



MÁS ALLÁ DEL HUMANISMO

Nuevo paradigma en las humanidades

Diana María Muñoz González

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



BIBLIOTECA
COLOMBIANA
DE FILOSOFÍA

Más allá del humanismo

Nuevo paradigma en las humanidades

Más allá del humanismo

Nuevo paradigma en las humanidades

DIANA MARÍA MUÑOZ GONZÁLEZ
AUTORA



Muñoz González, Diana María

Más allá del humanismo: nuevo paradigma en las humanidades / Diana María Muñoz González, Primera edición, Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2026.

408 páginas.

Incluye referencias bibliográficas e índice.

ISBN: 978-958-782-714-9

E-ISBN: 978-958-782-715-6

1. Humanismo 2. Antihumanismo 3. Posthumanismo 4. Humanidades 5. Animalidad
6. Crisis ecológica I. Universidad Santo Tomás (Colombia).

CDD 144.

CO-BoUST



© Diana María Muñoz González, autora, 2026

© Universidad Santo Tomás, 2026

Ediciones USTA

Bogotá, D. C., Colombia

Carrera 9 n.º 51-11

Teléfono: (+57-601) 587 8797, ext. 2991

editorial@usantotomas.edu.co

<http://ediciones.usta.edu.co>

Corrección de estilo: Omar Camilo Moreno Caro

Diagramación: Alexandra Romero Cortina

Hecho el depósito que establece la ley

ISBN: 978-958-782-714-9

E-ISBN: 978-958-782-715-6

Primera edición, abril del 2026

Universidad Santo Tomás

Vigilada MinEducación

Reconocimiento personería jurídica: Resolución 3645 del 6 de agosto de 1965, MinJusticia

Acreditación Institucional de Alta Calidad Multicampus: Resolución 014525 del 28 de julio de 2022, 8 años, MinEducación

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización expresa del titular de los derechos.

Impreso en Colombia • Printed in Colombia

Contenido

DEDICATORIA	11
INTRODUCCIÓN	13
PARTE I. HUMANISMO EN CRISIS	17
1. HUMANISMO: UNA EXPERIENCIA DIALÓGICA	19
Incapacidad para el diálogo	19
El diálogo como acontecimiento	23
Tradición y finitud humana	30
Por un humanismo dialógico	35
2. SOBRE LA TRADUCCIÓN. UN ELOGIO DE LA FINITUD HUMANA	41
Traducir: ¿una tarea técnica?	41
Lo intraducible como condición de la traducción	43
3. SARTRE, ENTRE HUMANISMO Y ANTIHUMANISMO	47
El auge del existencialismo	47
El antihumanismo de Sartre	54
El humanismo de Sartre	62

4. EL (NO)LUGAR DEL HOMBRE: UN SER SIN COORDENADAS	67
El fin de la excepción humana	67
Humanismo, progreso y violencia	75
El don de la humanidad	82
5. EL ANTIHUMANISMO DE HEIDEGGER	87
Antihumanismo: ¿qué sentido dar al prefijo “anti-”?	87
El destierro metafísico del Hombre	92
El humanismo “pobre” de Heidegger	103
6. EL TRANSHUMANISMO Y LA CUESTIÓN DE LA TÉCNICA EN HEIDEGGER	113
El proyecto transhumanista de mejoramiento humano	113
Revisitando la cuestión de la técnica en Heidegger	116
El peligro para la Humanitas y el eclipse del cuerpo humano	118
Los límites humanistas de la crítica de Heidegger	123
7. EL <i>TEST</i> ANIMALISTA AL CONCEPTO DE PERSONA	125
“La cuestión animal” es la cuestión del Hombre	125
El concepto de persona en el debate acerca del estatuto moral de los animales	132
El silenciamiento de los animales	148
8. LA CUESTIÓN ANIMAL COMO DESAFÍO PARA EL HUMANISMO	161
La cuestión animal	162
El estatuto moral de los animales: humanistas versus antihumanistas	168
Humanismo sin antropocentrismo: ¿un humanismo sin Hombre?	183

PARTE II. POSTHUMANISMO O EL ADIÓS AL “HOMBRE”	193
9. LA VISIÓN ANTROPOLÓGICA DEL POSTHUMANISMO	195
La crisis del humanismo: una crisis antropológica	195
El posthumanismo: un nuevo paradigma de pensamiento	205
El sujeto posthumano: la hibridación como modo de “ser”	211
10. PENSARNOS DESDE AFUERA.	
DECONSTRUIR LA FRONTERA HUMANO/ANIMAL	221
Frontera humano/animal: dos caras de una moneda	221
De cara al otro más que humano	231
Una subjetividad ex-puesta	237
11. POSTHUMANIDADES O ¿EL FIN DE LA <i>HUMANITAS</i>?	241
Crisis de las humanidades. ¿Cuál crisis?	241
La crisis de las humanidades es la crisis del humanismo	244
Las posthumanidades: ¿fin o futuro de las humanidades?	250
12. LAS HUMANIDADES EN EL ANTROPOCENO	255
El evento Antropoceno	255
Narrativas humanistas del Antropoceno	258
Elementos para una narrativa posthumanista	269
El evento geológico como evento filosófico	276
13. LA DIGNIDAD. APROXIMACIÓN EN PERSPECTIVA	
POSTHUMANISTA	279
El giro ético post-antropocéntrico	279
La dignidad y el principio de igualdad entre humanos y animales	286
Posthumanismo: matriz de pensamiento para un nuevo concepto de dignidad	298

14. HACIA UNA DEFINICIÓN POSTHUMANISTA DE DIGNIDAD	319
¿Nosotros? El problema de la comunidad en tiempos de pandemia	320
Pensar la comunidad más allá del individuo	328
Comunidad humana y comunidad viviente	339
Somos comunidad de cuerpos	348
Amar: una lección por aprender	351
 15. ONTOLOGÍA DEL CAMBIO CLIMÁTICO.	
HACIA LA SUPERACIÓN DEL ANTROPOCENTRISMO	353
El problema ontológico del cambio climático	353
Dualismo Humano-Naturaleza: una ontología antropocéntrica	355
El fin de la Naturaleza	357
En busca de ontologías no antropocéntricas	359
 16. LA UNIVERSIDAD EN EL ANTROPOCENO.	
EDUCAR PARA EL FIN DEL MUNDO	361
¿Para qué universidad ante el “fin del mundo”?	361
El papel de las humanidades en la actual mutación antropológica	367
La crisis de la sensibilidad	374
Fin de un mundo, comienzo de otros mundos posibles	380
 Referencias	383
 ÍNDICE TEMÁTICO	395

Para Daniel François

Introducción

Este libro da testimonio de un itinerario de investigación. Recoge una serie de trabajos escritos —algunos previamente publicados— a lo largo de varios años, en torno a una pregunta central que, tras su aparente sencillez, esconde un problema digno de plantear: ¿tiene sentido el humanismo en nuestro tiempo? Parece sencilla, en efecto, en la medida en que cualquiera se inclinaría a responder de forma rotundamente afirmativa, vista la suerte que padecen millones de personas en el mundo, sometidas a condiciones de vida indignas. En tiempos de tanto sufrimiento y miseria, ¿cómo podría no tener sentido abogar por más humanismo? ¿Cómo no exigir, ante las innumerables formas de deshumanización, que haya un compromiso común con la creación de condiciones que permitan el bienestar y el florecimiento de cada ser humano en la Tierra? ¿Cómo considerar siquiera que el humanismo sea innecesario o carezca de sentido en medio del insoportable espectáculo cotidiano de injusticias de todo tipo? No obstante, si la pregunta amerita ser planteada, es precisamente porque, contrario a lo que podría pensarse, más allá del sentido común e inapelable que se da al término “amor al ser humano” o “amor a la humanidad”, el humanismo se ha vuelto bastante cuestionable en el plano filosófico. Desde las últimas décadas del siglo pasado, ha sido puesto en crisis en el pensamiento contemporáneo, en cuanto discurso acerca del *modo de ser* y el *valor del ser humano*. Así pues, la pregunta que recorre y da unidad a los trabajos reunidos en este volumen indaga por la naturaleza y las razones de este proceso hecho al humanismo en la filosofía más reciente.

Los lectores descubrirán que dicha crisis no se refiere, en primer lugar, a que haya aumentado la ineficacia de los esfuerzos sociales, políticos, educativos o económicos que se ponen en marcha con el fin de garantizar los derechos humanos a la gran mayoría de las personas. Es decir, la crisis del humanismo a la que se alude aquí no se limita a

señalar la brecha creciente entre, por un lado, cierto ideal de progreso y justicia que caracteriza a la modernidad y, por otro lado, la inequidad y la pobreza que se confirman en la cruda realidad. Apunta en una dirección distinta. De hecho, tiene que ver, antes que nada, con la pérdida de evidencia que ha sufrido cierta manera de pensar acerca del ser humano. Ciertamente, lo que ha venido ocurriendo para que se produzca la crisis es que una imagen muy arraigada de nosotros mismos ha dejado de ser convincente. Ya no nos encontramos en ella. Y por buenas razones. De ahí que en la crisis del humanismo, tal como se la entiende en estas páginas, lo que esté en juego es, en última instancia, la deconstrucción actualmente en curso de una definición tradicional de *lo humano* y, por consiguiente, la gran incertidumbre que esto ocasiona acerca de una eventual reconstrucción del sentido de lo humano en términos nuevos.

Esa imagen del ser humano que ha ido borrándose progresivamente, como un retrato al borde del mar, es la de un ente definido habitualmente por su diferencia o, más aún, por su oposición al animal y a la máquina. Pese a tropezar con el enigma insondable sobre la verdadera naturaleza del ser humano, la filosofía solía definirlo mediante el levantamiento de unas fronteras ontológicas que lo apartaban del resto de entes, fronteras que, sin embargo, han ido difuminándose de manera acelerada. Ni la pretendida distinción entre el ser humano y el animal, ni la supuesta diferencia entre el ser humano y las máquinas, pueden seguir siendo asumidas como algo evidente en momentos en los que, como pasa actualmente, las ciencias de la vida o las tecnologías de la informática sacuden con fuerza los linderos establecidos entre unos y otros. Esta es la razón por la cual, como se advierte en varios de los ensayos recopilados en este libro, la pregunta por el ser humano, de la cual se han ocupado tradicionalmente las humanidades, se ha ido convirtiendo cada vez más en la pregunta por los animales, por las máquinas, por la naturaleza, es decir, por *lo otro* del ser humano, en contraste o en contra de lo cual este pretendió definir su identidad propia y, sobre todo, darse su valor preeminente. Ese mismo valor central en nombre del cual se erige el humanismo.

Las humanidades están, pues, volviendo su atención más allá del ser humano y, por lo mismo, más allá del humanismo que lo ha

entronizado. Un nuevo paradigma de pensamiento está surgiendo, que incita a renovar de manera profunda la comprensión que tenemos de nosotros, por fuera de un esquema de pensamiento oposicional y binario, como el que hasta ahora nos ha servido de referencia. Este nuevo paradigma, que busca responder a los enormes desafíos planteados por la actual crisis ecológica y climática, así como por la vertiginosa revolución biotecnológica y digital de nuestros días, suele ser denominado como posthumanismo. No obstante, como se muestra en algunos de los textos aquí reunidos, este es un término que adolece todavía de cierta imprecisión conceptual y demanda un trabajo de mayor clarificación que permita dar un contenido real a la ruptura a la que se refiere el prefijo “post”.

El ejercicio de volver la vista atrás y contemplar de un golpe de vista el camino recorrido me permitió apreciar mejor la unidad del trayecto realizado, la cual no suele ser visible mientras se está haciendo, cuando lo que uno hace es seguir paso a paso las pistas más inmediatas que se abren a la investigación. Así pues, al reunir estos ensayos y organizarlos para su publicación, de manera que el lector pueda seguir el itinerario realizado y participar de los hallazgos obtenidos, me fue quedando a la vista que ese nuevo paradigma posthumanista en las humanidades responde ante todo a la preocupación cada vez mayor por pensar el papel de la alteridad en la constitución de lo que somos en cuanto seres humanos. Si el humanismo tradicional enalteció a un ser humano que quiso definirse a partir de sí mismo, como el centro de todo, en contra de, o independientemente de los demás seres, a quienes apartó con un gesto arrogante de su círculo de humanidad, lo que hoy está en crisis es, precisamente, ese modo de pensar la alteridad como negatividad. Bien sabemos que, como humanos, somos por y gracias a los otros humanos con los que dialogamos, pensamos, actuamos, etcétera; pero, sobre todo, y esto es lo que este nuevo paradigma posthumanista invita a pensar, somos humanos por todo lo otro más que humano que en nosotros mismos no nos pertenece y, sin embargo, nos constituye. Acoger esa alteridad en cuanto tal, antes que aferrarnos a una pretendida identidad humana, es dar un paso más allá del humanismo y escapar de su estrecha lógica de límites binarios. Así pues, encuentro que el nuevo paradigma en las humanidades se encamina

hacia una manera positiva de pensar la alteridad, según la cual lo que nos *convierte* en humanos no es poseer una cierta esencia o naturaleza propia, sino, más bien, la capacidad para participar de un proceso continuo de dejar de ser *lo que somos* y ser *otros*.

No quiero dejar de agradecer muy sinceramente a la Editorial Bonaventuriana por haber autorizado la publicación en este volumen de algunos ensayos que habían sido previamente incluidos en libros de sus colecciones “Humanismo y persona” y “Serie Filosófica”. Asimismo, mi agradecimiento a la Revista *Tópicos* de México por permitir también que incluyera aquí el artículo “Humanidades en tiempos del Antropoceno. En el umbral entre humanismo y posthumanismo”, el cual fue publicado en un número de la revista. Por último, agradezco también a la Editorial de la Universidad Libre por acceder a la publicación del capítulo “Humanitas en peligro. El transhumanismo de cara a la cuestión de la técnica en Heidegger”. Y, desde luego, mi profundo agradecimiento a la Facultad de Filosofía de la Universidad Santo Tomás por acoger y respaldar este proyecto editorial, que me permite ofrecer a la comunidad universitaria los frutos de un proyecto de investigación que espero despierte su interés.

Diana María Muñoz González
Universidad Nacional de Colombia

PARTE I

Humanismo en crisis

1. Humanismo: una experiencia dialógica

Incapacidad para el diálogo

En un breve ensayo del año 1971, escrito cuando su autor contaba setenta años de edad, Hans-Georg Gadamer, el reconocido filósofo alemán representante de la hermenéutica filosófica, se lamentaba de un fenómeno que advertía en aumento entre las nuevas generaciones. Se refería a lo que califica de “incapacidad para el diálogo” (Gadamer, 1998, pp. 203-210). Llamaba la atención sobre la desaparición progresiva del arte de la conversación, es decir, la pérdida de disposición por parte de la mayoría de los individuos para entrar en un diálogo genuino con otros. Gadamer baraja varias razones susceptibles de arrojar algo de luz sobre este inquietante fenómeno. Se pregunta, por ejemplo, si es síntoma de la auto enajenación y de la soledad que aqueja a los modernos y que los lleva a aislarse de los demás en un individualismo cada vez más exacerbado, o si acaso puede ser visto como una suerte de protesta tácita frente a un falso consenso social del cual muchos prefieren apartarse. Por momentos, duda si el fenómeno es tan omnipresente o, en realidad, afecta solamente ciertos aspectos de la vida social. En últimas, Gadamer termina por sugerir un nexo que ligaría tal incapacidad para dialogar con la hegemonía ganada por el paradigma de pensamiento científico, el cual privilegia una búsqueda solitaria, casi solipsista, del conocimiento.

De hecho, no deja de asombrarle que esa tendencia a la “monologización de la conducta humana” comparta escenario con otro fenómeno estrechamente unido al dominio del pensamiento científico.

Uno seguramente más visible que el declive de la capacidad de diálogo, y probablemente más digno de inquietud para algunos, como es el acelerado desarrollo de las tecnologías de la comunicación. Estas tecnologías prometen, en principio, favorecer el acercamiento entre las personas, pero en realidad, parece temer Gadamer, están contribuyendo a lo contrario: al empobrecimiento de la experiencia del encuentro. A manera de ejemplo, Gadamer llama la atención sobre el uso cada vez más difundido del teléfono y se detiene en la manera en que su utilización ha ido estrechando el espacio cotidiano para la verdadera conversación, experiencia esta que no se reduce a oír meramente las palabras pronunciadas por el otro y a registrar su contenido semántico, sino que involucra la *presencia* concreta del otro a quien nos dirigimos. Una presencia que nos interpela de un modo tan único e insoslayable que ese encuentro es simplemente irremplazable por cualquier mediación tecnológica. ¿Qué diría ahora, cinco décadas después de aquella reflexión, acerca del *smartphone* y de su poderosa intromisión en prácticamente todos nuestros comportamientos, al punto de que su uso compulsivo ritma buena parte de la vida moderna? ¿Qué pensaría el filósofo ante la invasiva presencia de la que somos testigos en la actualidad, de estos dispositivos digitales siempre conectados a la red, que median buena parte de nuestras relaciones y se atraviesan en cualquier encuentro cara a cara? Probablemente admitiría, no sin algo de amargura, que han acertado aquellos que desde hace tiempo profetizaban, junto con el perfeccionamiento de las técnicas de información, la consecuente desaparición de otros modos de comunicación humana. A lo mejor concluiría que el arte de dialogar pasó de estar amenazado a volverse una práctica extinta entre nosotros.

Ahora bien, sería precipitarse demasiado si llegáramos a concluir que tal inaptitud o incapacidad para el diálogo a la que se refiere Gadamer es un efecto exclusivo de la utilización desmedida de los medios modernos de comunicación. Si bien es cierto que el privilegio dado a la rapidez y a la brevedad en el intercambio de mensajes va en desmedro del ritmo lento y algo circular propio de una conversación cara a cara, tampoco parece conveniente minimizar el problema y sospechar, por ejemplo, que tras estas consideraciones críticas lo que se

halla es la incomodidad de un hombre anciano, presto, por su avanzada edad, a descalificar cualquier innovación tecnológica que le ha vuelto extrañas e incomprensibles las conductas de los más jóvenes, ajenos a los hábitos hasta entonces familiares. De seguro no reside aquí la motivación de Gadamer. No cabe temer que su queja sea el resultado de una diabolización simplista de la técnica moderna o de la ciencia que la hace posible. Tampoco parece obedecer a una inclinación a la nostalgia. De hecho, él abre la posibilidad de que la lectura del problema deba hacerse de forma inversa; es decir, que la creciente incapacidad para el diálogo sea la que quizá está detrás de que se busque, cada vez con mayor ansiedad, tener experiencias sucedáneas del acercamiento personal, ahora mediadas por la tecnología.

De cualquier modo, con seguridad, pocos de nosotros estaríamos en desacuerdo con el filósofo cuando advierte sobre el mínimo espacio que le acordamos en nuestra vida a este tipo de experiencia dialógica. Tal vez añadiríamos que parte del problema proviene del ritmo vertiginoso al que estamos sometidos hoy en día, siempre bajo la presión de estar realizando algo productivo, de lograr resultados “contantes y sonantes”, condición que, sin duda, interviene para que escaseen cada vez más las ocasiones en las que, sin mayores prevenciones, nos abandonamos a un diálogo o a una conversación con otros. Una conversación que, para ser verdaderamente tal —como lo veremos más adelante—, no puede obedecer a ningún cálculo anticipado sobre su propósito o fin. Si el filósofo alemán se detiene a examinar esta creciente incapacidad, o cuando menos la indica con evidente aire de gravedad, es porque parece advertir en ello algo más que un inédito fenómeno cultural que reclama atención. Lo que presiente es una amenaza seria a nuestro ser, en la medida en que, según sostiene: “el hacerse capaz de entrar en diálogo es la verdadera humanidad del hombre” (Gadamer, 1998, p. 209). En otras palabras, la incapacidad de diálogo advertida por Gadamer no es un problema menor si, como acaba de sentenciar en estas líneas, esta capacidad es la que constituye lo más característico del ser humano. Así pues, semejante incapacidad debería, por ende, ser entendida como un indicio serio

y estremecedor de un proceso de deshumanización al cual estaríamos asistiendo en nuestros días¹.

La gravedad de esta constatación necesita, sin duda, que nos detengamos con más detalle en la concepción gadameriana sobre el diálogo, ya que, ciertamente, él no parece situarla como una más entre las muchas actividades que los seres humanos estaríamos en condiciones de realizar, tales como trabajar, escribir, jugar, ejercitarnos, entretenernos, etc. Antes bien, desde su punto de vista, saber dialogar es la capacidad que mejor nos define como seres humanos o, mejor aún, aquella en la que nos humanizamos; siendo así, su pérdida pone en vilo nuestro ser y nuestro destino. ¿En qué consiste realmente dialogar? y ¿por qué se nos habría vuelto tan difícil hacerlo en la actualidad?

Es evidente que con el término “diálogo” o “conversación” (*Gespräch*), Gadamer no se refiere a un banal intercambio de opiniones o a un cruce de preguntas y respuestas entre interlocutores. Esta descripción apenas rozaría un aspecto exterior y, en última instancia, muy superficial de lo que tiene lugar cuando se dialoga realmente. El diálogo que él echa de menos en los tiempos que corren no consiste en una *actividad* susceptible de ser realizada de forma completamente intencional por los sujetos. Más bien, en un diálogo *ocurre* algo que excede la intención de quienes participan, escapando siempre a su control. El diálogo no se deja encaminar según los intereses particulares de quien se desenvuelva más estratégicamente en el intercambio dialéctico. Dialogar, según lo dice Gadamer en una fórmula que a primera vista parece obvia y simple, pero en la que se esconde una dificultad sin par, implica “dejarse decir” o, como también lo expresa, saber escuchar. En fin, implica una capacidad de descentramiento.

En esto, precisamente, radica su constante desafío, puesto que esa capacidad de escucha exige el gesto de abrirse a lo que nos sale al encuentro como *otro*, sin que ello nos obligue, sin embargo, a abandonar

1 Véase sobre el tema el importante trabajo realizado por la psicóloga estadounidense Sherry Turkle (2015), quien ha señalado el efecto profundo que tiene en la formación y modulación de las emociones el uso intensivo de las nuevas tecnologías de la comunicación, generando especialmente en los jóvenes una incapacidad cada vez mayor para la empatía y para el encuentro cara a cara.

completamente lo propio. Es verdad que la escucha real del otro y de lo otro en general rehúye la posible tentación de asimilarlo sin más a lo propio. Obliga a atender, incluso a cuidar, el misterio de su alteridad. Pero, al mismo tiempo, ese otro solo emerge como tal en contraste con lo que nos es ya propio y familiar. En otras palabras, saber dialogar consiste en tener la capacidad para moverse equilibradamente en ese *locus* intermedio entre familiaridad y extrañamiento, entre cercanía y distancia, entre lo propio y lo otro. Si se quiere, consiste en mantenerse en el propio horizonte de comprensión, pero de modo móvil y abierto. De suerte que lo que en un momento nos aparecía próximo y sobreentendido, esto es, comprensible dentro de nuestro horizonte habitual de sentido, eventualmente puede mostrársenos lejano e incomprensible ante la irrupción inesperada de algo nuevo que no solo no se acomoda a la perspectiva usual, sino que nos obliga a adoptar una mirada distinta y, sobre todo, más amplia, bajo la cual lo nuevo y lo familiar se reacomodan mutuamente. Así pues, Gadamer teme que perder tal capacidad de auténtica exposición a lo otro de nosotros mismos sería perder lo que nos hace verdaderamente humanos.

El diálogo como acontecimiento

La manera en que Gadamer describe lo que ocurre en una auténtica conversación es, en verdad, llamativa. Si bien esta está estructurada según una lógica de pregunta y respuesta, no por ello se deja reducir, so pena de desvirtuarla, a un sucesivo y cuasi-mecánico acto de intercambiarse unos y otros el rol del que pregunta por el de quien responde. En tal caso, el ejercicio se asemejaría más a un interrogatorio en el que cada quien cree saber de antemano lo que dirá el otro; espera una confesión, una retractación o una confirmación, por ejemplo. El diálogo genuino, en cambio, escapa a cualquier libreto predeterminado. Está rodeado de cierta aura de aventura, en la medida en que nunca es posible saber de manera anticipada lo que resultará de él. Por mucho que uno prepare lo que tiene para decir a su interlocutor sobre un asunto cualquiera, esto no garantiza que logrará hacerlo, ni mucho menos cómo será escuchado. El otro es imprevisible y el malentendido

acecha en todo momento a quienes se buscan con la palabra. Sin embargo, lo fallido de cualquier intento de experimentar una comunión de sentido no depende única ni primariamente del nivel de competencia lingüística o comunicativa de los hablantes, sino que, en una conversación auténtica, el resultado está sometido a sorpresas que no caen bajo el dictado de ninguno de ellos y, por lo tanto, hacen del encuentro un evento que va siempre más allá de la conciencia o de la intención de los sujetos. Al respecto, vale la pena traer a cuento la siguiente cita de nuestro autor:

Acostumbramos decir que “llevamos una conversación”, pero la verdad es que cuanto más auténtica es la conversación, menos posibilidades tienen los interlocutores de llevarla en la dirección que desearían. [...] Al contrario, en general sería más correcto decir que “entramos” en una conversación, cuando no que nos “enredamos” en ella [...] En ella los dialogantes son menos los directores que los dirigidos. (Gadamer, 1992, p. 461)

Con estas sencillas pero muy lúcidas observaciones de talante fenomenológico, Gadamer recuerda en la última parte de *Verdad y Método* (1960), su *opus magnum*, que la experiencia de la conversación supone para quien toma parte en ella cierto grado de abandono de sí mismo, su entrega a algo que le ocurre y que, en cuanto imprevisible, lo excede y escapa a su intención. Participa de un *acontecimiento* (*Geschehen*), en toda la extensión de la palabra. La conversación, nos decía en la cita más arriba, es la que atrapa; ella, y no los interlocutores, es la que guía a quienes toman parte, les dicta el ritmo y los lleva a abandonarse a su discurrir, hasta terminar descubriendo —y esto es lo fundamental de la experiencia— que algo en ellos ha cambiado. ¿Qué ha sido?

Luego de tomar parte en un diálogo auténtico, no somos los que éramos antes, subraya el filósofo alemán. No pensamos como lo hacíamos previamente. En fin, es nuestro horizonte de comprensión el que se ha transformado. Esta descripción hace pensar en lo que significa hacer un viaje. Estamos listos para emprenderlo cuando nos disponemos a esperar lo inesperado, a exponernos a cuanto surja al paso,

aceptando no saber anticipadamente cómo responderemos ni cómo terminará. Por lo general, descubriremos, después de las imprevistas peripecias, que no éramos tan valientes, tan débiles o tan astutos como hasta entonces habíamos creído. Esto es algo que solo se revelará en la experiencia. Así también en el diálogo. No solamente la mirada sobre el mundo, sino la que teníamos sobre nosotros mismos, dejará de ser la que antes era, gracias a esta experiencia dialógica que, cuando ocurre, nos saca fuera del lugar habitual. Gadamer (1992) escribe al respecto: “La conversación posee una fuerza transformadora. Cuando una conversación se logra, nos queda algo, y algo queda en nosotros que nos transforma” (p. 207).

Solo siendo genuina, una conversación deja huella en quienes participan, ya que no se trata primariamente de intercambiar con eficacia y sin ambigüedad algún tipo de información, ni responde al afán de establecer acuerdos sobre una acción particular, conforme a una agenda predeterminada por alguna de las partes. Un diálogo del que se sale intocado y confirmado en aquello que se da por sobreentendido no constituye un diálogo auténtico. Por ello, tener capacidad para el diálogo implica arriesgarse y abandonar cualquier posición objetivante respecto de aquel con quien dialogamos, así como respecto de aquello de lo que hablamos. Saber dialogar no se limita a hallar el mejor medio para incrementar nuestro capital de conocimiento o nuestra capacidad de dominio sobre una parcela de la realidad. Ante todo, es una experiencia existencial en la que buscamos comprender y, en cuanto tal, nos conduce a otra parte (el verbo *fahren* en alemán significa viajar y resuena en el término de *Erfahrung* o experiencia); es decir, produce una suerte de extrañamiento por cuenta del cual llegamos a ser otros de los que éramos y, paradójicamente, llegamos a ser más quienes realmente somos. Tal transformación se refiere, por supuesto, al hecho de que algo que no comprendíamos o que creíamos erróneamente comprender consigue mostrársenos bajo una perspectiva nueva y más amplia, una más verdadera, señala Gadamer. Pero también supone que dicha comprensión, ahora distinta del asunto en cuestión, nos permite resituarnos en el mundo, orientarnos en él de otro modo y, más aún, comprendernos más a nosotros mismos. Comprender implica siempre comprender-se.

No debemos identificar, sin embargo, esta comprensión propia con un raptó de auto-conciencia que, de manera súbita y definitiva, nos revelaría nuestra verdadera e íntima esencia. No se trata de llegar a hacernos plenamente transparentes ante nuestra mirada reflexiva y auto-centrada, como tampoco de hacer retroceder victoriosamente toda negatividad que la realidad oponga. Al revés, esta mayor comprensión acerca de nosotros mismos supone hacernos mejor cargo de nuestra insuperable opacidad; es decir, en el diálogo hacemos la experiencia de descubrirnos determinados, sin que tal determinación llegue a hacerse objeto de plena conciencia, ni se convierta, por ende, en un límite por completo superado. En otras palabras, se nos revela mejor nuestra propia e inexorable finitud.

En efecto, la experiencia del diálogo es auténtica cuando se comprende algo. Por esto, entraña un momento negativo en el que aquello que dábamos por cierto a propósito de algo se ofrece súbitamente como no siendo así, como menos evidente o familiar; en fin, como otro. Esta contrariedad, lejos de paralizar la comprensión, la excita y, en última instancia, la hace posible. El encuentro del otro y de lo otro pone a prueba lo que previamente hemos dado por juzgado —lo prejuzgado— y, al hacerlo, nos pone a prueba a nosotros mismos, puesto que irrumpe y sacude nuestro habitual horizonte de comprensión. En este remezón reside el riesgo sin el cual, como se decía, no hay un verdadero diálogo.

El riesgo de entrar en diálogo comienza en el momento mismo en el que surge una pregunta. Preguntar seriamente, según Gadamer, consiste en poner en suspenso la validez de un prejuicio (*Vor-Urteil*) con el cual se opera sin saberlo. Por lo tanto, una pregunta trae consigo incertidumbre tanto para quienes la hacen como para quienes la reciben. No es seguro que llegue a confirmarse el prejuicio, ni que este deba ser desechado. Es algo abierto. A esto se refiere el filósofo alemán cuando sostiene que, para comprender algo, no es preciso, por un prurito de objetividad y de distancia neutra, deshacerse o desconectar previamente los prejuicios; sino más bien, es todo lo opuesto: dicho en sus palabras, hay que “ponerlos en juego”. Efectivamente, contrario a lo que se suele pensar, un prejuicio no es necesariamente un obstáculo para la comprensión. Antes bien, hace posible comprender, siempre y

cuando el prejuicio se dé a ver bajo la forma de una pregunta, es decir, puesto en suspenso en su validez.

Esta fractura ocurre cuando lo uno o lo otro interpela en su extrañeza y se resiste a encajar en lo previamente juzgado. Reside aquí el célebre círculo hermenéutico del que habla Gadamer: para comprender, es preciso haber comprendido. Así pues, lejos de que quien pregunta deba adoptar una actitud de neutralidad o indiferencia, la pregunta lo implica cabalmente y pone en juego todo su horizonte de comprensión. La pregunta es la expresión de que ha acontecido una irrupción, de que quien pregunta ha sido tocado por lo otro *qua* otro. En ella queda al descubierto el horizonte de comprensión en el que se está situado; es decir, quien pregunta se expone a sí mismo. No tiene capacidad de pregunta quien no asume el riesgo de pasar por esta apertura disruptiva. Así pues, el que dialoga ve salir de la penumbra en la que usualmente se encuentran aquellos prejuicios que ocultamente constituyen su propio horizonte de sentido. Pero, valga insistir, no para verlos frente a frente, de manera objetivante y distanciada, como si se tratara de meras opiniones de las cuales cabe disponer según la ocasión. Los prejuicios se ponen en juego y en ellos se descubre a sí mismo quien pregunta, en cuanto son la expresión de su particular modo de estar y de orientarse en el mundo. En síntesis, en el diálogo, el riesgo está finalmente en verse implicado en algo de lo que no es posible salir iguales, al terminar descubriendo que no se está en el mundo como se estaba antes de esa experiencia dialógica.

Curiosamente, descubrir que uno no es como creía, o que algo previamente juzgado y familiar no es como se suponía, no debe ser visto como una pérdida, como un desvío o como un retroceso en el camino del conocimiento verdadero. Por el contrario, es una verdadera ganancia. El diálogo no es el escenario de una batalla o lucha de fuerzas en el que lo que uno pierde inevitablemente lo gana el adversario. Perder un prejuicio es ganar en comprensión. Adquieren sentido aquí las sabias palabras de Sócrates cuando afirmaba que no hay mayor bien que un amigo pueda hacer a otro que refutarlo y, por consiguiente, no hay mayor deleite para quien ama el conocimiento que verse refutado (Platón, 1983, 487e-488a) Si Sócrates es tenido usualmente por el maestro del arte de dialogar, esto obedece a que no asume como

definitivo ningún presupuesto y está siempre dispuesto a someterlo al riguroso examen dialéctico. Esta actitud del “tábano de Atenas” es la que le hace posible preguntar con la autenticidad e insistencia de las que, en cambio, carecen sus interlocutores, quienes, con afán retórico, tan solo adoptan una postura formal. Íntimamente están convencidos de que esa pregunta insólita que Sócrates les obliga a considerar no es una verdadera pregunta, porque para ellos ya tiene una respuesta. Por eso, subraya Gadamer, ellos se paralizan a la hora de preguntar cuando les llega el turno de relevar a Sócrates en la tarea, ya que quien cree saber, simplemente no pregunta.

Lo anterior permite ver que una pregunta no es simplemente un enunciado dicho en tono interrogativo. No es suficiente con enmarcar una proposición entre signos de interrogación para expresar realmente una pregunta. Una verdadera pregunta debe, ante todo, *abrir* sentido; esto es, señalar en una dirección por explorar. De hecho, con frecuencia se presenta la situación en la que alguien lanza una pregunta a su interlocutor, sin que este, por muy avezado que sea en el tema, encuentre la manera de abordarla. No tanto porque carezca del conocimiento o de la información suficiente para responderla, sino porque no la comprende; no la comprende *como* pregunta. Esto significa que no advierte su motivación, no ve qué está siendo puesto en juego. Para quien recibe una pregunta mal planteada, esta parece lanzada en el vacío, salida de la nada, sin sentido ni dirección. Contrario a lo que se cree, una pregunta no puede nacer de la absoluta ignorancia o, para decirlo de mejor manera, del total vaciamiento de prejuicios. Cierta comprensión previa, por vaga que sea, es siempre necesaria para que tenga lugar una pregunta en la que, justamente, por el encuentro con una alteridad, tales prejuicios son aguzados y puestos en juego en forma de suspensión.

Gadamer considera uno de los grandes logros de la hermenéutica el haber descubierto que comprender el significado de un enunciado no se reduce a verificar su valor lógico o gramatical. Se comprende un enunciado solamente cuando se lo entiende como respuesta a una pregunta. En otras palabras, como parte de un diálogo implícito en el que es preciso entrar. Es, pues, como eslabón de una subyacente cadena de preguntas y respuestas que un enunciado llega a revelar los motivos

que lo guían y que le dan su significado. De acuerdo con esto, comprender un enunciado es comprender la pregunta a la cual responde y, por otra parte, solo es posible comprender una pregunta si se la entiende como pregunta para uno mismo.

En efecto, si una pregunta no llega a ser *mi* pregunta, advierte el filósofo de la hermenéutica, entonces definitivamente no la comprendo. Hacer propia la pregunta que otro formula no implica, empero, intentar reproducir en uno mismo la vida anímica o intelectual del interlocutor, de modo que se logren generar las condiciones exactas en las que la pregunta tuvo origen en el otro. Para comprender una pregunta no es preciso apropiarse de la individualidad de otro, ni querer asimilarse a él en una suerte de fusión romántica de las mentes. Cuando se habla de comprender una pregunta, de lo que se trata es de reconocer que allí está en juego una posibilidad de sentido genuina que eventualmente puede valer para mí, a pesar de lo que hasta ahora se ha dado por sentado al respecto. En otras palabras, quien busca comprender una pregunta debe permitirse poner en suspenso los prejuicios cuya validez está siendo cuestionada en la pregunta misma. Por lo tanto, quien comprende una pregunta no necesita trasladarse al lugar del otro, sino dejar resonar ese silencio o suspenso en sí mismo. Esto implica una tarea difícil: acoger la alteridad. Cuando se dialoga verdaderamente, se está dispuesto a dejar valer en uno las razones del otro, incluso *en contra* de las propias, al punto de llegar a fortalecer al máximo los argumentos ajenos. De hecho, esta cualidad es la que se suele destacar en quienes se dice que son personas comprensivas, no queriendo decir con ello que son capaces de ponerse en el lugar del otro, sino, más bien, que dejan valer en sí mismos las razones del otro, aun si al final no llegan a estar de acuerdo.

Por todo lo dicho, la pregunta ocupa, para Gadamer, el lugar prioritario en el diálogo, muy por encima de la respuesta. La ignorancia precede a la certeza. La pregunta insufla vida al diálogo, abre a quienes dialogan a la alteridad de los interlocutores y permite el encuentro entre ellos. Sin embargo, la dificultad para el diálogo radica en que la pregunta nunca es el resultado, simple y previsible, de seguir una serie de pasos que desemboquen en la puesta en suspenso de ciertos prejuicios. Las preguntas simplemente sobrevienen o, como se suele

decir, se le *ocurren* a alguien. A veces decimos incluso que nos vemos *asaltados* por una pregunta. No existe, para decirlo claramente, una técnica para hacer preguntas; la prueba de ello es que no es posible enseñar ni aprender de otros a preguntar. Antes bien, aclara Gadamer, no es posible aprender o enseñar absolutamente nada a nadie si quien desea aprender no se hace preguntas por sí mismo. Por ello, hacer preguntas ha sido considerado un síntoma claro e inequívoco de la sana curiosidad, incluso de gran inteligencia, puesto que está movido por la búsqueda del saber que se admite no poseer. Tan grande es el valor que se le atribuye al preguntar, que, a propósito de la grandeza de algunos pensadores, se dice que esta ha estribado, ante todo, en las preguntas que se atrevieron a plantear y no tanto en las respuestas que hayan podido dar a esas mismas preguntas. El preguntar, insiste Gadamer, obedece menos a reglas o a un método que a cierta disposición del espíritu para dejarse sorprender por lo incalculable e incomprensible; en fin, a dejarse alterar, esto es, verse encontrado por una alteridad que transforma.

Así pues, si no es posible hacer del preguntar una técnica capaz de ser enseñada o aprendida, tal vez sí cabe señalar lo que constituye un serio obstáculo para que la pregunta acontezca. Se trata de cierta rigidez y, con ella, la infecundidad de aferrarse a lo previamente juzgado, lo cual cierra por completo la puerta al arribo del otro y de lo otro. De ahí el interés de Gadamer en pensar el efecto de la tradición. ¿Qué debemos entender por una relación productiva con la tradición? ¿Cómo moverse entre la pertenencia a ella, que parece encerrar en lo ya juzgado, y la posibilidad del acontecimiento o del encuentro de la alteridad?

Tradición y finitud humana

Es bien sabido que la Ilustración veía en la tradición un símbolo de autoridad y, por este motivo, se la tenía como fuente continua de prejuicios contrarios, incluso nocivos, para el progreso del conocimiento. Desde el punto de vista de la hermenéutica gadameriana, la tradición o, mejor aún, nuestra pertenencia a ella, revela ser más bien la condición de posibilidad y fuente productiva de nuevo conocimiento. La

tradición, en efecto, lega prejuicios, pero con ellos no necesariamente encierra a quien los recibe en una actitud acrítica, sino que le abre un horizonte de comprensión dentro del cual puede moverse y orientarse, un horizonte que, por ser histórico, no está fijo, sino que es susceptible de transformación y ampliación. Por consiguiente, tratar de soslayar la pertenencia a una tradición en aras de una supuesta objetividad en el conocimiento no solo resulta imposible, sino que desvirtúa la historicidad del ser humano. Su rechazo desconoce la posibilidad de comprensión que ella contiene. Se ve entonces cómo el problema no está en liberarse de la tradición, sino en renovarla. En términos gadamerianos, el reto está en desenvolverse apropiadamente en el círculo hermenéutico.

La circularidad reside, como decíamos, en que se comprende siempre a partir de lo previamente comprendido. Sin embargo, esto no constituye un círculo vicioso de mera confirmación de lo ya anticipado. En última instancia, el desafío pasa necesariamente por dar reconocimiento a la insoslayable historicidad de toda comprensión humana, sin caer en la ilusión de su superación al alcanzar un punto de vista suprahistórico y atemporal. Tener presente esta condición histórica y elaborarla convenientemente es lo que Gadamer llama la tarea hermenéutica de la “conciencia histórico-efectual” (*wirkungs geschichtliche Bewusstsein*). Con esto se refiere a la necesidad de reconocer de forma positiva nuestra interpenetración como sujetos con la tradición, condición que, lejos de buscar rechazar, debe ser asumida de manera plena. Fundamentalmente, la tarea de formar la conciencia histórico-efectual consiste en alcanzar una conciencia histórica que no busque neutralizar su propia historicidad, como fue el caso del historicismo de Dilthey (Gadamer, 1996). La conciencia histórica, según Gadamer, es más ser que conciencia. Apunta así a la unidad que conforman, por un lado, el efecto de la tradición sobre quienes participan de ella y, por otro, el efecto sobre la tradición de quienes, en su seno, la interpelan. Pues, en verdad, es un efecto de doble vía. Gadamer lo llama “unidad efectual”: ni el intérprete escapa al efecto de la tradición que desde siempre lo determina, ni la tradición escapa al efecto de quien la reinterpreta, de quien la actualiza desde su propia situación.

Así pues, volverse sobre la tradición de la que uno forma parte no tiene como fin librarse de ella en un gesto ingenuamente destructivo, con la idea de abrir paso de ese modo a lo completamente nuevo y distinto. Tampoco se restringe al deseo de repetirla de manera estéril, clausurando con esto la posibilidad del acontecimiento. En realidad, el movimiento reflexivo que se despierta en el encuentro con la tradición permite desarrollar una comprensión más auténtica de sí mismo; es decir, ganar una mayor apropiación de la situación que se ocupa dentro de dicha tradición, la cual, por su parte, adquiere un sentido renovado y distinto a la luz del presente desde el cual se la interroga. En efecto, lo que parece estar en juego en el cultivo de la conciencia histórico-efectual es, justamente, la autenticidad o inautenticidad de cada ser humano. De ninguna manera se trata de renegar de la pertenencia a la tradición, ya que este es un hecho ineludible de la condición humana, en cuanto somos seres temporales e históricos, sino de asumir plena y productivamente tal pertenencia y tal finitud.

El peligro consiste, empero, en la propensión a “caer” en la tradición, como diría Heidegger; esto es, la inclinación a sucumbir bajo el peso de su evidencia sin interrogarla. La circularidad de la relación permite cuestionar la tradición y, a la vez, actualizarla bajo una perspectiva nueva. Por esto, la circularidad se revela productiva y no infecunda en la medida en que el presente puede ensanchar sus posibilidades al interrogar la tradición de la que forma parte, mientras la tradición encuentra nuevas maneras de transmisión de sentido en el presente. Este entrelazamiento y oscilación entre presente y pasado es la naturaleza de la tradición.

En efecto, acerca de la tradición, dice Gadamer, que es lo que del pasado se conserva calladamente, aunque vivamente, en el presente. Hay que subrayar con fuerza ambos adverbios: calladamente y vivamente. La tradición no está compuesta por los restos anquilosados del pasado que se mantienen y exhiben como piezas de museo, totalmente extrañas y carentes de sentido para la vida presente. Por el contrario, la tradición es transmisión (*Überlieferung*) de sentido, la manifestación silenciosa de un acto reiterado de la razón por medio del cual esta conserva aquello del pasado que reconoce como todavía válido (en el sentido de lo que vale o tiene valor para la vida presente, como diría

Nietzsche (2018)). De acuerdo con esto, conceder a la tradición su importancia como fuente productiva de conocimiento no es abdicar del uso de la razón, como protestaba la Ilustración. Por el contrario, es el modo de afirmarla. Como dice Gadamer, la verdadera tradición, y no lo que se guarda como simple reliquia, requiere ser permanentemente reafirmada, cultivada y asumida. Lejos del propósito fetichista de embalsamar el pasado, se la considera todavía significativa o portadora de sentido para un presente que la pone a prueba una y otra vez. El pasado no es una rémora o un lastre estático y rígido que impida proyectarse hacia adelante, sino que está siempre en movimiento y abierto a la reinterpretación. Por lo tanto, la tradición es una permanente mediación entre pasado y presente. Es imposible, pues, hablar de horizontes históricos estrictamente cerrados. A lo sumo, puede tratarse de horizontes provisionalmente limitados, pero siempre susceptibles de cambio y expansión.

Y es gracias a la experiencia del diálogo que tiene lugar esta ampliación. Ese vínculo inquebrantable con el pasado se hace manifiesto en los prejuicios desde los cuales cada ser humano, históricamente situado, comprende y se comprende en su presente. En los prejuicios, lo transmitido se hace presente; el pasado reafirma su permanencia. En el diálogo, por su parte, estos prejuicios se ponen en juego para dejar hablar la alteridad que sale al paso. Como escribe Gadamer (1992): “Los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser” (p. 344). Por esta razón, si lo que busca el planteamiento de la historia-efectual es una conciencia que se haga cargo de su propia e ineludible historicidad, la tarea debe comenzar por aceptar los prejuicios como momentos positivos de la comprensión. Es necesario que estos salgan a la luz como testimonio de esa historicidad insoslayable que define al ser humano, ya que en ese salir a la luz se hace justicia al ser histórico del hombre y, por consiguiente, a su modo de comprensión. Gadamer (1992) advierte que “son los prejuicios no percibidos los que, con su dominio, nos vuelven sordos ante la cosa de que nos habla la tradición” (p. 336). En otras palabras, la falta de reconocimiento de la historicidad, antes que garantía de objetividad en la comprensión, es la causa de su posible arbitrariedad. Solo poniendo en juego los prejuicios desde los cuales se comprende

es como se evita imponerlos de forma arbitraria, lo que no haría sino acallar la voz de aquello otro e inesperado que se quiere comprender en el presente. Aquí radica la importancia fundamental del planteamiento histórico-efectual y su relación con el diálogo como dispositivo que permite, a la vez, el reconocimiento y la crítica de la tradición en la que cada uno se encuentra inmerso.

Gadamer ilumina un poco más esta relación fructífera con el pasado mediante su análisis del modo de ser de lo clásico. Por encima de los diferentes criterios con que se emplea el término “clásico”, a saber: modelo histórico, normativo y estilístico, nuestro autor rescata su rasgo esencial como aquello que, a pesar del paso del tiempo y, mejor aún, gracias a él, muestra su potencial infinito de sentido. Lo clásico no es intemporal o desatado del tiempo y encumbrado en una supuesta eternidad. Antes bien, es radicalmente temporal en cuanto se produce y reproduce solo en y gracias al tiempo. Lo clásico da cuenta de una insólita simultaneidad de lo pasado con *todo* momento presente, no en una relación de simple cohabitación temporal, sino de verdadera comunidad entre horizontes de sentido. El fenómeno de lo clásico se presenta como ejemplar para entender la relación con la tradición en la medida en que permite observar con mayor nitidez de qué manera la relación con el pasado está siempre mediada por el presente, y viceversa. Lo clásico permite descubrir que lo propio del pasado es ser, de algún modo, siempre presente, de una manera que, empero, lo muestra distinto cada vez por su mediación actual. Si no permaneciera actualizado en el presente, el pasado no sería ni siquiera pasado, sino que moriría en el olvido. Así pues, tratar la obra de arte clásica como un mero testimonio de una visión del mundo ya superada y, por ende, tratarla como medio apenas auxiliar en tareas de reconstrucción histórica, haría de ella un simple objeto de investigación historiográfica, un motivo de curiosidad museográfica, desconociendo su verdadero modo de ser temporal. Objetivada de esta forma, la obra de arte pierde su razón de ser, que es decirnos hoy de nuevo su verdad de siempre. Para Gadamer, la genuina obra de arte pretende algo fundamental: seguir efectuando su presencia, seguir teniendo sentido para nosotros, no únicamente como un objeto bello, estéticamente hablando, o como documento histórico del pasado, sino como portadora de una

experiencia humana que guarda verdad. Una obra clásica no quiere ser tomada como mero vestigio de un mundo muerto y perdido en el tiempo —ahora embalsamado en el museo—, como tampoco parece reducible a un objeto de deleite estético; la obra declara su plena actualidad en la comprensión que el presente gana de sí mismo en su encuentro con ella. Cuando se vuelve a los clásicos, no por un impulso reverencial o anticuario —como diría Nietzsche (2018)—, sino con actitud de escucha y de diálogo, se los reconoce dotados de un sentido plenamente actual que supera su momento de concepción original². Nos reconocemos a nosotros mismos en los clásicos, tal como otros lo hicieron antes también, y como quizás otros más lo hagan después, gracias y no pese a la distancia temporal. He ahí su plena actualidad.

Por un humanismo dialógico

La vuelta a los clásicos es, pues, una de las formas más fructíferas de elaborar la relación con el pasado y, por ende, de abrirse constantemente a las nuevas posibilidades de comprensión que la tradición ofrece al exponerse al presente. No obstante, el interés por los clásicos y por la historia parece, en general, haber perdido fuerza. Cuando no ha desaparecido del todo, se ha convertido en un mero culto formal a una colección de datos de la que muy poco se espera obtener como recurso para transformar el presente. Esto, sin duda, tiene que ver con el desprestigio en el que han caído las humanidades, del que no deja de lamentarse profundamente nuestro filósofo.

Verdad y Método da inicio con la puesta en cuestión de la manera como, en el siglo XIX, se auto-comprendieron las llamadas ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), también llamadas ciencias humanas. Lo hicieron, dice él, por referencia negativa a las ciencias naturales

2 Así se refiere Gadamer (1992) al carácter “intemporal” de lo clásico como sucesiva contemporaneidad con cada nuevo presente: “Es una conciencia de lo permanente, de lo imperecedero, de un significado independiente de toda circunstancia temporal, la que nos induce a llamar ‘clásico’ a algo; una especie de presente intemporal que significa simultaneidad con cualquier presente” (p. 357).

(*Naturwissenschaften*). A juicio del autor, la mirada distorsionada que, desde entonces, las ciencias del espíritu tienen sobre sí mismas se debe, en buena medida, al efecto acomplejante que ejerció sobre ellas el éxito del modelo inductivo, el cual quiso ser llevado desde las ciencias naturales al resto de los saberes. Ciertamente, la única manera que pareció haber quedado en pie para legitimar algún campo del saber, cualquiera que fuera su naturaleza, pareció ser mediante la aplicación en ese campo de estudio de un método de investigación que estuviera inspirado de cerca en el método científico-natural. De allí que el objetivo de esta importante obra haya sido legitimar experiencias que tienen lugar fuera del paradigma científico-natural, esto es, experiencias que no se dejan reducir a la aplicación de un método y, no obstante, son experiencias de conocimiento en cuanto portadoras de una verdad imperecedera sobre la condición humana. En otras palabras, los conceptos de verdad y método no conforman, reclama Gadamer, un matrimonio indisoluble. De ahí, desde luego, el ambiguo título del libro.

Sin embargo, ante la solidez metodológica de la que cada vez más alardeaban las ciencias naturales, las ciencias del espíritu se encontraron urgidas de darse un nuevo sustento epistemológico, ofreciéndoseles aparentemente dos opciones posibles: o bien asumían el mismo método de las ciencias naturales, como reclamaban los positivistas, o bien creaban su propio método. No obstante, al plantearse así las cosas quedó tendida la trampa en la que sucumbirían las ciencias humanas, por cuanto fue bajo el modelo de las ciencias naturales, esto es, del ideal de un conocimiento que, para ser tal, debía estar fundado en la aplicación de un método, como aquellas buscaron pensarse a sí mismas. Para las ciencias del espíritu, enfatiza Gadamer (1992), esto acarrea la consecuencia negativa de que “su esencia no queda correctamente aprehendida si se las mide con el patrón progresivo de las leyes” (p. 32), ya que la naturaleza radicalmente histórica y temporal de su objeto de estudio no es bien atendida. Ahora bien, la pregunta, sin duda muy pertinente, es si realmente no queda otra opción más que volcarse hacia la conciencia metodológica para legitimar el conocimiento proveniente de las ciencias del espíritu, o si, más bien, como piensa Gadamer, es a la tradición humanista a la que se debe apelar para restituirles todo su valor.

En efecto, el filósofo de Heidelberg insiste en la necesidad de recuperar algo de ese orgullo con el que estos saberes del espíritu, al menos en el clasicismo alemán (él menciona en particular a Herder), se concebían a sí mismos como depositarios y administradores de la tradición humanista. Las ciencias del espíritu son las herederas directas de las *humaniora*, pero paulatinamente terminaron rompiendo con este legado. Para Gadamer, el problema está, precisamente, en que esa tradición humanista quedó encubierta y perdió su evidencia, lo que ha dejado sin brújula a las humanidades, que desde entonces quedaron sometidas a las inapropiadas exigencias provenientes de las ciencias naturales y sus adoradores. Gadamer dice que ha desaparecido progresivamente el sentido de conocimiento característico de la cultura humanista, al haberse impuesto la idea de que, si ha de existir alguna ciencia (*episteme*) en el campo de la cultura, esta deberá plegarse a la aplicación de métodos análogos a los de las ciencias naturales, lo cual desvirtúa por completo el modo de ser de lo cultural.

Vale resaltar que, al preconizar esta vuelta al humanismo, Gadamer (1992) va en contravía de su maestro Heidegger, quien, como se sabe, critica al humanismo por considerarlo una expresión de la metafísica que, para el filósofo de la Selva Negra, está llamada a ser superada³. Gadamer, por el contrario, busca recordar el modelo de conocimiento humanista para sensibilizarnos de nuevo frente a una experiencia de verdad que excede el ámbito de las ciencias naturales. Tal propósito es el que lo lleva a proponer que se rescaten los conceptos guía del humanismo (*humanistische Leitbegriffe*), uno de los cuales es el concepto de “Bildung”, en el que el filósofo se detiene particularmente.

Traducido usualmente al latín por “*formatio*” y al español por “formación”, es desde esta idea, y no a partir del ideal metodológico, como, según Gadamer, se podría aprehender mejor la tarea propia que compete a las ciencias del espíritu, a saber: estas ciencias (nos) forman. Formar y formarse, explica el filósofo, no consiste en acumular conocimientos o métodos, sino en recibir o darse a sí mismo cierta forma, es decir, en cultivar la propia humanidad. Así pues, el hombre

3 Para una ampliación sobre este punto, remítase el lector al capítulo 5 de este libro titulado “El antihumanismo de Heidegger” (p. 87).

formado, aclara más puntualmente Gadamer, es el que sabe elevarse por encima de lo particular hacia una generalidad concreta. Esta es la razón por la cual, en últimas, formación y diálogo se revelan íntimamente ligados. Como recuerda Jean Grondin, importante estudioso de la obra de Gadamer, con la idea de formación, el filósofo alemán parece entender muchas veces la capacidad de abrirse a la pretensión de verdad que el otro expresa en un diálogo, ya que la capacidad dialógica involucra, como hemos anotado antes, una puesta en suspenso o “neutralización” de lo que es más inmediato, es decir, el acceso a una mayor generalidad (Grondin, 1997). Formación no es, pues, sinónimo de erudición ni de acumulación de información, sino que se acerca más a la profesión socrática de un cierto no saber.

Por lo anterior resulta imposible describir con acierto el tipo de saber que implica la formación desde una aproximación puramente metodológica. Gadamer recuerda la manera lúcida en que el científico natural Helmholtz sostenía en un discurso de 1862 que el saber de las ciencias del espíritu no era susceptible de ser descrito sobre la base del modelo inductivo, sino que, en el caso de estas ciencias, cabría hablar más bien de una capacidad artístico-inductiva, una suerte de “tacto” propio del humanista. Es una idea que place profundamente a nuestro filósofo. El tacto, en efecto, se le muestra como una de las cualidades que mejor identifica a quien investiga en este campo del saber; en últimas, a quien está formado. Es la que lo distingue del científico natural, pues mientras este último está vuelto hacia la formulación de regularidades y de leyes generales, aquél tiene el tacto para ver en lo particular lo que puede haber de valor o alcance más general. Efectivamente, tener tacto supone saber lo que es debido o no lo es en una situación concreta dada, sin que para ello recurra a una ley general abstracta respecto de la cual la situación llegue a ser tratada como apenas una instancia o caso particular de aquella. Quien tiene tacto posee un sentido afinado para leer en las circunstancias lo que en lo específico de ellas se juega de modo general, sin por esto descuidar lo que hay en ellas de único y singular.

Gadamer asemeja este conocimiento a lo que Aristóteles, por su parte, llamara sabiduría práctica o prudencia (*phronesis*). Este saber no es una técnica enseñable, puesto que no se basa en un contenido

teóricamente accesible. Involucra cierta facultad para aplicarse prácticamente, y sin regla preestablecida, a la comprensión de lo que demandan circunstancias determinadas. Menos que un conocimiento, se trata más bien de una especie de sentido común (*sensus communis*) o, si se quiere, de un sentido para lo común, para lo compartido, gracias al cual somos capaces de separarnos de lo inmediato y elevarnos por encima de la particularidad hacia una generalidad mayor por descubrir, en la que lo singular no se borra. Que las ciencias del espíritu descansan en buena medida sobre este sentido es algo, sin embargo, que ya no recibe buena aceptación, porque ya no se considera que haya en ese sentido común —o para lo común— ningún conocimiento. Con Descartes, por ejemplo, se advertía la desconfianza que empezaba a suscitar todo recurso al sentido común, por no tratarse en él de verdades obtenidas de manera metódica. El buen sentido (*bon sens*) cartesiano estaba tan sujeto a desvíos, según el filósofo francés, que la única forma de preservarlo del error era la adopción de un método científico matemático. Pero un saber como el que proveen las ciencias del espíritu no es algo que se fundamente en un método semejante, sino que lo suyo apunta más bien a la formación de un sentido (de lo) común que hace posible el actuar político, social y moral. Gadamer lo rescata entonces como el sentido que funda la comunidad. Para actuar bien en la vida en común debemos estar formados en esa sensibilidad para lo común. Y esto implica ejercitarse sin pausa en la experiencia dialógica.

Precisamente, a manera de conclusión, conviene dejar planteada la estrecha relación que existe entre esa incapacidad para el diálogo a la que nos referíamos al inicio y la dificultad para reanudar la tradición humanista de la que, como constata Gadamer, nos hemos visto cada vez más apartados. La disposición para escuchar lo otro y a los otros, para hacer valer en nosotros su pretensión de verdad, aunque sea contraria, es, en última instancia, la capacidad para elaborar dialógicamente nuestros prejuicios y cobrar conciencia de la insoslayable finitud e historicidad de nuestra condición humana. Esto parece requerir una sensibilidad que nos permita abrirnos genuinamente a lo que nos interpela en su alteridad. De suerte que la inaptitud para el diálogo que Gadamer deplora revela ser, en el fondo, una incapacidad para el acontecimiento, para lo que hay de imprevisible e incalculable

en el encuentro con la alteridad. Es la consecuencia probable del exaltado valor concedido al método y al ideal de dominio y control propios de la modernidad.

En cambio, el humanismo entendido en clave hermenéutica es necesariamente dialógico, en tanto que es dialogando unos con otros como nos formamos como seres humanos. Es así como vamos dando forma a nuestra humanidad. En el encuentro con el otro, y con lo otro en general, así como en la aceptación que damos a su interpelación, nos vemos forzados a salir de nuestro horizonte limitado para participar en un sentido cada vez más amplio y común, elevándonos a una idea de humanidad que está siempre en camino de ensancharse mediante el diálogo genuino. Si el arte de la conversación está desapareciendo, como se lamenta Gadamer, quizá se deba a que estamos en un mundo que ve en la alteridad una suerte de amenaza a la propia humanidad y no, como el filósofo nos invita a verlo, como el único camino auténtico hacia ella.

2. Sobre la traducción.

Un elogio de la finitud humana

Traducir: ¿una tarea técnica?

Después de mucha reticencia, me decidí, por fin, a probar el traductor de *Google*. Lo utilicé con unas páginas escritas por mí. Desde luego, tenía gran curiosidad por el resultado. En escasos segundos, las quince cuartillas sometidas se desplegaron en la pantalla de mi computador en un inglés más que aceptable. Me pareció que apenas unos cuantos ajustes serían necesarios para volverlo completamente legible. A decir verdad, ya lo era. Las pequeñas impurezas de forma o estilo que corregí no comprometían seriamente la comprensión de lo escrito. Confieso que, pese a saber sobre los increíbles adelantos tecnológicos que están ocurriendo a un ritmo vertiginoso, me esperaba un resultado distinto: párrafos plagados de frases enrevesadas e incomprensibles, selección de palabras que no capturaban el matiz preciso de las originales; en fin, una especie de caricatura *spanglish* del texto del que yo era la autora. Después de todo, pensaba yo, había escrito un ensayo académico en filosofía, es decir, un escrito que, en principio, supone una particular dificultad para la traducción. Mi sorpresa, sin embargo, fue grande. Como dije, el texto traducido era más que legible y las frases conservaban casi todas el sentido que yo había querido darle a las escritas en español. Con una mezcla de admiración y de pesadumbre, me dije que tenía delante de mis ojos otra prueba más de los escalofrantes avances de la inteligencia artificial (IA), y que a lo mejor no exageran quienes ven en ella una seria amenaza, pues, con su desarrollo imparable, se le estaría quitando al ser humano el puesto central en dominios en los que

hace poco todavía ejercía un reino exclusivo. Por un momento, y con el tono algo apocalíptico propio de estos tiempos de distopías, me vi tentada a concluir que pronto no habría más necesidad de traductores de carne y hueso, desplazados como se verán por algoritmos todavía más rápidos e infalibles, accesibles a cualquiera bajo la forma de una aplicación de celular. A lo sumo, pensé con resentimiento, quedarán por un tiempo algunos “esquiroles”, cuyo profundo conocimiento en materia de lenguas será aprovechado por las compañías de Silicon Valley para programar un software tan potente que terminará por dejar sin empleo al gremio de traductores humanos. Creo que asomó en mí lo que Günther Anders llamó la “vergüenza prometeica”, esa especie de sentimiento de inferioridad que se despierta en los seres humanos de cara a los portentos de sus propias creaciones tecnológicas.

Afortunadamente, no cedí fácilmente a tan sombría conclusión. Movida por una arraigada sensibilidad hermenéutica, me pregunté enseguida: ¿puede un programa computarizado, por más potente y sofisticado que sea, traducir como se debe una obra filosófica o una obra poética? ¿Acaso puede quien carece de la imaginación o el corazón de poeta traducir con decoro un poema sublime? ¿Le cabe traducir una obra de refinado pensamiento a quien es incapaz de pensar por sí mismo? Definitivamente no, suspiré aliviada. Es evidente que la traducción de un texto está muy lejos de ser un simple verter palabra por palabra de un idioma a otro, encontrando para cada una de las originales otra que, en la lengua de destino, resulte, según un diccionario autorizado, la más equivalente en su significado. No bastará tampoco, para cumplir el propósito, con asegurarse, en ese traspaso, de respetar estrictamente las reglas sintácticas y gramaticales para que se formen frases con sentido en el idioma de llegada. Bien lo decía Cicerón cuando, con el brío conquistador muy propio de los romanos de entonces, animaba a traducir a los clásicos griegos sin apego obediente a la letra original, sino hacerlo más bien con la intención de apropiarse del espíritu de la misma, al punto que celebraba las libertades, no pocas veces excesivas, de aquellos traductores que producían una versión en latín muy lejana del original heleno. Como se ve, era ya la inevitable sombra del *traditore* proyectándose sobre el *traduttore*. En fin, el punto obvio es que solo si comprende el texto, el traductor puede llevar

lo comprendido a otra lengua, y esto implica comprenderlo dotado de sentido. De un sentido uno, es decir, como un todo en el que participan cada una de sus partes y viceversa. Hablamos, desde luego, del célebre “círculo hermenéutico”.

¿No se requiere, en efecto, la apropiación del texto original para emprender su traducción? Sin duda. ¿No implica esto, además, poseer cierta sensibilidad estética para, más allá de la corrección literal, conservar en la versión traducida, lo más fielmente posible, un estilo de escritura, una impronta propia y un sello singular del autor original? Claro que sí. ¿Puede lograr esto un software de traducción, una máquina programada a la que no le dice nada lo que traduce? ¿A la que el texto, cuyas palabras procesa raudamente y convierte, según complejas y estrictas reglas de transformación, a otro idioma, no le hace ningún sentido? De ninguna manera. ¿Se puede traducir lo que no le significa nada, lo que no estremece de algún modo a quien traduce? Imposible. *Google Translator*, declaré con orgullo, no podrá vencer la inteligencia humana. Recordé en ese momento que la palabra “inteligencia” remite al latín “inter-legere”, es decir, un cierto *leer entre líneas*. En otras palabras, ser capaz de comprender el sentido que se oculta más allá de la pura literalidad.

Lo intraducible como condición de la traducción

A lo mejor, pensarán ustedes, los algoritmos de traducción ofrecen, después de todo, un éxito suficiente como para no declararlos derrotados por completo. Es lo que sugiere una experiencia como la mía y la de quizás tantos otros usuarios de la popular herramienta en Internet. Creo no equivocarme, sin embargo, si digo que este relativo éxito se limita a textos que no lo son en un sentido *eminente*. Según esta expresión de Hans-Georg Gadamer, textos eminentes son aquellos que, como los literarios y los filosóficos, se revelan irremplazables. Hablan con independencia de cualquier situación comunicativa a la que se busque reducirlos y de la que no serían sino una expresión subsidiaria. Su gran autonomía textual, en cuanto a discursos escritos cuya función

referencial está siempre a la espera de una nueva actualización, los mantiene indefectiblemente abiertos, capaces de seguir diciendo más allá de la intención del autor y del lector originarios; en fin, más allá de cualquier situación específica a la que se los quisiera fijar. Se diferencian radicalmente de los *pseudotextos* cuya legibilidad, dice Gadamer, depende en cambio de llegar a los lectores más o menos circunscritos de antemano, aquellos cuyo afán principal sería el consumo, fácil e incluso rápido, de la información que tales textos contienen. Una vez que se les ha extraído la pulpa del contenido, pueden ser desechados como cáscaras vacías. Por contraste, los textos eminentes imponen incesantemente su presencia, impidiendo que se los deje completamente atrás, reclamando que se los lea y relea en cada nuevo presente. No desaparecen tras la entrega de su supuesto mensaje. Sus lectores deben volver a ellos, dejándose afectar por su forma y materialidad, pues solamente en su presencia la idealidad de su sentido llega a comparecer en el momento. Son textos en extremo elocuentes, inagotables, capaces de decir una vez y otra vez lo mismo, aunque de manera diferente en cada situación. Resisten al escrutinio del tiempo. Pero son textos también que se distinguen, paradójicamente, por lo que no dicen del todo, por la fuerza de lo que permanece silenciado o latente en ellos y, en consecuencia, los mantiene abiertos. Jacques Derrida hablará así de un *secreto*. No sorprende, entonces, que los textos eminentes sean los más intraducibles. Y, sin embargo, son los que más piden ser traducidos, pues con su fuerza dicente desbordan los confines particulares de la situación personal, histórica, cultural y, claro, lingüística en la que encontraron su origen, siempre a la espera de continuar haciendo sentido para nuevos destinatarios en la historia.

Viene a mi memoria lo que Derrida respondió a su traductor al japonés cuando este le pidió algunas pistas que le ayudaran a escoger la palabra por la cual traducir al idioma nipón el término “déconstruction”. El filósofo francés evitó dar cualquier consejo explícito y tan solo pareció sugerir a su amigo buscar en su idioma materno un significante que aludiera a lo intraducible, un significante él mismo intraducible. Fue como decirle que estaba ante una tarea imposible. Y es que, a fin de cuentas, ¿no se ve la traducción abocada a un último fracaso, en la medida en que, al estar cada idioma embebido de una

visión particular del mundo, al ser la cristalización de una forma de vida marcada por una cultura, una historia e incluso una geografía únicas, no hay cómo *superar* entre ellos las diferencias que los apartan? Siendo entonces una ilusión pretender una lengua común, una *koiné*, capaz de comunicarlas. ¿“*Lost in translation*” es acaso el verdadero lema de la traducción? “Babel”, la palabra mítica que en hebreo significa “confusión”, ¿no fue el nombre de la Torre que se vino estrepitosamente abajo por la osadía humana de pretender alcanzar lo inalcanzable, a saber: decir a una sola voz el nombre de Dios? Babel nombra, en efecto, la multiplicidad irreductible, lo intraducible entre las lenguas humanas. Pero también remite a la infatigable tarea de construir y elevarse hacia un espacio, frágil es verdad, de un común sentido, de lo comunicable, un horizonte de mutua comprensión, con todo y su carácter parcial y provisional. ¿Quién sabe si es nostalgia de un absoluto, imposible de alcanzar, la que anima a quien traduce?

Traducir, sobre todo cuando se trata de textos eminentes como las obras filosóficas, irreductibles por su naturaleza especulativa a un contenido unívoco y clausurado, supone tener plena conciencia de ese peso de intraducibilidad. Obliga al traductor, *passeur impénitent*, a moverse, a manera de contrabandista, en una doble dirección: del idioma extranjero al propio y de vuelta, en un ir y venir que no se resuelve por completo. En el encuentro desafiante con el idioma extranjero, el idioma propio se revitaliza, buscando en sí mismo los recursos con los que mejor podría decir lo que fue concebido en la otra orilla. Al mismo tiempo, visto bajo el prisma del idioma extranjero, el propio revela sus limitaciones, así como también la fuerza de su identidad. Al traducir, el traductor se descubre un poco extranjero en su propio idioma y se descubre a sí mismo en el idioma extranjero. En cuanto a tarea hermenéutica, la traducción ocurre en ese lugar de tensión que se configura entre lo familiar y lo extraño, entre lo propio y lo ajeno, entre lo comprendido y lo incomprensible, entre lo traducible y lo intraducible.

Así pues, para traducir es preciso ser genuinamente capaz de alteridad, tener la experiencia del límite de lo propio, límite que emerge solamente en el encuentro con el otro. Únicamente gracias a la conciencia de ese límite, es decir, en el encuentro de lo que excede y se ofrece intraducible a lo propio, la traducción como tarea —siempre

por realizar— se hace posible. Pues el arte de la traducción se reserva a quien sabe de la finitud; a quien se asoma a la orilla de lo decible y atisba desde ahí lo que queda irremediabilmente sin palabras. Traduce, entonces, quien sabe de la finitud del lenguaje, quien experimenta en carne propia la finitud humana.

Un arte, digo. No un método. Quien lo practica no se limita a seguir de forma obediente unas reglas, por muy complejas que sean, tal como ocurre con los puntillosos algoritmos. Desde luego, la práctica de ese arte demanda conocer detalladamente las reglas (sintácticas, léxicas, gramaticales, etc., de las lenguas entre las que se traduce), pero también reclama dejar espacio para lo incalculable, lo ambiguo, lo indecible por las mismas reglas. El traductor, con frecuencia un *scholar*, es poseedor de un conocimiento en extremo preciso del significado que los términos o conceptos específicos tienen en el discurso de los autores originales, pero necesita a la vez el tacto para evitar que un exceso de literalidad sofoque con su rigidez la capacidad del texto de hablar de nuevo, con renovada vitalidad, en una situación histórica distinta. Requiere una comprensión orgánica de la obra como expresión de un pensamiento vivo que, en cuanto tal, no termina de abrirse paso por completo en el lenguaje y en el tiempo. Así pues, ningún software podrá reemplazar al ser humano en la tarea de traducir, leer, comprender, interpretar o escribir textos que merezcan ese título; textos eminentes como las obras filosóficas. Porque traducir, leer, comprender, interpretar y escribir ese tipo de obras es dar testimonio de nuestros límites como seres humanos.

3. Sartre, entre humanismo y antihumanismo

El auge del existencialismo

Traigamos a la memoria un artículo publicado por Hannah Arendt en noviembre de 1946 en la revista *The Nation*. En él, la filósofa de origen judío, radicada entonces en Estados Unidos, buscaba orientar al público ilustrado de ese país sobre los últimos acontecimientos que tenían lugar del otro lado del Atlántico y que, según llegaban cada vez más rumores, agitaban con fuerza la escena filosófica parisina. Así iniciaba ella su artículo:

Una conferencia sobre filosofía provoca un motín. Cientos se aglomeran en la sala, mientras otros miles se ven rehusado el ingreso. Los libros que tratan de cuestiones filosóficas y que no enseñan ningún credo de fácil acceso, como tampoco prometen ninguna panacea, sino que, por el contrario, exigen un verdadero esfuerzo de comprensión, se venden como si fueran novelas policíacas. Obras de teatro cuya acción descansa únicamente en las palabras y no en un libreto, cuyos diálogos se refieren a reflexiones y a ideas, son representadas durante meses delante de masas entusiastas. Análisis de la situación del hombre en el mundo, de los fundamentos de las relaciones humanas, del Ser y de la Nada, no solamente dan nacimiento a un nuevo movimiento literario, sino que sirven también de guía a nuevas orientaciones políticas. Los filósofos se vuelven periodistas, autores dramáticos, novelistas.

No son universitarios sino “saltimbanquis” que viven en un hotel y pasan su tiempo en los cafés, llevando una existencia pública al punto de renunciar a toda vida privada. Y ni siquiera el éxito logra transformarlos, según parece, en respetables alborotadores. (Arendt, 2002, pp. 118-119)

Por supuesto, esta vívida descripción hace referencia al movimiento existencialista que, para ese momento, había alcanzado el estatuto de un fenómeno cultural sin precedentes. En efecto, el existencialismo francés, representado principalmente por las figuras de J.-P. Sartre, Simone de Beauvoir y Albert Camus, se había convertido, a mediados de la década de 1940, en una suerte de moda intelectual que se cristalizaba alrededor de un medio artístico compuesto por escritores, músicos de jazz y cantantes asiduos del célebre distrito parisino de Saint Germain des Prés. Era una moda que no dejaba indiferente prácticamente a nadie, sobre todo al gran público joven que se veía atraído por sus planteamientos —y por quienes seductoramente los encarnaban en los cafés de la capital francesa—. Es preciso reconocer que no solo los norteamericanos que leyeron el reportaje, sino también nosotros hoy en día, tenemos dificultad para imaginar que una postura filosófica que, además, como comenta acertadamente Arendt, no era susceptible de ser convertida en fácil objeto de consumo, llegara a adquirir semejante popularidad. Sartre, en efecto, se mostraba sorprendido por tal éxito, considerando que, lejos de ser un entretenimiento, su filosofía se distinguía por tener un carácter profundamente austero, incluso técnico; y aunque terminó por admitir la etiqueta de “existencialismo” que otros le endilgaron, lo hizo a disgusto debido al dejo sistemático que todo —*ismo* encierra. ¿Qué era, pues, eso tan llamativo que, pese a su dificultad teórica, tenía para decir el existencialismo, gracias a lo cual pudo sintonizar tan bien con las necesidades y expectativas de aquella generación?

Es preciso recordar que el existencialismo alcanza su auge en pleno periodo de posguerra, momento histórico en el que las profundas heridas dejadas por el terrible conflicto que acababa de concluir estaban todavía muy lejos de sanar. A pesar del alivio que seguramente trajo el fin de la guerra, el sentimiento predominante era de pesimismo

y desesperanza por el oscuro pasado recientemente vivido, a la sombra del cual el futuro se ofrecía bastante incierto; no únicamente porque el nivel de destrucción alcanzado hacía augurar largos periodos de arduo trabajo y sacrificio para recuperarse material y económicamente (proceso que, de hecho, se dio con mayor rapidez de lo esperado), sino ante todo por la profunda ruina moral en la que había quedado postrado el continente europeo. El expediente que hasta hacía poco habría sido útil para sortear una crisis semejante, amparándose en la larga tradición que hacía de Europa la cuna de grandes logros para la humanidad, parecía ahora completamente agotado, ya que los hechos de barbarie atestiguados hacían que esa misma tradición se mostrara ahora contaminada en su raíz. En otras palabras, no parecía posible encontrar en el pasado una plataforma sólida a partir de la cual proyectarse con confianza hacia el futuro, siendo así que la radical auto-crítica a la que Europa se veía obligada parecía exigirle una ruptura con la tradición para, casi desde cero, inventar un nuevo comienzo que —y esto era lo que se había vuelto dudoso— les preservara de una recaída en la catástrofe.

Ahora bien, si el espíritu que impregna el momento es de semejante penuria de sentido, no resulta fácil a primera vista entender por qué razón una filosofía, reputada por su aparente nihilismo, podía suscitar tanta simpatía, cuando, en realidad, parecería echar sal a la herida inhibiendo cualquier motivo de esperanza. ¿Acaso, precisamente, porque al exacerbarlo permitía realizar la catarsis de ese sentimiento de derrota que amenazaba con envenenar el espíritu de las jóvenes generaciones? ¿O tal vez porque, al revés de lo que sugerían las lecturas más inmediatas, el existencialismo no hundía en la desesperanza, sino que invitaba a esa reinención de sí mismos de la que tanto necesitaban los sobrevivientes de la debacle? Dejemos por ahora estos interrogantes, que merecerán seguramente un análisis más detallado. Lo que interesa recordar es que el existencialismo suscitó una reacción muy apasionada, no siempre —valga anotar— movida por la simpatía hacia sus planteamientos, sino, muchas veces también, por el recelo que suscitaba; prueba de lo cual fue el caldeado ambiente en el que discurrió la célebre conferencia de Sartre “El existencialismo es un humanismo”, dictada en octubre de 1945. Como señalaba Arendt y confirma Arlette

Elkaïm-Sartre, la hija adoptiva del filósofo y autora de la presentación publicada con el texto de la conferencia, en aquella ocasión el público parisino se volcó masivamente para ver a la figura más emblemática del existencialismo responder a las animosas críticas que desde hacía rato flotaban en el aire en contra de su filosofía.

Es claro que la atmósfera en la que se desenvolvió esta presentación se encontraba enrarecida, como bien lo deja ver el mismo Sartre al inicio de su intervención, la cual presenta bajo el signo de la auto-defensa. Ciertamente, su propósito, dicho de modo coloquial, era “poner los puntos sobre las íes” y refutar a quienes estarían acusando injustamente su propuesta filosófica de una serie de reproches que, infundados como él los veía, era preciso desvirtuar uno por uno. En una presentación que recuerda por momentos a la famosa *Apología de Sócrates*, el filósofo, el intelectual y el literato en el que para entonces Sartre ya se había convertido, se da la tarea de despejar malentendidos y responder a cada una de las acusaciones acerca de que el existencialismo corrompería a los jóvenes. En efecto, como veremos más adelante, el filósofo francés hace eco de una serie de acusaciones que, aunque provenientes de esquinas opuestas, parecen apuntar al mismo blanco: el supuesto antihumanismo del existencialismo sartreano.

Antes de ocuparnos de estas críticas, conviene detenernos brevemente en la posición que en ese momento ocupaba Sartre dentro del panorama filosófico y cultural de Francia, de suerte que esto nos ayude a entender mejor la motivación que había tras unas críticas tan exaltadas en su contra. Para finales de 1945, Sartre era ampliamente reconocido, principalmente como el autor de la novela *La Náusea* (1938). El personaje central de dicha obra, Roquentin, registra minuciosamente en su diario personal la sensación que progresivamente se apodera de él: una profunda extrañeza respecto al mundo que lo rodea, esa suerte de náusea, como él mismo la llama, que a la postre se revela como el descubrimiento acerca del carácter completamente injustificable y contingente de la existencia. En otras palabras, Roquentin se encuentra ante el hecho desnudo y revelador de que la existencia, la suya y la de todo a su alrededor, es sin porqué y, por tanto, sin para qué. En esa misma novela, Roquentin sostiene un contrapunto con el personaje del autodidacta, quien es retratado irónicamente por Sartre

como un humanista sentimentalista, ante el que Roquentin reacciona con rechazo por considerar que el humanismo, bajo cualquiera de sus formas, es una comedia barata que declara su amor abstracto por la humanidad, cuando en realidad teme al hombre concreto y a su libertad. Probablemente, esta será una de las razones que, para el momento de la conferencia, ha ayudado a alimentar la percepción de que Sartre mismo, y no solo su personaje, es antihumanista.

En realidad, un tono parecido se encuentra en algunas de sus obras teatrales que, para ese entonces, también eran bastante conocidas, como por ejemplo *A puerta cerrada*, pieza en la que uno de sus personajes suelta una frase que, sacada de contexto, contribuirá seguramente a cimentar la escandalosa reputación de Sartre como un antihumanista: “el infierno son los otros”. La compilación de relatos bajo el título *El Muro*, en la que los temas de la sexualidad son tratados de manera cruda y abierta, unida al estilo de vida poco convencional de su autor, le gana también la reputación de obsceno frente a un medio social y cultural muy conservador que no cesará de cuestionarlo. De otro lado, Sartre se había vuelto muy influyente con la creación de la revista *Tiempos Modernos*, de la cual fue fundador, y con la que se proponía, junto con otros intelectuales destacados del momento, dar cuenta de la verdad de la época, verdad que para Sartre era susceptible de aparecer en cualquier manifestación y ante la cual el escritor debía estar permanentemente atento (Bilemdjian, 2000). Así pues, para 1945, Sartre es una figura omnipresente en la escena literaria e intelectual, así como también había dejado su huella en el ámbito filosófico.

Dos años antes de la conferencia, había publicado la que para muchos es su obra más acabada y rigurosa, *El ser y la nada* (1943), que, sin embargo, fue recibida al inicio con algo de frialdad por el público especialista. De gran dificultad técnica, esta obra fue escrita bajo el impulso y la inspiración que le dio su estudio de la fenomenología de Husserl y de la ontología fenomenológica de Heidegger. En varias oportunidades, Sartre recordaría el impacto tan grande que fue conocer, en la década de los treinta, por vía de su amigo Raymond Aron, lo que en Alemania estaba llegando a ser un movimiento filosófico de gran envergadura: la fenomenología. Ciertamente, esta filosofía, que partía de la experiencia vivida del sujeto, parecía responder al ávido

reclamo que los jóvenes filósofos franceses venían haciendo desde hacía buen tiempo sobre la necesidad de dar un viraje al trabajo filosófico realizado en las instituciones académicas de su país, enfrascadas, a su juicio, en cuestiones demasiado alejadas de la existencia concreta de los individuos. El idealismo de corte neo-kantiano y el espiritualismo de inspiración bergsoniana eran las corrientes que, hasta la década de los veinte, dominaban el panorama filosófico en el hexágono, pero progresivamente dejaron ver su insuficiencia para dar cuenta de los acontecimientos que traía el nuevo siglo. En efecto, entre los jóvenes filósofos crecía la insatisfacción, compartida por Sartre, frente a una filosofía que se percibía como algo acartonada, situada de espaldas a la concreción de la existencia de los hombres, todo lo cual favoreció la gran acogida que progresivamente le fue dada en Francia a la fenomenología, recibida por muchos como una bocanada de aire fresco, capaz de insuflar un nuevo impulso a la reflexión filosófica (Schrift, 2006).

Como se sabe, la fenomenología se plantea con Husserl como un nuevo punto de partida para la filosofía, llamada a conquistar ese dominio de la realidad hasta entonces desatendido: el ámbito de la conciencia. En cuanto que ciencia rigurosa, como la deseaba Husserl, la fenomenología buscaba deshacerse de los prejuicios y de las teorías que habían oscurecido el acceso a los fenómenos, de modo que, desprovista de tales preconceptos e interpretaciones, la mirada de la conciencia pudiera ser reconducida “hacia las cosas mismas”, de vuelta a ellas, despejándoles la vía para su libre donación. En cuanto que método, la *epojé* fenomenológica habría, pues, de permitir esa vuelta a lo concreto, ofreciéndose como la herramienta ansiada por quienes, como Sartre, reprochaban a la filosofía tradicional su carácter demasiado abstracto e idealista. Por otro lado, en algunas entrevistas y otros trabajos biográficos, el filósofo francés reconoce varias veces que su opción por la literatura, de hecho muy temprana, era la que había terminado por conducirlo hacia el camino de la filosofía, en la medida en que, en su opinión, esta disciplina le permitiría adentrarse con propiedad en los vericuetos de la vida de la conciencia subjetiva, materia de la cual quería nutrir sus trabajos literarios. Así pues, la fenomenología abría la puerta de entrada al espacio de reflexión que desde siempre él había querido explorar.

Ahora bien, su éxito como escritor —que con el tiempo le llevaría a merecer el Premio Nobel de Literatura en 1964, galardón que, como se sabe, rechazó— le había permitido apartarse del destino que en Francia corresponde seguir casi por fuerza a los egresados de la École Normale Supérieure (ENS), como profesor de liceo, primero, y luego de universidad, gozando en su caso de plena libertad para dedicarse por entero a su trabajo como escritor. Esto explica que mucha de su notoriedad la haya logrado al margen de las instituciones académicas francesas y, por ende, que su ámbito de influencia haya abarcado un público mucho más amplio que el de los especialistas.

Desde el punto de vista político, por otro lado, el momento histórico era bastante tenso. Luego de la ocupación alemana por casi cuatro años y del bochornoso régimen de Vichy instaurado por Hitler, la Libération había dejado al descubierto las tensiones que, durante el conflicto, se habían ahondado entre las fuerzas políticas de derecha e izquierda, de modo que, al finalizar la guerra, estas hacían puja para desequilibrar a su favor la balanza del poder. Pero, sin duda, el protagonismo lo tenía la izquierda que, bajo la vocería del Partido Comunista, aglomeraba a un buen número de intelectuales convencidos de que sería de allí de donde procederían las fuerzas reformadoras de la historia. Como señala el historiador inglés Tony Judt, cualquiera que aspirara a ocupar un lugar en el debate político del momento debía tener una posición muy bien marcada en su relación con los comunistas, o bien a favor o bien en contra, pero no era posible declararse al margen:

La cuestión del comunismo —su práctica, su sentido, sus aspiraciones de cara al futuro— dominaba las conversaciones políticas y filosóficas mantenidas en la Francia de posguerra. Los términos de la discusión pública tomaron forma según la posición que uno adoptara sobre el comportamiento de los comunistas, tanto extranjeros como nacionales, y la mayoría de los problemas de la Francia contemporánea se analizaban en función de la postura política o ética que se tomaba sin perder de vista la de los comunistas y su ideología. (Judt, 2007, p. 13)

Es evidente que esta tensa situación está en el trasfondo de la conferencia de Sartre, en la medida en que las dos esquinas desde las cuales provienen las críticas, la de los católicos y la de los comunistas, se disputan de forma abierta la influencia ideológica sobre los jóvenes. Aunque Sartre concede espacio a las críticas surgidas de ambos campos, es a las de estos últimos, los comunistas, a las que más se apresura a dar respuesta, pues, muy probablemente, en el contexto descrito, le interesaba más asegurarse de que su postura no fuera percibida como lejana u opuesta a la de ellos, sino, por el contrario, ampliamente compatible. Si, a diferencia de muchos intelectuales de la época, Sartre nunca militó en el Partido Comunista, esto se debió básicamente a su alergia hacia los movimientos que constriñen la libertad de los individuos y no porque no simpatizara en el fondo con sus proyectos reformadores. Esto, quizá, quería él dejarlo muy en claro.

Con esta somera contextualización como telón de fondo, concentrémonos ahora en el texto de la conferencia y tratemos de entender por qué, a pesar de sus muy opuestas motivaciones, las críticas a las que Sartre se esmera en dar puntual respuesta parecen enfocadas hacia una misma dirección: el supuesto antihumanismo de la filosofía existencialista.

El antihumanismo de Sartre

Sartre confía en que las críticas que el existencialismo ha recibido perderán su peso tan pronto como se aclaren los malentendidos de los cuales ellas parten y se desvirtúen las caricaturas que promueven. Y esto es lo que se propone lograr con la conferencia: precisar los conceptos y despejar las confusiones. Es la razón por la cual se ve obligado a adoptar un tono expositivo bastante claro y a dar puntual definición de sus posturas, a riesgo, a veces, de incurrir en ciertas simplificaciones de sus planteamientos. En efecto, dirigida a un público amplio y heterogéneo, quizás poco formado en asuntos filosóficos, la conferencia es asumida como un ejercicio de vulgarización, lo que nos permite acercarnos al texto como si se tratase de una introducción al pensamiento de Sartre. Si bien, y por las mismas razones, convendría remitirse a otros

trabajos más sistemáticos, como *El ser y la nada*, para profundizar en lo que aquí apenas queda esbozado esquemáticamente.

Desde el comienzo, los acusadores ante quienes eleva su defensa son bien identificados por Sartre. Por un lado, los católicos, y por el otro, los comunistas, paradójicamente situados en los polos opuestos del espectro político. En efecto, pese a la distancia que separa a ambos campos ideológicos, el núcleo común de los reproches que Sartre recibe es, según se deja entrever, el supuesto envilecimiento del hombre preconizado por el existencialismo; esto es, de ambos lados lo condenan por su aparente antihumanismo. Si de manera general una posición humanista se caracteriza por hacer del hombre el valor absoluto y por afirmar su dignidad eminente, de modo que el humanismo no solo denuncia los factores que impiden el florecimiento del hombre, sino que, más aún, lucha por la supresión de tales factores, entonces la resignación a la que el existencialismo pareciera incitar frente a las condiciones alienantes, así como la indiferencia que exhibe frente a la universalidad humana, ambos cargos imputados a Sartre, pueden ser entendidos como un rechazo del humanismo. Pero ¿es esto cierto? Sartre alegará que no⁴.

Si bien los detractores coinciden en el blanco hacia el cual lanzan sus dardos, la crítica está motivada en cada lado por muy distintas consideraciones. Entre los católicos, algunos se escandalizan de su modo de vida disoluto, pasando entre cafés, lo cual interpretan como sintomático de la miseria del hombre moderno que vaga sin rumbo y sin Dios. En efecto, según Sartre, el ateísmo es la causa de tanta

4 Sartre también se aparta de ese optimismo “sonso” que él dice advertir en aquel tipo de humanismo que se hincha de orgullo ante la contemplación de la magnificencia de las obras humanas. Al respecto Dominique Janicaud (2005) comenta lo siguiente: “Sartre desafía el humanismo fácil que consiste en observar ciertos logros humanos (técnicos, deportivos, etc.) y proclamar: ‘el hombre es un ser magnífico’” (p. 8). En este caso no se trata solamente de un humanismo superficial y auto-complaciente, sino también, y especialmente, del mundo humano cerrándose sobre sí mismo, como en el caso del culto a la humanidad exaltado por el positivismo: “el culto a la humanidad termina en un humanismo comtiano, vuelto sobre sí y –esto debe decirse– en fascismo. Nosotros no queremos un humanismo así” (Janicaud, 2005, p. 8, citando a Sartre).

animadversión en contra del existencialismo que él representa. Ahora bien, el suyo no es, como se apresurará a mostrar, el tipo de ateísmo filosófico que se desgasta en producir pruebas teóricas en contra de la existencia de Dios. Para él, se trata de una hipótesis innecesaria, cuya verdad o falsedad en nada afecta, a la postre, el modo como es preciso enfrentar prácticamente la existencia; por lo cual no vale la pena perder el tiempo ni en probarla ni en refutarla, aunque, por supuesto, no le concede de entrada ninguna verdad.

No sorprende a Sartre que su ateísmo cause escozor entre los existencialistas cristianos⁵, a quienes tiene precisamente en mente con su respuesta. Uno de ellos, Gabriel Marcel, escribía lo siguiente comentando *El ser y la nada*: “rechazo diabólico que opone una individualidad rebelde y ebria de ella misma a los signos, a los llamados a los que solo el Amor podría volver sensible” (citado por Bildjeman, 2000, p. 12). En otras palabras, cuando el hombre pierde a Dios, su exceso de autocomplacencia termina por sumergirlo en la infinita soledad de su vanidad individualista. A la larga, esta soledad sume al hombre en la completa desesperación, haciéndolo incapaz de valorar lo que hay de luminoso y de esperanzador en la vida humana. Sartre, por su parte, quiere refutar la lectura acerca de que el existencialismo ateo que él defiende sea necesariamente una puesta en entredicho de la dignidad humana y, mucho menos, que haga despliegue de un pesimismo exacerbado.

A juicio de los católicos, la dignidad humana solo puede ser verdaderamente reconocida sobre la base de comprender al hombre como un ser espiritual creado a semejanza de Dios, razón por la cual, a diferencia del resto de los seres de la creación, estaría llamado a realizar un destino trascendente de salvación. No obstante, Sartre insistirá

5 “El existencialismo cristiano representado por K. Jaspers, G. Marcel, pero también por E. Mounier, J. Maritain y algunos otros, se reclama de Kierkegaard y, más lejos, de Pascal. Estos filósofos vienen de horizontes diferentes y son influenciados tanto por el espiritualismo francés (Bergson) como por el mesianismo ruso (Chestov, Berdiaev), incluso por la fenomenología alemana. [...] Lejos del dogmatismo del pensamiento católico tradicional, están ante todo animados por la esperanza ética en una comunidad que se ha vuelto problemática” (Bildjeman, 2000, p. 20). Traducción libre.

en que el existencialismo, contrariamente a lo que le reprochan, sitúa al hombre en una condición aún más elevada de lo que lo hacen los humanismos tradicionales, en la medida en que deposita en él toda la confianza posible al reconocerlo como un ser plenamente libre, destinado a ser lo que él mismo elija ser. Si no hay un Dios trascendente que determine *a priori* el ser del hombre y le confiera con ello una finalidad predeterminada, entonces el hombre, por oposición a todo el resto de los seres, es el único capaz de darse su propio destino, siendo esta libertad el mayor y más alto reconocimiento a su dignidad eminente.

Es precisamente a lo que apunta la famosa sentencia “La existencia precede a la esencia”, en la que se expresa el axioma primero de la filosofía sartreana. Dicho sea de paso, bajo este lema se ha querido englobar con frecuencia a los distintos existencialismos que, incluso desde mucho antes de Sartre, se dieron en la historia del pensamiento. Sin embargo, esta es una tarea que no resulta fácil, dadas las profundas diferencias que a veces los separan de modo tan radical que no parece posible dar una definición certera capaz de cobijar las distintas corrientes que se han reivindicado a sí mismas como existencialistas o que han sido emparentadas, en algún sentido, a esta corriente (Jolivet, 1976). En cualquier caso, desde Aristóteles, la filosofía tradicional ha entendido la *esencia* como el conjunto de notas características que hacen que algo sea lo que es, mientras que la *existencia* se refiere al hecho de que algo simplemente sea. Así pues, si la esencia de todos los demás seres surge primero en el intelecto del artesano, quien decide luego darle realidad efectiva, esto es, la esencia precede a la existencia; en el caso del hombre, por el contrario, su realidad primera es, para Sartre, estar arrojado a la existencia y, en esa medida, es al hombre, y solo a él, a quien cabe enteramente la responsabilidad de devenir esto o aquello: ángel o bestia, héroe o cobarde; en otras palabras, darse a sí mismo su esencia. Por supuesto, esto implica que es un ser inacabado, siempre en proyecto, siempre en obra. De allí que no cabe hablar en ningún sentido de *naturaleza humana* en tanto conjunto de rasgos o características fijas e inamovibles de los cuales debe estar necesariamente dotado cualquier ser que aspire a ser tenido por humano.

Sartre cuestiona duramente la falta de coherencia en la que, a su parecer, incurren algunos filósofos ateos que afirman la muerte de

Dios, como lo hicieron ciertos racionalistas de los siglos XVII y XVIII, pero continúan insistiendo en que existe una naturaleza humana. La idea de naturaleza no hace sino reemplazar, en su misma función, a la idea de Dios como fundamento *a priori* del ser del hombre, confiriéndole una esencia a partir de la cual este quedaría definido de una vez y para siempre, y su destino trazado dentro de unos límites preestablecidos. El filósofo francés juzga su posición como la única que toma realmente nota, hasta sus últimas consecuencias, de la anunciada muerte de Dios, al negar que exista naturaleza humana alguna. A cambio de ello, prefiere hablar, como harán otros filósofos, de “condición humana”, es decir, del conjunto de límites formales en los que discurre toda existencia humana, pese a lo singular de la situación en que cada una se despliega. El saberse mortal y finito, el estar con otros, el estar en el mundo, son algunos de esos rasgos formales compartidos por toda existencia humana, pero que en ningún momento reviven la idea de una esencia común y universal a los hombres, ya que saberse mortal, con otros o en el mundo, es cada vez un modo *mío* y propio de saberlo, de nadie más. No es que esto suponga encerrarse en las particularidades de cada situación, ni mucho menos vuelva incomunicables las experiencias. Lejos de eso, si podemos entender el proyecto existencial de otros, por más lejano que sea del propio, esto se debe a que, para Sartre, en su carácter *formal*, la condición humana, en cuanto humana, no nos es extraña.

Así pues, si se le reprochaba un pesimismo desbordado, Sartre se las arregla para voltear las cartas y mostrar, más bien, que el existencialismo da prueba de un optimismo tan radical en relación con el ser humano que difícilmente puede ser tolerado por algunos acostumbrados a evadir la responsabilidad que acarrea la absoluta libertad humana, poniéndose al abrigo de llevar encima semejante peso mediante concepciones abstractas sobre el deber ser de lo humano. Tal optimismo descansa en la ilimitada capacidad que se le reconoce al hombre para inventarse a sí mismo, capacidad cuya contracara no es la vanidad, como temen los católicos, sino la insoslayable responsabilidad. En efecto, la libertad comporta una carga tan avasalladora que la mayoría prefiere evadirla. Es lo que Sartre llama “mala fe”, o sea, esa tendencia bastante difundida de escudarse bajo determinismos de toda índole

para aligerar la responsabilidad por ser quienes somos. Ni el carácter, ni las circunstancias materiales, ni ningún condicionamiento externo son una coartada válida para afirmar que no somos lo que hubiéramos querido o podido ser. El optimismo de Sartre puede llegar a ser insostenible por cuanto nos obliga a decir siempre: somos lo que hemos hecho de nosotros mismos, somos lo que hemos elegido, y nada más.

En cuanto a los reproches de los marxistas comunistas (Lefebvre, Garaudy y Kanapa), a los que Sartre presta más oído, lo que parece preocuparle particularmente es la acusación de que el existencialismo es una filosofía burguesa que atrinchera al individuo en su mundo interior y en su sentimiento de desesperación y angustia, llevándolo al inmovilismo y volviéndolo incapaz de participar en acciones colectivas de reforma y transformación de lo real. Sartre se apresura a salirle al paso a tal crítica que acusa su filosofía de conservadora y pequeño-burguesa por complacerse en la subjetividad y en la evasión fuera del mundo, subrayando que, por el contrario, la suya es una filosofía de la acción y del obrar. En la medida en que no hay esencia humana que prescriba el modo de ser al que deba ajustarse cada individuo, la humanidad de cada hombre solo se realiza en las acciones concretas que él mismo lleva a cabo. El hombre es lo que él hace de sí mismo y esto, en lugar de ser una invitación a cruzarse de brazos y, desde la comodidad de su ámbito privado, contemplar indolente el espectáculo de injusticia y opresión que reina en el mundo, llama, por el contrario, a comprometerse de lleno consigo mismo y, por ende, con los demás. La postura es tan radical que el hombre no puede sentirse a salvo nunca creyendo haber realizado en un momento dado la totalidad de su ser. Su finitud irremisible hace que en cada acción se juegue nuevamente y por completo la propia idea de humanidad que cada individuo quiere encarnar. No se nace ni héroe ni cobarde, advierte Sartre; el cobarde se hace tal y el héroe lo mismo, cada vez y en cada elección por primera vez.

De hecho, tal compromiso involucra siempre a los demás, pero no como podría pensarse, en el sentido de que asume sobre sí la responsabilidad que solo a otros compete hacerse a sí mismos. En un pasaje que no deja de recordar a Kant y su imperativo categórico, Sartre afirma que, al elegirse a sí mismo, cada hombre elige simultáneamente

una idea de hombre que espera sea válida para todos. Cuando elijo casarme, tener hijos, ir a la guerra, etc., dice, lo hago con la esperanza de que eso elegido no solo tenga valor para mí, sino que tal valor pueda ser reconocido como igualmente valioso por todos los demás hombres. Es un pasaje difícil, por cuanto parece agazaparse allí el fantasma de una idea universal de hombre, pero Sartre nos previene en contra de esa lectura. Lo que quiere subrayar es, por el contrario, que en ausencia de toda esencia o naturaleza que de antemano dictara y garantizara la corrección de la elección, cada elección solo cuenta con valor propio cuando es realizada en plena libertad y, por ende, cuando quien la hace está dispuesto a asumir, sin coartada alguna, el peso total de la responsabilidad que le cabe. Por eso, y contra quienes temen que el existencialismo sea una apología del relativismo moral según el cual “todo vale”, Sartre pondrá a la libertad en el mismo plano de la responsabilidad: no hay libertad sin responsabilidad.

No obstante, Sartre reconoce que el reproche que se le hace respecto al supuesto individualismo e indiferencia frente a la praxis transformadora es algo que encuentra, hasta cierto punto, sustento en el principio filosófico que él hace suyo sin ambages. Asumiendo sin complejo su herencia cartesiana, Sartre dirá que el existencialismo es una filosofía de la subjetividad; es decir, su punto de partida es lo que considera la única verdad filosófica incuestionable: el yo pienso o *cogito*. Ahora bien, sabedor de las críticas que el subjetivismo cartesiano ha acumulado a lo largo de los siglos acerca de que tal sujeto se auto-constituye a expensas del mundo que lo rodea y de los otros que en él habitan, en otras palabras, la crítica según la cual el cartesianismo es un solipsismo, Sartre se esfuerza por desestimar esa crítica en lo que respecta al existencialismo, mostrando que, aunque sigue a Descartes en su punto de partida, no sucumbe necesariamente a ese encierro del sujeto en los límites estrechos de su propio yo. Será sobre esta base que pretenderá defenderse de la acusación acerca de que el existencialismo promueve la resignación y el quietismo frente a la realidad alienante.

Los otros no son, para Sartre, *alter egos* constituidos por la mediación del propio yo y, por ende, una prolongación del mismo yo. Sartre no incurre en una *egología*, puesto que el yo se descubre a sí mismo con otros y, más aún, descubre a los otros como constituyentes del yo.

Esto quiere decir que el sujeto sartreano no es un sujeto encerrado en sí mismo, incapaz de tender puentes hacia los otros o de responder ante ellos, sino que se descubre, desde siempre, como producto de su relación con otros. Esto significa que no está condenado al individualismo del que lo acusan; sino, por el contrario, es un sujeto que se sabe a sí mismo dependiente de los demás y, por tanto, responsable ante ellos. Un sujeto, en últimas, que no solo no ignora, sino que, más aún, sabe que solo puede realizarse a sí mismo como plenamente libre en la medida en que se compromete con la libertad de los demás. Esto no solo no riñe, sino que incluso exige comprometerse en empresas colectivas de emancipación y transformación de la realidad, si bien tal compromiso carece del dogmatismo en el que probablemente sí incurren quienes, adoptando una visión de partido y negando la libertad individual, consideran que su compromiso individual debe comprometer también a los demás. En efecto, insiste Sartre, puedo elegir libremente actuar a favor de una causa colectiva, pero el compromiso no es nunca colectivo, sino siempre individual e intransferible. Por eso mismo, no puedo garantizar que quienes hereden lo ganado por estas luchas colectivas serán, a su turno, capaces de mantenerlo: la libertad absoluta a la que estamos condenados impide esa clase de optimismo histórico. Sartre no comulga con una filosofía de la historia que entiende el decurso histórico como jalonado por una lógica acumulativa de progreso lineal.

Es de esa clase de optimismo vacío del que se burla Sartre cuando, irónicamente, describe a esos humanismos que se llenan de orgullo ante la magnificencia de lo que llaman, en abstracto, *el hombre* o *la humanidad*. El auténtico humanismo del que él se reclama no se escuda detrás de esas ideas prefabricadas de lo humano y, en cambio, apuesta todo por el hombre concreto, sin ninguna garantía de antemano, en la medida en que su ser es siempre un proyecto por realizar.

Así pues, en el curso de la conferencia, Sartre no solo se las arregla para defenderse de los virulentos ataques acerca de su antihumanismo, sino que, más sorprendentemente aún, llega a mostrar que el humanismo que defiende el existencialismo es el único humanismo auténtico. A diferencia del humanismo existencialista, los humanismos tradicionales no prosperan más que escamoteándole al hombre su capacidad de elegir libremente a sí mismo. En otras palabras, desconfían del hombre,

de su libertad y, por tanto, se apresuran a asegurarlo, acordándole su papel en un libreto prescrito. Pero para el existencialismo no hay ningún norte inscrito en parte alguna del mundo o del ser que asegure de entrada el camino a seguir. Ser hombre es un asunto de continua invención y creatividad, carente de reglas, de modo que solo el inventor, es decir, cada uno de nosotros, puede responder por su creación.

El humanismo de Sartre

Paradójicamente, si Sartre parece sortear airoso las críticas sobre su supuesto antihumanismo y arreglárselas para invertir completamente los términos de la discusión, presentándose ahora como el único humanista a carta cabal, esa reivindicación será la que, a la larga, lo pondrá nuevamente en el ojo del huracán, cuando el existencialismo pierda fuerza y se vea reemplazado por otro movimiento que, como una ola enorme e inatajable, venga a desplazarlo de forma definitiva del panorama cultural y filosófico de Francia: el estructuralismo.

En efecto, en los años cincuenta, la figura de Sartre, el gran intelectual que, como un faro, ilumina el presente, va perdiendo progresivamente su papel protagonista, no solo por cuenta de sus roces y disputas con otros intelectuales a causa de sus posturas ingenuas frente al régimen soviético, sino también por la emergencia de un nuevo movimiento que acaparó toda la atención y la energía intelectual de las nuevas generaciones. Efectivamente, en la década de los cincuenta, la filosofía en Francia atraviesa una grave crisis frente al auge inusitado que, por su parte, ganan las ciencias humanas. Estas adquieren tal preponderancia que no era infrecuente escuchar que la filosofía tocaba su hora final. La razón de este declive de la filosofía tiene que ver con que se la sigue percibiendo como una disciplina académica anquilosada, incapaz de dar sentido a los cambios vertiginosos que trae la época, y, sobre todo, a que no se presenta lo suficientemente crítica frente a una tradición occidental que es percibida ahora, bajo los lentes de la sospecha, como portadora de arraigados prejuicios que alimentan el etnocentrismo y el desprecio hacia otras visiones del mundo, hacia

las que ahora se vuelven quienes quieren un nuevo punto de partida para la historia occidental.

El auge de las ciencias humanas obedece al enorme interés y reconocimiento que recibió el trabajo desarrollado principalmente en el campo de la antropología. En efecto, con Claude Lévi-Strauss a la cabeza, el estructuralismo se erige como portador de un método —el análisis estructural— capaz de asegurar a las ciencias humanas un sólido estatuto epistemológico, asunto que no dejaba de mortificar desde que, en el siglo diecinueve, cobrara fuerza la disputa metodológica elaborada por Dilthey entre ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*) y ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*). El método estructural, importado de la lingüística desarrollada por el suizo Ferdinand de Saussure, plantea, dicho de modo rápido y esquemático, que todo fenómeno cultural o social se deja entender, en principio, como un sistema de signos y, en cuanto tal, es susceptible de ser explicado como un sistema de relaciones diferenciales regido por leyes que describen su funcionamiento estructural. Uno de los campos de aplicación más notorios del método fue el de los mitos, lo que le permitió a Lévi-Strauss mostrar que, pese a la gran variedad de mitos y a las múltiples diferencias culturales que los separan, estos obedecen, en el fondo, a una misma estructura universal o pensamiento mitológico de cuyas transformaciones se derivan todos los mitos distintos.

Definido su objeto de estudio como un sistema de relaciones entre signos, el estructuralismo privilegia el enfoque sincrónico sobre el diacrónico; es decir, abandona cualquier aproximación que busque dar cuenta de la evolución histórica de los fenómenos y se concentra exclusivamente en la configuración que exhiben en un momento dado, con el ánimo de sacar a flote las relaciones estructurales que los constituyen y que los hacen significativos en ese mismo momento. Como consecuencia de este enfoque sincrónico, que privilegia la infraestructura por encima de las que considera sus expresiones superficiales, el estructuralismo de Lévi-Strauss considera, en efecto, que el punto de partida para el análisis de los fenómenos culturales o sociales de los cuales se ocupan las ciencias humanas no debe ser el sujeto quien, desde su intencionalidad, determinaría el sentido de las prácticas e instituciones sociales y culturales en las que se halla inmerso. En la medida en que

el sujeto es él mismo un resultado o epifenómeno de las estructuras de significación en las que está inserto y, por tanto, está siempre excedido y condicionado por ellas, no puede servir como punto de partida para el análisis de las realidades culturales o sociales. El punto de partida y de llegada del análisis debe ser la estructura en la cual se insertan los individuos y de la cual, para ser más precisos, estos no son más que un efecto. El estructuralismo vuelve así popular la sentencia de Lévi-Strauss sobre “la muerte del sujeto”.

No hay duda de que el concepto de sujeto o de subjetividad ha pasado progresivamente, en el curso del último siglo, por un proceso de demolición, del cual no parece fácil salvarlo. Ha dejado de ser el centro y fundamento de la reflexión filosófica para volverse un concepto opaco y altamente sospechoso. Sabemos que el concepto tiene su origen en Descartes. Es el *cogito* el que funda todo pensamiento sobre la evidencia del sujeto. “Pienso, luego existo” quiere decir, en efecto, que hay un “yo”, una sustancia o cosa que piensa, una *res cogitans*, como la define el filósofo de La Flèche; en últimas, un sujeto que se funda y auto-constituye. Su evidencia parece incuestionable. Pero, ¿lo es? ¿Existe realmente ese yo? ¿No es acaso, como señalaba Nietzsche, el resultado de un simple enredo gramatical por el cual nos vemos llevados a hipostasiar y a dotar de realidad extra-lingüística a algo que no es más que un recurso ficticio, una suerte de metáfora gracias a la cual se logra organizar la experiencia del mundo de un modo más o menos coherente y útil? ¿Ese sujeto que se pretende esencialmente racional, auto-centrado, auto-constituido, fundamento de sentido, no es, en últimas, el resultado visible de múltiples fuerzas (lingüísticas, pulsionales, económicas, etc.) que a sus espaldas lo determinan, privándolo de su supuesta soberanía y de su capacidad de alcanzar plena auto-conciencia? ¿Es el sujeto todavía fundante de sentido como lo pretendía la filosofía moderna desde Descartes? Por estos y por muchos otros cuestionamientos, el sujeto moderno ha comenzado su larga caída en descrédito.

Así pues, es evidente que, como continuador de la tradición moderna de las filosofías de la subjetividad, el existencialismo de Sartre comienza a ser visto con recelo, como una postura poco crítica. De hecho, la sonada discusión que Sartre sostiene con Lévi-Strauss convierte

este punto en el centro del debate. Sartre es el primero en salir a acusar al estructuralismo de llevar a las ciencias humanas por un camino que descuida por completo al hombre concreto, que lo priva de su significado y pierde de vista la fuerza dialéctica que mueve la historia en la que, como agente histórico, el hombre está llamado a cumplir un papel activo de transformación. En otras palabras, esta vez los papeles se invierten y es Sartre quien, en un giro algo paradójico, acusa ahora al estructuralismo por su supuesto antihumanismo. Lévi-Strauss responderá a la acusación en el último capítulo de *El pensamiento Salvaje* (1962), señalando que, al igual que Descartes, Sartre queda prisionero del cogito; si bien, anota el antropólogo, Sartre lo sociologiza en lugar de individualizarlo. Por otro lado, la crítica que la antropología estructural hace a la visión etnocéntrica de Occidente, por la cual este se ha arrogado el derecho de discriminar y someter a los pueblos considerados desde su centro como primitivos o salvajes, pone en tela de juicio cualquier idea de hombre que busque erigirse como norma última de lo humano, y por eso Lévi-Strauss rechaza cualquier humanismo, incluido el de Sartre. Escribe así: “Creo que la meta última, escribe el antropólogo, de las ciencias humanas no es constituir sino disolver al hombre” (Levi Strauss, 1972, p. 361).

Así pues, los términos del debate se presentan ahora bajo una nueva luz. Si antes se reprochaba a Sartre su antihumanismo, ahora, con el auge del estructuralismo, se le critica, al revés, por un inveterado humanismo. En el fondo, lo que esta discusión delata es el hecho de que el concepto mismo de sujeto, del cual el existencialismo sartreano no ha querido prescindir y, antes bien, ha hecho de él su suelo nutricional, se encuentra ahora en total entredicho, y cualquier filosofía que, como la fenomenología u otras inspiradas en ella, siga asumiendo la idea de la subjetividad será confrontada con gran dureza. Los posestructuralistas (como Foucault, Derrida y Lyotard) siguen al estructuralismo en su idea de que el sujeto es un producto secundario del lenguaje y de sus estructuras de significación, pero rompen con aquél en, por ejemplo, el privilegio que le otorga a los análisis sincrónicos y no diacrónicos para, en contra del estructuralismo, recuperar de nuevo los enfoques históricos o genealógicos. En cierto modo, los posestructuralistas también mitigarán la afirmación radical del estructuralismo

acerca de la muerte del sujeto, no porque rehabiliten el concepto tal como viene desde la modernidad, sino porque harán de los procesos de la constitución del sujeto un tema de estudio permanente, buscando precisamente revelar las fuerzas que hacen de este sujeto un producto histórico que, antes que auto-fundante, es un sujeto sujetado por fuerzas que en permanencia lo exceden y determinan.

En ese sentido, se apartan por completo de cualquier humanismo y llaman a deconstruir cualquier concepción del hombre que lo entienda como sujeto racional, autónomo, fundamento de sentido, autoconsciente y libre en sus decisiones; en otras palabras, llaman a poner al descubierto lo que, al quedar reprimido y oculto al sujeto, lo constituye como tal: el lenguaje, el deseo, las instituciones de poder, la tradición, etc. Es así como queda instalado el álgido debate entre humanismo y antihumanismo en la filosofía contemporánea, siendo síntoma de su fuerza el escándalo provocado por la famosa sentencia de Foucault al final de *Las palabras y las cosas*, en la que el filósofo francés anunciaba, sin concesión, la “muerte del hombre”, sentencia que, probablemente mal entendida, fue recibida por algunos como el anuncio del peligroso triunfo del antihumanismo.

De cualquier modo, el existencialismo de Sartre se revela atrapado en medio de una tensión que cada vez más dominará la reflexión filosófica a partir de la década de los sesenta, entre un ideal de humanismo sometido cada vez más a duras críticas y, por otro lado, un antihumanismo que busca liberar el pensamiento sobre el hombre de las categorías tradicionales que han servido para pensarlo. En esta singular discusión, el existencialismo de Sartre parece bordear ambos campos sin ajustarse completamente a ninguno: ni suficientemente humanista para algunos, ni suficientemente antihumanista para otros. Se cumple aquí lo que su biógrafo oficial, John Gerassi (2009), escribiera sobre él: Sartre molestaba a todos; era un rebelde.

4. El (no)lugar del hombre: un ser sin coordenadas*

El fin de la excepción humana

En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que los animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la “Historia Universal”: pero a fin de cuentas, solo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza, el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de desaparecer. Alguien podría inventar una fábula semejante, pero, con todo, no habría ilustrado suficientemente cuán lastimoso, cuán sombrío y caduco, cuán estéril y arbitrario es el estado en el que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza. Hubo eternidades en las que no existía; cuando de nuevo se acabe todo, para él no habrá sucedido nada, puesto que para ese intelecto no hay ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana. No es sino humano, y solamente su poseedor y creador lo toma tan patéticamente como si en él girasen los goznes del mundo”. (Nietzsche, 2010, p. 21)

* Publicado originalmente en Giraldo, J., Londoño, E., Sardiñas, L., Moya, M., Vargas, G. y Muñoz, D. (2013). *El humanismo en debate* (Colección Humanismo y Persona, Vol. 1). Bonaventuriana.

Con su habitual ironía, Friedrich Nietzsche se mofa en estas elocuentes líneas de la pretenciosa creencia que los hombres hemos cultivado por siglos acerca de nuestro lugar excepcional en el universo. Con su martillo certero, desinfla de un golpe el henchido orgullo humano, mostrando lo vacía y arrogante que puede ser esa creencia tan apreciada por nosotros, según la cual, a diferencia del resto de los seres vivos, nuestra inteligencia única como seres racionales nos brinda acceso a un punto de vista privilegiado de la realidad desde el cual somos capaces de penetrar en el fondo de esta, para luego, y en virtud esta vez de la esencial libertad de la que también creemos gozar, moldearla con arreglo a nuestros designios. Damos por sentado, en efecto, que el recto uso de ese instrumento aparentemente exclusivo que es el intelecto nos asegura conocer la esencia íntima de las cosas y, sobre todo, que, conducido por una lúcida voluntad, dicho conocimiento nos permitirá disponer del mundo según nuestros fines más preciados. El antihumanismo, sin embargo, reacciona vivamente en contra de esa pretensión del hombre de erigirse en norma y señor de cuanto es, incluso de sí mismo y de su destino. Más exactamente, cuestiona el rasgo antropocéntrico que al parecer lleva siempre impreso todo proyecto de humanismo y promulga, desde diversos ángulos, el “fin de la excepción humana”⁶.

Aunque no es legítimo referirse a una única manera de entender lo que quiere decir “humanismo”, toda vez que a lo largo de la historia el término ha sido declinado de varias y muy diversas maneras, dando lugar tanto a humanismos religiosos como ateos, conservadores

6 Retomamos el título de la obra de J. M. Schaeffer (2009) quien resume así la tesis sobre la excepción humana: “el hombre constituye una excepción entre los seres que pueblan la Tierra, incluso constituye una excepción entre los seres –o ser– a secas. Esta excepción se debería al hecho de que, en su esencia propiamente humana, el hombre poseería una dimensión ontológica emergente, en virtud de la cual trascendería a la vez la realidad de las otras formas de vida y su propia ‘naturalidad’” (p. 13). Vale anotar que el trabajo de este autor francés tiene como objetivo indagar acerca de los prejuicios que le permiten a la creencia en la excepción humana mantenerse todavía tan viva en muchos campos del saber, incluidas la filosofía y las ciencias humanas, pese a que no dejan de crecer las evidencias ofrecidas por las ciencias naturales y empíricas que hacen de esta una tesis cada vez más infundada.

como liberales, burgueses como revolucionarios, etc., las posturas antihumanistas, ellas mismas también muy dispares, encuentran razones para afirmar que a la base de todos estos humanismos habría una premisa común que debe ser cuestionada, a saber: que el hombre, como quiera que se lo defina, ocupa un lugar único en el orden del ser, situándose por encima del conjunto de los entes. Ese lugar sobresaliente correspondería a una suerte de “centro trascendente” desde el cual la totalidad de lo existente no solo se configura como dotada de sentido bajo la mirada penetrante del ser humano, sino que además se le ofrece a este como escenario para el despliegue de su inalienable libertad. Tales humanismos compartirían la convicción, sin duda bastante arraigada, de que algo en los seres humanos los destina de entrada a una vida de dignidad superior a la del resto de los seres, de entre los cuales se ven arrancados por el hecho de ser capaces de sobreponerse a su condición natural y de elevarse, de espaldas a la naturaleza, hacia una vida libre y soberana, solo sometida a un dictado puramente racional, ideal o espiritual. Pero es innegable que el sentimiento antihumanista ha ganado progresivamente fuerza a medida que el triunfante ego del hombre ha sufrido golpes demoledores que lo han apocado y han vuelto cada vez menos defendible esa creencia narcisista sobre su naturaleza de excepción⁷.

Uno de esos golpes fue el que propinó hace ya siglos el astrónomo italiano Nicolás Copérnico cuando echó por tierra el modelo geocéntrico de Ptolomeo, giro que, como se sabe, terminó desplazando al planeta Tierra desde el centro del universo conocido hacia un rincón perdido y más bien insignificante dentro del inconmensurable espacio estelar. Es así como hoy en día no existe límite alguno para fantasear con los infinitos mundos en los que la vida seguramente estará desplegándose pletórica, de acuerdo con libretos para nosotros completamente ilegibles y, quizás, por qué no, más exitosos evolutivamente hablando.

Efectivamente, seguiría el golpe dado por el biólogo inglés Charles Darwin al poner al desnudo nuestro irrecusable origen animal, condición en virtud de la cual los hombres nos vimos desterrados de la cima

7 Nos referimos principalmente a las que Foucault (1970) llama, siguiendo a Freud, las “tres heridas narcisistas de la cultura occidental” (p. 28).

de lo viviente en la que nos había encumbrado la tradición judeocristiana, para convertirnos en un eslabón más dentro de la larga cadena evolutiva de la vida; cadena que, al no estar jalonada por ninguna finalidad que le dé un sentido trascendente, sino impulsada por los accidentes del ciego azar, deja al descubierto la contingencia de nuestro papel en este drama vital.

Por último, pero igualmente demoledor para la autoimagen del hombre como un ser de razón, libre y soberano de sí, ha sido el golpe asestado por el austríaco Sigmund Freud. A la pretensión de alcanzar una imagen transparente acerca de nuestra vida interior y de llegar a conocer objetivamente nuestro “yo” o identidad más propia, el psicoanálisis opuso su hallazgo del inconsciente, esa cara siempre oscura que, desde la sombra, nos determina, haciendo que nuestras acciones y representaciones del mundo obedezcan menos a una intención deliberada y racional de nuestra parte que a soterrados e inasibles deseos y pulsiones que nos gobiernan a nuestro pesar. Con el psicoanálisis, el ego o yo de cuño cartesiano se vio expulsado de sí mismo y dejó de ser el último refugio seguro donde el hombre, entendido como sujeto, podía dictar su ley de manera soberana.

Ciertamente, una y otra vez la filosofía contemporánea ha sometido a un corrosivo proceso el concepto moderno de sujeto, cuestionando, sobre todo, su carácter auto-centrado, racional y de fundamento de sentido, otorgándole, en cambio, un papel decisivo en la reflexión sobre su constitución a todas aquellas fuerzas (materiales, históricas, culturales, pulsionales, de lenguaje, etc.) que, desde fuera, lo determinan y exceden, escapando, por ende, a su pretendido control y configurando así su radical finitud⁸.

Ahora bien, si para Descartes lo más propio del hombre residía en su naturaleza *cogitante*, relegando por ello el cuerpo humano a ser apenas una sustancia extensa arrojada como cualquiera otra a las leyes

8 “Una tesis está actualmente a la moda: tanto en la teoría como en la práctica habría llegado el ‘fin’ del sujeto moderno bajo todas sus formas, ya sea como ‘apercepción’, ‘realidad humana’, ‘persona’ o ‘individuo [...] Actualmente es sobre todo defendida por pensadores que se llaman a sí mismos ‘posmodernos’ o ‘deconstructivistas’” (Frank, 1988, p. 7).

mecánicas que gobiernan el mundo sensible, no sorprende que, con la expulsión del hombre de ese lugar de excepción que habitaba en el reino de lo puramente inteligible, haya terminado también por cuestionarse la afincada división entre el ser humano y la máquina. En efecto, a los acontecimientos anteriormente señalados habría que añadir la zozobra creciente que causa advertir lo borrosas que se han tornado las fronteras que no hace mucho todavía parecían separar con nitidez al hombre de la máquina, y que hoy en día, debido principalmente a los imparables progresos en los campos de la ingeniería robótica y de la inteligencia artificial, se han vuelto menos seguras. *Cyborgs*, *hubots*, *androides* y demás configuraciones de hombres-máquina (o máquinas humanoides) han dejado de ser materia de alucinantes ficciones futuristas para convertirse en posibilidades no tan lejanas que ponen en suspenso lo que dentro de algún tiempo será tenido todavía por *lo* específico y propiamente humano: ¿acaso la conciencia, el lenguaje o las emociones? También las máquinas inteligentes, afirman con optimismo sus artífices —y con recelo sus detractores—, podrán algún día desarrollarlos, haciéndolos indistinguibles de los hombres.

¿Qué decir, por otro lado, de los desafíos que para una noción tradicional de hombre plantean las múltiples posibilidades de manipulación genética abiertas por la biotecnología, que, sin pudor alguno, promete, con gestos cada vez más grandilocuentes, la producción en el futuro de seres humanos inmunes a todos los males; seres que hasta podrían aspirar a lo que desde siempre ha parecido humanamente imposible: la inmortalidad? ¿Serían acaso esos seres inmortales todavía humanos? ¿Cabría siquiera definirlos como seres vivos si la muerte dejara de ser una posibilidad efectiva para ellos? No hay duda de que la posibilidad de producir en el laboratorio ese tipo de mutantes supone una amenaza para aquella idea a la que nos aferramos acerca de lo que se puede considerar como específica y propiamente humano. Eso, sin hablar de los escenarios atemorizantes que parecen abrirse con tales manipulaciones, de un mundo que simplemente no requiera más de seres frágiles como nosotros. El anuncio creciente de una época post-humana en la que no habrá más seres humanos, al menos no como los conocemos hasta hoy, sino seres modificados y “perfeccionados” tecnológicamente, despierta muchas dudas e inquietudes acerca

de lo que, en tales circunstancias, podrá entenderse aún por humanismo y, por supuesto, sobre lo que habrá de ser una técnica de talante humanista (Fukuyama, 2002).

En suma, el antihumanismo reacciona al hecho indiscutible de que el hombre ha sido desplazado, dislocado fuera de su posición tradicional de *centro* y lanzado sin miramientos hacia una incierta periferia, con sus contornos ahora tan desdibujados que parece haberse quedado sin lugar ni identidad. En efecto, si la idea de una *naturaleza* propiamente humana le daba, por así decir, un ancla ontológica que lo fijaba a una esencia, la suya propia, inamovible y única en el vasto océano del ser, esencia que además se presentaba excepcional en medio del conjunto de lo existente, en la medida en que, como hemos visto, tal idea ha venido perdiendo crédito, entonces la humanidad del hombre se encuentra ahora errante y sin brújula. Se expresa mediante una X que, en lugar de marcar una valiosa y secreta posición previamente fijada, señala paradójicamente su ausencia: un no-lugar.

Pero al perder el hombre su lugar central, también pierde fijeza el orden acordado al resto de seres que, desde su centro, eran definidos por contraste o por negación de lo humano: lo animal, lo artificial, lo natural, lo divino, etc. Estas regiones del ser pierden igualmente los límites dentro de los cuales se las creía fijadas de una vez por todas. Ciertamente, preguntar una vez más acerca del ser del hombre y, en consecuencia, indagar por las bases para un posible humanismo contemporáneo es, por fuerza, una empresa de alcance mayor al sospechado a primera vista, por cuanto comporta un desplazamiento generalizado de todas las categorías y los conceptos que, por tanto tiempo, nos han permitido dar sentido al mundo que habitamos. El problema del humanismo no se limita entonces solamente a la crisis honda que afecta la idea tradicional de hombre, sino que compete a la configuración de la realidad en su conjunto, pensada hasta ahora con base en criterios sobre lo que es propiamente humano, criterios cuya evidencia está actualmente en cuestión. De hecho, aquella lapidaria sentencia de Foucault (2001) sobre la “muerte del hombre” (pp. 334-356), la cual, como se recordará, suscitó en su momento lecturas escandalizadas por lo que habría en ella de cierta declaración de antihumanismo, no hacía otra cosa sino llamar la atención sobre el vacío que, tal como se viene

advirtiéndolo, está dejando el lugar del hombre —concebido históricamente como centro articulador del sentido de las cosas— y, por ende, anunciaba con lucidez la consiguiente fluidificación que hoy por hoy sacude el orden de los discursos humanistas⁹.

Así pues, a lo que parece obligar el antihumanismo, filosóficamente hablando, es a liberarse no solamente del pensamiento del hombre como centro desde el cual la realidad adquiere sentido, esto es, del antropocentrismo que, en cierto modo, habría alimentado todos los proyectos humanistas, sino, ante todo, liberarse de la necesidad misma de postular un centro, esto es, de tener que pensar al hombre y la realidad recurriendo a categorías tales como fundamento, sentido, finalidad, esencia, sujeto, conciencia, identidad, etcétera, todas las cuales, como sostiene Jacques Derrida (1989), no son sino variaciones sobre el mismo tema metafísico del Ser, pensado como sustancia o presencia (Derrida, 1989, pp. 383-401). Visto así, el antihumanismo no reclamaría, como a primera vista pareciera, un abandono indiferente de la pregunta por el hombre, ni mucho menos delataría un crudo desinterés hacia su porvenir; sino, por el contrario, motivaría la búsqueda de formas de pensar lo humano del hombre por fuera de estas coordenadas metafísicas dentro de las cuales se lo ha fijado tradicionalmente. En este sentido, no hay razón para descartar que algunas declaraciones antihumanistas estén infundidas, pese a sí mismas, de cierto espíritu humanista no declarado, un humanismo, empero, en clave post-metafísica.

De hecho, Martin Heidegger apuntaba en una dirección similar en su célebre *Carta sobre el humanismo* (1946), texto en el cual sostiene que todo humanismo es inevitablemente metafísico. De acuerdo con el filósofo alemán, no importa cuál sea la vertiente a la que obedezcan; cualquiera de los humanismos hasta ahora existentes ha permanecido indefectiblemente inscrito en el pensamiento metafísico que, para él, se

9 En el último capítulo de esta polémica obra, publicada en 1966, el filósofo francés anuncia la “muerte del hombre”. Foucault no se refiere a la desaparición de la especie humana ni a nada parecido, sino a la caducidad a la que, según él, está llegando la episteme que ha hecho posible el surgimiento de las ciencias humanas y del que, en cuanto objeto de estudio, surgió con ellas: el hombre.

trata precisamente de superar¹⁰. En la medida en que tal pensamiento opera, según Heidegger, sobre la base del olvido del Ser, lo que permaneció impensado en la metafísica y urge, por ende, ser mejor pensado ahora —incluso pensarlo por primera vez— es nada menos que el Ser. La tarea que corresponde asumir es, sin embargo, la de pensarlo de otro modo, no metafísicamente, a saber: no como un ente o como un *algo* que es (según Heidegger, el Ser fue pensado desde los griegos como ser *de lo ente* y no como ser *en cuanto tal*). Así, en la medida en que los distintos humanismos parten de una definición del hombre —particularmente de la definición de “animal racional”—, dichos humanismos participan del encubrimiento metafísico del Ser, en la medida en que piensan al hombre como un ente entre otros entes, y por más de que le atribuyan una facultad excepcional y distintiva como la razón, a fin de cuentas faltan a su verdadera esencia, que reside en abrirse al misterio del Ser más allá de lo ente:

Toda determinación de la esencia del hombre que, sabiéndolo o no, presupone la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica. Por eso, y en concreto desde la perspectiva del modo en que se determina la esencia del hombre, lo particular y lo propio de toda metafísica se revela en que es “humanista”. En consecuencia, todo humanismo es metafísico. A la hora de determinar la humanidad del ser humano, el humanismo no solo no pregunta por la relación del ser con el ser humano, sino que hasta impide esa pregunta, puesto que no la conoce ni la entiende en razón de su origen metafísico. (Heidegger, 2009, p. 24)

En síntesis, lo que hemos caracterizado ampliamente como antihumanismo contemporáneo puede verse como un conjunto de tendencias que invitan a repensar al hombre de manera renovada, en su condición descentrada, de no-lugar, pero pensarlo, al fin y al cabo, por cuanto esta es una tarea irrenunciable a la que nos sentimos abocados más

10 Para un mayor desarrollo de este punto, remitirse al capítulo 5 de este libro: “El antihumanismo de Heidegger” (p. 8|7).

que nunca. Este antihumanismo no celebra, como pudiera temerse, la muerte del hombre, dejando la vía libre a una inevitable caída en lo inhumano y en la barbarie, como quizás se ha temido, sino que proclama el fin de *cierto* hombre en cuyo nombre, paradójicamente, la humanidad de los hombres concretos se ha visto muchas veces negada y violentada.

Humanismo, progreso y violencia

La desmitificación del hombre como ser cuya condición de excepción lo separaría de los otros seres, elevándolo por encima de ellos, ha llevado inevitablemente a tomar distancia de ideales que, sobre tal base, se erigieron, hasta no hace mucho, como fines incuestionables. Así pues, la crisis del humanismo ha arrastrado consigo la fe en el progreso, fe de la que, en cierto modo, todo humanismo es promotor. Pero ¿qué humanismo es ese que lleva aparejada la idea de progreso? ¿Y por qué la crisis del uno entraña también la del otro?

De acuerdo con John Gray (2007), filósofo inglés y autor de “Perros de paja”, obra en la que somete a dura crítica la visión humanista del liberalismo actual, la decisión de asignar al hombre una posición excepcional en el mundo es originalmente de cuño cristiano. A diferencia de otras religiones, como las orientales, donde el ser humano es concebido como una criatura más del universo, el cristianismo habría radicalizado el carácter eminente del hombre al sostener que su semejanza con Dios lo ubica necesariamente en un plano ontológico superior al ocupado por el resto de la creación (convicción que, según Gray, ha llevado a que en Occidente se reniegue sistemáticamente de la animabilidad del hombre)¹¹. Es por esta razón que el cristianismo concibió un destino igualmente excepcional para toda la humanidad: por su origen divino, ella sería la única llamada a escribir una historia de salvación y de redención universales.

11 Sobre este tema, remítase el lector a los capítulos 7 y 8 de este libro: “El test animalista al concepto de persona” (p. 125) y “La cuestión animal como desafío al humanismo” (p. 161).

Ahora bien, esta manera de entender la historia, encaminada hacia un fin superior que, desde fuera de ella, supra-históricamente, por así decir, la dirige y le da su razón de ser; en otras palabras, una historia que avanza linealmente hacia *delante*, hacia un futuro que se está continuamente gestando en el presente, no es exclusiva de la visión cristiana, sino que se convirtió en la concepción de progreso característica en Occidente. En ese sentido, incluso el humanismo liberal de nuestros días, definido por su carácter secular y por cierto desprecio hacia la religión, es, según Gray, un humanismo que, pese a sí mismo, sigue embebido del ideal de progreso de raigambre cristiana. En efecto, el sentido de dicha historia universal viene dado por el afán de alejarse progresivamente de una condición inicial que se juzga deficiente e imperfecta, y por el deseo de alcanzar paulatinamente la realización plena de la humanidad. Por tal motivo, en la medida en que alimenta la fe en la humanidad, entendida como género humano, respecto a la capacidad que este tiene para superarse a sí mismo y tomar las riendas cabales de su destino, todo humanismo, bien sea cristiano o no, está íntimamente ligado al ideal de progreso.

No obstante, es preciso admitir que actualmente la fe en el progreso se basa menos en la confianza de garantizar la libertad, la igualdad y la fraternidad como valores universales de convivencia entre los individuos, tal como proclamara el movimiento humanista de Las Luces. En cambio, se define más por una eufórica confianza en el carácter infinito de los avances que puedan acumular la ciencia y la tecnología. Ciertamente, pese a la desconfianza que pueda suscitar el llamado progreso tecno-científico (debida, entre otras cosas, a los anuncios de un próximo desastre ecológico provocado por la depredación a la que este progreso ha sometido a los recursos naturales), resulta para muchos más creíble sostener la idea de progreso en estos dominios de la experiencia humana que afirmarla en otros campos, como el ético o social. Prueba de ello es que se espera que la misma tecnología cuyo vertiginoso desarrollo amenaza con destruir el medio ambiente global pueda ofrecer, de la mano de la ciencia, respuestas tecnológicas que impidan la hecatombe, antes que esperar cambios en los comportamientos humanos que han provocado tal debacle. En efecto, hoy parece más convincente hablar de progreso en estos campos que de avances

en materia política o ética, en virtud de los cuales se hubiera garantizado, o estarían en vías de serlo, modos de vida u organización social basados en la justicia, la libertad y el bienestar para todos. A este respecto, por el contrario, suele primar un enorme pesimismo. En lugar de la confianza en el hombre, lo que hoy prevalece es el temor por lo que, librado a sí mismo y a su orgullo, él sea capaz de hacer con su poder.

El ideal de progreso surgido con la Ilustración descansaba, en efecto, en la creencia optimista acerca de que el uso de la razón liberaría a la humanidad de los atavismos que la condenaban a la ignorancia, la pobreza, el sufrimiento físico, la injusticia, en fin, a la infelicidad. El progreso se basaba en la fe en que la humanidad del hombre llegaría a realizarse plena y felizmente algún día, siempre que, en el camino hacia esa meta, se liberara, mediante el uso sistemático de la razón, de aquellas tendencias autodestructivas nacidas seguramente de la reprensible condición animal de la que su naturaleza todavía no se había logrado exorcizar por completo. En las conocidas palabras del filósofo francés Jean-François Lyotard (2009), el progreso es un metarrelato con el cual Occidente buscó dar sentido a la historia de la humanidad como una historia de emancipación y de autoconocimiento en la que todos los individuos estarían llamados a participar. Pero, tal como lo advierte el mismo filósofo, el progreso ha llegado a ser un metarrelato que no suscita más que incredulidad, siendo esta la característica de lo que él mismo denomina “la condición posmoderna”, talante propio de las sociedades occidentales postindustriales.

No se precisa demasiado esfuerzo para encontrar los motivos por los cuales ese ideal de progreso ha ido perdiendo brillo y capacidad de convencimiento. Se ha oscurecido bajo la sombra de los violentos acontecimientos ocurridos en los últimos dos siglos, algunos de los cuales solo permiten constatar la enorme deuda que dejaron las promesas que la Ilustración había lanzado con tanto optimismo dos siglos atrás, de emancipación y bienestar para todos. Ciertamente, los acontecimientos sin par por su barbarie que ha conocido la historia reciente, como las dos Guerras Mundiales, con su cuota indecible de crueldad y horror (p. ej., la *Shoá*), los totalitarismos de la segunda mitad del siglo veinte (p. ej., los *Gulag*), las bombas atómicas y la proliferación de armas de destrucción masiva (Hiroshima y Nagasaki),

despiertan enseguida un sentimiento de profunda desesperanza. Sin olvidar los procesos anteriores de esclavitud y colonización que durante siglos sufrieron muchos pueblos en África, América y Asia a manos de las potencias europeas, que no pocas veces abanderaron sus empresas dominadoras bajo ideales humanistas y de progreso. Semejantes episodios dejan ver que el camino proclamado hacia la felicidad universal ha sido siempre selectivo y ha dejado a la vera a incontables víctimas anónimas que, infortunadamente, no podían encontrar lugar dentro del sueño humanista del progreso. No cabe duda de que, en nombre de cierto ideal de humanidad, han sido cometidos muchos de los crímenes más atroces contra los hombres de carne y hueso.

En defensa de los ideales ilustrados, podría tal vez argumentarse que estos acontecimientos, a pesar de su terrible gravedad, no refutan ni cuestionan la bondad intrínseca que, por derecho, reclaman aquellos ideales. Podría sostenerse que se trató de errores o desvíos de la vía, ella misma legítima, hacia el progreso; a la luz de los cuales, sin embargo, se vuelve urgente la tarea de realizar ajustes y correcciones continuas para mantenerse en la dirección correcta. Podría sostenerse, por otro lado, como lo hace el reconocido filósofo Jürgen Habermas, que el proyecto ilustrado de la modernidad no está realmente liquidado, sino tan solo inacabado, y que debe, por ende, ser proseguido bajo nuevas condiciones y vigilancias. No obstante, no han faltado quienes han denunciado la existencia de un vínculo directo y hasta causal entre la empresa del progreso surgida en la Ilustración y mucha de la violencia de la que han dado testimonio estas catástrofes. Baste recordar los análisis realizados por Theodor W. Adorno y Max Horkheimer en su célebre obra *Dialéctica de la Ilustración* (1994).

Lejos de ceder a la idea, más bien fácil, de que la exterminación masiva de casi todo el pueblo judío habría sido el resultado de esos remanentes de barbarie que el bisturí de la razón todavía no había logrado extirpar, los fundadores de la Escuela de Frankfurt advirtieron en ese acontecimiento el desenlace inevitable de la entronización de la razón. Según el diagnóstico que presentan en esa importante obra, se trata de una razón que ha abandonado la indagación por los fines y se preocupa únicamente por los medios más eficaces para alcanzarlos; es decir, una razón reducida a su uso instrumental. Así pues, la

sistematicidad empleada por los verdugos nazis para acabar con toda una raza considerada por ellos como inferior y, por ende, no digna a sus ojos de trato humano no era, como parecería en primera instancia, contraria a la razón, sino, antes bien —y en esto reside lo profundamente trágico de este sorprendente dictamen—, obedecía al despliegue de esa racionalidad instrumental que, bajo la consigna de la eficiencia, es la misma que empuja el tren imparable del progreso.

En realidad, esa idea sesgada de humanidad que les permitió a los nazis justificar para sí mismos el crimen cometido contra sus víctimas, a quienes despojaron precisamente de la condición de hombres para poder exterminarlos sin conmiseración alguna (Primo Levi, 1987), fue una idea que, al igual que muchas que se han autoproclamado como expresión auténtica de humanidad, estuvo fraguada unilateralmente en función de los complejos, prejuicios e intereses; en fin, de los valores particulares de un grupo que arbitrariamente se erigió a sí mismo como norma última de lo humano. Situación en cierto modo semejante a la que permitió que colonizadores y esclavistas llegaran a juzgarse a sí mismos como salvadores y no como opresores de los pueblos colonizados, a los que, así fuera por la fuerza, “ayudarían” a elevarse por encima de su supuesta naturaleza inferior y a salir de su condición bárbara y primitiva. No extraña entonces que, a la luz de estos y otros hechos históricos signados por una extrema violencia, haya perdido evidencia la pretensión de ver lo propiamente humano del hombre expresado en cierta definición abstracta de vocación universal, por cuanto cabe la justificable sospecha de que se trata siempre de la imposición unilateral, y por tanto dogmática e interesada, de los valores y las concepciones de ciertos pueblos o culturas dominantes que, sirviéndose de su posición de dominio, se las arreglan para hacer pasar los suyos como valores superiores y obligatorios para todos.

Así pues, si todo humanismo se revela necesariamente *antropo*-céntrico y se erige, por ende, a expensas del sacrificio y la desaparición de otras especies naturales, habría que sospechar que también es insoslayablemente *etno*céntrico y, por tanto, que solo puede afirmarse a expensas de la pluralidad de culturas existentes, negada en nombre de la pretendida superioridad de una de ellas. Más aún, para algunos críticos, la fundamentación de los distintos humanismos históricos

habría necesitado no solamente la entronización de una especie (la humana) como centro de sentido de la realidad en su conjunto, sino también la de una cultura (la occidental) y, finalmente, la de un único sexo (el masculino).

Efectivamente, tampoco pueden pasarse por alto las críticas que en las últimas décadas del siglo pasado se han levantado en contra de los ideales humanistas, acusados de haber sido forjados en el estrecho molde de la identidad masculina, bajo cuya sombra dominante quedó eclipsada la mujer. Los discursos feministas denuncian que lo propio del hombre o del sujeto humano ha sido definido históricamente en términos exclusivamente masculinos, lo que legitimó siglos de violencia que, tanto a nivel simbólico como material, se han ejercido en contra de las mujeres. Lo esencial del ser humano habría sido concebido siguiendo la lógica de “máquinas binarias” (Deleuze y Pernet, 1996, p. 8) que, procediendo por oposición y por mutua negación de los términos, producen las categorías oposicionales a partir de las cuales se organiza la realidad: intuitivo versus racional, corporal versus espiritual, natural versus cultural, femenino versus masculino, etc. Oposiciones que, por supuesto, no son neutras, puesto que un término ocupa siempre un lugar jerárquicamente superior al otro, siendo por lo general aquél que corresponde a lo masculino el que, por su condición de “superioridad”, es adscrito a la definición de *la* naturaleza humana. Cualquier proyecto de humanismo que, tras esta crítica, quisiera todavía proclamarse como válido no podrá, por consiguiente, desatender el vehemente reclamo de pensar la diferencia sexual fuera de esta lógica dialéctica¹².

Así pues, por muchos lados ha crecido la desconfianza frente a cualquier proyecto humanista y de progreso que, amparado en una concepción pretendidamente universal de la naturaleza del hombre,

12 “Es verdad que para que la obra de la diferencia sexual tenga lugar, se necesita una revolución de pensamiento y ética. Todo debe ser reinterpretado en las relaciones entre el sujeto y el discurso, el sujeto y el mundo, el sujeto y lo cósmico, el micro y el macrocosmos. Todo, y primero que nada: el sujeto, que siempre se ha escrito en masculino, incluso cuando se pretendía universal o neutro: *el hombre*. El hombre no es neutro, sino sexuado” (Irigaray, 1984, p. 14).

promulgue un ideal hacia el cual todos los individuos y culturas, sin importar sus particularidades, habrían de tender. Se trataría indefectiblemente de una concepción que desconoce y violenta las diferencias; en últimas, que, en nombre de cierta *identidad*, anula la *alteridad* de todos aquellos que, en su singularidad, desbordan o cuestionan esa pretendida definición acabada y centrada de lo humano. Se advierte así la tensión en medio de la cual el humanismo se escinde peligrosamente: por un lado, una concepción universalista del hombre y, por el otro, la afirmación radical de las diferencias irreducibles entre los individuos, las culturas y los pueblos; tensión que claramente plantea desafíos éticos y políticos nada fáciles de afrontar.

En realidad, algunos temen que una defensa tan radical de las diferencias, como reacción a la negación de la pluralidad llevada a cabo por parte de proyectos humanistas totalizantes y universales —negación que dio origen a tantas violencias— termine, a la postre, por socavar la legitimidad de reivindicaciones que solo pueden proceder sobre la base de una idea universal del hombre. Se preocupan de que, al insistir de un modo tan radical en lo que distingue, en lugar de atender a lo que, por encima de las diferencias, podría tal vez identificarnos, se pongan en grave peligro conquistas éticas, sociales, políticas y hasta económicas que, como los Derechos Humanos, aún apreciamos como legado del proyecto ilustrado. ¿No se cierne una amenaza sobre los individuos y los pueblos al perder de vista lo que, *en cuanto a simples hombres*, debería valer para todos y ser respetado por todos sin distingo? Así como se levanta un buen número de voces en contra de estos ideales universalistas, tampoco escasean quienes denuncian la tendencia antihumanista que se advierte en la reflexión filosófica contemporánea (Luc Ferry y Renault, 1988), en la medida en que su puesta en entredicho de esos valores universales acarrearía un real peligro de desintegración y de polarización que puede dar lugar a nuevas y terribles violencias de unos contra otros. Los humanistas “impenitentes” (Savater, 1990) que todavía hoy existen sostienen que atrincherarse en las diferencias irreducibles entrañaría una amenaza destructiva igual, si no más grave, que la afirmación de universalidades abstractas y niveladoras.

Por todo lo anterior, trabajar en la construcción de una vía, en algún sentido intermedia, que permita situar al humanismo entre el reclamo de una identidad humana universal, por un lado, y, por el otro, que atienda la legítima demanda de reconocimiento a las diferencias, resulta, sin duda, una tarea urgente y un desafío para cualquier proyecto filosófico, ético o político que quiera todavía reclamarse humanista en algún sentido. Es evidente que, en cualquier caso, deberá hacerlo no de espaldas, sino, antes bien, de cara y en diálogo con las posturas que, desde tan distintos frentes críticos, se levantan en su contra.

El don de la humanidad

Evidentemente, las coordenadas donde se realiza el ser del hombre no son fijas, sino continuamente móviles. El reto que esto plantea para la filosofía es llegar a pensarlas en su estricta movilidad, es decir, sin incurrir tácita o expresamente en ninguna fijación arbitraria y definitiva de su ser. Si de algo hay que desconfiar, advierte J.-F. Lyotard (1998), es precisamente de la idea de hombre cuando esta es tomada como “un valor seguro, sin necesidad de ser interrogado” (p. 9). Lo paradójico, sin embargo, es que la apertura o la indefinición esencial que el anti-humanismo reivindica respecto al hombre no parece ser una premisa del todo ajena al que fuera uno de los humanismos más apreciados de la historia: el humanismo renacentista. Pico della Mirandola (2003), una de sus figuras más emblemáticas, escribía lo siguiente en su muy célebre opúsculo *Discurso sobre la dignidad humana*:

Por eso es que el óptimo artífice estableció que aquél, a quien no podía proveer de nada propio, tuviese en común todo cuanto les había sido dado separadamente a los otros. Tomó entonces al hombre así concebido, obra de la naturaleza indefinida y, poniéndolo en el centro del mundo, le habló de esta manera:

“No te he dado, oh Adán, un lugar definido, un particular aspecto ni, desde ya, una prerrogativa particular. Esto persigue el objetivo

de que tengas un lugar, un aspecto y las deferencias que conscientemente elijas, y que, de acuerdo con tu intención, ganes y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas normas que he prescrito. Sin embargo tú, no limitado por carencia alguna la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. En el centro del mundo te he colocado para que observes, con comodidad, cuanto en él existe. Así, no te he creado ni celeste ni terrenal, ni mortal ni inmortal, con el propósito de que tú mismo como juez y supremo artífice de ti mismo, te dieras la forma y te plasmases en la obra que eligieras. Tanto podrás degenerar en esas bestias inferiores como regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que, por cierto, son divinas”. (p. 32)

La posición intermedia asignada aquí al hombre, es decir, el que no se sitúa *ni* aquí *ni* allá, *ni* con los ángeles *ni* con los demonios, sino en un *entre* siempre irresuelto en medio de los demás seres, el vacío, en fin, de su *no-lugar*, es lo que el autor del Quattrocento parece valorar sobremanera como el verdadero punto de partida del humanismo. Es porque, para él, el hombre carece de una naturaleza previamente definida y no se le ha acordado un lugar preciso, sino que deambula en un interregno que le compete a él mismo definir libremente, o, como también lo expresará Jean-Paul Sartre con su conocido lema: “la existencia precede a la esencia”, es gracias a ello, en efecto, que el hombre goza de una dignidad muy particular¹³. Es cierto que el gesto del humanista italiano —no así del existencialista francés declaradamente ateo— de ubicar al hombre en el centro de la creación, decisión comprensible en virtud de su herencia cristiana, confirmaría una vez más lo denunciado por el antihumanismo acerca del rasgo antropocéntrico presente en cualquier tipo de humanismo. Sin embargo, de momento no es esto lo que quizás interesa subrayar y mantener a la vista, sino más bien la condición abierta que él reivindica como lo extrañamente propio del ser humano, en tanto que este punto es aquél en el que, según parece, humanismo y antihumanismo podrían encontrar un cruce fecundo.

13 Sobre el existencialismo de Sartre, remítase el lector al capítulo 3 de este libro “Sartre, entre humanismo y antihumanismo” (p. 47).

Efectivamente, llama la atención del relato bíblico al que acude Della Mirandola (2003), que la humanidad, si bien es presentada como un don que se le hace al hombre, no se trata, sin embargo, de un don que Dios le hace al hombre, sino de un don que solamente el hombre puede otorgarse a sí mismo: “no te he creado ni celeste ni terrenal, ni mortal ni inmortal, con el propósito de que *tú mismo* como juez y supremo artífice de ti mismo, *te dieses la forma y te plasmases en la obra que eligieras*” (p. 32). Si atendemos a esta afirmación, la humanidad del hombre no es algo que él tenga ganado de entrada; sino, antes bien, constituye una suerte de promesa abierta que le compete a él, y únicamente a él, cumplir. Su humanidad reside en la posibilidad de darse a sí mismo la humanidad.

Es verdad que la circularidad que atraviesa este planteamiento podría llevar a pensar que darse a sí mismo la humanidad supone para el hombre describir, a manera de bucle, una vuelta egocéntrica, en virtud de la cual le sería preciso apartarse de lo que le rodea y negar lo otro para, solo así, poder afirmarse, desde su centro, como tal hombre. A lo mejor ha sido este el gesto recurrente en la historia de los diversos humanismos y del que ahora, como reclama el espíritu antihumanista, conviene distanciarse. En lugar de entender la humanidad como un don que nos damos a nosotros mismos desde una pretendida identidad y a costa de la negación de los otros, la humanidad debería ser vista como el don que nos ofrecen los otros. En ese sentido, el descenramiento que actualmente afecta al hombre no tendría por qué ser vivido como una pérdida deplorable, sino quizás como una oportunidad: la de un reencuentro del hombre consigo mismo en su genuina condición de apertura hacia lo otro que, desde fuera —y a veces en su contra— lo constituye.

Son efectivamente los otros, o, si se quiere, *lo* otro en general (hombres, culturas, especies, lo trascendente, etc.), los que, al salirnos al encuentro en su irremisible alteridad, nos constituyen realmente como seres humanos. Son los otros y no nosotros mismos los que nos humanizan y, por lo tanto, no podemos negar su alteridad sin negarnos a nosotros mismos a la vez. Si algo puede querer decir ser hombre es, pues, precisamente, habitar en esa radical apertura por cuenta de la cual no es posible definirnos bajo ninguna identidad definitiva sin,

al hacerlo, violentar nuestra condición de apertura, es decir, nuestra humanidad. Será, pues, desde esta perspectiva que privilegia el papel positivo de la alteridad en la constitución de nuestro ser como humanos desde la cual convendrá que se aborde en términos renovados la relación hombre-hombre, hombre-naturaleza, hombre-animal, hombre-Dios, hombre-técnica y hombre-sociedad, en cuanto momentos constitutivos del siempre ser-otro del hombre. Quizás ello no tenga por qué implicar necesariamente el abandono de la pretensión de lograr acuerdos o consensos acerca de lo que pueda valer universalmente para todos, siempre que tales acuerdos hagan posible el reconocimiento de la alteridad “propia” del ser de lo humano. ¿Cómo hacerlo? Tal es, sin lugar a dudas, el reto para el humanismo hoy.

5. El antihumanismo de Heidegger*

Antihumanismo: ¿qué sentido dar al prefijo “anti-”?

¿Es posible, en verdad, ser antihumanista? Si acaso lo es, ¿qué significado teórico y qué alcance práctico tiene serlo? No deja de chocar, en efecto, que alguien pueda reivindicar esta postura, pues, tal como funciona el término “humanista”, este se ha convertido en una etiqueta empleada con facilidad para demarcar el lado del campo en el cual están quienes luchan por las causas nobles y justas —aunque no las entiendan todos del mismo modo—, es decir, el lado que, *por definición*, se toma como el bueno, moralmente hablando. ¿Cómo entonces podría alguien ponerse del lado contrario? ¿Del lado del *anti*-? Ciertamente, hablar de antihumanismo despierta de inmediato un sentimiento sombrío, al ser entendido, *contra* el humanismo, como enaltecimiento, o cuando menos, como indiferencia ante la violencia, la opresión, la ignorancia; en fin, como un llamado a la inhumanidad y la barbarie. O bien, como una suerte de invitación a la inacción y al abandono de toda empresa transformadora que busque mejorar las condiciones políticas, económicas o sociales que permitan la plena realización de las personas. Ciertamente, si estar del

* Publicado originalmente en Pulido, J. (Ed.). (2017). *La pregunta por el humanismo hoy. Tres perspectivas*. Bonaventuriana.

lado del antihumanismo equivale a desestimar el valor moral absoluto que se le atribuye al ser humano, ello implicaría no solo cuestionar, sino hasta menoscabar las capacidades de las que el humanismo lo supone dotado para autorrealizarse conforme a un fin superior al que, por su dignidad y libertad, estaría destinado. Visto así, el lema del antihumanista no sería más aquel de “el hombre es el porvenir del hombre”, que con tanto optimismo ha sido proclamado por siglos, sino, en cambio, la lúgubre sentencia: el abismo es nuestro destino. Y no hay duda de que, si esto, en verdad, es lo que supone ser antihumanista, cuesta creer que alguien lo sea, y más aún sorprende que se declare públicamente tal, sin temer, por lo menos, provocar nuestro estupor o nuestro más espontáneo rechazo.

No es que los seres humanos no hayamos dejado ver nuestra faceta más oscura. ¡Todo lo contrario! Con demasiada frecuencia ha sido defraudada la confianza depositada en la capacidad del ser humano para actuar conforme a estos altos ideales. Las terribles acciones y omisiones cometidas a lo largo de la historia por innumerables déspotas, criminales, indiferentes, corruptos, etcétera, ofrecen una evidencia tan desalentadora que, bajo su sombra, parece imposible, a menos de ser muy ingenuos, conservar la fe que algunos profesan en la superioridad moral del ser humano. De hecho, fue sobre todo luego de las catástrofes ocurridas en el curso del siglo pasado, con su larga estela de destrucción y de sangre, que, como nunca antes, adquirió fuerza un cierto sentimiento antihumanista. No obstante, si tanta barbarie acumulada no desanima a los humanistas impenitentes, es porque, en cuanto tales, ellos se inclinan a creer que no es esta la cara que define esencialmente al hombre, sino tan solo la que aflora cuando, precisamente, se lo descuida en su verdadero ser. A su juicio, es la falta de humanismo la que produce la barbarie. No hay duda de que, al condensar todo cuanto de mejor parece ser capaz el hombre cuando hace de sí mismo el fin más alto, el humanismo goza de una confianza y de un prestigio tan elevados que casi no ha habido causa ética, política, estética o social que no se haya autoproclamado en su momento como un tipo de humanismo, para con ello intentar granjearse simpatía y aprobación, sin importar lo disímiles, opuestas

incluso, que han llegado a ser las maneras de entenderlo, de practicarlo y, por lo mismo también, de traicionarlo¹⁴.

Pero, si bien esa es la manera como, de entrada y por pura lógica oposicional, parecemos obligados a entender el prefijo “anti” en el término de antihumanismo, en realidad no es el único sentido en que cabe leerlo, como tampoco es quizás el más relevante en el plano filosófico. De hecho, el antihumanismo del que se han reivindicado algunos pensadores contemporáneos no ha proclamado ninguna caída en lo inhumano, ni mucho menos ha exaltado la violencia ciega o la falta de solidaridad de unos hacia otros; sino que, antes bien, reacciona en contra de lo que advierten como una implícita negación de la humanidad del hombre, operada por las distintas versiones que ha asumido el humanismo occidental. En otras palabras, se disfraza con un traje de antihumanismo lo que, con más frecuencia, parece un humanismo profundamente desencantado que deposita, sin embargo, en la crítica al mismo, la esperanza de que surja uno nuevo, ojalá mejor. En estos pensadores, la crítica al humanismo no se hace prácticamente nunca en contra del hombre ni de su dignidad, sino más bien, y por razones que en un sentido amplio y paradójico cabría calificar todavía de humanistas, lo hacen en nombre de *otro* hombre o, si se quiere, en nombre de otra concepción posible del ser humano que pudiera reclamar, esta vez sí, ser más fiel a su verdadera *humanitas*.

Esto parece particularmente cierto en lo que respecta al filósofo Martin Heidegger, uno de los principales inspiradores de la tendencia antihumanista exhibida por buena parte de la filosofía contemporánea. Es decir, su crítica radical al humanismo se muestra susceptible de ser entendida como una defensa del hombre en nombre del que

14 El filósofo francés Dominique Janicaud (2005) comenta acertadamente la pérdida de sentido que ha sufrido el término por cuenta del abuso en su utilización, especialmente en el curso del último siglo: “Cabría notar que en el siglo veinte casi toda escuela de pensamiento, tanto espiritualista como materialista, reclamaba ser humanista. ¡Hasta los estalinistas y los nazis se declararon a sí mismos humanistas! Este consenso aparente solo podía devaluar el término mismo de ‘humanismo’; con mucha frecuencia se lo convirtió en un *label* carente de todo contenido real o coherencia, volviéndose casi un cliché” (p. 7).

podiera considerarse, hasta cierto punto, otro humanismo posible. Es verdad que, según Heidegger, por su estirpe metafísica, todo tipo de humanismo entraña una amenaza en lugar de una defensa del ser del hombre, y en ese sentido lo que él propone no se dejaría llamar humanismo sin pecar con ello de un exceso interpretativo. No obstante, si, como también parece, lo que pretende hacer el filósofo alemán es una defensa más poderosa y radical que la que el humanismo tradicional hace del hombre, entonces esta defensa puede ser entendida, manteniendo la prudencia que él mismo nos reclama, como un nuevo tipo de humanismo. El mismo filósofo nos pone en esta ruta cuando escribe lo siguiente en la célebre *Carta sobre el humanismo*:

[...] se puede afirmar que el único pensamiento es el de que las supremas determinaciones humanistas de la esencia del hombre todavía no llegan a experimentar la auténtica dignidad del hombre. [...] Pero esta oposición no significa que semejante pensar choque contra lo humano y favorezca a lo inhumano, que defienda la inhumanidad y rebaje la dignidad del hombre. Sencillamente piensa contra el humanismo porque este no pone la *humanitas* del hombre a suficiente altura. (Heidegger, 2009, p. 38)

Ciertamente, si cabe hablar de un nuevo humanismo en Heidegger, es porque para el filósofo la determinación metafísica del hombre no piensa suficientemente su altura, no colma sus posibilidades más secretas y más elevadas; razón por la cual encuentra preciso pensarlo de manera renovada, restituyéndole su dignidad, que sería en realidad mucho más alta de lo que hasta ahora se ha pretendido. Así pues, en un giro algo paradójico de las cosas, parece que la crítica de Heidegger al humanismo delataría menos un antihumanismo que un humanismo superlativo o un humanismo *más allá* del humanismo. Sin embargo, Heidegger no cesa de advertir que sería un humanismo *sin* humanismo¹⁵. En efecto, en cuanto conserva la preocupación por salvaguardar

15 François Fédier (2012) hace una interesante observación acerca del título en alemán “Über den Humanismus” (p. 19). Este deja oír, mejor que la traducción al

y, mejor aún, por fomentar el despliegue de la auténtica humanidad del hombre, si bien entendida esta vez desde lo que el filósofo considera su verdadera esencia, su crítica al humanismo estaría emparentada con el espíritu humanista tradicional, pero con tan poco agrado por la proximidad en que esto lo sitúa, que Heidegger reniega de la expresión “humanismo” con insistencia.

De hecho, en el mencionado texto, él pone en guardia varias veces contra la tentación de definir su postura sirviéndonos de este término y advierte que, de querer mantenerlo, en razón de lo muypreciado que nos resulta, será necesario someterlo a un duro examen, so pena, si no, de pasar por alto su innegable peligro para el hombre mismo. En efecto, las líneas arriba citadas deben ser nuevamente leídas, poniendo esta vez el acento, más que en el reproche que Heidegger hace a los humanismos por haberse quedado cortos en su exaltación del hombre, en el oído atento a lo que suena más como una acusación, en el sentido de que tales humanismos no solamente no piensan con justicia la esencia del hombre, sino que, más grave aún, impiden hacerlo. En otras palabras, el humanismo, en cualquiera de sus manifestaciones, no pecaría simplemente por insuficiencia en su concepción acerca de lo más propio del hombre, sino que conspiraría inevitablemente contra cualquier posibilidad de alcanzar genuinamente ese pensamiento. No basta, por lo tanto, con corregirlo, sino que será preciso destruirlo, ya que solo en contra del humanismo se haría posible alumbrar un pensamiento nuevo capaz de hacer justicia a lo que el hombre verdaderamente es.

Así las cosas, no hay duda de que Heidegger declara su antihumanismo. No obstante, esto no necesariamente implicaría el abandono del hombre a un destino lúgubre y sombrío, ni la privación de su dignidad ontológica; sino, por el contrario, haría posible su resurgimiento en un sentido que se pretende radicalmente nuevo. En términos simples, el antihumanismo de Heidegger llama a destruir un viejo

castellano “Sobre el humanismo”, la idea de un super humanismo o incluso de un *ultra* humanismo, en un sentido similar a como en el término *Übermensch* de Nietzsche, el prefijo “über-” se refiere a un hombre *más allá* del hombre; en este caso, entonces, un humanismo *más allá* del humanismo.

modelo de hombre para dar paso a uno nuevo que, sin embargo, tal vez nos resulte difícilmente reconocible.

Con el fin de desarrollar mejor esta afirmación y ver más de cerca a qué o quién, si aún cabe hablar de este modo, se podría referir ese nuevo “hombre”, la presentación que sigue se desarrolla en dos momentos. A la luz de la *Carta sobre el Humanismo*, nos ocupamos, en primer lugar, de examinar el nexo que Heidegger establece entre humanismo y metafísica, haciendo especial hincapié en el tema del “destierro” al que, según el filósofo alemán, se ha visto sometido el hombre a causa del humanismo metafísico. En segundo lugar, nos proponemos entender ese antihumanismo de Heidegger como un humanismo que se sitúa más allá del humanismo; mejor aún, como un humanismo *pobre*.

El destierro metafísico del Hombre

Escrita apenas habían concluido los traumáticos años de la Segunda Guerra Mundial, la *Carta sobre el Humanismo* (1946) da respuesta a las preguntas que meses antes un muy admirativo y joven filósofo francés, Jean Beaufret, le dirigiera, también por vía escrita, a quien para entonces ya era considerado uno de los filósofos más importantes del siglo veinte: Martin Heidegger. El joven francés indagaba acerca del sentido que, según Heidegger, cabría darle todavía a la palabra “humanismo”. Ciertamente es que, a la luz de la destrucción, la crueldad y la barbarie sin par alcanzadas durante esos terribles años, la palabra, otrora depositaria de los más altos valores de la civilización occidental, parecía vaciada de pronto de su contenido y convertida, como el continente todo, en mera ruina. Por esto, lo que quizás Beaufret esperaba del “Oráculo de Friburgo” era una respuesta iluminadora y, por qué no, alentadora, acerca de cómo rescatar el sentido de esa noble palabra de su terrible devaluación.

La respuesta que recibe, sin embargo, no puede menos que sorprender por lo que *a primera vista* sugiere. Para quien estuviera transido, como era casi inevitable, por aquel sentimiento de desesperanza y desconcierto que dominaba ese período de posguerra, la respuesta de Heidegger debió parecer, en primera instancia, algo inesperada, si

acaso no un tanto cínica. Era una respuesta que, sin embargo, reclamaba ser leída sobriamente y entre líneas, pues, como el mismo Heidegger dirá posteriormente, la *Carta* es un texto que solamente habla de modo encubierto. Esto es lo que escribe el filósofo alemán: “Usted pregunta: *Comment redonner un sens au mot Humanisme?* Esta pregunta nace de la intención de seguir manteniendo la palabra ‘humanismo’. Pero yo me pregunto si es necesario” (Heidegger, 2009, 38).

Heidegger, es verdad, parece encontrar la pregunta de su interlocutor algo ingenua, pues, como sugiere en estas líneas y mostrará a lo largo del texto, tal vez no valga la pena inquietarse por conservar tal término si, a fin de cuentas, es del humanismo mismo de lo que conviene liberarse de una vez por todas. ¿Para qué, en efecto, preocuparse por seguir hablando de él, cuando lo acontecido, con su singular gravedad, no está lejos de explicarse por complicidad con aquél? ¿La barbarie no es acaso la otra cara de la moneda del humanismo? En efecto, contrariamente a lo que se esperaría, la respuesta del filósofo le sugiere a Beaufret que lamentar, como él parece hacerlo, la pérdida de sentido del término humanismo revelaría más bien una profunda incompreensión acerca de lo que es en realidad el humanismo, *todo* humanismo, y, más aún, delataría la ignorancia acerca de su entrañable peligro.

No hay duda de lo sorprendente que, de entrada, puede resultar esta postura para cualquiera que, como probablemente era el caso de Beaufret, atribuyera lo ocurrido precisamente a lo contrario, es decir, al extravío de los ideales humanistas pregonados desde la Ilustración, según los cuales el hombre debe ser el fin al que apunten todas las empresas humanas. No sería por cuenta de un exceso, sino, antes bien, de un terrible defecto de humanismo que se habría producido el terror. Desde luego, la afirmación de Heidegger desafía nuestra comprensión inmediata, para no hablar del profundo malestar que llega a provocar la sugerencia de que pueda recriminarse al humanismo por ser el móvil de los crímenes cometidos cuando, a primera vista, estos se ofrecerían más bien como resultado de su más abominable negación¹⁶. No

16 En el mismo sentido, ¿cómo no sobresaltarse en un primer momento ante la afirmación que años después, en prolongación de lo sostenido por Heidegger, lanzara Lacoue-Labarthe, acerca de que “el nazismo fue un humanismo”

resulta fácilmente admisible, en efecto, a menos de sospechar que se ha desvirtuado el significado del término, sostener que haya sido en nombre de un auténtico humanismo que se destruyó sistemáticamente a millones de personas. Aclaremos, sin embargo, que no nos interesa revivir aquí la polémica sin fin que ha suscitado el compromiso político de Heidegger con el Nacionalsocialismo, ni mostrar, como ya varios lo han intentado, que su filosofía contendría los elementos que explican el terrible error político cometido por el filósofo en los primeros años del régimen; este es un asunto del cual no nos ocuparemos para nada¹⁷. Nos limitaremos tan solo a examinar la tesis expuesta por Heidegger en este texto a propósito del peligro que, según sugiere el filósofo, se encuentra en el humanismo y, por ende, a intentar comprender su llamado, seguramente sorpresivo para algunos, a superarlo; peligro que habría terminado por confirmarse del modo más atroz en los sucesos bajo cuya sombra se escribe la *Carta*.

En realidad, si el filósofo alemán cuestiona el supuesto de Beaufret acerca de la necesidad de preservar el sentido de la palabra “humanismo” contra su inminente ruina, es porque, para él, el humanismo es la otra cara de la metafísica y, por ende, constituye, igual que aquélla, un serio obstáculo en la tarea de superar, como planteara en *Ser y Tiempo*, el olvido del ser. Así pues, salir de la metafísica implicará también superar el humanismo. El vínculo que para Heidegger existe entre este y aquélla es, pues, lo que le llevará a pronunciarse decididamente en contra del humanismo.

Ahora bien, la plena ecuación que Heidegger establece entre humanismo y metafísica descansa en el hecho de que todos los humanismos

(Luc Ferry y Alain Renaut, 2001), siendo así que, por humanista, fue también criminal?

17 Tesis que, dicho sea de paso, cobra actualmente gran fuerza con la reciente publicación en Alemania de los *Cuadernos Negros (Schwarze Hefte)* (2014), diarios que permanecían inéditos en los que al parecer se añade evidencia crucial sobre el antisemitismo del filósofo y sobre el vínculo que él mismo estableciera entre algunos conceptos centrales de su filosofía y su rechazo del judaísmo mundial, evidencia que, para algunos, vuelve muy difícil cualquier intento por preservar el valor intrínseco de su obra de la contaminación que supuso su compromiso político con el Tercer Reich (Legros, 2014, pp. 59-65).

hasta ahora existentes han partido de una definición del hombre que, sin importar cuál haya sido en cada caso, ya sea a la manera del marxismo como “ser social” o la del cristianismo como “imagen de Dios”, por dar tan solo un par de ejemplos, se trata siempre de una definición que, según el filósofo, no solo desconoce la relación esencial del hombre con el ser, sino que, lo que es mucho peor aún, la eclipsa e impide pensarla. En otras palabras, todo humanismo se deriva y, aún más, prolonga y vive del olvido del ser que caracteriza a la metafísica. Al respecto, el filósofo señala lo siguiente:

Ciertamente, la metafísica representa a lo ente en su ser y, por ende, también piensa el ser de lo ente. Pero no piensa el ser como tal, no piensa la diferencia entre ambos. La metafísica no pregunta por la verdad del ser mismo. [...] Pero no se trata solo de que la metafísica no haya planteado nunca hasta ahora esa pregunta, sino de que *dicha pregunta es inaccesible para la metafísica en cuanto metafísica*. (Heidegger, 2009, p. 38)

Bien visto, entonces, lo que debe reprocharse, según Heidegger, a las distintas definiciones que se han dado de la naturaleza del hombre, y, por ende, a los diversos humanismos que se han promulgado a sí mismos como los medios más adecuados para desplegar cabalmente tal naturaleza, es el hecho mismo de que definen al hombre precisamente como poseedor de una cierta *naturaleza*; es decir, en el fondo, el problema es que lo definen como un ente entre los entes y, por consiguiente, tales definiciones comportan siempre una interpretación más o menos explícita del ser *en su totalidad* como *ente*. En suma, son metafísicos por cuanto no piensan el ser *en cuanto tal*, sino *el ser como un ente*. Es cierto que, casi sin excepción, todos los humanismos han otorgado al hombre un lugar especial en medio de esta totalidad de lo ente, en razón de un atributo del que lo consideran el único poseedor: la razón, el alma o el espíritu. En virtud de ello, le ha sido conferida una dignidad superior a la del resto de los entes, haciéndole ocupar, usualmente, una posición central y superior en el conjunto de lo que es. No hay, al parecer, humanismo que, en cuanto tal, no exhiba este rasgo antropocéntrico.

Sin embargo, es evidente que el problema no reside en cuál sea el rasgo distintivo gracias al cual se haya querido destacar al hombre respecto de los demás entes. Para Heidegger, poco o nada cambia si se le define como animal racional, como persona o como espíritu, pues al fin y al cabo, en todos estos casos el error reside en que el hombre se halla relegado a la condición de un ente en medio de los entes. El problema radica entonces en pensar al hombre de esta manera, aun cuando sea para reconocerle enseguida una naturaleza excepcional, pues ello, en últimas, solo es posible al precio de dejar de pensar al ser *en cuanto tal*, para pensarlo equivocadamente como *ser del ente*, sostiene Heidegger. En esa medida, todo tipo de humanismo es por fuerza metafísico, ya que no solo piensa al ser como ente, esto es, como sustancia (*ousía*), incluido, por supuesto, el ser del hombre, sino que pensarlo de esta suerte hace imposible considerar lo que se le queda “por fuera” al pensamiento metafísico, su punto ciego: el ser en cuanto tal que es no-ente. De modo que lo que Heidegger sostiene, visto más problemáticamente, es que para que el hombre sea pensado como de hecho lo ha sido, esto es, como animal racional, alma, espíritu, etc., el ser en cuanto ser ha debido permanecerle inevitablemente oculto al pensamiento, un límite del cual vive el humanismo. Por consiguiente, pensar el ser en cuanto ser habrá de suponer, necesariamente, dejar de pensar al hombre *como hombre*, toda vez que su *humanitas*, esto es, lo que bajo las distintas ópticas humanistas se ha tomado por su cualidad esencial más propia (bien sea definida como racionalidad, espiritualidad, creatividad, etc.), solamente es tal en relación con un ente que, aunque distinguido del resto de entes, es pensado como ónticamente equiparable a ellos. Para decirlo de otra manera, el humanismo desconoce el carácter ontológico del ser humano, su apertura al ser.

Hay que reconocer que no logra eludir este gesto metafísico, encubridor del ser en cuanto tal, una postura como la del existencialismo sartreano, que sostiene —queriendo aparentemente prolongar la postura heideggeriana expresada en *Ser y tiempo* (ST)— que, en el caso del hombre, la existencia precede a la esencia. Heidegger, quien sabe de la enorme popularidad de la que en ese momento goza el existencialismo en Francia, no ahorra esfuerzos en desvirtuar cualquier cercanía suya con ese movimiento filosófico y explica por qué juzga totalmente

inadecuada la apropiación que Sartre hace de su frase, aparecida en *ST*, según la cual la esencia del *Dasein* es la existencia. Efectivamente, aun si el existencialismo rehúsa conferirle al hombre una esencia preestablecida y sostiene, en cambio, que, a diferencia de la silla, la piedra o cualquier otro ente en el mundo, el hombre solo es por cuanto se hace a sí mismo, esto es, en tanto *existe*, no por ello, sostiene Heidegger, escapa al reproche que le merece todo humanismo en general. En la sentencia de Sartre “la existencia precede a la esencia”, el filósofo alemán no ve más que una inversión simple de una fórmula metafísica que, pese a tal inversión, o más bien, por no ser sino eso, una inversión, mantiene intacto su origen y, por ende, sigue siendo ella misma metafísica. Por lo tanto, negar la existencia de una naturaleza humana preestablecida y abstenerse, en consecuencia, de ofrecer una definición no es por sí mismo un intento mucho más exitoso que el de los otros humanismos que sí han incurrido en la tentación de definirlo¹⁸. Al ser incapaz de cuestionar el origen metafísico de los conceptos de *esencia* y *existencia* de los cuales se sirve, así los ponga al revés, el existencialismo sartreano permanecería a la larga preso del pensamiento metafísico y, por ende, humanista, que Heidegger, por su parte, hace todo por abandonar.

Es entonces preciso someter los dos conceptos de *esencia* y *existencia* a una interpretación distinta si no se quiere malentender lo que Heidegger quiere decir cuando sostiene que el rasgo ontológico del ser humano es la *ex-sistencia*. Únicamente una nueva comprensión del

18 El legado cartesiano reivindicado expresamente por Sartre (1999) lo sitúa del lado de las filosofías del sujeto de las que, precisamente, Heidegger toma radical distancia con el concepto de *Dasein* como un ser abierto. Al respecto Janicaud confirma que es ésta una de las diferencias fundamentales entre ambos autores: “Es precisamente este cerrarse del horizonte detrás de la subjetividad humana el que Heidegger desafía radicalmente. Si el hombre se retira dentro de su propia subjetividad, rechaza ser tocado por la riqueza de lo que es y se aparta de la ‘verdad del Ser’. Al pensarse a sí mismo como amo de las cosas, se embarca en un activismo de la práctica y olvida sus orígenes y su destino. [...] Si bien Sartre vio realmente al hombre como proyecto que está siempre más allá de sí mismo, cometió el error de relacionar esta capacidad con la subjetividad, y es por ello que siguió siendo un metafísico, un epígono de Descartes y de su “yo pienso” (Janicaud, 2005, p. 8).

significado de este concepto evitará que se traduzca esta afirmación por la fórmula existencialista, según la cual el hombre es “realidad efectiva” o existencia, carente de fundamento en una idea *a priori* que le dictara su modo de ser específico: su esencia. Pero, ¿cómo, entonces, entender la esencia del hombre? Si la afirmación “la esencia del hombre es la *ex-sistencia*” ha de poder decir algo nuevo, en ella debe escucharse otra cosa: precisamente, que la esencia del hombre no consiste en ser un sujeto cerrado y fundado sobre sí mismo, sino en ser interpelado por el Ser y estar destinado a atender ese llamado. Citemos a Heidegger (2009) una vez más:

La metafísica se cierra al sencillo hecho esencial de que el hombre solo se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser. Solo por esa llamada “ha” encontrado el hombre dónde habita su esencia. [...] A estar en el claro del ser es a lo que yo llamo la *ex-sistencia* del hombre. Solo el hombre tiene ese modo de ser, solo de él es propio. (p. 27)

Así pues, el hombre es lo que es precisamente porque, a diferencia de los demás entes, él no es un ente encerrado en una esencia, sino que está llamado por el Ser, abierto a él. Mejor aún, su ser está en *ser escuchado* del Ser. De modo que la esencia del hombre, lo que le es propio, si nos expresamos en los términos tradicionales, es paradójicamente no poseerse a sí mismo, no pertenecerse a sí mismo, sino estar fuera de sí, vuelto hacia el ser que le interpela. En cuanto a la *ex-sistencia*, el hombre no obtiene sus propiedades ni sus capacidades de sí mismo, no se da a sí mismo el ser. La esencia del hombre, así entendida, no reside dentro de él mismo, ni es, por tanto, *algo* contenido en su interior, sino que le viene de fuera, de aquello hacia lo que está destinalmente vuelto; mejor aún, su esencia es ser él mismo tal *apertura*. A ello se refiere el carácter ex-tático del ser del hombre, conforme al cual su esencia está en ser el *ahí* donde el ser se da: el “claro del ser” (*Lichtung des Seins*), como lo denomina Heidegger. La *humanitas* del hombre no reside, pues, en el hombre o, como sentenciará ulteriormente Heidegger: la esencia del hombre no tiene nada de humana.

Ahora bien, mal haríamos en querer traducir la particularidad de la ex-sistencia humana de la cual habla Heidegger al esquema clásico de género próximo y diferencia específica, de modo que lo específico del ser del hombre, esto es, lo que lo diferencia respecto al resto de entes, vendría dado por su esencial extroversión hacia el ser, de la cual los demás entes carecerían. La ex-sistencia en sentido heideggeriano no se deja aprehender como la diferencia específica que separa al hombre del conjunto de otros entes, puesto que no se trata allí de descubrir un atributo que haya de serle añadido a su ser previamente concebido como ente sustancial, para elevarlo enseguida por encima de los demás entes, ellos concebidos también como sustancias, aunque dotadas de menos atributos. De hecho, lo que ocurre es que, al ser la ex-sistencia la esencia del hombre, en el sentido arriba expuesto de apertura, el hombre escapa de lleno a cualquier intento de pensarlo como ente, esto es, como ser plenamente presente a sí mismo y sustancial; y, por lo tanto, no queda corregido ese mal comienzo, característico de la metafísica, simplemente con añadirle luego la existencia como su diferencia específica respecto de otros entes. Pensar la esencia del hombre como ex-sistencia es situarse en un punto de partida completamente nuevo respecto del hombre.

En lo anterior se funda el cuestionamiento radical que Heidegger hace a la concepción del hombre que, desde muy temprano, ha hecho carrera en la historia del pensamiento y que aún se mantiene vigente, según la cual él es, en esencia, un animal racional. Al situarlo entre los animales, o más exactamente, entre los seres vivos (animado significa viviente), pero distinguiéndolo y, a la postre, separándolo de todos ellos por cuenta de un atributo excepcional y exclusivo como el *logos*, el hombre permanece, a fin de cuentas, rebajado, disminuido a la condición de un ente más entre los entes. Efectivamente, Heidegger rechaza esta definición porque descansa sobre una concepción biologicista del ser del hombre y, como tal, comporta una interpretación previa del ser en su totalidad como naturaleza. De suerte que, al hacer de la vida, entendida en un sentido biológico y naturalista, el punto de partida ontológico para pensar el ser del hombre, y al añadir luego la razón como su nota distintiva, el hombre es, en todo caso, pensado desde su *animalitas* y no desde su *humanitas*, gesto que, para

Heidegger, lo condena a permanecer por debajo de la altura de su verdadera dignidad¹⁹.

Así pues, el ex-tático estar vuelto hacia el Ser es para el hombre *habitar* en el Ser. Tal habitación es, sin embargo, la que la metafísica ha hecho imposible para el hombre, privándolo con ello de la posibilidad de realizar su esencia. Heidegger llama la atención sobre la paradójica situación que hace que lo más cercano para el hombre, esto es, el Ser, se convierta, por cuenta de la metafísica, en lo más lejano. Cuando la metafísica intenta pensar el Ser, es decir, cuando intenta representárselo, ese pensar representacional pierde inexorablemente al Ser, ya que para representarlo debe alejarlo de sí, ponerlo a distancia, delante suyo, como ente; en fin, lo vuelve objeto de representación. Es la razón por la cual el pensamiento metafísico es, de entrada, incapaz de pensar el Ser en su cercanía esencial al hombre y declina cuando intenta, en vano, apropiárselo, como si no le perteneciera ya, o mejor aún, como si él mismo no perteneciera desde siempre al ser. En la medida en que el intento de la metafísica por pensar el Ser parte de que este le es extraño al pensamiento, olvidando así su proximidad esencial, la metafísica está condenada a no pensar lo que es, a disecarse fuera de su elemento.

El Ser, en efecto, es para Heidegger el *elemento* en el que siempre estamos los seres humanos y, como tal elemento originario, nos pasa constantemente desapercibido. Algo así como el aire que respiramos, que tan pronto como queremos retenerlo, tan pronto como buscamos hacerlo objeto de nuestro control, se nos vuelve extraño y se resiste a nuestra voluntad. Por el contrario, cuando nos abandonamos a él, al soplo que nos brinda sin interponer distancia, mantiene vivo nuestro

19 En el curso de 1929-1930, publicado bajo el título *Conceptos fundamentales de la metafísica*, Heidegger había consagrado un tratamiento más amplio a la distinción entre el ser humano y el animal, elaborando allí la conocida tesis según la cual, mientras la piedra es sin mundo (*weltlos*) y el animal es pobre de mundo (*weltarm*), el ser humano, en cambio, es formador de mundo (*welt-bilden*), lo cual le confiere una situación de privilegio en medio de los demás seres. Esta tesis tendrá otro desarrollo en la idea de Heidegger acerca de que mientras el ser humano sabe de su finitud y, por ende, tiene una relación privilegiada con la muerte (“ser-para-la-muerte”), el animal, por su parte, simplemente “fenece”.

aliento: es un elemento vital que nos constituye y fuera del cual sucumbimos. Lo más cercano, pues, justamente por ser tan cercano, se nos vuelve lo más extraño cuando inevitablemente lo convertimos en objeto. Así ocurre también con el Ser. Aunque para la metafísica lo ente se presenta como lo más próximo al pensamiento, y el Ser, en cambio, como lo más lejano e impensable, esto es únicamente fruto de una inversión que, a su vez, resulta de la incapacidad de la metafísica para pensar lo más cercano en su cercanía esencial. La metafísica debió sacarnos de ese elemento para permitirnos pensar como siempre lo hemos hecho, pero al hacerlo, erradamente tomamos lo ente por lo más próximo y nos alejamos de lo más cercano, que es el Ser. El ente, según Heidegger, es lo *siguiente* más próximo después del Ser, que, oculto en y tras aquél ente, se vuelve entonces lo más lejano para el pensamiento, cuando este se realiza de modo objetivante y representacional. Este pensamiento, por medio del cual aspiramos, obviamente sin éxito, a apropiarnos del Ser, no logra al final sino convertir su cercanía en insuperable extrañeza. Extrañeza que, al cabo, no es solo respecto del Ser, sino también, por supuesto, respecto de nosotros mismos, esto es, de nuestra humanidad.

Así pues, pensando el Ser como ente y pensándose a sí mismo también como ente en medio de entes, el hombre se encuentra fuera de su elemento, expulsado de él, desterrado, en fin, fuera de su casa natal (*Heimat*), término que, como advierte Heidegger (2007, p. 51), no ha de ser entendido en un sentido nacionalista ni patriótico, sino ontológico. La metafísica y, por ende, también el humanismo, solamente prosperan sacando al hombre fuera de su casa, quitándole el abrigo que esta le ofrece y, como a un perpetuo extranjero, lo hacen vagar sin rumbo en el dominio de los entes. En el humanismo, el hombre no habita allí donde ese habitar lo hace verdaderamente hombre. Heidegger (2007) se refiere así al desterramiento (*Heimatlosigkeit*) al que se condena el hombre cuando ha perdido contacto con la proximidad del ser:

El desterramiento así pensado reside en el abandono del ser de lo ente. Es la señal del olvido del ser, a consecuencia de lo cual queda impensada la verdad del ser. El olvido del ser se anuncia

indirectamente en el hecho de que lo único que el hombre considera y vuelve siempre a tratar es lo ente. (p. 52)

Lo asombroso, sin embargo, es que tal destierro le pasa al hombre completamente inadvertido, en la medida en que, situado como dueño y señor en medio de lo ente, se envanece al tomar el conjunto de lo que es como hecho enteramente a su medida. La totalidad de lo que es se le ofrece, en efecto, como objeto de su representación, de cálculo y de dominio, y él mismo se autoproclama la medida de todas las cosas. Desde esta encumbrada posición, que no es otra que la del sujeto que se afirma como fundamento de sentido y condición de objetividad de lo que se le presenta, nada parece serle ajeno, nada hay en lo que no encuentre su propia mano o no vea su propio reflejo, nada, en última instancia, de lo que no pudiera disponer con toda seguridad. Heidegger se refiere así al materialismo que domina la época moderna y que, como bien aclara, no se reduce a lo expresado por el manido filosofema según el cual todo cuanto existe es materia, sino que revela un modo de dejar ser lo que es como *materia susceptible de ser convertida en objeto de determinación y de manipulación* por parte del hombre (Heidegger, 2007, p. 54).

Tal como lo advierte Heidegger (1994, pp. 9-37) en su reflexión sobre la técnica (cuya esencia es ser una estructura de emplazamiento o *Ge-Stell*), el peligro abismal que acecha al hombre es, precisamente, el de su completa perdición en medio, paradójicamente, de su total apoteosis. Aunque todo cuanto es se le presente como algo de lo que él puede disponer, aunque todo parezca devolverle su propio reflejo como objeto determinado desde su subjetividad, aunque todo parezca hablar su lenguaje (científico y matemático), en realidad el hombre no se encuentra a sí mismo en ningún lugar de este mundo técnico; al contrario, se está perdiendo irremediablemente a sí mismo al dejar de realizar su esencia, esto es, al dejar de escuchar el llamado del Ser en cuanto tal. Es verdad que el hombre moderno se siente a sus anchas, confiado en su capacidad de dominar lo que es, pero desde el punto de vista de Heidegger (2009), ese mundo le es profundamente hostil e inhóspito, lo destierra fuera del elemento en el que puede ser verdaderamente lo que es, amenazando con reducirlo a la condición de un

ente él mismo tan disponible, calculable, intercambiable y desechable como todos los demás de los cuales él cree disponer: “expulsado de la verdad del ser, el hombre no hace más que dar vueltas por todas partes alrededor de sí mismo en cuanto *animal rationale*” (p. 56), El hombre, entonces, solo puede cuidar de sí al ponerse al cuidado de lo que no es él mismo, esto es, al cumplir su destino como ser para quien ser verdaderamente es estar a la escucha del Ser en cuanto tal.

El humanismo “pobre” de Heidegger

Preconizar un humanismo *más allá* del humanismo o, si se quiere, pensar al hombre *más* que como hombre, así parece dejarse sintetizar la propuesta de un nuevo humanismo en Heidegger. Lo paradójico de un humanismo planteado de este modo es, por supuesto, que la única manera de hacer justicia a la esencia del hombre y a su eminente destino sería, precisamente, *negarlo* como hombre. De allí que esta postura sea susceptible de ser leída como antihumanista. Pero conviene insistir en que, para Heidegger, esto no implica, de ninguna manera, rebajar la dignidad del ser humano, sino, bien por el contrario, restituírsela a un nivel imposible de alcanzar para los humanismos históricos, determinados como han estado por una inevitable impronta metafísica que ha debido encubrir la esencia del hombre para pensarlo en cuanto tal hombre. De suerte que, menos que antihumanista, su humanismo puede llegar a mostrársenos incluso más extremo que todos los demás, casi un hiperhumanismo, por su empeño en elevar la dignidad del hombre a una altura insospechada hasta entonces. Así le escribe a Beaufret:

[...] Tendrá usted ganas de replicarme desde hace tiempo, ¿acaso un pensar semejante no piensa precisamente la *humanitas* del *homo humanus*? ¿No piensa esa humanitas en un sentido tan decisivo como ninguna metafísica lo ha pensado nunca ni lo podrá pensar jamás? ¿No es eso “humanismo” en el sentido más extremo? Es verdad. (Heidegger, 2009, p. 58)

No obstante, tendría que ser muy a regañadientes que Heidegger accediera a conservar el término de “humanismo” para describir el talante de su pensamiento. Conservarlo, parece sospechar el filósofo, sería como ceder a la vana preocupación de no caer en la impopularidad, vista la amplia y abstracta aceptación de la que el término goza. Pero esto sería, sin duda, un precio demasiado alto a pagar frente a la necesidad que, por otro lado, es mucho más urgente: ejercer resistencia frente a un pensamiento que encubre la esencia del hombre amparándose tras un término tan apreciado. Por eso se pregunta, dirigiéndose a Beaufret, si acaso no se le presta un mayor servicio a la “causa” del hombre manteniéndose firmes en contra del término “humanismo”. Con todo, y tal como queda sugerido en las líneas anteriores, Heidegger no descarta por completo admitir que, hasta cierto punto, su pensamiento sea calificado como un humanismo, siempre y cuando, claro está, se rodee al término de los respectivos signos de advertencia y se lo consiga redefinir radicalmente, asunto que, tal como hemos visto, exigirá experimentar de modo más originario la esencia del hombre.

Así pues, Heidegger solo conservaría la palabra a condición de que lo que ahora importe para este humanismo de nuevo cuño no sea precisamente el hombre. Esta es una formulación ante la cual él mismo es el primero en reconocer que semejante humanismo sería de un género extraño. Tan extraño, es cierto, que a duras penas quisiéramos cobijarlo bajo el término. Profundamente extraño, ya que se trataría de un humanismo en el que el hombre brilla por su ausencia o, como dice Heidegger, el rótulo humanismo es en este caso un paradójico “*lucus a non lucendo*”. Un humanismo así se nos antoja irreconocible, ya que no es más el hombre, sino, en últimas, el Ser lo que está en juego.

Si de lo que se trata es de superar el pensamiento del hombre tal como lo ha concebido la metafísica, en nombre de una *humanitas* concebida ahora no metafísicamente, y, por lo tanto, si lo que se propone es pensar al hombre como más que simplemente hombre, importa aclarar el sentido de este más. Conviene comenzar, como Heidegger mismo lo hace, despejando la cuestión por vía negativa, esto es, advirtiendo cómo no ha de ser entendido. Y ciertamente, hay que hacerlo en contravía de la tendencia casi inmediata que nos haría creer que con ese más lo que se propone es añadir algunos atributos esenciales

nuevos a la tradicional caracterización del hombre, para completar así lo que habría sido una descripción injustamente reducida o estrecha de la esencia del hombre. En realidad, de lo que se trata es, al revés, de desnudar al hombre de esas caracterizaciones habituales, de removerlas o, como Heidegger lo expresa, de dar un paso atrás (*Schritt zurück*), retrocediendo a un ámbito más inicial donde se muestra su verdadera esencia. Hay, pues, que ir corriente arriba, borrar al hombre *como hombre*, para solo así poder recuperarlo, esta vez en la verdad de su esencia. El más al que apunta Heidegger se revelará entonces como un menos, por cuanto se trata de despojar al hombre de las determinaciones metafísicas que lo han pensado como tal.

Al parecer, esto supondría el gesto simple de negar lo pensado, de modo que esta negación se contentara con retirar o tachar lo que la metafísica ha puesto. No es así. No pretende Heidegger hacer un simple borrón y cuenta nueva, queriendo plantear nuevamente desde cero y de espaldas a lo que hasta ahora ha sido pensado la pregunta por el hombre. De hecho, es preciso subrayar que Heidegger no considera las definiciones que los humanismos históricos han ofrecido como, estrictamente hablando, incorrectas o falsas; lo que les reprocha, más bien, es que tales definiciones pasan necesariamente de largo respecto de la esencia del hombre o, si se quiere, que no van lo suficientemente lejos en su pensamiento sobre la esencia del hombre. En cierto modo, podríamos decir que las tacha de superficiales por cuanto la pregunta misma a la cual responden, de formas aparentemente muy diversas sobre “qué” o “quién” es el hombre, es una pregunta que, desde un comienzo, está ya informada por la sintaxis metafísica, lo cual las vuelve estériles cuando de pensar la esencia del hombre se trata. En este sentido, el “menos” apunta a pensar lo que inevitablemente se sustrae a tales definiciones, pero que, al hacerlo, las ha hecho posibles. En otras palabras, es preciso pensar lo impensado en ellas, lo olvidado tras ellas. Superar el humanismo o, lo que es lo mismo, superar la idea de hombre de la que se nutre todo humanismo implica pensar lo no pensado *del hombre* en la definición de hombre.

Es una tarea sumamente ardua, puesto que ese ámbito inicial que debió quedar oculto para que el pensamiento pudiera discurrir por el camino metafísico no puede ser él mismo pensado *dentro* de este

pensamiento y, por lo tanto, parece que nos vemos obligados a salir de él para, desde *fuera de la* metafísica, en cierto modo negándola, llegar a pensar lo que dentro de ella queda impensado. Pero aquí es donde conviene llamar la atención sobre el hecho de que esto que quedó impensado no está, como pareciera, totalmente por fuera de la metafísica, sino que permanece dentro, aunque retenido. Más precisamente, permanece reprimido como su reverso impensado. En efecto, en tanto el Ser en cuanto tal y, más aún, la cercanía esencial del hombre al Ser constituye el punto ciego de la metafísica —y por tal motivo le permanece irremisiblemente oculto—, ese ocultamiento opera a la vez en ella, obligando a la metafísica a pensar el ser como ente. Ciertamente, lejos de considerar como un defecto o una negligencia del pensamiento humano su incapacidad de pensar el Ser en cuanto Ser, Heidegger (2009) encuentra en ese ocultamiento la riqueza misma de la metafísica, el fondo silencioso gracias al cual ella misma se despliega. Oigamos:

Esto quiere decir que la verdad del Ser, en cuanto claro mismo, permanece oculta a la metafísica. Sin embargo, este ocultamiento no es un defecto de la metafísica sino *el tesoro de su propia riqueza*, que le ha sido retenido y al mismo tiempo mantenido. (p. 40, cursiva añadida)

Si entendemos bien lo que dicen estas enigmáticas líneas, el ocultamiento del ser no constituye solamente la limitación o la pérdida que acarrea la metafísica, sino también, y sobre todo, su riqueza oculta. De manera que el pensamiento ganará al conservar este ocultamiento, en atesorarlo. Esto supone —y en ello sí que se equivoca la metafísica— mantenerlo en su condición de oculto, de reserva, de enigma, de trascendente, es decir, pensarlo como lo que en absoluto se deja pensar como ente ahí delante y a la mano. Por lo tanto, el pensamiento pierde, dilapida su tesoro y se empobrece hasta agotarse cuando, bajo la forma de la metafísica, olvida ese ocultamiento y, en cambio, piensa lo que es como algo completamente desoculto y a disposición, solamente como objeto presente susceptible de representación. Así mismo, el hombre gana; más aún, *se* gana a sí mismo cuando piensa

ese ocultamiento del ser precisamente como un *misterio* y se piensa a sí mismo como su privilegiado guardián. Efectivamente, desocultar el ocultamiento que ha producido la metafísica no implica desocultar lo oculto, pensándolo bajo la forma de un ente presente y fundamental, sino desocultar este ocultamiento *como ocultamiento*. Una cosa es ocultar el ocultamiento u olvidar el olvido del Ser, como ha hecho la metafísica, y otra distinta es desocultar el ocultamiento sin renunciar a su carácter necesario; esto es, rememorar el olvido en cuanto tal olvido. En esto consiste la superación de la metafísica. No equivale de ningún modo a pensar el ser como un ente superlativo que, por su carácter tan elevado y abstracto, se resistiría a ser penetrado por nuestra capacidad de representación. El misterio del Ser no es el que atribuimos a aquello que, situado a una distancia infranqueable, desafía nuestra capacidad de aprehensión, sino el misterio de lo que, en su cercanía, se nos escapa; cercanía en la que ya siempre estamos, pero cuya simplicidad se nos hace lo más difícil de pensar (tal como dejaba ver la anécdota traída por Heidegger al final de la Carta, en la que recuerda el desconcierto de unos forasteros que buscaban ansiosos al célebre Heráclito, esperando encontrar al legendario pensador en medio de un trance extraordinario, y lo descubren simplemente calentando sus manos al fuego). En resumen, el pensamiento parece ganar y hacerse rico, paradójicamente, cuando frente al misterio del Ser se sabe y se declara necesitado y pobre; en otras palabras, cuando habita en el misterio del Ser *como* un misterio originario que excede irremediabilmente cualquier representación.

Así pues, lo que la metafísica parece olvidar de manera creciente son sus límites; es decir, olvida esta pobreza, olvida que el pensamiento no posee el Ser y olvida que el hombre no se posee a sí mismo. Como se señaló anteriormente, la metafísica piensa al hombre por fuera de su elemento, es decir, pierde de vista y encubre la relación de cercanía y vecindad en la que el hombre se encuentra desde siempre con el ser. No lo piensa en su condición de apertura, sino como sustancia o sujeto vuelto y cerrado sobre sí, como interioridad a la que se opone una exterioridad objetiva, y no como extroversión o relación. Por tal razón, lo que urge es repensar al hombre, esta vez en su carácter extático, vuelto fuera de sí, descentrado, como ser cuyo ser es escucha

permanente del llamado del misterio que lo interpela, y al responder al cual realiza verdaderamente su humanidad. En otras palabras, debe ser destronado de su condición de amo y señor de lo ente para que ocupe la más humilde, pero más digna, de pastor del ser, como bellamente lo denomina Heidegger (2009, p. 57).

Así visto, empero, el hombre parece relegado a un segundo plano carente de importancia. De ocupar el lugar del ente que se erige a sí mismo como fundamento de lo que es, esto es, como *centro* en torno al cual gira la relación con el Ser entendido como ente, pasa ahora a orbitar alrededor del centro que es el Ser mismo. Este giro (*Kehre*), sin embargo, no sería del todo algo nuevo respecto a lo que la analítica del Dasein ya había puesto al descubierto²⁰. Contrariamente a lo que algunos han querido ver en ciertos pasajes de *Ser y tiempo* (ST), advierte Heidegger (2009), la preponderancia o centralidad en la relación del hombre con el ser siempre la ha tenido el Ser y no el hombre. Así, por ejemplo, le sale al paso a cierta lectura que se hizo de la frase “solo mientras el Dasein es, se da el ser”, en la que algunos creyeron ver un remanente subjetivista en la concepción del *Dasein* (Heidegger, 2009, p. 49). Lecturas necias, reacciona Heidegger, de quienes están presos de malentendidos. Malentendidos que, por otro lado —es preciso reconocerlo—, tal tipo de afirmaciones puede suscitar cuando se las escucha en clave metafísica y, por ende, cuando aún no se ha dado el salto hacia el nuevo horizonte desde el cual Heidegger propone pensar al Ser y al hombre en su mutua pertenencia. Si algo pudiera excusar tales lecturas sería, probablemente, como termina por reconocer Heidegger, el hecho de que entonces él mismo lidiaba con gran

20 El mismo Heidegger es quien sugiere que su filosofía ha sufrido un giro o *Kehre* a partir de los años treinta. En la *Carta sobre el Humanismo*, donde por primera vez emplea el término, advierte sobre el error que sería leer el Dasein de *Ser y Tiempo* (2009) como una modalidad de la subjetividad moderna y sostiene que allí “todo sufre un giro” (p. 38). La manera de entender ese giro y, sobre todo, el alcance del mismo son manera de reflexión entre los estudiosos de su obra, quienes oscilan entre una lectura que podríamos calificar de moderada, en la que el giro se refiere a una prolongación y continuación de sus tesis iniciales, y una más radical que advierte una ruptura o quiebre entre el primer y segundo periodos de su obra, es decir, entre *Ser y Tiempo* y sus escritos posteriores.

dificultad con la insuficiencia del lenguaje que, como todo lenguaje, está transido de metafísica y, por lo tanto, le impedía expresar cabalmente el giro por el cual quería dejar ver, no al hombre, sino al Ser en el *centro* de esa relación. Que esto, sin embargo, no debe verse como un fracaso de lo iniciado en ST es algo que Heidegger deja muy claro. Si hubiera fracaso, este tendría que ser valorado como algo positivo, puesto que cuando el pensamiento fracasa en su intento por pensar lo simple del ser, su cercanía esencial, solo entonces está siendo verdaderamente pensar y, en ese sentido, triunfa. Por el contrario, mientras no se experimente la dureza que opone al pensamiento tal simplicidad, mientras la filosofía triunfe evitando estrellarse contra este asunto, entonces ese triunfo es solo aparente y esconde en realidad un fracaso del pensamiento. Tener éxito en el pensar es experimentar el fracaso de querer pensar lo impensado con los conceptos habituales, es experimentar lo impensado como impensable, pensar el límite del pensamiento como límite infranqueable.

El enaltecimiento del “hombre” en el nuevo “humanismo” de Heidegger pasa, entonces, por confrontarlo sin miramientos a esa dureza, por bajarlo del solitario pedestal en el que se encuentra encumbrado. En lugar de dominio, poder o centralidad, sus rasgos serán ahora los de dependencia, sumisión y descentramiento respecto al ser. Los nuevos nombres con los que Heidegger se refiere al hombre: pastor, guardián, testigo, vecino, etc., son claramente nombres que hablan de estar al servicio, no de sí mismo, sino del ser. Despojar al hombre de su condición falsamente enaltecida supone, entonces, dejar de ver sus atributos esenciales como si fueran propiamente suyos. El giro transfiere al ser todas las propiedades que antes pertenecían al hombre, desnudándolo, en cierto modo, de las facultades que le han sido atribuidas tradicionalmente. Pensar y decir son ahora “atribuciones” del ser. Así, la razón, o mejor, el pensamiento, que ha sido la facultad que se le ha atribuido al hombre en grado sumo y en base a la cual se le ha creído depositario de una condición excepcional en medio de los entes, dejará de entenderse, con el giro señalado, como una verdadera capacidad suya que él estaría en condición de desplegar. En realidad, dirá Heidegger, pensar no es servirnos de una facultad particular que creamos susceptible de dominar y de encauzar metódicamente para

dar cuenta del ser de los entes a nuestro alrededor, sino que pensar es *dejar ser* al Ser; de modo que, en últimas, ya no es el hombre, sino el Ser que piensa.

Y así como pensar no es estrictamente una capacidad del hombre, así tampoco su decir es propiamente suyo, no al menos mientras pretenda ser un decir auténtico. Que el hombre tenga habla o lenguaje se explica porque es un habla secundaria, una en la que resuena el decir del ser. De hecho, señala Heidegger, si el animal no tiene lenguaje, no es porque carezca de algún atributo natural que, de tenerlo, se lo haría posible, sino porque el animal no está en esa relación de apertura hacia el ser. Solamente el hombre tiene lenguaje porque solo él está en relación con el ser, no siendo entonces el lenguaje en realidad algo suyo, sino del ser que en el lenguaje se le da al hombre para que habite en él como su elemento. Heidegger (2009) lo cifra en su célebre sentencia: “el lenguaje es la morada del ser y el hombre habita en él” (p. 11). Se cuestiona así la concepción del lenguaje de acuerdo con la cual este es un instrumento del que el hombre se sirve para comunicarse o para significar mejor sus pensamientos acerca de lo que es. Heidegger llama por ello a silenciar la lógica y la gramática, cómplices en la instrumentalización que se ha hecho del lenguaje y por la cual pasa encubierta la relación esencial de pertenencia del hombre al ser. Esa nueva pobreza de lenguaje implicará, por ejemplo, abandonar el afán de dar nombres; “pensar sin nombres”, amonesta Heidegger, es decir, pensar sin el afán de hacernos a lo nombrado. “Humanismo”, sin duda, es uno de esos nombres de los que habrá que prescindir si lo que importa ahora es pensar al hombre en la verdad de su esencia.

Sin duda, visto desde la perspectiva metafísica, este giro puede antojársenos demoledor y contrario a nuestros intereses humanos. Puede parecer una derrota o una pérdida de ser, en lugar de una ganancia. (Haar, 1993) Pérdida de toda esa libertad que hemos creído ganar a fuerza de liberarnos de nuestra relación de dependencia respecto a Dios, la naturaleza, etc. Sin embargo, como recuerda el verso de Hölderlin al que Heidegger (2004) vuelve en otro texto: “nos hemos vuelto pobres para llegar a ser ricos”. Como hombres de la época de la técnica, forzados cada vez más a un ilimitado activismo, el éxito solo parece dejarse medir en términos de efectos alcanzados

y de productos realizados. En otras palabras, depende de una lógica calculante y dominadora que antepone el constante emprendimiento por asegurar el dominio de lo ente a la paciente escucha y a la espera del llamado del ser. La aparente paradoja de este giro que hace rico al hombre volviéndolo pobre obedece a que solo desprovisto de sí, puesto al cuidado del Ser y de su misterio, el hombre se pone al cuidado de sí mismo, de su verdadera esencia.

6. El transhumanismo y la cuestión de la técnica en Heidegger*

El proyecto transhumanista de mejoramiento humano

Una nota de prensa publicada en la página web del prestigioso *Instituto Smithsonian* reportaba en enero de 2017 la siguiente información:

El nuevo sentido, el sentido-del-Norte (*North Sense*), es una pieza diminuta y autónoma de tecnología que vibra cuando detecta el norte magnético. Está permanentemente conectada al cuerpo a través de cables y perforaciones, lo que significa que la vibración es sentida internamente. El Sentido-del-Norte da a los humanos un sentido interno de orientación, pero el equipo cree que también tendrá impacto en nuestras experiencias cognitivas, incluyendo la memoria. Liviu Babitz y Scott Cohen [de la compañía *Cyborg Nest*] tienen su sentido-del-Norte desde el mes pasado. Al hacerlo se convirtieron en los primeros seres humanos en poseer este sentido artificial.

* Publicado originalmente como Muñoz, D. (2020). Humanitas en peligro. El transhumanismo de cara a la cuestión de la técnica en Heidegger. En Donato, O., Muñoz, D. y Rivera, A. (Eds.), *Redefinir lo humano en la era de la técnica. Perspectivas filosóficas* (pp. 63-73). Universidad Libre.

Este ejemplo ilustra el espíritu, prometeico y a la vez algo quimérico, que caracteriza el llamado transhumanismo. Como sabemos, se trata de un proyecto en el que actualmente se encuentra comprometido un buen número de centros de investigación, laboratorios, grupos de científicos e ingenieros altamente calificados, que tienen su sede especialmente en Estados Unidos y en China. (Luc Ferry, 2017) Respaldados por flujos de dinero cuantiosos provenientes de poderosas empresas de Silicon Valley, su propósito declarado es emplear las nuevas tecnologías para, según proponen, mejorar al ser humano. ¿Cómo? Gracias al uso de prótesis, implantes cibernéticos, modificaciones genéticas y, en general, de cuanto dispositivo tecnológico esté al alcance que permita aumentar las capacidades cognitivas, físicas y emocionales del ser humano. De este modo, los beneficiarios podrían realizar cosas curiosas como, según veíamos, orientarse igual que una brújula, o cosas muchísimo más asombrosas aún, como aprender a tocar el piano en cinco minutos, dominar instantáneamente un idioma extranjero, hacer fotosíntesis como las plantas, entre otras muchas proezas verdaderamente inimaginables (Dieguez, 2017).

La perspectiva del transhumanismo es que la acción combinada de nanotecnología, biotecnología, ciencias de la informática y la cibernética (NBIC por sus siglas en inglés) permitirá a los seres humanos llevar a cabo acciones que son simplemente imposibles con el equipamiento anatómico y genético del que actualmente disponen. (Lecourt, 2011) Más aún, el objetivo previsto por los transhumanistas más ambiciosos es tomar en sus propias manos el curso de la evolución, de manera que, como especie, no estemos más expuestos a los procesos aleatorios de la naturaleza²¹, sino que demos un salto significativo hacia una con-

21 En el sitio web de la compañía transhumanista que produjo el North Sense se lee precisamente esta declaración: “We exist to contribute to human evolution. By experiencing the hidden parts of nature through new senses, we will evolve towards a richer life experience. We have continuously enhanced ourselves through time for aesthetic or functional reasons. The next stage will be human cognitive enhancement and will be concentrated on the evolution of the human mind. By merging biological intelligence y digital intelligence, we will sense new information from the external environment and integrate it into our perception of reality” (Cybornest, 2019).

dición evolutiva prediseñada y más avanzada que nos permita, incluso, abolir la enfermedad y la muerte. El transhumanismo rezuma una confianza desmedida en que la tecnología sabrá dar solución a todos los problemas humanos²².

El pensamiento de Martin Heidegger nos brinda, sin embargo, herramientas analíticas para cuestionar una visión tan eufórica de la técnica. En particular, cuando atendemos a su convincente intuición de que el fenómeno técnico solo se comprende realmente si se sobrepasa la determinación antropológica que se limita a entender la técnica como un *medio* producido y empleado por el ser humano para servir a la consecución de sus fines. En efecto, el pensador alemán llama a adoptar un enfoque más profundo en el que la técnica debe descubrirse ante todo como un dispositivo ontológico de carácter metafísico que, en cuanto tal, excede el pretendido control que el ser humano cree ejercer sobre el uso de sus instrumentos técnicos, lo que entraña, como veremos, una cara sombría y a la vez reveladora.

Así pues, examinado en clave heideggeriana, el transhumanismo requiere ser abordado más allá de la visión instrumental de la técnica e invita a dirigir sobre él una mirada ontológica capaz de ofrecernos una comprensión más lúcida de lo que está en juego en su exaltado plan de mejoramiento. Ciertamente, al hilo de la reflexión de Heidegger en la que se subraya el peligro que conlleva la técnica actual para el ser humano, debemos interrogarnos acerca del riesgo que para la humanidad entraña el ideal transhumanista, más allá de la posibilidad —señalada por algunos— de que nuestra especie sea llevada eventualmente a la extinción por cuenta de tan osados experimentos. En efecto, visto como manifestación de un dispositivo ontológico subyacente, el sueño de mejoramiento tras el cual avanza el transhumanismo se nos muestra, él mismo, aún si no pasara de ser más que un sueño, como síntoma de la deshumanización que, no en un futuro más o menos remoto, sino aquí y ahora, está teniendo lugar en la era de la técnica.

22 “Solucionismo” es la palabra acuñada por E. Morozov (2015) para describir la actitud tan difundida hoy en día según la cual la tecnología es vista como la panacea a todos los males que aquejan a la humanidad.

Revisitando la cuestión de la técnica en Heidegger

La técnica no es pues un mero medio, la técnica es un modo de salir de lo oculto. Si prestamos atención a esto se nos abrirá una región totalmente distinta para la ciencia de la técnica. Es la región del desocultamiento, es decir, de la verdad. [...] La técnica es un modo de hacer salir de lo oculto. La técnica esencia en la región en la que acontece el hacer salir lo oculto y el estado de desocultamiento, donde acontece la *aletheia*, la verdad. (Heidegger, 1994, pp. 15-16)

Aunque bien puede ser comprendida como instrumento o medio, bajo el examen llevado a cabo por Heidegger, la técnica se revela en un nivel más radical como “des-ocultamiento de lo ente”, es decir, una forma de verdad (*a-letheia*). Según el pensador de la Selva Negra, la técnica es una forma de develar-se lo que es. Así las cosas, lo que separa a la técnica antigua de la técnica moderna es una transformación de envergadura en ese modo de desvelamiento. Si bien vale para ambas el que son formas de des-ocultamiento de lo que hay, mientras que la técnica antigua desoculta el ente como objeto (*Gegenstand*), la moderna, en cambio, lo hace como existencia o recurso (*Bestand*).

El conocido ejemplo de Heidegger de la presa sobre el Rin busca ilustrar el punto. Mientras un puente de madera levantado sobre el río, escribe el filósofo en su cabaña de Todnauberg, deja aparecer el río *en cuanto* corriente de agua a cuya vera sinuosa debe acomodarse la estructura construida para cruzarlo, el embalse, por su parte, al ser empotrado en el cauce, lo hace emerger *como* caudal o cantidad de agua que contiene una reserva de energía susceptible de ser almacenada, acumulada, calculada y explotada para la producción continuada de más energía. Contrario a lo que el ejemplo nos sugiere a simple vista, la diferencia que importa destacar no está en el mayor grado de sofisticación científica y de precisión ingenieril que, desde luego, tiene la técnica empleada para la construcción de la represa respecto a la más artesanal que involucra el bucólico puente de madera, sino que

la diferencia de fondo a la que Heidegger apunta reside en que cada una “deja salir de lo oculto” de manera muy distinta: el puente *muestra* un río con sus orillas y recodos, mientras que el embalse *muestra* una reserva de energía contenida y disponible (energía hídrica trabajando para el sistema de generación eléctrica). Así, la técnica moderna es una forma de desocultamiento en la que el ente *se revela* solamente *como* existencia. En efecto, lo que arroja su examen de la técnica moderna es que esta constituye un gran dispositivo en el que lo ente es des-ocultado como existencia integrada en una red englobante de existencias de un stock; esto es, cada una es emplazada en una estructura totalizante o, como la denomina Heidegger (1994), *Gestell*, en la que lo ente en su totalidad se revela como depósito de recursos disponibles para ser provocados o exigidos (*herausgefordert*) por el ser humano.

Ciertamente, desde la perspectiva heideggeriana, vivir en un mundo técnico no tiene que ver, al menos no en el sentido más relevante de la expresión, con ser testigos de la omnipresencia de dispositivos y potentes máquinas en nuestra vida laboral, social, económica y cultural. A mi entender, un aporte valioso de los filósofos que, como Heidegger, se han ocupado del fenómeno técnico en la modernidad ha sido mostrar que el acceso a este reclama hurtar nuestra mirada al hechizo que los artefactos y las máquinas que tenemos delante ejercen sobre nosotros en ámbitos diversos y separados de nuestra existencia, para pasar a enfocarnos más bien en el carácter sistémico y entrelazado de la realidad de la que cada uno de ellos participa y de la cual son, sí, el reflejo visible, pero a la larga solo un reflejo o manifestación inmediata de algo menos aparente que articula ontológicamente la realidad en su conjunto (Ellul, 1980). Así pues, la *Gestell* o estructura de emplazamiento enmarca el conjunto de lo ente, y es ella la que subyace a la manera calculadora como hoy en día experimentamos y nos relacionamos con todo lo que es, incluyendo al ser humano, en cuanto a meros recursos a disposición.

Ahora bien, la lucidez que, sin duda, podemos reconocer en Heidegger —pese a cierto aire ludita que por momentos se le puede reprochar— estuvo en advertir el peligro al que el ser humano se vería conducido: el de llegar a pensarse a sí mismo como un ente más en medio de ese dispositivo, él también reducido a no ser sino una existencia

o recurso del cual exigir sin pausa el potencial o reserva de energía que pueda albergar. En otras palabras, la amenaza de la moderna era técnica estaría en que el ser humano obture de manera definitiva su relación con el Ser en cuanto tal, consumando con ello el olvido de la metafísica, hasta no guardar ya ninguna memoria de lo que constituye su ser más propio, a saber: no ser un ente en medio de entes, sino un ex-istente o *Dasein*, llamado a pensar lo que significa Ser y, todavía más, a pensar ese mismo llamado. Así pues, lo que caracteriza al mundo técnico no reside tanto en el carácter circundante y omnipresente de los dispositivos de los que hacemos un uso obsesivo en cada espacio de nuestras vidas en la actualidad, sino que yace en el tipo de ser humano que lo produce y que es producido por él: uno que exige y se exige para el rendimiento sin límites (Han, 2017).

Ese peligro es precisamente el que parece confirmar el proyecto transhumanista. Su afán de expandir los límites de lo que es capaz de hacer el ser humano, merced al uso intensivo de nuevas tecnologías que permitan modificar su cuerpo de manera profunda mediante implantes, modificaciones genéticas y demás adaptaciones biotecnológicas, de modo que su percepción sensorial sea ampliada en cantidad y calidad, su velocidad de cálculo multiplicada a gran escala, su fortaleza física incrementada, etcétera, tal afán parece descansar en una visión del ser humano que lo concibe, de entrada, como el contenedor de recursos susceptibles de ser emplazados en el dispositivo técnico. Y esta manera de pensarse a sí mismo del ser humano conlleva, como advertía Heidegger, el ocaso de su *Humanitas*. Concebido como un ente más entre entes, como una existencia más exhibida en el atractivo escaparate de la *Gestell*, el ser humano se pierde a sí mismo y renuncia a su dignidad.

El peligro para la Humanitas y el eclipse del cuerpo humano

Muy citada es la afirmación en la *Carta sobre el Humanismo* en la que Heidegger (2009) declara hasta qué punto el humanismo tradicional, en virtud de su carácter metafísico, por el cual da por supuesta

una interpretación del ser humano como un ente entre entes, no hace justicia a la verdadera dignidad del ser humano, que se encuentra así rebajado a un nivel que no le reconoce su rango:

[...] se puede afirmar que el único pensamiento es el de que las supremas determinaciones humanistas de la esencia del hombre todavía no llegan a experimentar la auténtica dignidad del hombre. [...]. Pero esta oposición no significa que semejante pensar choque contra lo humano y favorezca a lo inhumano, que defienda la inhumanidad y rebaje la dignidad del hombre. Sencillamente piensa contra el humanismo porque este no pone la *Humanitas* del hombre a suficiente altura. (p. 38)²³

El error del humanismo está, según se insiste en el mismo texto, en que piensa al ser humano a partir de su *animalitas* y no de su *humanitas*. En efecto, Heidegger advierte sobre la ceguera metafísica del humanismo tradicional al pensar al ser humano como ente o sustancia (*ousia*); no importa que luego parezca enmendar parcialmente ese error dotándolo de atributos que lo elevan a una posición excepcional en medio de todo lo que es: la razón, el lenguaje, el espíritu, la cultura, etc. Por muy alto que el humanismo pretenda ubicar al hombre invistiéndolo de tales capacidades, y por muy marcada que parezca la cesura óntica que con ello busca establecer entre él y los demás entes, en realidad su gesto de demarcación solo prolonga un rebajamiento al que indebidamente lo ha relegado desde el comienzo. Un verdadero humanismo que reconozca la auténtica dignidad del ser humano no puede entonces ser el humanismo metafísico. Tendría que ser uno en el que, de manera paradójica, el ser humano no sea el centro. Ese humanismo de cuño nuevo —al que el término no termina de calzarle— debe pensar al ser humano en su vocación de apertura hacia el Ser, a la escucha de su llamado, atento a corresponderle. En otras palabras, el fallo del humanismo ha estado, según Heidegger, en concebir estrechamente al

23 Para una mayor ampliación sobre la crítica de Heidegger al humanismo remítase al capítulo 5 de este libro “El antihumanismo de Heidegger” (p. 87).

ser humano como un ente viviente (animal) más, pues al hacerlo ha quedado encubierto su modo de ser auténtico.

No extraña entonces en la *Carta*, como en otros textos, que Heidegger (2007) vuelva sobre la diferencia, a su juicio abismal, que separa al humano del animal. En el Curso del semestre de invierno de 1929-1930, a propósito del concepto de “mundo”, el filósofo desarrolla su conocida tesis triple: el hombre es *weltbilden* (“configurador de mundo”), el animal es *weltarm* (“pobre de mundo”) y la piedra es *weltlos* (“sin mundo”). No hay duda de que Heidegger se cuida mucho de que sus análisis acerca del animal, al que califica como “pobre de mundo”, no sean leídos de inmediato como una simple comparación en la que lo priva de lo que antes ha conferido como modo de ser exclusivo del ser humano. Sin embargo, como lo reconoce Derrida²⁴, es difícil no percibir el carácter antropocéntrico de ese gesto comparativo en el que, después de todo, Heidegger termina incurriendo, y que le lleva a negar al animal la posibilidad que, en cambio, sí le otorga al ser humano de relacionarse con el ente *como (als)* ente, esto es, de comprender lo que es en cuanto tal. Esta es la diferencia insuperable que una y otra vez el filósofo alemán subraya entre el ser humano y el animal, y por la que explica que el primero esté en capacidad de configurar mundo, mientras que al segundo, que no es *Dasein*, se le escapa por completo dicha posibilidad. Así pues, para Heidegger, cualquier intento de pensar al ser humano a partir de su condición de viviente es un inicio encubridor y, a la postre, un punto de partida peligroso para el mismo ser humano que, conducido por esta autoimagen en la que cree reconocer su dignidad, puede verse tentado a olvidar lo que en verdad se la confiere, y que es su aperturidad al Ser. Heidegger parece empeñado en conjurar tal peligro insistiendo sin cesar en situar al ser humano en un plano ontológico inconmensurable con el de los seres vivos.

24 En varias de sus obras Derrida (2008) revisa “la cuestión animal” en Heidegger, y aunque le reconoce un intento por abstenerse de asumir posturas antropocéntricas tradicionales, encuentra que el filósofo alemán no consigue romper con la tendencia dominante en la tradición de pensamiento de despreciar la infinita variedad de formas de vida heterogéneas bajo el concepto de “animalidad” o “el animal”, por oposición al “Hombre”.

De ahí el esfuerzo que el filósofo insiste en hacer para poner de relieve la distancia entre el cuerpo humano y el cuerpo del animal. Así, por ejemplo, en el *Parménides* (Curso de Invierno 1942-1943) cuestiona que sea posible equiparar la mano humana con las garras de cualquier animal:

Ningún animal tiene mano, y nunca de una pata, una pezuña o una garra, surge una mano. Nunca tampoco una mano fallida se vuelve, ni por poco, una garra con la que el hombre “a-garre”. La mano solo brota de la palabra y con la palabra. (Heidegger, 1992, pp. 118-119)

Sin embargo, el lugar dominante que hoy en día tiene entre nosotros la teoría evolucionista nos obliga a preguntarnos si es verdad que entre nuestras manos y, por ejemplo, las garras de un simio superior como el chimpancé, la diferencia es tan abismal como pretende Heidegger. ¿Acaso no se trata solamente de una diferencia de grado, en virtud del lugar y el tamaño de nuestro pulgar —según dicen los paleontólogos—, que permite a nuestras manos realizar tareas de manipulación más versátiles en comparación con las que ellos ejecutan? Es decir, ¿no es una diferencia cuantitativa y no cualitativa? Al fin y al cabo, como las nuestras, las suyas también son capaces de asir cosas, construir instrumentos, acicalar a otros, empuñar armas, etc., si bien su repertorio puede antojársenos de una complejidad significativamente menor al nuestro (con todo y que podría afirmarse también lo contrario, vista la destreza que pueden tener entre los árboles y que entre nosotros solo un personaje novelesco como Tarzán parece poder emular). Para Heidegger, sin embargo, no es así. La *mano* humana, en cuanto que *humana*, es de naturaleza absolutamente distinta. La del animal es, dice, apenas un utensilio prensil, en tanto que la nuestra *es* más que una herramienta: ella configura mundo. Más aún, parece que afirma esto porque, al ser una mano humana, es decir, al no ser la mano de un simple viviente, sino la de un existente que entiende lo que Ser significa, en fin, por ser la mano de un ser que piensa el Ser (y que posee lenguaje), se trata verdaderamente de una mano. Dicho de otro modo,

por ser *humana* (y no animal) es precisamente una mano en estricto rigor. Cierta circularidad del planteamiento salta a la vista. De manera general, parece dar por sentado que lo que convierte a un cuerpo en humano y, por ende, en algo totalmente distinto —e incluso superior— al cuerpo animal es precisamente lo que aquél hace en cuanto que no es solo cuerpo (de un) viviente, sino en cuanto a cuerpo (de un) existente que, en virtud de ello, comprende lo que es. Resulta muy difícil, en verdad, no sospechar del gesto antropocéntrico que aquí opera.

Así pues, el peligro de deshumanización que Heidegger nos muestra con mucha claridad en relación con el proyecto transhumanista, y que, como señalamos antes, consiste en una reducción del ser humano a la condición de material humano, recurso o existencia optimizable dentro del dispositivo técnico totalizante, es una advertencia que no aparece desvinculada de lo que, por otro lado, él cree reconocer y busca conjurar: pensarnos a nosotros mismos como seres vivientes; más aún, concebirnos como cuerpos vivientes. La incomodidad, por decir lo menos, que su pensamiento experimenta respecto a pensar el carácter viviente del ser humano (seguramente por el reduccionismo biologicista que en ello teme Heidegger) radica en que concebirlo de este modo sería, en efecto, concebirlo como un cuerpo que, en cuanto *solo viviente*, no es propiamente humano. Todo ocurre como si el cuerpo fuera (el gran) rechazado en la filosofía heideggeriana (Aho, 2010), como si nuestra corporeidad desnuda no mereciera un lugar de relevancia en la comprensión que hacemos de lo que nos hace humanos.

Visto así, es de lamentar que Heidegger no se presente, entonces, como el interlocutor más apto para dar plena cuenta de los riesgos que trae consigo el transhumanismo, ya que acudir a él supone tener que asumir, al mismo tiempo, posturas que actualmente nos resultan difíciles de aceptar. En particular, la insistencia en trazar una línea fronteriza insuperable, una discontinuidad irreparable que nos separe a los humanos del mundo de lo vivo (la tesis de la excepcionalidad humana). Antes bien, si una idea ha ganado fuerza hoy en día, es que muchos de los problemas que nos agobian en este momento de nuestra historia parecen, precisamente, nacer de esta tendencia —humanista, después de todo— a pensarnos por fuera del mundo de lo vivo, arrancados de la naturaleza, para ubicarnos como centro y punto de

referencia trascendente de la realidad. De modo que Heidegger, por mucho que el suyo no sea un humanismo como los demás, no parece ayudar a romper con este esquema de pensamiento que muestra, más que nunca, sus límites.

Los límites humanistas de la crítica de Heidegger

Nos ha sido útil apoyarnos en la reflexión de Heidegger acerca de la técnica para darnos cuenta del peligro deshumanizante que entraña un proyecto como el transhumanista, cuyo deseo de convertir al cuerpo humano en objeto de su obsesión por el perfeccionamiento tecnológico esconde una visión unilateral del ente como recurso. Sin embargo, los remanentes humanistas que persisten en la filosofía del pensador alemán nos llevan a concluir que una crítica en sus términos a dicho proyecto adolece de una dificultad para pensar nuestra condición de seres vivientes, de organismos imbricados en la red de lo viviente. Y esta concepción lo aleja —no sin razón— de la sensibilidad que, en tiempos como estos de crisis y devastación ecológica, hemos desarrollado acerca de nuestra pertenencia esencial e insoslayable a ese entramado vital.

De hecho, contrario a lo que podría parecer a primera vista, esa incomodidad que Heidegger manifiesta frente a nuestra condición corpórea y viviente no está del todo alejada de la que, paradójicamente, se trasluce también en el transhumanismo. Lo que se muestra aparentemente en el transhumanismo como una exaltación del cuerpo humano y como una ruptura con posturas dualistas y metafísicas no es, en realidad, sino una reedición menos evidente de la misma incomodidad tradicional que el humanismo experimenta frente al cuerpo (Hottois, 2016), ya que tanto afán por depurarlo de sus limitaciones, de sus debilidades, en fin, por salvarlo de su vulnerabilidad, no se deja leer en el fondo sino como expresión de un deseo ascético de aniquilarlo (Lecourt, 2011). Muy probablemente, las técnicas que el transhumanismo quiere poner en práctica para potenciar el cuerpo buscan, al revés de lo que parece, terminar con él, en la idea de que cuanto más perfecto sea, es decir, cuanto menos estorbo para el desarrollo de

aquellas facultades que siempre se han promovido como las más propiamente humanas —facultades cognitivas y mentales—, mejor cuerpo será. La técnica es así vista como una manera de dejar de ser los hombres imperfectos que somos y de acercarnos a los dioses invencibles, siendo precisamente nuestra mortalidad el rasgo que nos excluye de esa divina condición.

7. El *test* animalista al concepto de persona*

La invención, constantemente refutada por la vida misma, de una frontera absoluta entre los animales y los hombres, es la directamente responsable de lo que hay de más penoso en el humanismo, que de hecho no es nada distinto de un narcisismo de especie que se ve resurgir a lo largo de las épocas.

JEAN-CHRISTOPHE BAILLY, *Le parti pris des animaux*

“La cuestión animal” es la cuestión del Hombre

Expresiones coloquiales a menudo empleadas recuerdan cuán dependiente de la contraposición con el animal ha sido la construcción de la identidad humana. Así, cuando se dice de alguien que “come como un cerdo”, “parece un perro en celo”, “repite como loro” o “es un burro”, la alusión al animal busca en estos casos destacar un rasgo de carácter cuya presencia amenaza al individuo en cuestión con dejarlo fuera del ámbito humano; más aún, con ella se le reprocha estar

* Publicado originalmente en Muñoz, D., Londoño, E., Munévar, G., Siciliani J. y Moya, M. (2015). *Redescubrir a la persona a través del humanismo* (Colección Humanismo y Persona, Vol. 2). Universidad de San Buenaventura.

en algún sentido por debajo de lo que, en principio, cabría esperar de uno de “los nuestros”. En efecto, tales expresiones suelen sancionar a quien, con alguno de sus comportamientos o modos de ser específicos, parece haber desdibujado la frontera delineada con firmeza en torno a lo humano o, para decirlo en otras palabras, su defecto está en no haber logrado reprimir suficientemente el lado oscuro y bestial de su naturaleza para ponerse a salvo del lado luminoso y racional de la línea divisoria. Ellas son, pues, expresiones sintomáticas de la “condena ontológica al animal” (Gray, 2007) rasgo característico del pensamiento de Occidente.

De otra parte, es evidente que, si tales comparaciones son posibles, esto obedece a que la identidad de lo humano está, por así decirlo, contaminada por eso mismo de lo que tan afanosamente pretende depurarse. De hecho, esta íntima cercanía es la que explica que, en ocasiones, también podamos emplear expresiones como “zorro astuto”, “lobo en los negocios”, “ser un sabueso”, etc., menos para lamentar la distancia que se habría borrado entre el ser humano y el animal, que para valorar los rasgos instintivos que alguien posee y que, en determinadas circunstancias, llegan a significarle una especial ventaja en los asuntos de los hombres. Resulta irónico también lo pobladas que están las historias infantiles de personajes animales; quién sabe si porque la simpatía espontánea que despiertan en los niños —quienes aún no han erigido barreras definitivas— los convierte en modelos eficaces para introducirlos, desde sus primeros años, en prácticas y valores considerados necesarios para conducirse como miembros plenos de la comunidad humana²⁵. De cualquier modo, la imagen habitual que los hombres tienen de sí mismos y de su especial lugar en el mundo ha sido ganada a fuerza de negar la estrecha cercanía en la que, de entrada, se saben situados respecto a los animales. Aquí reside, en efecto, lo paradójico de la situación: si el ser humano enfatiza

25 No podemos dejar de anotar que la manera como las fábulas infantiles apelan a los animales, presentándolos en unos casos como ejemplo, en otros como contraejemplo de la buena conducta a seguir, se basa de entrada en su *antropomorfización*, de modo que no es el comportamiento real de los animales sino los valores humanos proyectados en ellos lo que permite convertirlos en modelos a imitar o a rechazar por los niños.

su discontinuidad ontológica frente al animal, es como reacción al peligro que él cree advertir en la innegable continuidad existente entre ambos. Ciertamente, busca desactivar la tensión que atraviesa su relación con el animal, de modo que quede conjurada la amenaza que tal cercanía hace pesar sobre las certezas máspreciadas que él tiene sobre lo que significa ser humano.

Estas observaciones nos sirven para ilustrar la inevitable ambivalencia que recorre la relación entre el ser humano y el animal, en la medida en que la *identidad* de cada uno parece haber sido determinada sobre la base de la *diferencia* que los separaría radicalmente, pero que, a la vez, solo se deja trazar como tal diferencia sobre la base de algo entrañablemente común e idéntico. De hecho, la tradicional definición de hombre como “animal racional”, la cual ha hecho carrera desde los griegos, con Aristóteles a la cabeza, comienza por ubicarlo en el género de los animales para, inmediatamente, empero, distinguirlo de ellos de manera radical al hacer de la razón o del lenguaje (*logos*) un atributo exclusivo del animal humano, por cuenta del cual, valga añadir, los otros animales, al carecer de él, se encontrarían en desventaja. Ciertamente, es preciso reconocer que tal definición no se contenta únicamente con expresar una diferencia, sino que la emplea como mecanismo de exclusión para privar a los animales de ciertas prerrogativas a las que solo los humanos tenemos derecho.

No obstante, es bien sabido que, con la aceptación casi generalizada de la teoría evolucionista, la certeza sobre la diferencia entre el hombre y el animal se ha ido erosionando a la misma velocidad con la que aumenta la evidencia científica sobre la profunda continuidad biológica existente entre ambos. Ni siquiera el uso de signos o de herramientas, ni los comportamientos sociales o morales, ni tampoco el desarrollo de una cultura, criterios que durante mucho tiempo sirvieron para establecer nítidamente los límites, se aceptan ya como incuestionables. Así pues, la frontera que se daba por evidente se ha vuelto porosa, al punto de que la identidad de uno y otro amenaza con naufragar entre las dos aguas. En realidad, gran parte del interés creciente que desde el siglo pasado se advierte en reflexionar acerca de los animales y de nuestra relación con ellos nace del desmoronamiento de esa suerte de dogma que, hasta hace poco, había sido la creencia

en nuestra superioridad racional, en virtud de la cual nos arrogamos tradicionalmente el derecho a ocupar una posición de dominio en la naturaleza. Es cierto que ha perdido fuerza la inveterada creencia acerca de que el hombre goza de un estatuto ontológico superior que lo haría un ser excepcional. Las consecuencias, por supuesto, no se han hecho esperar, siendo muchos los que hoy en día, desde diversas perspectivas teóricas y prácticas, cuestionan seriamente el modo en que, en Occidente, tratamos a los animales. Su malestar es producido, entre otras razones, por la manera en que la industria agroalimentaria, cada vez más tecnificada, dispone de los animales, convirtiéndolos en meros recursos explotables dentro del engranaje productivo; o también por la destrucción irreparable del hábitat de tantas especies animales y vegetales llevadas al borde de la extinción por cuenta de irrefrenables deseos de progreso; o, en fin, por las crueles prácticas experimentales a las que millones de ellos son sometidos en nombre de la ciencia. Se trata, para muchos, de una deriva inmoral a la que se debe poner freno desde su raíz misma, la cual reside en una cierta imagen que tenemos de lo que significa ser un animal.

Es, pues, en medio de la preocupación global por la crisis ecológica en curso y las amenazas crecientes a la biodiversidad del planeta, que se hace cada vez más álgido el debate ético y político a propósito de los deberes que podemos tener hacia los animales y, concomitante con esto, la preocupación de si acaso están cobijados por algunos derechos. En efecto, muchos defensores de los animales reivindican de forma vehemente derechos para los animales, pues sostienen que ya no hay lugar para imponer un abismo ontológico entre animales humanos y no humanos, ni, por lo tanto, para trazar fronteras en lo que respecta a su estatus moral. En otras palabras, ponen en tela de juicio la distinción por la que aún hoy hay tanto apego, entre seres que son *personas* y seres que no lo son, toda vez que esta distinción es la base para que, según ellos alegan, se haya negado el estatus moral de los animales y, por ende, para que se les haya relegado a la injusta condición de servidumbre. En su opinión, se trata de una distinción insostenible, no solo en la teoría, por las enormes dificultades que comporta establecer sin ambages los rasgos que constituyen estrictamente una persona, sino también en la práctica, puesto que el hecho de que los

animales no sean personas no brinda justificación alguna para eximirnos de cualquier consideración moral respecto de ellos.

En lo que sigue, nos ocupamos de delinear, a grandes rasgos, el debate ético en torno a los derechos de los animales, queriendo aclarar específicamente si el concepto de persona juega o no algún papel determinante en la discusión. En segundo lugar, nos interesa seguirle la pista al reproche de quienes consideran que cualquier apelación a conceptos como persona, sujeto, derecho, entre otros, para pensar la condición del animal, en particular su estatuto moral, está viciada de un insidioso antropocentrismo y, en cuanto tal, es una opción que, de entrada, cierra la posibilidad de dar al animal su voz auténtica, una que le permita ser oído y pensado por fuera de las categorías y de los intereses que, consciente o inconscientemente, privilegian el punto de vista humano.

A este respecto, importa aclarar que “la cuestión animal” no se reduce únicamente a la discusión acerca del estatuto moral de los animales, sino que se refiere a un ámbito de problemas mucho más amplio y con implicaciones mayores de las que a primera vista se advierten²⁶. Esta cuestión no solo compromete las relaciones que los seres humanos

26 Como bien señala Tom Regan, uno de los autores más representativos de esta corriente en la filosofía angloamericana: “Hacer referencia a la “cuestión animal” es, por supuesto, incurrir en una simplificación excesiva. No hay una única “cuestión animal”, ni siquiera entre los filósofos que trabajan en la tradición analítica. Preguntas difíciles en filosofía de la mente y la filosofía del lenguaje requieren atención. ¿Es posible tener creencias y deseos si falta la habilidad para usar el lenguaje, sea inglés o alemán? Si los animales no humanos tienen creencias y deseos que son independientes de esa competencia lingüística, ¿cómo podemos especificar su contenido? De nuevo, ¿si los animales no humanos tienen mentes, ¿es posible para nosotros comprender cómo son éstas? Si tal es el caso ¿cómo? Si no, ¿cómo podemos evitar un desmedido escepticismo acerca de lo que es ser como uno de ellos –un murciélago, por ejemplo?” (Steeves, 1999, p. xii).

En la filosofía continental, por otra parte, la “cuestión animal” alude a la expresión empleada por el filósofo francés Jacques Derrida para referirse a la manera como la filosofía ha reflexionado tradicionalmente acerca de los animales. En lugar de reconocer los modos dispares de ser, de relación y de lenguaje que se encuentran en los animales, Derrida denuncia que la mayoría de los filósofos ha buscado determinar lo que constituye la animalidad en cuanto tal, es decir, el ser de “El Animal”, operando así en términos reductivos y

sostenemos con los animales y nuestro trato hacia ellos. De hecho, la amplitud de la cuestión es tal que ha llevado al surgimiento de todo un nuevo campo de estudios interdisciplinarios que actualmente conoce un gran desarrollo, al cual se ha dado en llamar *Estudios animales* (*Animal Studies*) o también *Estudios humano-animales* (*Human/Animal Studies*). Sin que haya aún una definición estándar ampliamente aceptada acerca de este campo de estudios, se reconoce que su principal reto está en situar las preguntas acerca de los animales en el centro del pensamiento crítico, siendo entonces apenas una de sus vertientes la que atañe a los derechos de los animales. De hecho, la cuestión animal examina también la legitimidad o no de la idea misma de “animalidad”, la distinción humano-animal y los fundamentos ontológicos, éticos y políticos sobre los cuales cabría o no trazarla (Calarco, 2008).

Así pues, la pregunta de talante antropológico acerca de en qué reside, si es que lo hay, el estatuto propio del hombre en cuanto que *humano*, posición que, como señalábamos arriba, ha sido salvaguardada mediante una confrontación constante y negativa con el animal, forma también parte central de esta problemática. Al pasar la cesura hombre-animal “al *interior* del hombre”, como señala el filósofo Giorgio Agamben (2006)²⁷, es el hombre mismo el que se ve sacudido en sus fundamentos cuando esta división onto-genética exige ser repensada, si acaso no completamente abandonada. Así las cosas, cabe decir sin rodeos que la “cuestión animal” es también, y de qué manera, la cuestión humana. Todavía más, lo que se halla seriamente comprometido al abordar a fondo la cuestión animal es la posibilidad de dar sustento a cualquier postura que reclame abiertamente el título de humanista. De hecho, muchos animalistas ven en el humanismo el obstáculo fundamental en el propósito de hacerles justicia a los animales, en la medida en que un prejuicio clave del pensamiento humanista ha

esencialistas que no hacen justicia a la radical heterogeneidad que en realidad impera (Derrida, 2006).

27 “La antropogénesis es lo que resulta de la cesura y de la articulación entre lo humano y lo animal. Esta cesura pasa, en primer lugar, al interior del hombre” (Agamben, 2006, p. 17).

sido el supuesto de que existe una división esencial entre los seres humanos y los demás seres, de acuerdo con la cual los primeros, al poseer razón o lenguaje, son los únicos que pueden desarrollar las funciones cognitivas que tradicionalmente han sido consideradas esenciales para la posesión de estatuto moral (Steiner, 2010). En otras palabras, al residir la tesis del excepcionalismo humano en el corazón mismo del humanismo, esto sirve de fundamento para lo que sus detractores encuentran como una reprochable tendencia a la exclusión y la violencia hacia los animales no humanos.

Efectivamente, para sus detractores, un proyecto humanista que, como suele ocurrir, entronice los fines del hombre situándolos por encima de los fines o intereses de cualquier otro ser vivo vería gravemente afectada la legitimidad de su aspiración si, como aquellos sostienen, se funda en un punto de vista antropocéntrico que, desde la perspectiva moral, se revela altamente cuestionable. No hay duda de que, tomada en serio, la cuestión animal pone a prueba mucho de lo que damos por sentado acerca de nosotros mismos y, por esta razón, constituye una suerte de *test* que, tal como un papel de tornasol²⁸, sirve como medio de contraste para sacar a la superficie los principios o prejuicios que tenemos sobre lo que significa ser humano, abriendo la puerta a un planteamiento crítico capaz de sacudir con fuerza la seguridad que, con tanto celo, pero también con tanto

28 “[...] La disputa sobre el trato que merecen los animales es una suerte de papel de tornasol que permite reconocer los trazos de las teorías éticas y evaluar su calidad tanto desde el punto de vista de la fundamentación como desde la perspectiva de la aplicación. [...] Al pronunciarse sobre esta cuestión ponen sobre el tapete cuál es su método, su punto de partida y van perfilando qué entienden por conceptos tan centrales como derecho, dignidad, interés, comunidad moral, comunidad política, persona, valor absoluto y valor instrumental” (Cortina, 2005, p. 59). Esta autora asume plenamente el desafío que plantean las reivindicaciones de los animalistas, reconociendo que la cuestión acerca de la relación entre hombres y animales se muestra crucial en la medida en que la forma como se la aborde y se la responda pone en juego los fundamentos de toda teoría moral o ética. En otras palabras, la cuestión animal lleva al límite los paradigmas existentes en torno al hombre y su estatuto moral resultando así una especie de prueba respecto de la cual cada postura ética debe emprender la tarea de claridad y explicitación de sus conceptos fundamentales, uno de los cuales es el concepto de persona.

miedo, hemos querido garantizar al trazar, como hasta ahora, la frontera entre *lo humano* y *lo animal*.

El concepto de persona en el debate acerca del estatuto moral de los animales

¿Cuál es el estatuto moral de los animales? Lo que indaga exactamente esta pregunta no es fácil de discernir a simple vista. Una posibilidad es entenderla como la pregunta acerca de si los animales tienen derechos por cuenta de los cuales los seres humanos estaríamos moralmente obligados ante ellos, por ejemplo, a evitar cualquier acción que pueda dañarlos, así como a promover toda acción que, además de protegerlos, potencie su pleno desarrollo. Otra posibilidad apunta a establecer si los seres humanos tenemos el derecho a tratar a los animales del modo que nos parezca útil, necesario y/o placentero, estando definido el límite de nuestras acciones no por alguna obligación moral que tengamos *ante* ellos, sino por una consideración especial hacia nuestra propia humanidad. Tomada en el segundo sentido, consideraríamos indebido un trato específico a los animales (como comerlos o utilizarlos para fines peligrosos), pero no porque juzgáramos que en justicia no se lo merecen, sino porque incurrir en esos tratos nos situaría por debajo de un estándar moral que, en cuanto seres humanos morales, estamos llamados a respetar; es decir, tratarlos sin respeto o sin consideración no sería en este caso indigno de los animales, sino indigno de nosotros en cuanto seres humanos.

Conviene asegurarse de entender correctamente la diferencia que separa a las dos opciones señaladas. No es cuestión, desde luego, de que en un caso reconozcamos límites a nuestras acciones frente a los animales, mientras que en el otro nos demos plena licencia para hacer con ellos lo que bien nos plazca. Más bien, al reconocer ambas posturas que necesariamente debe haber límites, la diferencia entre ellas radica en el fundamento sobre el cual cada una considera que estos límites deben ser trazados y, por consiguiente, en los límites que cada una define y estaría dispuesta a respetar y exigir. En un caso parece estar en juego la posibilidad de reconocer a los animales

un estatuto moral intrínseco, semejante al de los seres humanos como *sujetos*, en virtud de lo cual nos atribuiríamos deberes *vis-à-vis* de ellos; en el otro caso, en cambio, el punto estaría en determinar si los animales merecen consideración moral de nuestra parte por ser *objeto* de acciones con las cuales podemos afectarlos de maneras que nosotros mismos estamos dispuestos a considerar inapropiadas y de las que, por tanto, creemos que debemos abstenernos en consideración a nuestra propia humanidad. En síntesis, en el primer caso, nuestras relaciones con los animales estarían condicionadas por las mismas consideraciones que hacemos cuando juzgamos el trato debido a sujetos de nuestra misma especie; en el segundo, en cambio, se ajustarían a otro tipo de consideraciones, como, por ejemplo, saber si su vulnerabilidad, valor, sensibilidad, o simplemente el hecho de que sean seres vivos, nos obliga a hacerlos objeto de un trato considerado, establecido dentro de ciertos límites, e incluso a garantizarles cierto cuidado.

La cuestión no se deja simplificar con facilidad y, sin duda, son muchas las precisiones que deben comenzar a hacerse para despejar el problema, como por ejemplo: qué se entiende aquí por derecho y qué por deber, cuál sería su naturaleza cuando se habla de derechos de los animales, si acaso son iguales a los de los humanos, si son naturales o legales, entre muchas otras. No obstante, nos interesa centrarnos, por lo pronto, en el núcleo de la pregunta, el cual gira, a nuestro parecer, en torno a si es relevante, para evaluar moralmente nuestro trato hacia ellos, mantener la distinción entre seres humanos y animales, o, más puntualmente, si en este terreno vale todavía, o ya no vale más, la distinción moral entre persona y no persona. Resumida así, la pregunta enunciada parece ser a propósito de si debemos considerar a los animales como personas y qué cambiaría en nuestro trato hacia ellos según estemos o no dispuestos a franquear este límite. Ciertamente, la dimensión ética del problema aparece con toda nitidez cuando se advierte que puede haber una limitación en aquellos enfoques que solamente atribuyen la condición de otro ante quien responder éticamente a un otro tomado únicamente en sentido humano, excluyendo así a los animales de este tipo de relación.

Así pues, varios enfoques que abogan por los animales no solo desestiman la importancia de la distinción entre persona y no persona, sino que, además, algunos proponen desmontarla, en la medida en que, a su juicio, constituye un impedimento para reconocer un estatuto moral a los animales. Según alegan, esta frontera es un obstáculo teórico para quienes desean defender a los animales y preconizan cambios sustanciales en las relaciones con ellos. En la medida en que ser persona, entendido como equivalente a ser humano, ha sido considerado como la condición necesaria para recibir consideración moral, los animalistas cuestionan esta distinción, considerándola un efecto perverso del privilegio antropocéntrico que explícita o implícitamente ha caracterizado nuestro pensamiento. De allí que el concepto se haya convertido en blanco de críticas por parte de los animalistas, quienes consideran, o bien que no es relevante moralmente hablando, o bien que debe ser redefinido en otros términos, o bien, en última instancia, que es preciso ampliar su alcance para incluir en él a los animales (o algunos de ellos).

Ahora bien, si la propuesta de borrar la distinción entre personas y no personas puede causar asombro y rechazo en algunos —en la medida en que es una distinción fundadora de la ética—, es muy probable que esto se deba a que el estatuto de persona, al ser hasta ahora privativo de los seres humanos, ha supuesto cierta garantía *a priori* acerca de que existen límites inviolables en las relaciones que sostenemos unos con otros, los cuales no pueden ser transgredidos sin contravenir gravemente principios básicos de nuestra existencia en común. Para decirlo directamente, ser personas nos protege —o confiamos en que debería hacerlo— de la injusticia, garantizándonos, además, posibilidades efectivas de expansión y bienestar. Ser persona, como señala Roberto Esposito, procura cierta aura de sacralidad a la vida investida con esta dignidad:

Al margen de que el ser humano se convierta en persona por decreto divino o por la vía natural, es este pasaje crucial a través del cual una materia biológica carente de significado se transforma en algo intangible: solo a una vida que ha pasado preventivamente por dicha puerta simbólica, capaz de proporcionar las credenciales

de la persona, se la puede considerar sagrada, o cualitativamente apreciable. (Esposito, 2011, p. 56)

De tal modo que la sugerencia de extender esta investidura más allá de los seres humanos para cobijar también a los animales puede resultar incómoda para muchos, por cuanto parece atentar contra nuestra posesión más valiosa, aquella que garantiza la posibilidad de todas las demás prerrogativas a las que podemos aspirar. En ese sentido, llega a ser comprensible, hasta cierto punto, el estupor causado por algunos animalistas al sostener que lo que sufren los animales que cada día son conducidos por millones a los mataderos de todas las ciudades del mundo rivaliza en gravedad con lo sufrido por el pueblo judío a manos del régimen nazi²⁹. El parangón puede, en efecto, resultar muy

29 En *The Lives of Animals* (2001), libro del Nobel sudafricano J. M. Coetzee, el personaje central de esta ficción, la novelista Elizabeth Costello, quien además es defensora de los animales, presenta dos conferencias ante un público de académicos en Appleton Collage que despiertan rechazo al sugerir esta comparación: “[...] Permítanme decirlo abiertamente: estamos rodeados por una empresa de degradación, crueldad y matanza que rivaliza con cualquier cosa que haya hecho el Tercer Reich, de hecho, lo supera, por cuanto la nuestra es una empresa sin fin, auto-regeneradora, que trae incesantemente al mundo a conejos, ratas, aves de corral, ganado, con el único propósito de matarlos [...] Y carece de importancia reclamar que no hay comparación, que Treblinka fue, por así decir, una empresa metafísica que no estuvo dedicada a nada distinto que a la muerte y aniquilación, mientras que la meta de la industria está consagrada en últimas a la vida (una vez que sus víctimas están muertas, después de todo, no se las quema o incinera, ni se las entierra, sino que, por el contrario, se las corta en pedazos y se las refrigera y empaca para que podamos consumirlas en la comodidad de nuestros hogares), esto ofrece tan poco consuelo a aquellas víctimas, como si se pudiera –perdónenme la falta de tacto en lo que voy a decir– pedirle a los muertos de Treblinka que excusaran a sus asesinos porque la grasa de sus cuerpos era necesaria para hacer jabón y su cabello lo era para rellenar colchones” (p. 22). Consciente, sin duda, de lo terriblemente polémico y polarizante de sus declaraciones, Costello reconoce enseguida que quizás todavía no encuentra los medios expresivos necesarios para hablar a sus congéneres acerca de lo que ella percibe como un crimen de magnitud sin precedentes teniendo lugar cada día en los mataderos del mundo.

Sobre este mismo tema conviene referirse al libro *Eternal Treblinka* (2002) escrito por Charles Patterson, quien le da este título inspirado en la afirmación

chocante y escandaloso, por cuanto, a primera vista, corre el riesgo de minimizar el terrible crimen cometido por el Tercer Reich, ya que de inmediato tendemos a considerar que existe un abismo moral entre una situación y otra, que no solo las hace incomparables, sino que de entrada obliga a juzgar el crimen nazi como una falta infinitamente más grave por haberse tratado allí de la vida de personas y no, justamente, de simples animales. Más aún, ha sido frecuente enfatizar la barbarie cometida recurriendo a la imagen de los judíos conducidos como “mansos corderos al matadero por los carniceros nazis”, esto es, siendo tratados no como los seres humanos que eran, sino precisamente como meras bestias.

Ahora bien, lo que logra aquella comparación, sin duda límite, es, sin embargo, confirmar la importancia crucial que para muchos tiene la distinción entre personas y no personas, así como los motivos por los cuales esta es uno de los pilares de la ética de la que muy difícilmente estarían dispuestos a apartarse. En otras palabras, deja ver con claridad que ser o no ser persona ha sido, en verdad, un criterio fundamental para decidir sobre el estatuto moral de los seres y, por lo tanto, para juzgar sobre la validez moral de una acción que los afecte. En esa medida, cobra urgencia el desafío planteado por los defensores de los animales de revisar a fondo esta distinción, si es verdad que puede ser ella la raíz de una injusticia que reclama cuanto antes respuesta. Por más cara que nos sea la convicción acerca de una diferencia insuperable, resulta inaplazable la tarea de examinar si debemos separarnos de ella en aras de ganar en justicia y, por qué no, en humanidad (entendida como compasión, bondad, justicia, etc.) respecto a los animales; o, por el contrario, si es posible conservarla tal como hasta ahora, sin por esto desoír los reclamos de quienes defienden con pasión a los animales. En otras palabras, es menester saber si todavía

que hiciera el premio Nobel de Literatura de 1978, Isaac Bashevis Singer, escritor polaco de ascendencia judía: “En relación con los animales, todas las personas son nazis; para los animales, es un Treblinka eterno”. Patterson, en efecto, plantea abiertamente la comparación entre el Holocausto judío y la explotación animal mostrando las semejanzas entre la manera como los nazis trataron a sus víctimas y la violencia con la que hoy en día se trata a los animales en nuestras sociedades.

se podría ser humanista en un sentido relevante del término y, no obstante, pasar a concebir y a tratar a los animales de un modo que sea moralmente aceptable para quienes los defienden de los usos y abusos a los que son sometidos.

En efecto, hay quienes así lo consideran, como por ejemplo la filósofa española Adela Cortina (2005). Para ella, el alcance de la noción de persona debe mantenerse intacto por tratarse de una premisa de la que no sería deseable deshacerse, so pena de sacudir a fondo y de manera peligrosa el paradigma ético y político moderno en el que estamos inscritos y al que debemos una conquista tan valiosa como la de los derechos humanos. Con todo, Cortina se cuida de advertir que no por excluir a los animales de la condición de personas se dejaría necesariamente abierta la puerta al abuso, al maltrato o a la explotación, como temen los animalistas, ya que, si no es sobre la base de su *dignidad*, de la cual carecen por no ser personas, sí es en consideración a su *valor inherente* que nuestro trato hacia ellos debe respetar límites. El problema con esta salida es, sin embargo, que en caso de conflicto de intereses, la prioridad la tendrán siempre las personas, por el simple hecho de serlo, y esto es justamente lo que denuncian quienes juzgan que se trata de una respuesta insuficiente. Identifiquemos, pues, de mejor manera el papel que en este debate actual juega el concepto de persona, a fin de evaluar más de cerca por qué para algunos parece innecesario mantenerlo como una variante relevante en la discusión.

Para comenzar, puede ser útil iluminar un poco más el concepto puesto en la palestra: el concepto de persona. La dificultad radica en que hay varias versiones distintas de lo que significa ser persona, fruto de una historia entrecruzada y compleja en la que, alrededor de un mismo vocablo, terminaron combinándose enfoques muy distintos: “Se debe reconocer que pocos conceptos, como el de persona, muestran desde su aparición semejante riqueza lexical, ductilidad semántica y fuerza evocadora” (Esposito, 2011, p. 56). Un breve recuento en busca del origen del término deja ver, en efecto, que el concepto de persona es el resultado de un encuentro, no siempre fluido, valga anotar, entre el término latino “*persona*” y los términos griegos “*prosôpon*” e “*hipostasis*”, cada uno de los cuales fue sacado de su campo semántico original para sufrir, mediante giros complejos de interpretación,

una relectura que condujo al concepto al que hoy nos referimos con la categoría teológico-política de persona. De designar inicialmente a un personaje del teatro, luego al personaje social que tiene un papel o rol específico en la comunidad, el término “persona” se va transformando paulatinamente, cediendo su sentido, posteriormente, al uso que los romanos hicieron de él, al entenderlo en sentido jurídico como personaje social que goza de notoriedad y reconocimiento, en razón de lo cual se le atribuían ciertas potestades. Al sentido jurídico se conjugaba también la lectura teológica que se hace del concepto, por la cual este se vuelve pieza clave para iluminar el misterio de la Trinidad, al permitir articular, sin confundirlas, las tres *personas* divinas en una sola *sustancia*, lectura que llevaría a San Agustín a intentar la difícil tarea de reconciliar en su seno los sentidos de *relación* y de *sustancia* (Housset, 2007, pp. 63 y ss.). El vocablo *prosôpon*, por su parte, también contribuye a la configuración del término persona, al referirse primero al rostro o fachada, y ser leído luego como sinónimo de “individualidad”, rasgo que se mantiene en la idea habitual de persona y en su derivado de personalidad. En cuanto al término “hipóstasis”, que también juega un papel importante en esta historia, enriquece el concepto con la idea de sustento o fundamento, la cual será recogida en el concepto de persona al ser entendida esta como una sustancia. Este camino complejo tiene un momento significativo en la definición clásica ofrecida por el filósofo Boecio (2000), según la cual una persona es una sustancia individual de naturaleza racional (*naturae rationalis individua substantia*)³⁰. Es, sin embargo, con Kant (1990) con quien el concepto alcanza una formulación que suscita un importante consenso y sirve de base para buena parte de las teorías éticas modernas:

[...] Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad sino en la naturaleza tienen, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como simples medios, y por eso se llaman “cosas”.

30 Boecio (2000) argumentaba así: “si una persona está solamente en las sustancias, y en las sustancias que son racionales, y si toda sustancia es una naturaleza establecida no en las universales sino en las individuales, entonces se la puede definir como sustancia individual de naturaleza racional”.

En cambio, los seres racionales se llaman personas porque su naturaleza los distingue como fines en sí mismos, o sea, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y por tanto, limita todo capricho en este sentido (y es, en definitiva, objeto de respeto). (p. 101)

De acuerdo con la definición kantiana, los seres humanos son personas ya que son fines en sí mismos y no simplemente valiosos para otras cosas. Allí descansa la conocida advertencia de Kant de que una persona no debe ser tratada únicamente como medio, sino siempre como fin en sí misma³¹. Por esta razón, el filósofo de Königsberg sostenía que los únicos seres que tienen un valor inherente son las personas, es decir, aquellas que tienen responsabilidad moral y, por lo tanto, solo ellas ameritan consideración moral. Lo característico de una persona estaría entonces, para el filósofo alemán, en el hecho de ser capaz de desarrollar su autonomía, es decir, de comportarse según el dictado de la propia razón. Todos los demás seres quedan así relegados a la condición de *cosas* o simples medios para los fines de las personas, entre los que se cuentan, por supuesto, los animales. Aunque otros pensadores complementarán o subrayarán rasgos distintos en la idea de persona, tales como sensibilidad, auto-conciencia, capacidad de amor, etc., lo que en ningún caso se abandona a lo largo de esta historia es la convicción acerca de que persona solo es, y no puede sino serlo, un ser humano.

Veamos ahora qué peso específico adquiere este concepto para los tres enfoques que se han mostrado dominantes en el debate contemporáneo en torno al estatuto moral de los animales, debate que ha sido desarrollado principalmente en el ámbito anglosajón: el utilitarista, el deontológico y el de la ética de las virtudes (Steiner, 2010, pp. 4-37).

En primer lugar, el enfoque *utilitarista* se basa en el principio establecido por el filósofo inglés Jeremy Bentham, padre reconocido de

31 Cortina (2005) lo reformula acertadamente así: “A este tipo de seres –las personas– es imposible entonces intercambiarlos por equivalentes que realizarían la misma función porque no tienen equivalente. Por eso no se les puede fijar un precio y es preciso reconocer que en el campo del valor lo que tienen es dignidad” (p. 59).

esta corriente. Tal principio, denominado “igualdad de intereses”, establece que los intereses de todos los afectados por una acción deben ser considerados por igual para determinar su valor moral. Así pues, lo que, desde este punto de vista, hace buena, moralmente hablando, a una acción es su potencial para incrementar el placer de la mayoría o, formulado negativamente, su potencial para reducir el sufrimiento del mayor número de afectados por ella. Llevado al campo que nos interesa, y sobre la base de que los animales son seres que sienten y, por lo tanto, pueden experimentar placer y dolor tanto como nosotros, se concluye que la valoración moral de cualquier acción que los involucre precisa tener en cuenta sus intereses en igualdad de condiciones con los intereses de los hombres. No viene, pues, a cuento que los unos sean capaces de razonar o de hablar mientras los otros no, pues lo que importa en el terreno moral es que sean capaces de sufrir, siendo esta la única consideración relevante³². En la discusión actual, este enfoque está especialmente representado por Peter Singer, cuyo trabajo en torno a la defensa y liberación animal constituye un punto de referencia ineludible en el debate³³.

32 En su Introducción a los *Principios de Moral y Legislación* (2000), Jeremy Bentham escribía lo siguiente: “Llegará el día en que el resto del mundo animal pueda adquirir aquellos derechos que nunca pudo habérseles despojado sino por la mano de la tiranía. Los franceses ya han descubierto que el color negro de la piel no es razón para abandonar a un ser humano sin más al capricho de un torturador. Quizás llegue un día a reconocerse que el número de patas, el vello de la piel o la terminación del sacro son razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible al mismo destino. ¿Qué otra cosa debería trazar la línea insuperable? ¿Es acaso la facultad de razonar o quizás la facultad de discurrir? Pero un caballo o un perro maduro es sin duda un animal más racional y sensato que un bebé de un día o una semana, o incluso de un mes. Pero supongamos que fuera de otro modo: ¿qué importaría? La pregunta no es ¿pueden razonar?, ni ¿pueden hablar? sino ¿pueden sufrir?”. Citado por Lori Gruen en *Los animales* (2000, p. 475).

33 Su libro, *Animal Liberation* (1975) causó un gran impacto al cuestionar de forma radical nuestra actitud frente a los animales y la creencia en que podemos utilizarlos como se nos antoje. Desde entonces se ha convertido en un punto de referencia para muchos defensores de los derechos animales en el mundo. “Este libro sentó las bases morales para un incipiente y ruidoso movimiento de liberación animal, y al mismo tiempo obligó a los filósofos a empezar a considerar el estatus moral de los animales” (Gruen, 2000, p. 469).

Singer se basa en la idea de que los animales, al igual que los hombres, son seres capaces de experimentar placer y, por ende, también dolor, siendo esta la razón por la cual sus intereses deben ser tenidos en cuenta en el cálculo utilitarista acerca del bienestar del mayor número. De hecho, su postura no ha dejado de resultar polémica al sostener, por ejemplo, que no hay razón evidente para preferir experimentar con un animal y no con un ser humano severamente discapacitado. Ciertamente, en concordancia con el principio utilitarista que él ha adoptado, parece no haber justificación alguna para privilegiar de entrada el interés de no sufrir que tiene la persona severamente discapacitada por sobre el interés que el animal también tiene de no sufrir, a menos, claro está, advierte Singer, que por el solo hecho de ser uno de los nuestros consideremos su interés más valioso, lo cual sería para el filósofo australiano incurrir en lo que él llama “especismo”, esto es, el prejuicio que lleva a discriminar a los miembros de otras especies por el mero hecho de no ser de la nuestra: un *homo sapiens*³⁴.

Acerca del punto específico que nos interesa, es verdad que su propuesta no pretende explícitamente diluir la distinción entre personas y no personas, pero lo cierto es que tampoco parece concederle ninguna relevancia mayor a la hora de tomar posición acerca de los animales, advirtiendo, por el contrario, sobre la injusticia que sería privilegiar los intereses de las personas por el simple hecho de serlo. Es evidente que, en este caso, ser o no ser persona no parece hacer ninguna diferencia en el momento de establecer el estatuto moral de quien está implicado en una acción cualquiera ni, por ende, en el momento de evaluar el valor moral de una acción que lo afecte. Si bien el utilitarista estaría dispuesto a reconocer que las personas, a diferencia de los animales, tienen otras capacidades además de la de sentir, como el habla, la autoconciencia, etc., la única que cuenta para él en el plano moral es precisamente aquella que los iguala: la capacidad de sentir o su ser

34 El término “especismo” se construye análogamente al de “racismo” y “sexismo”, es decir, señala que es en virtud de un rasgo particular que se discrimina y margina a un grupo de individuos, en este caso, la no pertenencia a la especie humana.

*sintiente*³⁵. Abandona así cualquier pretensión de conferir una superioridad moral *a priori* a los seres humanos respecto de los animales, abogando en cambio por su igualdad moral. Lo hace sobre la base de que, hasta cierto punto, cabe hablar de una semejanza en el modo de ser de unos y de otros, al menos en cuanto a seres sintientes, lo que en principio permite equiparar en cualidad y en cantidad las capacidades respectivas que unos y otros tienen de sentir.

Distinta es la vía argumentativa seguida por el enfoque llamado *deontológico*, para el cual, si los animales merecen consideración moral, no es tanto porque tengan intereses, como reclama el utilitarismo, sino porque son seres capaces de experimentar una vida de manera subjetiva y, por lo tanto, tienen derechos que les vienen dados de entrada, al igual que los seres humanos. En cierto modo, tienen derechos porque son seres vivos, y esto en sí mismo les otorga un valor inherente igual al que poseen los seres humanos. Esta postura está representada, entre otros, por Tom Regan, otra de las voces protagonistas en la discusión actual, quien se funda en la idea del “valor inherente” de los animales. En lugar de enfocarse en la capacidad de sentir, Regan se centra en lo que para él son los complejos aparatos cognitivos de “percepción, memoria, deseo, creencia, autoconciencia, intención y sentido del futuro”, que él afirma se encuentran en los animales, para concluir que cualquier ser dotado de estas capacidades tiene un valor inherente y merece consideración moral. Su estrategia no es tampoco, según parece, la de echar por tierra la distinción entre personas y no personas, sino la de reformular el contenido del concepto. De hecho, si Regan hace una fuerte crítica a la ética kantiana por establecer una frontera tan tajante y definitiva entre las “personas” y “las cosas”, no es tanto para abandonarla, sino para replantearla. Para Regan, aun si los atributos mencionados no están desarrollados en un grado tan sofisticado en los animales como pueden estarlo en los seres humanos,

35 Gilbert Simondon (2011) aclara que el término “sensibilidad”, por sus connotaciones afectivas estrictamente humanas, resultaría inadecuado para expresar lo que el utilitarismo llama capacidad de sentir, y por esta razón se ha acuñado el término en inglés “sentience” traducido por “ser sintiente” y no por “ser sensible”.

lo cierto es que ellos también los poseen, ya que son capaces de iniciar proyectos y de cultivar una vida individual; es decir, son autónomos en un grado suficiente como para que quepa considerarlos, si no como agentes morales, al menos sí como pacientes morales. Por consiguiente, puede decirse que, si la frontera entre persona y no persona juega aún un papel en este enfoque, esto es porque Regan se inclina por desplazarla de modo tal que los animales —o al menos algunos de ellos— ya no estén excluidos, sino incluidos en el concepto de persona. De esta forma, al ser tenidos como tales, moralmente hablando, pueden ser vistos como portadores de derechos, al igual que los seres humanos.

Por supuesto, esta estrategia argumentativa reclama que se adopte una noción de persona que, en lugar de restringir esta condición a la posesión plena de uno o varios rasgos específicos, como estar dotado de razón o lenguaje, haga más bien énfasis en la posesión, *en cierto grado*, de algunos de estos rasgos: racionalidad, capacidad de lenguaje, capacidad de previsión y organización de acciones en pos de un fin, etc. Rasgos que, según Regan, apoyado en la evidencia aportada por los recientes estudios etológicos y genéticos, estarían presentes en muchos animales, mientras que, paradójicamente, algunos seres humanos carecen de ellos. Para él, si el concepto de persona se muestra en algún sentido todavía relevante, lo es solo si se lo modifica de tal manera —debilitándolo, en cierto modo— para que, bajo su amparo, los animales, o algunos de ellos, vean asegurado un estatuto moral que les reconozca derechos como a nosotros.

Por último, la tercera postura que se destaca en el debate contemporáneo acerca de los derechos de los animales es la denominada *ética de las virtudes* o *enfoque de las capacidades*. De cuño aristotélico, esta teoría parte de la idea de que, por naturaleza, todos los seres, tanto humanos como no humanos, están hechos para cumplir una función cuya realización plena constituye su excelencia o virtud (*areté* en griego). Así pues, la virtud de las aves está en volar, porque para eso están hechas sus alas, y la vida buena para un ave, en cuanto que ave, comporta necesariamente la libertad para levantar el vuelo cuando y hacia donde le apetezca. Es, por tanto, un acto moralmente indebido obstruirles deliberadamente el ejercicio de esta capacidad. En esta perspectiva, habría entonces lugar para declarar cierta igualdad

entre el hombre y el animal, fundada, por supuesto, en una consideración de índole naturalista por la cual unos y otros son seres movidos hacia la realización de sus dotes o capacidades naturales. Entre quienes avanzan en esta dirección, debe mencionarse especialmente el nombre de Martha Nussbaum, por cuanto el enfoque de las capacidades que ella defiende está también basado en la idea aristotélica de que cada ser tiene por naturaleza las capacidades para llevar a cabo una vida buena o virtuosa y es, por consiguiente, un imperativo moral potenciar ese desarrollo. A diferencia de los dos primeros enfoques arriba tratados, este sostiene que la clave de la obligación hacia los animales no es el derecho ni el interés de ellos, como tampoco el reconocimiento a su valor interno, sino el descubrimiento en ellos de capacidades para llevar adelante una *vida buena*, siendo entonces un deber para con ellos empoderarlos para que puedan desarrollarlas efectivamente. Aquí, con “vida buena”, habrá de entenderse una vida capaz de alcanzar un grado elevado en el despliegue efectivo de las capacidades de las que, por naturaleza, cada ser está dotado según su especie. En efecto, en este caso, el concepto de persona no está jugando aparentemente ningún papel particularmente importante, por cuanto el criterio de las capacidades es el que importa tener en cuenta a la hora de decidir si vale la pena asegurar a algún ser, humano o no, el derecho de desarrollarlas, no siendo la posesión de algunas capacidades exclusivas de las personas o de los seres humanos la que cuenta particularmente. (Nussbaum, 2005, pp. 299-320). Así, aunque la distinción se conserva, pierde peso en lo que concierne al estatuto moral de los animales.

Ahora bien, cabría añadir dos posiciones más al debate: las teorías del *deber indirecto*, por un lado, y el contractualismo, por el otro. Respecto a las primeras, lo característico de ellas es que, si bien solo reconocen derechos a los seres humanos, consideran, en cambio, que es un deber moral —en el sentido kantiano— tratar bien a los animales, no tanto, empero, porque el animal en sí sea digno de ello, sino porque una cierta altura moral a la que debe aspirar el hombre lo obliga a hacerlo. Es decir, el deber de tratarlos bien no es para con los animales —que no lo pueden exigir— sino para con el hombre, que no puede permitirse estar por debajo de lo que él espera de sí mismo.

Más aún, desde este enfoque, la crueldad con los animales es censurada, ya que es vista como muestra de un carácter torcido o enfermo que puede dar lugar a un trato indebido hacia otras personas. Es evidente que este tipo de consideraciones se nutre de forma crucial de la distinción entre persona y no persona, situando en esta última condición a los animales, pues es sobre esta base que se le atribuyen derechos únicamente a los seres humanos y se coloca el buen trato a los animales en el plano de la benevolencia. De suerte que abstenerse de maltratarlos no es visto estrictamente como un deber, sino que se asemeja más a una inclinación o buena costumbre que, como tal, queda sujeta a la buena disposición de las personas, tal como lo es el acto de dar limosna, práctica que no es considerada estrictamente un deber, sino un acto de benevolencia hacia otros, a la que, empero, no estamos obligados.

Por su parte, la clave de la postura *contractualista* reside en que la atribución de derechos y deberes depende de la suscripción a un hipotético pacto político que convierte a quienes lo suscriben en miembros de una comunidad política, por lo cual les son concedidos derechos y deberes legales. Así pues, si los animales han de ser tenidos por sujetos de derecho, entonces debería reconocérseles como parte del pacto político, al igual que a los hombres, y sus derechos deberían ser objeto de discusión y deliberación por parte de la comunidad política en la que algunos seres humanos, a través de organizaciones, asumirían el papel de portavoces de los animales.

Ahora bien, si en su defensa del concepto de persona dentro de las fronteras ya establecidas, Adela Cortina termina por apartarse de todas y cada una de estas teorías para asumir la que ella califica como una postura intermedia denominada “teoría del reconocimiento recíproco”, la razón última obedece a que considera que la noción de persona, tal como ha sido definida por Kant, no puede declararse irrelevante en el debate y debe, en cambio, seguir siendo un pilar para la ética, restringiendo su alcance a los seres humanos. La base de su enfoque es el concepto de dignidad, condición que juzga exclusiva de los seres humanos o personas. Digno es aquel ser, dice Cortina, que sabe que lo es, es decir, que sabe de su propia valía, la cual puede establecer gracias a las relaciones de reconocimiento mutuo que entabla con

otros. Para ello, requiere competencia lingüística, ya que es en la comunicación y en el mutuo reconocimiento que aquella posibilita como se construye la dignidad de cada individuo. De acuerdo con esta teoría, y siguiendo en esto a Kant, solo se reconocen derechos a los seres humanos. El reto de una postura así, como señalábamos antes, está en probar que, pese a no reconocer derechos a los animales, sí se reconocen deberes ante ellos.

En efecto, aunque los animales carezcan de derechos, en la medida en que estos solo son atribuibles a los seres humanos en cuanto a personas, y aunque no habría lugar para hablar estrictamente de deberes respecto a ellos, no obstante —tal es el alegato de Cortina— esto no da vía libre al maltrato y a la falta de consideración. A diferencia de Kant, la autora no reconoce a los animales simplemente un valor estético en el sentido de que, como decía el filósofo alemán, su belleza ayude a formar el carácter moral de las personas, suscitando sentimientos próximos al sentimiento moral, sino que basa su postura en la idea de que los animales están dotados de un valor intrínseco, lo que, unido a su vulnerabilidad, exige de nuestra parte unas prácticas de respeto, cuidado y conservación. Es decir, Cortina (2005) “reconoce el valor interno de seres vulnerables hacia los que existen obligaciones morales de cuidado y responsabilidad” (p. 62). De modo que no sería por evitar un perjuicio a sus dueños o para forjar un buen carácter, sino porque son valiosos en sí mismos que los animales deben, desde esta perspectiva, ser respetados y protegidos. No acepta, pues, que los animales deban, en pie de igualdad con las personas, formar parte del núcleo de la ética y la política modernas, como tampoco considera que se los deba excluir del ámbito moral; sino que, de forma intermedia, Cortina sostiene que se les debe consideración moral, pero, claro está, no en el mismo sentido que a los seres humanos, sino en virtud de su carácter internamente valioso. Ella insiste, ciertamente, en la diferencia radical que los separa de los seres humanos, la cual tiene que ver con que estos no solo tienen un valor *interno*, sino que, además, a diferencia de los animales, tienen también un valor *absoluto* que los pone en el primer lugar de la lista de las prioridades morales. Este punto no es negociable para la autora española.

De hecho, el objetivo de su denodada argumentación es poner en entredicho la creciente sugerencia de que la única manera de dar respuesta al desafío que plantea la cuestión animal (específicamente, la demanda de otorgar o reconocer derechos animales) sea ampliar la noción de persona hasta incluir a los animales³⁶. A su juicio, no se requiere hacerlos sujetos de derecho para que nuestras prácticas ante ellos deban ser moralmente correctas y respetuosas. En su opinión, no hay que echar por tierra las creencias más básicas sobre las que se ha erigido cierto orden moral y político en Occidente para responder a quienes, cada vez más, denuncian una deriva inmoral en nuestro trato hacia los animales. Un poco a la manera de Habermas, de cuya ética de la acción comunicativa se inspira parcialmente, Cortina considera que el paradigma ético moderno no está liquidado ni acabado. Por el contrario, para ella, la ética moderna e ilustrada tiene los recursos suficientes para hacer frente al reclamo de los animalistas sobre la necesidad de respetar a los animales y salvaguardarlos del maltrato y del abuso injustificados, sin tener que sacrificar una sola de sus premisas básicas. En efecto, la preocupación que ronda el planteamiento de Cortina es que la disolución o la pérdida de importancia del concepto de persona en el debate sobre los animales termine por restarle peso a la lucha, todavía inacabada, por hacer realidad los derechos humanos.

Y es que su gran reparo a la idea de considerar a los animales como sujetos de derechos proviene del peligro que ella advierte en que este tipo de reivindicaciones debilite o eclipse el sentido de los derechos anteriores al pacto político, es decir, los derechos que se tienen en virtud de la dignidad y del valor absoluto exclusivos del ser humano. Para ella, una ética ilustrada y humanista no debe, pues, caer en la

36 “No cabe hablar entonces de dignidad sino en el caso de los seres humanos, ni cabe hablar de ‘personas limítrofes’ o de ‘personas en sentido amplio’. Son personas los seres dotados de competencia comunicativa, es decir, los interlocutores válidos, que se reconocen mutuamente no solo razón capaz de argumentar, sino también razón encarnada en un cuerpo, razón humana; y, por lo mismo, capacidad de estimar los valores, capacidad de sentir y capacidad de formarse un juicio justo a través de la adquisición de virtudes” (Cortina, 2005, p. 59).

trampa de creer que la única respuesta eficaz al desafío planteado por los animalistas sea concederles derechos a los animales. Sobre la base de reconocerles su valor interno, se asegurarían suficiente y adecuadamente las bases para exigir el respeto moral que merecen, sin tener que sacudir los fundamentos de la ética ilustrada moderna.

Ahora bien, cabe preguntarse si, en último término, su preocupación no delata un prejuicio del que ella todavía está presa y que consiste en considerar que el destino humano es más importante que el destino de los animales y del resto de los seres. En otras palabras, ¿no hay allí todavía un evidente lastre antropocéntrico del que, precisamente, los enfoques que reivindican los defensores de los animales pretenden liberarse?

El silenciamiento de los animales

El reproche que activistas y defensores de los animales elevan en contra de quienes rehúsan reconocerles a estos un estatuto moral en pie de igualdad con los seres humanos es, en el fondo, que sucumben a un antropocentrismo recalcitrante, como habría ocurrido a lo largo de la tradición del pensamiento occidental. Se entiende con esto la acusación acerca de que la relación entre el hombre y los animales ha sido concebida de modo que el hombre siempre se ha erigido a sí mismo como la medida de tal relación. Así pues, es por contraste con el hombre que el animal ha sido visto desde siempre como un ser sin razón, sin lenguaje, sin cultura, sin alma; en fin, como un ser deficitario e inferior. Llama la atención, desde luego, que no se haya leído la relación del modo contrario, es decir, que, deponiendo toda vanidad y narcisismo, el hombre no se haya visto a sí mismo en la posición del que carece de lo que el animal posee, es decir, sin instinto, sin destreza ni fortaleza física, sin capacidad de olvido ni de vivir en el presente, entre otras. Es verdad que en la historia del pensamiento occidental ha habido unas cuantas voces disidentes que han escapado, en mayor o menor grado, a ese prejuicio antropocéntrico por el cual el hombre se autoerige en la medida del valor del animal, voces como, por ejemplo, la del *Poverello* de Asís; pero es preciso reconocer que ellas constituyen

una minoría, lo cual las vuelve aún más sorprendentes³⁷. Casi siempre ha prevalecido la idea de la superioridad del hombre sobre el animal, por la cual este es tenido apenas por una versión inacabada de aquél. Sin embargo, la pregunta es si, en su esfuerzo por hablar a favor de los animales y por luchar en defensa de sus intereses o derechos, los enfoques antes discutidos logran escapar de eso mismo que reprochan. ¿Acaso los animalistas dejan de ser antropocéntricos?

Si bien en un plano abstracto el principio utilitarista parece tener éxito en pensar los derechos de los animales sin dar privilegio alguno al punto de vista humano, lo cierto es que se muestra débil cuando se trata de examinar circunstancias puntuales, como los experimentos con animales que prometen un gran beneficio para los seres humanos. O —y esta parece ser la objeción más fuerte— cuando se trata de definir lo que es el interés del animal en función de su capacidad de placer o de sufrimiento. En otras palabras, es muy posible que la manera en que el utilitarismo entiende lo que es fuente de satisfacción para el animal no esté exenta de cierto prejuicio según el cual lo que sea un placer digno de ser tenido en cuenta y, por consiguiente, defendido, dependerá de lo que el mismo hombre valore como la naturaleza de ese placer. Por ejemplo, se supone que mientras el animal hambriento se complacería en saciar su hambre sin importar con qué alimento exactamente, el hombre, en cambio, buscaría hacerlo con alimentos mejor preparados, más sazonados y de mayor gusto para su paladar. En otras palabras, si el placer de comer parece equiparar sus intereses, en el cálculo utilitarista, el placer experimentado por el hombre es visto siempre como más refinado o más exigente y, a la postre, como simplemente mayor placer. Por ese camino, entonces, es evidente que se tiende a considerar como más acabado un placer tenido por racional o espiritual; en últimas, aquel experimentado por el hombre, lo cual da pie a que su placer se valore más positivamente y pese más en el cálculo de utilidades. Es decir, sigue prevaleciendo, aunque de forma más

37 Para una breve historia de cómo se ha construido esta relación desde la antigüedad grecorromana hasta la modernidad recomiendo el libro *Two Lessons on Animal and Man* (2011) de Gilbert Simondon.

bien subrepticia, el privilegio antropocéntrico³⁸. De hecho, respecto a la manera en que Singer ve la similitud entre los hombres y los animales, Regan comenta que aquél se basa en una suerte de imagen que los concibe a ambos como “receptáculos” que pueden ser llenados por una cierta cantidad medible (*quanta*) de placer o dolor, pero le concede al receptáculo humano una mayor capacidad que al animal; es decir, los placeres que experimentan los hombres pesan mucho más que los de los animales, que, por su cualidad, son considerados más pobres y simples. Los intereses de los humanos siempre resultan así más valorados que los de los animales.

Con todo, el enfoque deontológico tampoco parece superar por completo las limitaciones que se advierten respecto a la posición defendida por Singer, en la medida en que Regan también parece incurrir en un marcado antropocentrismo. Un ejemplo hipotético examinado por el mismo autor acerca de un bote salvavidas con capacidad para cierto peso, al cual no podría abordar, sin hundirse, el grupo entero de naufragos compuesto por cuatro hombres y un perro, nos ofrece claves al respecto³⁹. La decisión acerca de a quién debe dársele lugar en el bote no puede basarse, desde el enfoque defendido por Regan, en un cálculo utilitarista que, como ya se vio, estaría sesgado antropocéntricamente al darle más valor, así sea subrepticamente, a los intereses humanos. Por otro lado, según la teoría del valor inherente defendida por este autor, no podría dársele preeminencia a ninguno de

38 “Aparentemente, su análisis de los intereses en términos de la capacidad de experimentar placer y dolor parece poner a los seres humanos y a los animales en un mismo plano. Pero el concepto de intereses en el utilitarismo es mucho más complejo de lo que sugiere a primera vista. John Stuart Mill articula la premisa implícita del utilitarismo de Singer: que los seres humanos tienen una capacidad fundamentalmente más sofisticada para la felicidad que la de los animales, porque los seres humanos poseen racionalidad” (Steiner, 2009, p. 9).

39 El ejemplo es expuesto por Regan en los siguientes términos: “imaginemos que hay cinco supervivientes en una barca. Debido a los límites de tamaño, la barca solo puede acoger a cuatro. Todos pesan aproximadamente la misma cantidad de espacio. Cuatro de los cinco son seres humanos adultos normales, y el quinto es un perro. Hay que echar a uno por la borda o bien perecerían todos. ¿Quién debe ser éste?” (Citado por Gruen, 2000, p. 474).

los damnificados, sean humanos o no, ya que todos tienen un valor en sí mismos, el cual es incalculable e inconmensurable en comparación con el de los demás. No obstante, el análisis de la situación concreta planteada anteriormente lleva a Regan a concluir que, *evidentemente*, lo debido es salvar a los seres humanos y no al perro, en la medida en que la muerte de un ser humano es una pérdida mucho mayor que la del perro. Incluso añade que la misma decisión debería tomarse aún si fueran un millón los perros en peligro de ahogarse. Podría reprochársele fácilmente a Regan la falta de consistencia respecto a su principio deontológico al hacer intervenir una consideración de corte más bien utilitarista aludiendo a una suerte de “pérdida mayor”. Como quiera que sea, lo cierto es que todavía allí se pone en marcha un prejuicio antropocéntrico que sitúa el valor moral del animal, de entrada, por debajo del valor del hombre. Sobre este punto, es interesante anotar la gran importancia que en esta discusión tiene el tema de la muerte, por cuanto ha servido para que algunos filósofos, como por ejemplo Heidegger, enfatizen la distinción hombre-animal y, más aún, sostengan la superioridad ontológica del primero al argumentar que, mientras el hombre “muere”, es decir, sabe o es consciente de su propia finitud, el animal, en contraste, simplemente “fenece”⁴⁰.

40 En la *Carta sobre el Humanismo*, Heidegger (2009) desarrolla un cuestionamiento radical a la concepción del hombre que desde muy temprano ha hecho carrera en la historia del pensamiento, y que aún se mantiene vigente, según la cual él es en esencia un “animal racional”. Al situarlo entre los seres vivos, o más exactamente, entre los animales, pero distinguiéndolo de todos ellos por cuenta de un atributo excepcional y exclusivo: el *logos*, el hombre, según Heidegger, es rebajado, a fin de cuentas, a la condición de ente más entre los entes. Efectivamente, el filósofo alemán rechaza esta definición porque descansa sobre una concepción biologicista del ser del hombre y, como tal, comporta una interpretación previa del ser como naturaleza. De modo que, al hacer de la vida entendida en un sentido biológico y naturalista el punto de partida ontológico para pensar el ser del hombre y añadir luego la razón como su nota distintiva, el hombre es pensado desde su *animalitas* y no desde su *humanitas*, gesto que según Heidegger lo condena a permanecer por debajo de la altura de su verdadera dignidad. Sobre la posición de Heidegger sobre el humanismo véanse los capítulos 4 y 5 de este volumen: “El antihumanismo de Heidegger” y “El transhumanismo y la cuestión de la técnica en Heidegger”.

En cuanto al enfoque de las virtudes o de las capacidades, no hay duda de que este simpatiza con la idea de asegurar a los animales el derecho a desarrollar plenamente sus capacidades, al igual que a los seres humanos. No obstante, ya Aristóteles —de cuya filosofía se inspira este enfoque— concedía una mayor importancia a la virtud humana en la medida en que, a diferencia del animal, el ser humano es capaz de dictarse *libremente* sus fines, mientras que los animales solo pueden seguir lo que de antemano les ha sido dictado por la naturaleza. Este es, a todas luces, un rasgo antropocéntrico del que no escapan del todo los autores contemporáneos que avanzan por esta línea. Así se evidencia, por ejemplo, en los argumentos que, con base en el enfoque de las virtudes, se han llegado a avanzar a favor del vegetarianismo. Partiendo de que actuar virtuosamente equivale a evitar comportamientos o prácticas extremas, esto es, implica conducirse por el justo medio, se infiere que comer carne es un hábito indebido por excesivo, puesto que quienes lo tienen supuestamente lo hacen por el enorme placer que obtienen de esa práctica. Lo que cabe reprochar a un argumento de este tipo es, por una parte, que incurre en una cierta petición de principio, en la medida en que de entrada plantea el consumo de carne como un exceso que debe ser evitado a toda costa; y, por otra, que, como ocurre en los casos anteriores, aquí también hay un prejuicio antropocéntrico en la medida en que lo que está en juego en la decisión de consumir o no carne no es preservar o posibilitar la virtud del animal, que debería ser respetada al dejar de comerlo, sino la virtud del propio ser humano, que se vería asegurada al abstenerse de hacerlo.

En este sentido, cabe señalar que allí donde los defensores de los animales reproducen, a pesar suyo seguramente, el prejuicio antropocéntrico, al establecer esta suerte de identidad entre hombres y animales, podría pensarse que hay, en cambio, cierto mérito en enfoques que, como el de Adela Cortina, llaman a preservar tajantemente la diferencia entre personas y animales, cuidándose así, mejor que aquellos, de pensar a los animales en términos humanos. En efecto, en una observación bastante mordaz dirigida a los animalistas, la filósofa constata que, aunque defienden la existencia de derechos de los animales, los cuales de hecho están consignados en la *Declaración de los Derechos del Animal* (1977), nunca lo hacen sobre la base de que tales derechos

deban ser completamente equiparables a los de los seres humanos. Se trata, dice, de “dos tablas distintas”, aludiendo a la diferencia de aquella con relación a la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Respecto a los animales, los derechos consignados no corresponden a los que para los seres humanos se denominan de “primera generación”, y ningún animalista se atrevería a reclamar, sin hacer el ridículo, derechos de segunda y/o tercera generación para los animales. Esto es leído por la filósofa como la aceptación tácita acerca de que no es posible sostener una igualdad plena entre personas y animales, y lanza más bien la advertencia de evitar caer en el error de tratarlos como iguales, entre otras razones, porque esto desconoce la desbordante variedad que hay entre ellos. Efectivamente, el reproche hacia los que argumentan por la igualdad es precisamente que definen tal igualdad sobre una base ella misma antropocéntrica. Cortina (2005) afirma al respecto:

Los animales, por su parte, experimentan una vida muy distinta de la humana y componen un colectivo tan heterogéneo que incluye desde los grandes simios hasta la ameba. Son especies distintas, con diferentes comunidades y formas de vida, y es muy difícil asegurar de todas ellas que experimentan una vida. Pedir derechos iguales para todas ellas, en el sentido de derechos naturales, carece de sentido y no hace sino desvirtuar la invitación que debe hacerse al respeto hacia todo lo valioso. (p. 59)

Esta afirmación hace eco de la crítica que algunos filósofos contemporáneos, como el francés Jacques Derrida, elevan contra la tendencia dominante en la filosofía tradicional de adoptar un enfoque esencialista que habla de la “animalidad” o de “El Animal”, desconociendo las muy diversas maneras de ser que se dan entre ellos y que, en modo alguno, se dejan reducir, sin violentarlas, a una suerte de rasgo esencial que sería compartido desde la ameba hasta el orangután⁴¹. Con todo,

41 El animal, según escribe Derrida (1997) “es una palabra, una apelación instituida por hombres, un nombre que ellos mismos se arrogaron el derecho y

es claro que una posición como la de Cortina está lejos de superar el antropocentrismo, ya que considera a los animales sin dignidad, punto sobre el cual ella fundamenta su alegato de que los seres humanos tienen sobre ellos una prioridad moral incontestable.

Así pues, sea que se extienda a los animales la condición de personas para defender la existencia de derechos para ellos, tal como hace el enfoque deontológico; sea que se les sustraiga de esa condición sin con esto querer arrebatarles la posibilidad de portar derechos, como hace el enfoque utilitarista; o, en fin, sea que se mantenga la separación para negarles derechos, sin que esto implique justificar el abuso o el maltrato, como propone Cortina, en cualquier caso parece que los animales siguen siendo pensados en términos dictados por el privilegio constante de lo humano. En otras palabras, cierto antropocentrismo subyacente seguiría estando presente en distintos grados en todas las posturas del debate y, en ese sentido, delatan un esfuerzo todavía insuficiente para repensar sobre nuevas bases la relación hombre-animal y a los animales mismos.

Efectivamente, el problema radica en que la defensa de los animales se ha hecho sobre la base de pensarlos en términos humanos o comparables a los humanos, pues parece que solo así es posible dar lugar a reivindicaciones en su nombre. Es como si el caso a favor de los animales no pudiera ganar nuestra simpatía a menos que tenga éxito en plantearlo de tal manera que se los presente como siendo, en algún sentido, nuestros semejantes, como parte de los nuestros, es decir, seres a quienes nos une cierta identidad común, identidad que nosotros mismos definimos y sobre la cual también marcamos las diferencias. Esto explica lo paradójico del hecho de que teóricos que defienden los derechos de los animales lo hagan usando los mismos

la autoridad de otorgar al otro viviente”. El filósofo deplora la violencia que tal nombre ejerce sobre la enorme pluralidad y heterogeneidad de seres que el hombre ha pretendido cobijar y encerrar bajo esa abstracta denominación. De allí que Derrida acuñe el neologismo “animot” (que en francés se pronuncia igual que “animaux” o animales en plural), con el cual pone de presente que la palabra animal no es más que eso, una palabra, en la cual se recoge a la fuerza lo que en realidad es una pluralidad inabarcable: “ni una especie, ni un individuo, [animot] es una irreductible multiplicidad de seres vivientes” (p.65).

criterios antropocéntricos que han sido empleados tradicionalmente para excluir a los animales del núcleo ético y político (como, por ejemplo, afirmando que *sí* piensan, o que *sí* tienen lenguaje, o que *sí* crean cultura, etc.), para incluirlos ahora dentro de ese círculo privilegiado. Por otro lado, quienes abogan por los animales se ven muchas veces obligados a llevar adelante su defensa apelando al mismo tipo de argumentos que usualmente emplean los movimientos que reivindican los derechos de ciertos grupos minoritarios y vulnerables (feministas, minorías étnicas, religiosas, raciales, etc.), los cuales piden reconocimiento político en virtud de sus diferencias particulares (las llamadas políticas identitarias). Al explotar este expediente, sin embargo, los animalistas deben asumir ideas prefabricadas sobre “la animalidad” o sobre “los intereses” de los animales, lo que supone abstracciones cuya validez está muy lejos de ser evidente. De hecho, los animalistas terminan muchas veces aliados a grupos que defienden las causas de otras minorías vulnerables, pero con las cuales no comparten en realidad ninguna base o fundamento común, o a las que, incluso, todo las opone. Antes bien, tales alianzas bajo la forma de un aparente “bloque” amenazan con dividir las fuerzas en tantos frentes que las causas de cada uno corren el riesgo de diluirse⁴².

42 “Los movimientos sociales de los que venimos hablando, además de gozar de un innegable pluralismo interno en cada caso, tenían y tienen metas distintas, que en muchas ocasiones les llevan a entrar en conflicto entre sí” (Cortina, 2005, p. 27). De acuerdo con Cortina (2005), todos estos movimientos preconizarían, en últimas, un nuevo paradigma que apenas podría calificarse con la denominación vaga de “anti-anthropocentrismo”, dado que, entre otras, lo único que parecen compartir es ese enemigo “común” que llaman antropocentrismo, mientras que todo lo demás los separa. La manera como, según la autora, estos grupos relatan la historia de la ética y la política occidentales les resulta conveniente para justificar por qué debe darse por liquidado el antropocentrismo. La entienden como un camino progresivo en el que la comunidad moral y política ha ido ensanchándose cada vez más para incluir en su seno a los marginados. Ese “nosotros” de la comunidad moral y política, que inicialmente estaba restringida a los varones adultos en la Grecia antigua, terminó por incluir al resto: mujeres, niños, esclavos, negros, siendo así que el nuevo capítulo de esta historia –ya no más antropocéntrico– debería dar lugar en ese “nosotros” a los animales no humanos y a la naturaleza en su conjunto como miembros que merecen consideración moral y ser parte de las comunidades políticas. Para la autora, sin embargo, esta narración es

Por otro lado, muchos de los discursos sobre los derechos de los animales se fundamentan en los aportes de la ciencia para legitimar su causa, como, por ejemplo, la evidencia acerca de que tienen lenguaje o, al menos, la capacidad para desarrollarlo, lo que les sirve para cuestionar la frontera con el ser humano. No obstante, la pregunta es si acaso este es un enfoque exhaustivo y confiable de la vida animal. En otras palabras, tampoco la ciencia parece desprovista de presupuestos acerca de lo que constituye “lo propio” del animal, por lo cual la pregunta que muchos se hacen es si en realidad sabemos pensar en absoluto a los animales. Dicho de otro modo, ¿cómo podemos estar seguros de sortear correctamente la distancia que nos separa de su modo de estar en el mundo, del cual apenas tenemos noticia indirecta?⁴³

efectiva por simplista. Considera, sobre todo, que no les presta ningún servicio a todos estos movimientos presentarse dentro de un mismo saco, y que es preciso distinguir entre ellos, a riesgo de que pierdan fuerza y eficacia sus respectivas luchas.

Por su parte, Mathew Calarco (2005) se refiere también a los reparos que algunos, en el campo de la izquierda, hacen a los defensores de los animales: “Esta situación crea divisiones entre las causas progresistas y conduce a una especie de enfoque aislado de la política de los derechos de los animales, en la que los derechos de los animales son vistos como flotando en un espacio vacío distinto al de las preocupaciones políticas acerca, por ejemplo, de los derechos de las mujeres, la justicia ambiental o los derechos de los trabajadores. [...] Quizás más que otros modos de política de la identidad, los derechos de los animales han sido ampliamente abandonados por izquierdistas progresistas, que a menudo ven los derechos de los animales o bien como problemas políticos de segundo (o tercer) orden, o bien como mero lujo de un activista burgués” (p. 8).

- 43 A este respecto interpela profundamente la siguiente pregunta de una de las autoras más reconocidas dentro del campo de los Estudios Animales, acerca de si el abismo aparentemente insalvable que nos separa de los animales condena nuestro lenguaje a no darles expresión más que de forma fallida: “Al igual que los estudios de traumas, los estudios animales llevan al límite las cuestiones acerca del lenguaje, la epistemología y la ética que se han planteado de diversas maneras por parte de los estudios de género y poscoloniales: ¿cómo entender y dar voz a los otros o a experiencias que parecen impenetrables para nuestros medios de comprensión?, ¿cómo atender a la diferencia sin apropiárnosla o distorsionarla?, ¿cómo escuchar y reconocer lo que a lo mejor no es posible decir?” (Weil, 2012).

La historia de Pedro el Rojo, el simio que en el cuento de Franz Kafka (1998) “Informe para la Academia” es invitado a rendir ante eruditos un reporte de cómo fue su evolución a la condición de hombre, luego de que años atrás fuera violentamente apresado en la jungla, domesticado como animal de circo y, finalmente, aprendiera a hablar, nos enseña mucho al respecto. Él mismo vive la experiencia de verse privado de la posibilidad de referirse a su antigua condición animal una vez que ha entrado plenamente en la vida humana y asimilado sus códigos. Escuchemos su increíble testimonio:

De cualquier manera, en estas palabras expondré la línea directiva por la cual alguien que fue mono ingresó al mundo de los humanos y se instaló firmemente en él. [...] Como después me informaron, debo haber sido excepcionalmente poco ruidoso y por ello dedujeron o que me extinguiría muy pronto o que, de sobrevivir a la crisis de los primeros tiempos, sería luego muy apto para el amaestramiento. Sobreviví esos tiempos. Mis primeras ocupaciones en la vida nueva fueron sollozar sordamente, espulgarme hasta el dolor, lamer hasta el hastío una nuez de coco, golpear con el cráneo contra el cajón y enseñar los dientes cuando alguien se acercaba. Y en medio de todo ello una sola noción: no hay salida. Naturalmente, hoy solo puedo transcribir lo que entonces sentía como mono con palabras de hombres y por eso mismo lo desvirtúo. (Kafka, 1998, p. 126)

La peculiar suerte de este personaje ilustra muy bien esa terrible paradoja que consiste en que, al darle la palabra a la víctima de un daño irreparable, inmediatamente se la priva de voz y se la condena al silencio. En esta escena kafkiana no resuena, pues, en los oídos eruditos —y por extensión en los de nosotros, los seres humanos—, la verdad simiesca de quien habla. En términos del filósofo francés Jean-François Lyotard (1999), podría decirse que tiene lugar aquí una diferencia (*différend*). El juego de lenguaje en el que Pedro el Rojo debe expresar su daño es precisamente el juego de lenguaje en el que tal daño no puede nunca expresarse con sentido, pues es el juego de

lenguaje humano⁴⁴. Valga aclarar que el silenciamiento en el que se ve sumida la víctima de una diferencia, en el sentido lyotardiano, no obedece a que *de facto* se le quite el uso de la palabra, sino que, al dársela —y esto es lo trágico—, se le arrebatata la posibilidad de reclamo, ya que el juego del lenguaje en el que se ve instalada le impide de entrada hacer de su protesta algo distinto a un enunciado sin sentido. El filósofo francés apunta lapidariamente: “el animal es el paradigma de la víctima” (Lyotard, 1999, p. 43).

De modo que, contrariamente a lo que se hubiera pensado, el movimiento por los derechos animales no ha producido ningún desplazamiento radical del antropocentrismo, ni ningún cambio profundo de paradigma moral. Antes bien, ha terminado reproduciéndolo bajo una versión apenas distinta. Y es que el antropocentrismo se muestra muy difícil de desplazar, pues ni siquiera se han desembarazado de él pensadores contemporáneos que han querido llevar a cabo una crítica de la subjetividad moderna o, al menos, que han buscado rehabilitar la noción de sujeto sobre nuevas bases. Si bien ponen en cuestión el concepto de sujeto moderno entendido como autónomo, atómico y dominante para dar paso a un sujeto algo debilitado —esto es, sujetado o sujeto a algo distinto—, que como tal está arrojado a algo otro de él que le da su soporte (*sub*-ject), pese a esto, decimos, parecen conservar la creencia acerca de que la *única* forma de llegar a ser sujeto es bajo una forma humana, al tiempo que desprecian cualquier posibilidad de que el evento capaz de constituir al sujeto sea “producido” por el encuentro con un animal. Habría aquí, según señalan algunos críticos, un antropocentrismo implícito que, en cuanto tal, puede ser mucho más difícil de desencubrir y de desmontar que en las posturas explícitas (Calarco, 2008).

Cabe preguntar, entonces, si la gran dificultad que experimenta nuestro pensamiento para abandonar el antropocentrismo responde quizás a cierta necesidad o complejo insuperables. ¿Se trata probablemente de una respuesta a la ansiedad desestabilizadora que en nosotros

44 “Me gustaría llamar *différend*, escribe Lyotard, el caso donde el que plantea la queja es despojado de los medios para argumentar, y por esta razón se vuelve una víctima” (Lyotard, 1988).

provoca el encuentro con el *otro* animal? ¿Es un efecto, por decirlo así, de la necesidad de asegurarnos a toda costa una identidad propia? Si es así, esta es la razón por la que algunos sugieren que, para salir de este prejuicio, es necesaria una suerte de revolución en el pensamiento y en el lenguaje (Calarco, 2005). Se precisaría una transformación que, a contrapelo de la tradición occidental, deje de hacer de la *identidad* el valor privilegiado de nuestro pensamiento, a cuya sombra la *diferencia* ha sido siempre concebida como externa y amenazante y, por consiguiente, ha sido vista como objeto de asimilación, apropiación y domesticación. Solo desmontando aquellos prejuicios que han encubierto la diferencia al definirla como diferencia solo *respecto de* lo idéntico, podría quizás la diferencia humano-animal ser pensada sobre nuevas bases. No sobre la base de la cercanía y la asimilación, sino más bien de la extrañeza de la total alteridad. En ese momento, podrá aflorar un nuevo pensar sobre la diferencia en general, y no solamente acerca de la diferencia humano-animal, que garantice justicia a los diferentes *qua* diferentes. Parafraseando una célebre afirmación de Heidegger, ¿por qué no decir que la diferencia humano-animal (o diferencia zoo-antropológica) no ha sido realmente pensada, siendo esto que sigue impensado y todavía por pensar lo que ha constituido el punto ciego en nuestra reflexión sobre el ser humano? Así pues, la cuestión del animal expone el desafío de saber si es posible sacar adelante, en un sentido que no puede sino ser profundamente renovado, un ideal de humanismo.

8. La cuestión animal como desafío para el humanismo*

Puede ser, en efecto, que la separación entre el hombre y la naturaleza, en nombre de la cual el humanismo moderno atribuyó únicamente al primero la condición de persona moral y jurídica, no haya sido más que un paréntesis que está a punto de cerrarse.

LUC FERRY, *Le nouvel ordre écologique*

La hybris humanista es de orden ontológico. Se traduce en la voluntad de arrancarse de la physis, de salir no solo de la naturaleza humana sino de la naturaleza tout court, de la naturaleza originaria.

Se puede llamar a esta pasión del arrancarse, de la ruptura, la hybris de la separación.

PATRICE ROUGET, *La violence de l'humanisme*

* Publicado originalmente en Muñoz, D. (Ed.) (2016). *¿El fin del hombre? Humanismo y antihumanismo en la filosofía contemporánea* (Colección Humanismo y Persona, Vol. 3). Bonaventuriana y Sociedad Colombiana de Filosofía.

La cuestión animal

Los últimos meses hemos sido estremecidos por noticias que nos recuerdan el grado de violencia al que están expuestos los animales en nuestro país: un grupo de borrachos que acaba a puñaladas con la vida de un toro ante la mirada complaciente y delirante de los presentes, el energúmeno que mata de un tiro a una mascota por una riña de vecinos, la pandilla que quema vivo a un perro callejero... y sigue. Con seguridad, es solo una parte de la pesadilla que muchos animales viven a diario en muchos rincones del país. Si bien todo esto parece ser la prueba de que todavía hay entre nosotros mucha insensibilidad frente a la causa de los animales, resulta, por otro lado, esperanzador que acontecimientos como estos se conviertan en noticia, es decir, que su gravedad no pase desapercibida para la opinión pública y, antes bien, despierte un rechazo vehemente y hasta conduzca, en ocasiones, a firmes procesos judiciales. De hecho, en los últimos años, la legislación colombiana ha dado pasos importantes en el fortalecimiento de mecanismos para la protección de los animales, siendo así que el tema del maltrato animal está cada vez más presente en la agenda política y en los debates públicos⁴⁵. Y es que no cabe duda de que una sociedad

45 El artículo 1 de la Ley 84 de 1989, por la cual se adoptó en Colombia el primer Estatuto Nacional de Protección de los Animales, estableció que: “los animales tendrán en todo el territorio nacional especial protección contra el sufrimiento y el dolor, causados directa o indirectamente por el hombre”. Sin embargo, para darle mayor eficacia a la norma se llevó a cabo una reforma con la Ley 044 de 2009, la cual actualiza los instrumentos que permiten a las autoridades hacer efectiva la protección de los animales y crear mayor conciencia de respeto hacia los mismos. Se tipifican allí algunas conductas, se establecen sanciones y se dan herramientas más eficaces a las autoridades, al tiempo que se amplía el concepto de protección y se enfatiza en la necesidad de educar a la sociedad colombiana en una ética de no violencia hacia otros seres vivos.

Por otro lado, cabe destacar que en los últimos años se ha visto crecer la intensidad de los debates públicos a raíz de la prohibición de las corridas taurinas en Bogotá y, en la misma ciudad, de espectáculos circenses con la presencia de animales. Más recientemente también ha sido objeto de discusión la utilización de la especie amazónica *Aotus nancymae*, o monos nocturnos, en los experimentos científicos del reconocido inmunólogo colombiano Manuel

que se comporta de forma tan cruel con los animales es una sociedad enferma y, por ende, peligrosa, no solo para los animales, sino también para los seres humanos que viven en ella.

Probablemente, en efecto, hemos oído decir alguna vez que quien maltrata a los animales no es alguien de fiar, pues tal comportamiento lo haría también propenso a dañar a sus semejantes o, cuando menos, a ser indiferente ante su sufrimiento. - “Si así trata a un pobre perro, ¿qué se puede esperar?”, se oye comentar en voz baja a quienes sospechan que, si una persona no logra empatizar con otros seres vivos e indefensos, tampoco será posible esperar que responda con compasión a la suerte de sus congéneres⁴⁶. Es como si el amor o el respeto por los animales decidiera, en cierto modo, si alguien posee esa facultad de empatía que se requiere para asegurar las buenas relaciones entre los seres humanos. Sin embargo, también ocurre que a quienes encuentran más fácil amar a los animales —pues rehúyen, por ejemplo, la capacidad humana para hacer daño deliberado— se les reprocha por esta inclinación. Así pues, muchos se indignan al ver a dueños que invierten gruesas sumas de dinero en cuidados a sus mascotas, mientras no dan la menor muestra de interés en ayudar con la misma devoción a las personas desfavorecidas de la sociedad. No solo reprochan cierta misantropía en su comportamiento, sino, peor aún, el fallo moral en el que estarían incurriendo al no otorgar a los seres humanos el lugar primordial y absoluto que, a su juicio, les corresponde en la escala de prioridades. Ahora bien, lo que llama la atención es que, en ambos casos, parece que se juzga la relación establecida con los animales desde la premisa tácita de que lo puesto en juego allí es, en últimas, el aprecio o valor acordado al ser humano por el mismo ser humano.

Elkin Patarroyo. Todo esto es signo de que en el país se ha comenzado a reflexionar de manera más abierta y crítica sobre estos asuntos éticos de importancia mayor.

46 De hecho, en casos extremos la tendencia a maltratar o torturar sádicamente a los animales hace parte de los síntomas asociados a algunos trastornos de la personalidad, como la llamada personalidad psicópata, caracterizada, entre otras, por la incapacidad de un individuo para percibir el sufrimiento ajeno, lo que lo induce a causar daño a otros.

Es decir, parece que tomamos como medida de nuestra autoestima como género el comportamiento que tengamos hacia los animales.

Puesta en un terreno filosófico, esta tensión suscita una pregunta que puede ser formulada escuetamente en los siguientes términos: ¿es posible ser humanista y al mismo tiempo tratar con justicia a los animales? Ante esta pregunta, hay quienes, sin dudarlo, responden con una rotunda negativa. En la medida en que ser humanista implicaría necesariamente atribuir al hombre un lugar de excepción en el universo, en virtud del cual se le atribuye también una preeminencia moral sobre el resto de los seres, entonces no habría manera de que, situado en ese pedestal ontológico y arrancado de la naturaleza, el hombre pudiera desarrollar con los animales una relación distinta a la dominación. Desde este punto de vista, poco importaría la declinación histórica particular que se realice de este principio; todo humanismo que, como suele ser el caso, comulgue con la tesis de la excepcionalidad humana adopta, según sus detractores, una posición moralmente dañina en contra de los animales. De otro lado, sin embargo, hay quienes consideran que no existe tal incompatibilidad, es decir, que sí es posible ser humanista (lo que supone otorgar un estatuto excepcional al ser humano) y adoptar al mismo tiempo una posición moralmente justa hacia los animales; este “bando” va incluso más lejos, convencido de que no hay mejor respuesta ante los abusos cometidos contra los animales que adherir plenamente a los valores humanistas de *respeto* a la dignidad humana.

En este escrito, quisiera revisar estos dos polos de la discusión y entender mejor las implicaciones de su oposición. Pues, tal como veremos, lo que parece estar de fondo en esta cuestión no es ni más ni menos que el anuncio de una suerte de revolución en el pensamiento actual, no solo acerca de la manera como concebimos a los animales o su relación con los hombres, sino, aún más, acerca de lo que significa, o ya no significa, ser humano. Una revolución que parece anunciar el abandono de la idea tradicional de humanismo a cambio de un nuevo paradigma de pensamiento mucho más desafiante. Ciertamente, tomarse en serio la así llamada “cuestión [del] animal” exige estar dispuestos a poner en entredicho el orden habitual de nuestras representaciones y asumir la difícil tarea, quizás poco reconfortante, de abandonar algunas de nuestras viejas certidumbres.

En ese sentido, no deja de sorprender el ritmo explosivo con el que ha crecido en los últimos años el número de trabajos dedicados a esta cuestión. De hecho, se considera que en torno a ella ha nacido un campo nuevo de estudios interdisciplinarios, al que en el ámbito angloamericano se ha comenzado a denominar como *Animal Studies* o, también, *Human/Animal Studies*⁴⁷. La proliferación de estos trabajos es probablemente el síntoma más evidente de la inquietud que, como nunca antes, Occidente experimenta frente a la manera en que los humanos nos relacionamos con los otros seres habitantes del planeta. Y no cabe duda de que es una preocupación bien fundada. La destrucción progresiva del hábitat de especies animales y vegetales cuya sobrevivencia está cada vez más amenazada por los irrefrenables deseos humanos de progreso es una constatación que ha llevado a los científicos a vaticinar una irreversible crisis ecológica de consecuencias inimaginables para la vida en la Tierra. Por primera vez en la historia se habría vuelto plausible la apocalíptica profecía de la desaparición, en un futuro no muy lejano y por obra del ser humano, de casi todas las especies animales, excepto quizás aquellas genéticamente diseñadas *por* y *para* el hombre. Además de los entrañables elefantes, tigres, leones y jirafas, se suman cada año a la lista negra nuevas especies amenazadas o en vías de extinción, estableciéndose así una tendencia dramática que ha llevado a algunos científicos a hablar con gravedad de que está en curso una nueva extinción masiva⁴⁸.

47 Es materia de reflexión y discusión entre los interesados cuál ha de ser el nombre apropiado a dar a este campo de estudios, ya que en su escogencia se juega el que se reconozca nuestra común naturaleza con ellos: *animales humanos* “y” *no humanos*, o que se insista, más bien, en pensar la relación a partir de la frontera: estudios humanos versus estudios animales.

48 Un estudio reciente liderado por Rodolfo Dirzo, profesor de la Universidad de Stanford, y publicado en la revista *Science* señala que la *defaunación* —entendida como la pérdida de hábitat por parte de las distintas especies animales— ha alcanzado cifras dramáticas, pues entre el 16 % y el 33 % de todas las especies vivas de vertebrados están amenazadas o “en peligro”. Un caso extremo es el de los elefantes, cuyo número decae a tal ritmo que su extinción, según el estudio, parece casi segura. Según Dirzo y sus colegas estamos siendo testigos de una sexta extinción masiva de animales y de plantas en nuestro planeta, habiendo sido la quinta la que se registró hace aproximadamente

La náusea que experimentan los animalistas aumenta, por otro lado, con las crecientes denuncias sobre la manera despiadada en que la industria alimentaria, altamente tecnificada, atropella la condición de seres vivos y sensibles de los animales, reduciéndolos a meros recursos optimizables del dispositivo productivo: simple materia prima *a ser procesada*. De ahí que suba el volumen de sus reclamos para que se regule la producción industrial de carne, la cual exige el sacrificio diario de millones y millones de vacas, cerdos, pollos, cabras, caballos, etc., en una cadena infinita, fría y autorregeneradora de producción y muerte, que no consigue, sin embargo, levantar muchas objeciones por parte de la gran mayoría de nosotros, los carnívoros⁴⁹. Muchos defensores, espantados también por las crueles prácticas experimentales a las que son sometidos los animales en nombre de la ciencia, reprueban con firmeza esas prácticas comunes. Sin olvidar que, desde hace décadas, han estado en la mira de los animalistas las muy rentables industrias cosmética y de la moda por los terribles desmanes en que han incurrido en contra de varias especies. Un panorama tan

75 millones de años cuando ocurrió la extinción de los dinosaurios, solo que esta vez es producto de la acción humana. Pese a algunas críticas por el tono exageradamente apocalíptico adoptado por el estudio, lo cierto es que las cifras que ofrece no pueden sino ser profundamente preocupantes. En efecto, la constatación del efecto radical que el ser humano ha tenido sobre el planeta ha llevado a muchos científicos a hablar de que estamos en una nueva era geológica llamada *Antropoceno*. El término fue acuñado a comienzos de este siglo por el Nobel de Química Paul Crutzen, quien sostiene, básicamente, que el planeta ya no funciona de la misma manera como lo hacía antes. La atmósfera, los océanos, el clima, los ecosistemas, están operando con normas distintas a las del Holoceno, la era geológica previa cuya duración fue de más o menos 11 800 años. Esto sugiere que hemos cruzado la frontera de una época, siendo la actividad humana la causa de una alteración tan profunda e irreversible en la Tierra.

- 49 Cabe anotar que el hecho de que los mataderos suelen ocultarse a la mirada del público, y que los animales hayan desaparecido casi por completo de nuestro entorno inmediato en las grandes urbes, parece tener mucho qué ver en esta suerte de indiferencia que la gran mayoría de nosotros manifiesta frente al trato que reciben en tales lugares de sacrificio. De allí la importancia que han tenido en la campaña de sensibilización, los documentales que, muchas veces de forma clandestina, han logrado destapar la situación que se vive dentro de esas fábricas de muerte.

sombrío como este ha llevado a que gane amplitud y fuerza el debate a propósito del derecho que los seres humanos nos arrogamos de dar semejante trato a los demás animales, la pregunta crucial de si todo esto es éticamente aceptable o no lo es en absoluto.

Ahora bien, cabe anotar que, además de examinar los problemas éticos y políticos relativos al trato de los animales en el mundo actual, la cuestión animal incluye trabajos que se mueven también en otras direcciones de gran amplitud y complejidad teóricas. Abundan, así, estudios críticos sobre las representaciones del animal en la literatura, la pintura y en el arte en general; estudios históricos, sociológicos y antropológicos sobre las relaciones que las distintas culturas y sociedades entablan con la naturaleza y con los animales en particular; estudios culturales sobre los factores que determinan las distinciones que trazamos entre animales domésticos, animales de trabajo, animales salvajes, etc.; así como revisiones de los avances científicos en torno a la distinción humano-animal. Desde el punto de vista filosófico, aumentan las indagaciones sobre la existencia de fundamentos que permitan o no trazar la distinción ontológica y ética entre el humano y el animal. Así pues, tienen lugar en este campo de estudios los trabajos filosóficos que, del lado analítico, se preguntan cosas tales como: ¿tienen mente los animales?, ¿tienen creencias?, ¿poseen lenguaje? (Regan, 1999), así como también las reflexiones que, esta vez del lado de la filosofía continental⁵⁰, cuestionan el concepto de “animal” o de “animalidad”, denunciando, como lo hace el filósofo francés Jacques Derrida —de quien nos ocuparemos más adelante en este escrito— la violencia del concepto mismo.

Si semejante variedad de asuntos y enfoques vuelve muy difícil ofrecer una definición que sea ampliamente aceptada acerca del objeto de estudio del que se ocupa este novedoso campo de reflexión, lo cierto es que el principal reto para quienes lo están desarrollando parece ser

50 Sin embargo, los autores Mathew Calarco y Peter Atterton (2004, p. xvi) no dejan de llamar la atención sobre el rezago que ha demostrado la filosofía continental frente a la anglosajona en el tratamiento de la cuestión animal, si bien, a sus ojos, aquélla posee recursos conceptuales más poderosos que ésta última para repensar sobre bases nuevas la relación humano/animal.

el de situar las preguntas acerca de los animales en el centro de la investigación crítica. Es decir, mostrar, en contra de prejuicios habituales, que tales preguntas no son secundarias ni solamente apropiadas para una rama menor de la ética aplicada, de la epistemología o de la metafísica, sino que en ellas se juega un asunto mayor de nuestro tiempo, pues tienen el potencial de desestabilizar las premisas más fundamentales de nuestro modo de pensar tradicional acerca del mundo y del lugar que ocupamos en él. Simplemente, la cuestión animal plantea un desafío ante el cual la filosofía no puede hacerse la desentendida⁵¹.

El estatuto moral de los animales: humanistas versus antihumanistas

De los distintos asuntos enmarcados en la cuestión animal, el *estatuto moral de los animales* es, seguramente, el que suele concentrar con mayor frecuencia la atención de la filosofía. En efecto, si con el problema del *estatuto moral* se puede entender, en términos generales, la dificultad de definir el conjunto de propiedades en virtud de las cuales, al poseerlas un individuo, se le pueden atribuir *derechos* o exigir *respeto* para él, entonces la pregunta acerca de qué son o qué no son los animales, es decir, cuáles son realmente las propiedades que, en cuanto tales, tienen, adquiere en nuestros días gran importancia. De la posición que se adopte a este respecto parece depender que se les reconozca un cierto estatuto moral, es decir, que se defina si tienen o no ciertos derechos y, por consiguiente, si se admiten o, más bien, deben impedirse determinadas prácticas hacia ellos. Aunque no hace mucho la tendencia todavía predominante era negar que tuvieran un estatuto moral relevante y, por lo tanto, considerar casi un disparate que se hablara de *sus* derechos o de *injusticia* frente a ellos, hoy en día —en buena medida por la sensibilidad despertada frente a las situaciones

51 Calarco (2010) comenta: “[...] Philosophy cannot proceed with business as usual. Philosophy can no longer in good conscience ground itself on the assumption that human perspectives and human interests constitute the primary locus for thought” (pp. 113-133).

dramáticas antes descritas— esta es precisamente la postura que los defensores de los animales o animalistas han conseguido poner en tela de juicio. De hecho, tan sustancial ha sido la modificación en nuestra visión acerca de los animales —y, de paso, de nosotros mismos— que lo que hasta hace poco considerábamos evidente en nuestro trato hacia ellos, como, por ejemplo, cazarlos, comerlos, entrenarlos, experimentar con ellos, despojarlos de su territorio y, hasta, domesticarlos, cobra en la actualidad un nuevo valor y se nos muestra profundamente cuestionable desde un punto de vista moral.

Importa aclarar que una cosa es que, movidos por cierta simpatía o especial sensibilidad hacia su suerte, algunos rechacen con vehemencia lo que consideran el maltrato insoportable de reducir a los animales a meros medios para la consecución de nuestros fines. Otra distinta es que ese rechazo pueda estar fundado, además, en la convicción de que impedirlo es un *deber* que cualquiera con rectitud de carácter debería asumir. En un caso, la abstención del maltrato queda, por así decirlo, sujeta a la espontánea benevolencia de cada quien, pero sería una respuesta que no necesariamente cabría esperar, ni mucho menos exigir, de todo el mundo; en el otro caso, en cambio, evitar el abuso y el maltrato, e incluso potenciar el desarrollo de los animales, se convierte en materia de una exigencia moral que, como tal, esperaría obtener el mayor cumplimiento posible. En otras palabras, el asunto que tenemos entre manos debe ser planteado en términos morales y no, si se quiere, en términos meramente psicológicos.

Ahora bien, por muy odioso que el maltrato aparezca hoy a los más compasivos, lo cierto es que, durante mucho tiempo, el tipo de trato dado a los animales no suscitó mayores preocupaciones al común de los hombres, menos aún a los filósofos, que en este terreno no constituyen excepción alguna. Esto se debe a que, tradicionalmente, la decisión filosófica más común ha sido la de situarlos en una posición de inferioridad ontológica respecto al ser humano, de donde se sigue que el estatuto moral acordado a los animales suele ser también inferior o, incluso, inexistente (p. ej. Descartes) en comparación con el del ser humano. Simplemente se ha pensado que no poseen las propiedades intrínsecas que los individuos requieren para poder considerarlos dignos de respeto ni, mucho menos, para convertirlos en titulares de

derechos. Pero ¿qué propiedades son estas que, por carecer de ellas, les restan a los animales jerarquía metafísica y moral? La racionalidad, la autoconciencia, el sentido moral o, en general, ciertas capacidades mentales —para las personas religiosas, la posesión de alma es probablemente el criterio a tener en cuenta— son las que la tradición filosófica ha tomado como decisivas para establecer esa jerarquía. Propiedades, pues, que los hombres hemos creído exclusivas nuestras. Kant es un ejemplo emblemático de esta tendencia en la filosofía occidental.

El filósofo de Königsberg consideró que no tenemos obligación moral alguna ante los animales, ya que, estrictamente hablando, solo hay deberes ante aquellos que los pueden exigir, es decir, aquellos seres con la capacidad racional suficiente para darse cuenta de que son objeto de una injusticia. Según el filósofo, estos son autónomos, capaces de obrar y de juzgar las acciones propias y ajenas conforme a principios o máximas universalizables; en suma, solo ante otros seres humanos. Así pues, únicamente habría deberes respecto a las *personas*, que en la concepción kantiana son definidas con la conocida expresión de “fines en sí mismos y no meramente medios o cosas” (Kant, 1990, p. 103). Solo en relación con ellas se puede obrar en justicia o dejar de hacerlo y, por supuesto, bajo la lente kantiana, los animales no son vistos como personas que pudieran por sí mismos despertar una respuesta ética⁵². Es verdad que el filósofo alemán censura a las personas que abusan de los animales, pero no lo hace porque esté convencido de que les asista derecho alguno que las personas estén violando al maltratarlos, sino más bien porque tal maltrato delataría un vicio de carácter que convierte a la persona señalada en una amenaza potencial para sus congéneres. Así pues, si algún deber hay respecto a los animales, afirma Kant, este será solamente *indirecto*: es el *deber secundario* de no dañar al animal en nombre del *deber primario* de no estimular en sí mismo pulsiones violentas que puedan volverse luego contra las otras personas.

52 Sobre el papel del concepto de persona en el debate sobre los animales remito al capítulo 7 de este volumen, titulado “El *test* animalista al concepto de persona” (p. 125).

En términos similares, parece configurarse la defensa jurídica que apela al hecho de que, por su calidad de “bienes”, el daño causado a los animales debe ser castigado, no en la medida en que ellos son perjudicados y sufren, sino porque a su dueño se le violó el derecho de disponer de su *propiedad*, perjuicio que, claro está, le habilita para exigir reparación legal. Por supuesto, tal alegato se funda en el hecho de que el ser humano, propietario del animal, es quien ha sido dañado en su derecho al patrimonio (Francione, 2008, pp. 25-66). Pero cabe interrogarse: ¿qué pasa si el dueño mismo es quien maltrata? ¿Es su comportamiento moralmente indiferente? Es en respuesta a casos así que no se ha hecho esperar la propuesta de que los animales tengan también derechos que los protejan, incluso de quien los posee. La misma lógica antropocéntrica es la que, por otro lado, parece operar también cuando se alerta a las generaciones del presente acerca del deber de preservar *para* las generaciones del futuro los recursos naturales —entre los que se cuentan a los animales—, no en virtud del derecho de los animales a vivir y a asegurar la presencia de su especie en el planeta, sino en reconocimiento a los derechos que asisten a las generaciones humanas futuras de poder usufructuar, al igual que nosotros hasta ahora, esos “bienes”.

Puede decirse sin exageración que las posturas afines a la kantiana han sido la tendencia dominante a lo largo de la historia occidental. Prácticamente no ha habido filósofo o pensador de esta tradición que haya concebido la relación entre el hombre y los animales de otro modo que no sea erigiendo al primero como medida y centro de la relación. Por contraste con el hombre, el animal ha sido visto usualmente como un ser inferior e incompleto, *carente* de razón, de lenguaje, de cultura, de alma, en fin, de aquello en lo que se hace descansar la humanidad del hombre. No puede sino causar curiosidad que la relación no haya sido pensada poniendo los acentos en sentido inverso, es decir, que el hombre no se haya visto a sí mismo como el ser inferior, el que carece de las capacidades que el animal, por su parte, posee: instinto, destreza, fortaleza física, entre otras. Cuando se ha visto así, empero, se ha apresurado a valorar su carencia como una ventaja a su favor, pues al no verse atado a ninguna determinación definitiva (él se cree a sí mismo liberado del *instinto* natural al que los animales responden sin más), el hombre se piensa situado por encima de la naturaleza, en el reino sublime de la

libertad y de la moralidad. El ser humano ha trazado su frontera con los animales apoyado en la idea de que su ser participa de una esfera de la realidad más alta, más real, incluso divina, a la que, sin embargo, no pertenece por completo. “Ni celestial ni terrestre”, como escribe en el siglo XV el humanista italiano Pico della Mirandola, el ser humano se sitúa en el reino intermedio entre Dios y el animal. De allí seguramente la constatación de Foucault de que la muerte de Dios entraña al mismo tiempo la muerte del hombre, pues podemos decir que con la caída del primero se rompe el hilo de *trascendencia* que suspendía al segundo por encima del tercero: el animal. Ciertamente, cuando advierte en sí mismo rasgos que a su juicio lo rebajan a la condición de los animales, el hombre busca afanosamente depurarse de tal contaminación. No en vano los seres humanos han empleado con frecuencia la comparación con los animales como insulto, muchas veces racista, contra otros seres humanos a quienes buscan humillar.

En efecto, parece innegable que, si el hombre ha buscado sin cesar enfatizar la discontinuidad que lo separa ontológicamente del animal, tal vez su urgencia obedezca al peligro que, para él, parece entrañar ceder a la proximidad que, muy a pesar suyo, advierte entre ambos: el peligro de perder el lugar de preeminencia que se ha otorgado a sí mismo en el campo moral. De ahí el afán incesante de delimitar *lo propio* del hombre, aquello que lo haría único y, más importante aún, que le aseguraría un valor superior. En suma, lo que le da su carácter de excepción. Este es precisamente el núcleo de la llamada *tesis del excepcionalismo humano*, la cual puede enunciarse como sigue:

el hombre constituye una excepción entre los seres que pueblan la Tierra, incluso constituye una excepción entre los seres —o ser— a secas. Esta excepción se debería al hecho de que, en su esencia propiamente humana, el hombre poseería una dimensión ontológica emergente, en virtud de la cual trascendería a la vez la realidad de las otras formas de vida y su propia ‘naturalidad’. (Scheffer, 2009, p. 13)⁵³

53 El trabajo de este autor francés se interroga acerca de la razón por la cual la creencia en la excepción humana se mantiene todavía tan viva en muchos

Aunque revista muchas formas diferentes, dicha tesis sería la que, en el fondo, inspira a cada humanismo de turno. De hecho, ella anida en la clásica definición griega del hombre como “animal racional”, que, pese al paso del tiempo, conserva intacta su vigencia. La definición comienza por ubicarlo en el género de los vivientes, más exactamente con los animales, pero se apresura inmediatamente a distinguirlo radicalmente de ellos, haciendo de la razón o *logos* el atributo exclusivo del animal humano. Desde luego, esta visión —humanista, valga insistir— del ser humano no se contenta simplemente con señalar la diferencia, sino que la pone en movimiento como mecanismo de exclusión para privar a los animales no humanos de las prerrogativas consideradas exclusivamente humanas. Es decir, se hace del atributo del cual carecen los otros animales el mismo por cuenta del cual los seres humanos justificamos ponerlos a nuestro servicio, excluyéndolos de la comunidad moral.

Lo propiamente humano ha sido construido, pues, mediante la negación represiva de la naturaleza, es decir, mediante la represión —como lo vieron Nietzsche y Freud— de lo que *en su propio* ser el hombre encuentra como residuo inextirpable de su animalidad. El hombre ha quedado así en la paradójica situación de tener que ganar una guerra contra sí mismo como única fórmula para hacerse una identidad *propia*, tratando de someter al control de su razón eso otro —“no propio”— de él que, sin embargo, se resiste a tal dominio. Esa guerra consigo mismo le ha cobrado un precio bastante alto, en términos, por ejemplo, de enfermedades y patologías mentales, así como se lo ha cobrado a la naturaleza que quiere someter sin ninguna cortapisa. La relación humano-animal se halla entonces atravesada por una tensión que constantemente busca ser estabilizada para evitar que amenace los fundamentos de nuestra identidad como seres humanos y rebaje el altísimo valor que nos hemos otorgado en el universo.

No es de extrañar, entonces, que a partir de la teoría evolucionista de Darwin, que pone en entredicho la existencia de una frontera

campos del saber, incluidas la filosofía y las ciencias humanas, a pesar de crecer las evidencias ofrecidas por las ciencias naturales y empíricas que muestran esta tesis como pobremente fundada.

impermeable entre el hombre y los animales, haya comenzado a derrumbarse la torre de marfil en la que el hombre había conseguido refugiarse y admirarse de su propia grandeza. En efecto, sabemos que la división que el hombre había trazado para separarse del animal, en un gesto de auto-inmunidad, ha ido perdiendo su fuerza aséptica. Esta frontera, que durante tanto tiempo se dio por absoluta e inmovible, se ha erosionado progresivamente, merced a los golpes que, para la autoestima humana, han supuesto los descubrimientos hechos, entre otros, por la biología, acerca de la estrechísima proximidad genética que vincula a seres humanos y animales. Tampoco parece a salvo el intento habitual de la antropología, la sociología o la historia de acudir al uso de signos o de herramientas, o a los comportamientos sociales o morales, ni siquiera al desarrollo de una cultura, como criterios para establecer nítidamente los límites⁵⁴. Estos ya no se aceptan más como incuestionables. Así pues, se ha sacudido fuertemente la creencia acerca de que el hombre goza de un estatuto ontológico superior que haría de él un ser excepcional en medio de la naturaleza, un ser trascendente llamado, por ende, a dominar y a poner a su servicio al conjunto de los demás seres.

Así las cosas, arguyendo que no hay justificación, ontológicamente hablando, para seguir levantando una línea fronteriza tan nítida entre animales y humanos, muchos defensores de los animales reclaman que tampoco hay razones para privar a los primeros de un estatuto moral que sea suficiente para —el paso sería prácticamente obligatorio— reconocerles derechos, incluso en pie de igualdad con los seres humanos. En efecto, las posturas defensoras de los animales parecen moverse en dos direcciones: o bien reconocen que los animales (o al menos algunos de ellos, como los grandes simios⁵⁵), poseen

54 En este terreno son particularmente relevantes los trabajos del etólogo y primatólogo holandés Frans De Waal, quien ha puesto en evidencia, entre otras, la existencia entre los primates de comportamientos que pueden ser calificados de comportamientos morales como el altruismo.

55 Cabe mencionar aquí el famoso proyecto denominado “El Gran Simio”, el cual pretende que, en virtud de sus capacidades mentales tan desarrolladas, los chimpancés, gorilas, orangutanes y bonobos sean considerados, si bien no como humanos, sí como homínidos a los que se les deben reconocer derechos.

las capacidades cognitivas que tradicionalmente se han requerido para obtener un estatuto moral relevante, sea este similar o igual al de las personas, o bien consideran que, aunque no las tengan, las propiedades que sí poseen son las que importan realmente para reconocerles ese estatuto. En cualquier caso, es claro que unos y otros se alejan de la creencia según la cual el ser humano es el único que tiene lo que se necesita para ser digno de consideración moral. Es decir, son escépticos ante la creencia de que las capacidades humanas —exclusivas o no— son las que deben privilegiarse cuando se trata de determinar el estatuto moral propio de cualquier ser o individuo. Apuntan así al corazón de la tesis del excepcionalismo humano, pieza clave del pensamiento humanista.

Ciertamente, la tendencia de los hombres a ejercer violencia sobre los animales proviene, a ojos de los animalistas, de ese prejuicio que erige al ser humano en el centro y medida de la relación con el animal. Algunos de quienes defienden los derechos de los animales consideran, por ello, que el humanismo es el obstáculo por superar; y esto, en el fondo, se debe a su inveterado antropocentrismo, el cual sienta las bases para la injusta servidumbre a la que se someten los animales. (Steiner, 2010, pp. 4-37) Según lo plantean, no se puede ser humanista y, al mismo tiempo, hacer justicia a los animales, ya que esto último riñe con el punto de partida del humanismo, que es antropocéntrico. ¿Cuál es, pues, exactamente, la relación entre *humanismo* y *antropocentrismo*? Si ser humanista significa otorgar al ser humano un valor absoluto, de suerte que se exige para él respeto y consideración también absolutos, la asignación de este valor parece, por otro lado, estar fundada en la decisión de hacer de su modo de ser el modelo o paradigma en contraste con el cual se define y valora el modo de ser de los demás seres (“el hombre es la medida de todas las cosas”). En otras palabras, la decisión ética —humanista— de conferir al modo de ser *propiamente* humano un valor preeminente y absoluto, convirtiéndolo en el pilar sobre el cual debe reposar toda acción ética o política, deriva de la decisión metafísica —antropocéntrica— de definir *lo propio* del ser humano como patrón para medir aquello que se requiere para *ser*, en un sentido pleno del término *ser*. Así pues, los animales no humanos no son vistos solamente como *distintos* de los humanos, sino,

ante todo, *son* vistos como *siendo menos*, y por ello, entonces, *valiendo* menos. El carácter arrogantemente antropocéntrico de esta lógica lleva a que las posturas animalistas reclamen que se desmonte esa visión tradicional de la relación humano/animal, erigida sobre bases humanistas, y que se dé paso a un nuevo enfoque, en cierto modo anti-humanista. ¿Qué pasaría, en efecto, si ese conjunto de propiedades o capacidades que se ha pensado como lo *propiamente humano* no es más visto de ese modo? ¿O si, aun siendo lo propio, no fuera, sin embargo, lo que más ha de valer en el reino del ser?

Así, por ejemplo, en el ámbito anglosajón, donde el debate en torno a los derechos de los animales ha adquirido especial relevancia en las últimas décadas, se aprecia particularmente el intento del utilitarismo por superar tal antropocentrismo. Jeremy Bentham, padre intelectual de esta corriente, expresaba hace dos siglos, con una fuerza que todavía hoy conmueve, que, desde el punto de vista moral, lo que importa no es si los animales piensan o hablan, sino si sufren:

Llegará el día en que el resto del mundo animal pueda adquirir aquellos derechos de los que nunca pudo habérseles despojado sino por la mano de la tiranía. Los franceses ya han descubierto que el color negro de la piel no es razón para abandonar a un ser humano sin más al capricho de un torturador. Quizás llegue un día a reconocerse que el número de patas, el vello de la piel o la terminación del sacro son razones igualmente insuficientes para abandonar a un ser sensible al mismo destino. ¿Qué otra cosa debería trazar la línea insuperable? ¿Es acaso la facultad de razonar o quizás la facultad de discurrir? Pero un caballo o un perro maduro es sin duda un animal más racional y sensato que un bebé de un día o una semana, o incluso de un mes. Pero supongamos que fuera de otro modo: ¿qué importaría? La pregunta no es ¿pueden razonar?, ni ¿pueden hablar? sino ¿pueden sufrir? (Bentham citado por Gruen (2000, p. 475)).

Y la respuesta, por supuesto, es: ¡sí, sufren! De esta convicción parte Peter Singer (1975), cuyo libro *Liberación animal* es considerado un

trabajo pionero y un clásico infaltable en el debate⁵⁶. El filósofo australiano defiende, desde una postura utilitarista, la existencia de derechos de los animales, alegando que no conferírseles obedece únicamente a un privilegio injustificado de los intereses humanos. Injustificado, sin duda, porque la única razón para preferirlos es que son *nuestros* intereses. En otras palabras, es un prejuicio *especista* el que, según Singer, lleva a discriminar a los animales simplemente por no pertenecer a la especie de los *Homo sapiens*. Porque, si como sostiene el principio utilitarista, lo que cuenta para determinar el estatuto moral de un ser no es que sea una persona o un animal, sino únicamente que sea capaz de sentir, esto es, no que esté dotado de razón o de lenguaje, sino que tenga *interés* en evitar el sufrimiento, entonces personas y animales tienen un estatuto moral semejante y merecen, por ende, igual consideración moral. Ellos y nosotros compartimos la condición de seres sintientes sobre la cual, y no sobre la capacidad racional o lingüística, debemos fundar éticamente las relaciones que nos unen. Así pues, para Singer, el interés de animales y personas debe ser tenido igualmente en cuenta en el cálculo utilitarista que reconoce los intereses de todos los afectados por una acción y, por consiguiente, unos y otros deben ser cobijados por derechos en virtud de su común naturaleza sintiente. Parece que se da así un paso en firme fuera del enraizado antropocentrismo.

No obstante, además de las dificultades teóricas que siempre se han reprochado al utilitarismo sobre la posibilidad de medir las utilidades para realizar ese cálculo, las debilidades que este enfoque revela en el debate animal aparecen cuando es puesto a prueba frente a circunstancias puntuales. Por ejemplo, cuando se trata de evaluar moralmente los experimentos realizados con animales. Singer los ve positivamente. En efecto, los utilitaristas pueden llegar a verlos con buenos ojos en la medida en que, a pesar del sufrimiento causado a los animales —lo que denuncian muchos animalistas—, la promesa de un beneficio mayor que tales experimentos pueden traer para el conjunto de los seres

56 “Este libro sentó las bases morales para un incipiente y ruidoso movimiento de liberación animal, y al mismo tiempo obligó a los filósofos a empezar a considerar el estatus moral de los animales” (Gruen, 2000, p. 469).

humanos los hace moralmente justificables. Después de todo, parece que un cierto humanismo antropocéntrico vuelve a emerger. Algo similar ocurre cuando, con argumentos utilitaristas, se justifica el consumo de carne, a condición de que los animales sacrificados hayan sido tratados con respeto y su muerte haya sido lo menos dolorosa posible. Una posición que, en el campo animalista, algunos más radicales juzgan complaciente.

Por su parte, el enfoque deontológico defendido por el filósofo norteamericano Tom Regan (2004) está centrado en los complejos aparatos cognitivos de “percepción, memoria, deseo, creencia, autoconciencia, intención y sentido del futuro” que, según él, se encuentran también en los animales. Al sostener que cualquier ser que esté dotado de estas capacidades tiene un valor inherente y, por lo tanto, merece consideración moral, Regan concluye que los animales lo tienen. Para él, basta con que los animales posean estas capacidades *en grado suficiente* (lo que deja ver que, a diferencia del humanismo tradicional, no las toma como algo *exclusivo* del ser humano) para considerarlos, si no como agentes morales, al menos sí como pacientes morales. Según el filósofo, tener tales capacidades, aunque no sean tan sofisticadas como en nosotros, les permite a algunos animales iniciar proyectos y cultivar una vida individual, es decir, ser “sujetos de una vida” y, por consiguiente, ser autónomos en cierta medida. Con todo, es evidente que un prejuicio antropocéntrico, aunque sea moderado, sigue operando en este enfoque, al continuar considerando las capacidades tradicionalmente ligadas al ser humano como el criterio decisivo para obtener un estatuto moral relevante. No las hace exclusivas del ser humano, es cierto, pero para que sean decisivas las define “humanísticamente”.

En cuanto al enfoque llamado de las virtudes o de las capacidades, que constituye la tercera perspectiva dominante en el debate, este sostiene que, como ocurre con todos los seres vivos, los animales cuentan con capacidades que deben poder desarrollar para llevar una vida que merezca el calificativo de buena. Aquí, con “vida buena” ha de entenderse una vida capaz de alcanzar un grado elevado de despliegue efectivo de las capacidades de las que, por naturaleza, un ser está dotado. Así pues, a los animales, así como a los hombres, debe

garantizárseles la posibilidad de desarrollar tales capacidades, no solo evitándoles las trabas para hacerlo, sino procurando positivamente las condiciones para que potencien su despliegue. A diferencia de los dos primeros enfoques, el de las capacidades sostiene que la clave de la obligación hacia los animales no es el derecho ni el interés de ellos, como tampoco el reconocimiento de su valor interno, sino el descubrimiento en ellos de capacidades para llevar adelante una vida; siendo, por consiguiente, un deber nuestro para con ellos empoderarlos para que las desarrollen efectivamente. No se trata, pues, de privilegiar, como lo hace Regan, las capacidades racionales e intelectuales, así como tampoco de centrarse en la capacidad de sentir, como hace Singer, sino de reconocer la existencia de capacidades naturales en un ser, cualesquiera que ellas sean, para derivar de allí un estatuto moral acorde. Sin embargo, en este enfoque, las capacidades humanas siguen estando situadas en un grado superior a las otras y, por lo tanto, el estatuto moral de los seres humanos es también más alto que el de cualquier animal. Aun cuando se fisura el antropocentrismo, este mantiene su vigencia.

Pero, ¿es acaso necesario dejar de ser humanistas para dar respuesta al reclamo de quienes defienden a los animales? Como anunciábamos antes, hay voces contrarias que no ven necesario echar por tierra el humanismo y, por el contrario, alertan sobre el grave riesgo que esto entrañaría para el paradigma ético y político sobre cuya base se han conseguido conquistas tan valiosas como los derechos humanos. Para humanistas de este tipo, como la filósofa española Adela Cortina, es un error creer que la única salida ante la acusación de los animalistas es abandonar el humanismo, particularmente el humanismo ilustrado moderno. En su opinión, el paradigma ilustrado sería capaz de responder al desafío de los animalistas sin necesidad de conmover las bases sobre las cuales se ha erigido, a saber: la preeminencia moral del ser humano en razón de su valor inherente y absoluto. Esta preeminencia no impide, empero, reconocer el valor, ese sí relativo, de los animales y tomar las medidas de protección que esto exija, sin por ello tener que *extender* los conceptos de sujeto, derecho, dignidad, persona, etc., a los animales; decisión que, según Cortina, sacudiría peligrosamente el paradigma humanista al que debemos el reconocimiento de

los derechos humanos⁵⁷. Es decir, sería preciso conservarlo tal como hasta ahora, sin por esto desoír los reclamos de quienes defienden con pasión a los animales. Una clara demostración del potencial de justicia del humanismo frente a los animales sería la aparición, en el curso de las últimas décadas, de legislaciones que se han adoptado para su protección y defensa. Estas pueden verse como resultados tangibles de las bondades de ese paradigma ético basado en el lugar central del ser humano en el universo moral, un ser cuya altura moral le permite reconocer no solo su propia dignidad, sino también el valor de la vida animal y, por lo tanto, es capaz de dictar normas para poner límites a su explotación y abuso.

Otros defensores del paradigma humanista, como el filósofo norteamericano Gary Steiner, también consideran necesario conservar los conceptos centrales de la tradición humanista, tales como persona, sujeto de derecho, etc. Sin embargo, y de manera tal vez menos conservadora, no se alarma por el supuesto peligro de extenderlos a los animales. Por el contrario, para él se hallaría allí una clave para dar una respuesta adecuada al problema actual. Aunque paradójico, en efecto, hay que constatar que el modo en que se ha desarrollado la defensa de los animales ha tenido que apelar, para ser más efectiva, a “nociones tales como mismidad, agencia, derecho, normas, responsabilidades y argumentación racional, nociones que son absolutamente esenciales al humanismo”. (Steiner, 2013, p. 2) Parece, como hemos visto más arriba, que quienes defienden los derechos de los animales están obligados a emplear los mismos criterios que tradicionalmente han sido utilizados para excluir a los animales del núcleo ético y político; esta vez, empero, al revés, es decir, para intentar incluirlos dentro de ese círculo privilegiado de la comunidad moral (por ejemplo, apelando a las nuevas evidencias a propósito de la capacidad que algunos

57 “[...] no creo que esta inclusión de los animales en el círculo del ‘nosotros’ sea posible, ni que tenga que ver con una ampliación de la ética ilustrada en modo alguno. Por otra parte, tampoco hace falta incluir en el ‘nosotros’ a seres que no forman parte de ese pronombre de la primera persona del plural para exigir que no se les maltrate, aunque no puedan exhibir derechos. Los sujetos morales no tienen por qué coincidir con los objetos de obligaciones morales” (Cortina, 2005, p. 33).

animales tendrían de desarrollar un sistema de signos, de transmitir conocimiento o de elaborar herramientas). Esto quiere decir que, a pesar de ellos mismos, los animalistas son humanistas y, de paso, también antropocéntricos, en la medida en que se sirven de conceptos propios de esa tradición para, extendidos a los animales, protegerlos de la violencia humana. Y es que, según observa Steiner, si la filosofía se viera obligada a dejar de hablar en nombre de los animales en los únicos términos y conceptos de los que dispone para hacerlo, corre el riesgo de quedarse sin armas para reaccionar y combatir el peligro urgente que hoy en día plantea el maltrato sistemático y la desaparición que los amenaza. Si, por desconfianza hacia las categorías de sujeto, agente, derecho y demás, so pretexto de que son remanentes humanistas⁵⁸, se abandonara la lucha por acordarles derechos a los animales, la filosofía estaría perdiendo los medios más eficaces que tiene para combatir la injusticia que actualmente se les hace, contribuyendo así a perpetuar su situación precaria. Ser humanista sería, en su opinión, la respuesta más efectiva que por ahora tenemos para emprender su defensa, aunque, como otros a diferencia suya temen, esto conlleve aflojar la premisa que, en el plano moral, suele separar de forma tan radical a hombres de animales.

Ahora bien, según Steiner, un humanismo así no implicaría necesariamente reincidir en el antropocentrismo tradicional que tanto reprochan los animalistas. Si en sus manos el humanismo puede mostrar una cara distinta, no antropocéntrica esta vez, es porque asume la diferencia entre hombres y animales, así como el excepcionalismo humano, de tal forma que, en lugar de derivar de esta excepción una prerrogativa mayor para el hombre, le impone a este una *responsabilidad* mayor e indelegable: la de cuidar a estos seres vulnerables a quienes estamos conduciendo al abismo. Un humanismo así no renunciaría necesariamente a la idea del hombre como único ser dotado de razón ni, por lo tanto, tampoco dejaría de pensarlo como agente capaz de emprender acciones por las cuales debe responder; pero, por lo mismo, haría énfasis en la responsabilidad que recae sobre sus hombros, por cuanto el

58 “En su interés por dismantelar el humanismo, el posmodernismo plantea un desafío radical a todas estas nociones” (Steiner, 2013, p. 2).

hombre es consciente de esa diferencia radical. Como buen humanista, Steiner enfatiza la importancia de retener la existencia de una diferencia ontológica crucial entre seres humanos y animales, diferencia por la cual solo los primeros pueden articular y vivir de acuerdo con principios éticos⁵⁹. Pero, lejos de suponer que esto nos hace superiores a los animales y nos otorga un valor moral exclusivo, concluye que esa condición nos exige más bien asumir ciertos principios que hagan justicia a los animales, como convertirlos en miembros de la comunidad moral. Steiner plantea una valoración, digámoslo así, descentrada, menos jerárquica de la diferencia humano/animal, al no extraer de ella una posición de ventaja para el hombre, aun cuando sigue empeñado en pensarla de la manera tradicional, esto es, oponiendo las propiedades que el hombre posee a las que el animal no. La pregunta es si está aquí la clave para un humanismo no antropocéntrico y, por lo tanto, un humanismo realmente justo con los animales.

El intento de Steiner parece, en efecto, eludir la sin salida, al proponer una lectura más equilibrada de la diferencia: ya no recargándola positivamente del lado humano en detrimento del valor atribuido al animal. Esta tentativa por escapar del antropocentrismo presente en el humanismo tradicional puede parecer, sin embargo, algo limitada, en tanto deja intacta la concepción tradicional de ser humano que hace de él un sujeto centrado en la razón. Todo pasa como si los seres humanos tuvieran el deber de impedir el sufrimiento y la desaparición de los animales porque ellos, y no los animales, son los que realmente tienen conciencia de lo que se perdería si no hicieran algo al respecto. La diferencia, pues, sigue siendo concebida por Steiner a partir de una pretendida identidad humana previamente asegurada, por contraste con la cual el animal queda en condición, si ya no de sometimiento,

59 “El deseo de borrar la distinción humano-animal es encomiable en la medida en que nace del deseo de reconocer y hacer justicia a la sagrada alianza que prevalece entre todos los seres vulnerables, mortales. Pero está desencaminado en la medida en que hace violencia a diferencias importantes entre seres humanos y animales, diferencias que le confieren a los seres humanos responsabilidades especiales hacia los animales de las que los animales simplemente no parecen capaces. Hacia sí mismos, hacia otros animales, o hacia los seres humanos” (Steiner, 2013, p. 91).

sí de cierta minusvalía y, por lo tanto, sujeto a un trato paternalista. Ahora bien, ¿es posible otra manera de pensar la diferencia?

Hay quienes enfrentan el antropocentrismo de manera distinta y probablemente más radical. En este caso, repensar la diferencia humano/animal de manera no antropocéntrica no pasaría solamente por invertir o moderar los acentos en la relación, sino que exigiría desmantelar la idea tradicional de hombre que, entendida como centro, ha dictado los términos en los que ha sido definida la relación. Esa idea, como hemos visto, se ha erigido obsesivamente sobre los atributos de racionalidad, identidad, propiedad, mismidad, agencia y substancia, en última instancia, de sujeto. De modo que, al reclamar una forma nueva de pensar al ser humano, tal como han hecho algunos importantes filósofos contemporáneos, se abren nuevos caminos para pensar a los animales y la relación con ellos. Desde esta perspectiva, contentarse con abogar por derechos para los animales, en cuanto se trata de derechos forjados bajo la idea tradicional de *sujeto* humano, sería todavía una forma velada de conservar el antropocentrismo y, por lo mismo, de alentar la violencia y dominación de los animales.

Humanismo sin antropocentrismo: ¿un humanismo sin Hombre?

La trampa en la que parecen caer los defensores de los animales está en apoyar tal defensa sobre parámetros antropocéntricos, en la medida en que la supuesta *semejanza* entre seres humanos y animales es la que sirve de base para abogar por sus derechos, siendo ella misma una semejanza definida conforme al privilegio explícito o tácito otorgado a las capacidades preferentemente humanas, es decir, una semejanza definida humanísticamente. Aunque alegan que la tesis del excepcionalismo, que nutre al humanismo tradicional, se erige sobre una frontera que se ha vuelto más que nunca borrosa y que, por lo tanto, no permite legitimar ninguna prerrogativa moral para el ser humano, no resulta claro que los animalistas demuevan esa frontera; sino más bien parece que la corren algo más lejos de los linderos habituales, hasta un punto donde resulta posible acoger a los animales —o algunos de

ellos— dentro de la comunidad moral, precisamente por cuenta de cierto destello de humanidad que también brillaría en ellos. En otras palabras, la trampa consiste en creer que, para otorgar a los animales alguna consideración moral, es preciso proyectar sobre ellos las capacidades que el ser humano valora en sí mismo y que, por haber creído erróneamente que los animales carecían de ellas, había llevado injustamente a excluirlos durante tanto tiempo del universo de seres que merecen respeto y consideración. En ese sentido, la presencia del antropocentrismo seguiría intacta en los términos que sirven para concebir la relación humano-animal, ya que esta continúa definida con base en un privilegio de lo definido como *propiamente* humano.

Lo anterior lleva a la pregunta de si se puede emprender otra aproximación que esté depurada de cualquier remanente de antropocentrismo y que, por ende, no sea cuestionable de entrada por la violencia de pensar a los animales en términos que no les son propios⁶⁰. Una aproximación que no sucumba al prejuicio según el cual la causa a favor de los animales solo puede ganar nuestra simpatía si logra presentar a los animales como nuestros semejantes, otros “como” nosotros, en fin, seres a quienes nos une cierta *identidad*. Un enfoque así debería ser capaz de pensarlos en su alteridad y, más aún, de basar en ella nuestro comportamiento ético hacia ellos. Dicho de otro modo, pensaría la diferencia no como una diferencia respecto de la pretendida identidad humana, es decir, negativamente (y por eso llamada a ser asimilada dialécticamente), sino como una diferencia pura e insuperable y, *por ello mismo*, moralmente valiosa. Su principio estaría en valorar al otro *como otro* y no por ser otro *como yo*.

Como veíamos, Steiner lo intenta, pero sin despedirse de la concepción tradicional del ser humano que, como sabemos, orbita en torno al atributo de la razón como su centro. En ello, deja ver su profundo apego a ciertas premisas humanistas que, sin embargo, el debate sobre los

60 “[...] While one must support the actions of those who advocate animal rights, this idea does not avoid the risk of making the animal continuous with the human. In fact, the idea of rights in general does not avoid the worst, since it is based in the constitution of an unscathed sovereign subject. It is possible to argue that the notion of animal rights replicates the very violence it opposes” (Lawlor, 2007, p. 9).

derechos animales llama a sobrepasar. En efecto, mantener tal concepción sobre el ser humano le hace incapaz de desmontar por completo el antropocentrismo. Su postura contrasta con la de otros pensadores contemporáneos que, de manera más radical, han llevado a cabo una crítica del humanismo al poner en jaque la concepción tradicional del hombre entendido principalmente como sujeto. En la medida en que ponen en cuestión el concepto de *subjetividad*, entendido en el sentido moderno, abren una vía para repensar la relación humano-animal sobre bases nuevas. Las tentativas de Heidegger y Lévinas de pensar al ser humano fuera del molde del sujeto moderno son, así, dos momentos destacados (Derrida, 1997).

En primer lugar, Heidegger se propone pensar al ser humano fuera de las determinaciones habituales que hacen de él un ser esencialmente racional, concepción que, según el filósofo alemán, pasa de largo frente a su verdadera esencia y, todavía peor, le impide pensarla. En la medida en que esta concepción considera al hombre como un ente más entre los entes, si bien lo piensa dotado de un atributo excepcional que es el logos o razón, pierde completamente de vista su modo de ser más propio, que, precisamente, no es ser un ente más, sino estar ya siempre *en relación al Ser*. A la luz de esta apertura originaria, se vuelve completamente inadecuado pensar al ser humano como un sujeto auto-centrado, autónomo y dominante. Y es que, al ser definido de este modo, el ser humano es visto como radicalmente separado del mundo que lo rodea, que, por su parte, se ve reducido a un aglomerado de objetos susceptibles de cálculo y dominación por la razón humana. Al pensarse así, sostiene Heidegger, el ser humano pierde su modo de ser más propio: su *humanitas* (Muñoz, 2017). Esa obliteración es, por otro lado, indisociable de otra mucho más importante: el olvido del Ser, que para Heidegger constituye precisamente la metafísica, una moneda en cuya contracara está grabado el humanismo (ver *Carta sobre el Humanismo*). Ciertamente, a causa de la metafísica que piensa erradamente el Ser como ente o presencia, el hombre, a su turno, ha sido pensado, él también equivocadamente, como ente, y con ello ha sido rebajado en su dignidad. Pues, por más que el humanismo lo haya coronado en la cima del ser al hacer descansar su humanidad en la enaltecida capacidad racional, en realidad lo ha degradado, sostiene

Heidegger. En lugar de ello, el filósofo de la Selva Negra propone pensar al ser humano a partir de su ex-istencia, como *Dasein* (*ser-ahí*) vuelto extáticamente hacia el Ser y destinado de manera excepcional a responder a su misterio, plegándose a él. Si se quisiera hablar todavía de humanismo, advierte Heidegger, este tendría que ser de un nuevo cuño, pues no el hombre, sino el Ser, sería su centro; un humanismo que no podría sino ser considerado “de un género extraño”, ya que se trataría de un humanismo en el que precisamente el hombre —tal como ha sido entendido por la tradición— brillaría por su ausencia.

No obstante, su tentativa de pensar al ser humano sobre nuevas bases no conduce al filósofo alemán a superar el antropocentrismo. Como sostiene Derrida, Heidegger mantiene, pese a todo, compromisos humanistas que se reflejan en la distinción ontológica que separa al ser humano del animal por “un abismo de esencia”. En la medida en que, para el filósofo alemán, la relación de apertura al Ser le confiere al ser humano, y solo a él, la posibilidad de dar sentido y configurar un mundo (*weltbildend*), a diferencia del animal, que sería “pobre de mundo” (*weltarm*), Heidegger deja intactas las bases sobre las cuales resulta imposible atribuir al animal algún valor moral relevante. Para Heidegger, solo el ser humano, por su condición de apertura originaria, *sabe que es*, además de simplemente ser; esto es, sabe de lo que es “como” siendo (a esto se refiere con la estructura del “como” als” en alemán). Por eso también, existencialmente, sabe que dejará de ser; es decir, sabe de su finitud. Heidegger (2007) enfatiza el punto de la finitud leyéndolo a favor del hombre, en la medida en que esto hace que, mientras el hombre “muere”, es decir, sabe de su propia finitud y se anticipa a su muerte, el animal, en contraste, simplemente “fenece”.

Por su parte, Lévinas, quien también busca pensar al ser humano más allá del concepto moderno de sujeto, da pasos importantes que permitirían repensar la relación con el animal en una clave ética. Él llega a sugerir tímidamente que el animal, al igual que el hombre, tiene trascendencia. El episodio que relata en su libro *Difícil Libertad* sobre el perro Bobby, que en el Campo de Detención les devolvía a los prisioneros judíos su confianza en ser hombres y no meros subhumanos, como insistían en verlos sus captores nazis, le lleva a afirmar que “Bobby es el último kantiano en la Alemania nazi”, que aunque “sin

cerebro para universalizar máximas”, era el único capaz de reconocer “que ellos eran hombres” (Lévinas, 2004). No obstante, como le reprocha también Derrida, Lévinas no parece del todo dispuesto o seguro de dar un paso más decidido que le permita afirmar que el animal tiene *rostro*, es decir, que su vulnerabilidad y expresividad son capaces de interrumpir el propio egoísmo y, por ello, llamarnos a responder éticamente⁶¹. No está convencido de que sea posible un humanismo que no sea *del otro hombre*, un humanismo *del (puro) Otro* donde ese otro pueda no ser humano. Tampoco él, entonces, se desembaraça del pertinaz antropocentrismo.

Es verdad que ambos filósofos cuestionan profundamente el concepto de sujeto moderno entendido como autónomo, atómico y dominante, para dar paso a un “sujeto” que, como tal, está más bien su-jetado (sub-ject) o sujeto a lo otro de sí, arrojado a algo distinto que le da su soporte. Con todo, el reproche de Derrida es que todavía parecen considerar que la única forma de llegar a ser sujeto, aún en esta forma *debilitada*, es bajo una forma humana, al tiempo que no conceden posibilidad alguna para que el evento capaz de constituir al sujeto sea producido por el encuentro con un animal.

Derrida, por el contrario, deja esta puerta claramente abierta. En *El animal que luego estoy si(gui)endo* (2004) escribe: “El animal nos mira y nosotros estamos desnudos delante de él. Ahí quizás comienza el pensar”. En el encuentro con un animal, él reconoce una cuestión límite para el pensamiento en la que mucho está en juego. No hay duda de que el filósofo francés se toma muy en serio la llamada por él mismo “cuestión animal”. En el libro mencionado, desarrolla una profunda crítica a la manera como los filósofos de la tradición han

61 Mathew Calarco (2010, pp. 113-133) desarrolla una muy interesante argumentación mostrando que a pesar de la vacilación demostrada por Lévinas para reconocer *rostro* al animal –entendido el concepto en el sentido ético que el filósofo le confiere–, lo cierto es que siguiendo las premisas de su filosofía no es posible descartar que lo tenga, es decir, que resulta de mayor fidelidad a Lévinas reconocer que no se puede establecer *a priori* dónde termina y dónde comienza el rostro, ya que, tal como lo piensa el filósofo, el encuentro ético con el otro solo es tal en la medida en que el otro no está determinado de entrada como un otro de cierto tipo, género ni, por lo tanto, especie.

pensado, desde siempre, los animales. Para comenzar, ataca el hecho de que hablen del “Animal” en singular y con mayúscula, gesto que delata la manía esencialista y niveladora de la filosofía. Con este nombre que los seres humanos se han arrogado el derecho de dar a tantos seres, no solo distintos de él, sino muy distintos entre sí, se ejerce una enorme violencia al borrar de un plumazo su irreductible heterogeneidad⁶². De allí que acuñe, como es costumbre en él, un neologismo que deja al descubierto la bestialidad (*bêtise*, que significa error o tontería) de este nombre: *animot*. Pronunciado en francés igual que “animaux” o “animales” en plural, este ingenioso vocablo pone de presente la vacuidad del término “animal” con el que los seres humanos han pretendido trazar una frontera impenetrable respecto a los animales no humanos. Ningún filósofo, sin embargo, habría puesto en cuestión el nombre de “animal”, como tampoco ninguno habría pensado la posibilidad, real para Derrida, de que un animal nos mire, es decir, que seamos vistos por un animal del mismo modo, desestabilizante, como podemos ser vistos por otro ser humano: interpelados y puestos en cuestión en nuestro ser.

Sin embargo, donde Derrida más se aparta de la manera tradicional de pensar la relación humano-animal, más exactamente de la postura humanista que adoptan quienes sitúan la defensa de los animales en el paradigma de los derechos, es sin duda en su llamado a pensar el poder de los animales como un *no poder*. Con ello, es claro que intenta desprenderse de los conceptos de sujeto, agencia, mismidad; en últimas, de la concepción tradicional de hombre como criterio que, extendido del sujeto humano a los animales, hace de estos unos *nuevos* sujetos susceptibles de entrar a gozar de derechos antropocéntricamente definidos. En efecto, inspirado en la propuesta de Bentham según la cual lo que importa para determinar el estatuto moral de un ser no es su poder de razonar o de hablar, sino el poder sufrir, Derrida

62 “La confusión de todos los vivientes no humanos bajo la categoría común y general de animal no es simplemente una falta contra la exigencia de pensamiento, la vigilancia o la lucidez, la autoridad de la experiencia, es también un crimen, no un crimen contra la animalidad, justamente, sino un primer crimen contra los animales, contra animales [singulares]” (Derrida, 2006, p. 73).

encuentra que este poder es paradójicamente un no poder: *un no poder*. Así pues, a diferencia de los enfoques que basan la reivindicación de derechos en consideraciones sobre lo que pueden o no pueden hacer los animales y, por lo tanto, en cuánta semejanza existe o no entre su poder y el poder de los humanos, Derrida abre una nueva perspectiva al pedir que se piense la relación ética de unos y otros no sobre las capacidades que comparten o que los diferencian, sino precisamente sobre la no-capacidad, la vulnerabilidad; en últimas, sobre cierta pasividad que es propia de todo lo viviente y que llama a responder con compasión. Invita a pensar al otro animal no como otro que merece consideración moral en virtud de su posesión de ciertas capacidades o características que lo habilitan para *actuar* de determinada manera (p. ej. racional), sino por su no-capacidad para evitar el sufrimiento. Tal pasividad, desde luego, no debe ser vista simplemente como la ausencia de agencia o incapacidad de acción, sino como *pasibilidad*, un modo de ser que está situado más allá o a más acá de la oposición activo-pasivo y sujeto-objeto. Esto significa que ser un sujeto, entendido ante todo como agente racional, deja de ser el criterio decisivo para obtener consideración moral. Todavía más, es al margen de esta concepción del hombre como se debería pensar, si lo que se quiere es fundar las relaciones con los otros vivientes sobre bases que no sean de dominación y violencia.

Es claro que la idea misma de animalidad ha sido tributaria de la decisión de hacer del logos una capacidad, facultad o poder esencialmente humano, poder en razón del cual el ser humano ha proclamado su superioridad sobre el resto de los seres vivientes. Así pues, des-construir esa idea de *lo propio* del hombre implica dismantelar el logocentrismo reinante en la tradición de pensamiento occidental. En parte, esto pasa por reconocer que, al hablar en nombre de los animales y pretender *capturar* su ser bajo las categorías humanas, el discurso animalista no deja de ejercer sobre ellos la violencia que Derrida desentraña en esa voz vacía de “Animal”. Es como si la filosofía no hubiera sabido callar o no hubiera sabido *no decir*. Nuestro pensamiento parece, en efecto, no saber cómo no hablar cuando se trata de los animales y de lo que los hace radicalmente diferentes. El logos humano ha silenciado el silencio de los animales. De tal forma que, en el esfuerzo

por repensar la diferencia humano-animal fuera de toda matriz antropocéntrica, ha llegado seguramente el momento de ver en el silencio de los animales, en la ausencia de *logos* o palabra, algo distinto a una mera carencia o privación. En otras palabras, ha llegado el momento de señalar con firmeza los límites al *logos* humano.

Ciertamente, el lenguaje ha sido el rasgo privilegiado por toda la tradición para hacer descansar allí la superioridad ontológica y el exclusivo valor moral del hombre. En contravía de la tradición, se trataría ahora de no leer en el silencio de los animales un defecto por el cual se tendría derecho a excluirlos de toda comunidad moral. El silencio animal debería ser leído de otra forma. Sería preciso escucharlo menos como una mudez o incapacidad de sentido, y más bien como una invitación a abrirse a otras formas de estar en el mundo y, sobre todo, como un llamado a experimentar sin complejos los límites de nuestra propia condición lingüística. Nos interpelan con su silencio para, a nuestro turno, guardar silencio; esto es, reconocer nuestros límites. En su bello y emotivo libro *Le parti pris des animaux* (*De parte de los animales*), Jean-Christophe Bailly nos llama a pensar el silencio de los animales de otra manera:

[...] tener cosas que decir no es necesariamente hablar, y los animales —esta es casi su definición— *no tienen la palabra*. No se trata, de hecho, al acercarse a ellos, de dársele (eso puede ser magnífico, pero pertenece al campo de la fábula), se trata más bien de ir al encuentro de su silencio e identificar lo que está allí dicho. (Bailly, 2013, p. 8)

De hecho, si nos valemos de la ambigüedad de la expresión “de parte de”, que empleamos para traducir el título francés (*Parti pris*), es decir, si no la entendemos solo como una toma de postura a favor de los animales, sino también como lo que nos viene dado de parte suya, un cierto regalo o don, entonces resulta posible que ese silencio tan intrigante tenga algo que aportarnos, y no solo devolvernos el botón sin valor de nuestro propio eco. Al no dejarse aprisionar en las redes del lenguaje, el modo de ser de los animales desafía y pone ante sus

límites nuestra ineluctable naturaleza lingüística. Esta es la razón por la cual el discurso de la filosofía parece chocar una y otra vez ante el silencio animal; esto es, encuentra en él lo que escapa absolutamente al lenguaje y, por consiguiente, lo que la pone frente a límites infranqueables, no humanos. Ese silencio, que debería invitarla a “callar”, la ha llevado, por el contrario, a buscar silenciarlo mediante un discurso logocéntrico. “Los estudios animales”, confirma Kari Weil, “llevan al límite las cuestiones acerca del lenguaje [...] ¿cómo entender y dar voz a los otros o a experiencias que parecen impenetrables para nuestros medios de comprensión?, ¿cómo atender a la diferencia sin apropiárnosla o distorsionarla?, ¿cómo escuchar y reconocer lo que a lo mejor no es posible decir?” (Weil, 2012, p. 6). Esta es la revolucionaria lección que la filosofía parece llamada a aprender.

En la capacidad de hacer silencio frente al animal, la ventaja la tiene, sin duda, la literatura. Derrida (2006) escribe: “Pues el pensamiento sobre el animal, si acaso existe, pertenece a la poesía y es este [pensamiento] del cual ha debido privarse la filosofía” (p. 73). Algo similar sugiere el Nobel de Literatura surafricano, John Coetzee (2001), a través de su célebre personaje, la novelista Elizabeth Costello. Ella ofrece dos conferencias en el marco de las *Tanner Lectures*, en las cuales contrasta el modo como la filosofía piensa a los animales (“Los filósofos y los animales”) y el modo como, por otro lado, la literatura, o al menos cierta poesía, los retrata (“Los poetas y los animales”). Para la escritora creada por Coetzee, mientras la primera insiste en pensar a los animales conforme a conceptos que buscan domesticar su extrañeza, volviéndola inocua para los seres humanos, la literatura, en cambio, parece más sensible a esa alteridad no domeñable. Su lenguaje plástico reniega de abstracciones y generalidades y busca más dar cuenta de ese ser singular, único, en últimas, inefable, ante el cual nos vemos cada vez expuestos. Ciertamente, Elizabeth Costello se pregunta con ironía por lo que ha hecho pensar a los seres humanos que su razón es la medida única posible para determinar el valor de todo lo demás. La filosofía debería, entonces, aprender de la literatura a escuchar ese silencio de los animales, a verse interpelada por él y agradecer que quizás es a ese silencio impenetrable al que debemos nuestro propio hablar, entendido como

búsqueda poética de lo indecible, lo que está más allá de los límites de nuestro lenguaje.

Con todo, no deja de rondar la inquietud planteada por Steiner a propósito de Derrida. Pese a haber ido tan lejos en el intento por desmontar ese prejuicio antropocéntrico, Steiner le reclama que no haya dado una respuesta satisfactoria a la urgencia de la situación actual. El filósofo norteamericano cree que la deconstrucción de lo propio del hombre no se traduce claramente en principios de acción, con lo cual su aproximación se revelaría estéril, ya que renuncia a la idea, humanista desde luego, del hombre como sujeto capaz de acción. Para él, la incapacidad de traducir en principios éticos y políticos se revelaría como una evasión de la responsabilidad que nos cabe ante los animales. De allí el llamado que el autor norteamericano hace a seguir siendo humanistas, al menos por algún tiempo, y a exigir *deberes* y reconocer *derechos* respecto a los animales. Parece una respuesta mientras tiene lugar esa revolución del pensamiento a la que nos invitan autores como Derrida, que, aunque parezca callada, no es por ello inerte, puesto que a la larga se trata de volver a pensar el ser del hombre, esta vez no desde su poder de acción, enfoque típicamente humanista que ha alimentado no poco el afán de dominación, sino desde la perspectiva ética del *no poder*, que expone al don de la alteridad que trae consigo el encuentro con los animales.

PARTE II

Posthumanismo o el adiós al “hombre”

9. La visión antropológica del posthumanismo^{*}

*Irónicamente, quizás podamos aprender
de nuestras fusiones con animales y máquinas
cómo no ser un Hombre,
la encarnación del logos occidental.*
DONNA HARAWAY, Manifiesto Cyborg

La crisis del humanismo: una crisis antropológica

De manera general, cabe adscribir el término “humanismo”⁶³ a todo programa cultural, educativo, político o social que haga descansar

⁶³ Es preciso reconocer, como anota Janicaud (2005), que el término “humanismo” se ha desgastado por el abuso en su utilización: “Cabría notar que en el siglo veinte casi toda escuela de pensamiento, tanto espiritualista como materialista, reclamaba ser humanista. ¡Hasta los estalinistas y los nazis se declararon a sí mismos humanistas! Este consenso aparente solo podía devaluar el término mismo de “humanismo”; con mucha frecuencia se lo convirtió en un *label* carente de todo contenido real o coherencia, volviéndose casi un cliché” (p. 7). En efecto, en su búsqueda de aprobación, no es raro que empresas políticas, económicas o culturales se declaren directa o indirectamente

^{*} Publicado originalmente en Muñoz, D. (Comp.). (2018). *Humanismo en la era de la técnica* (Colección Humanismo y Persona, Vol. 6). Bonaventuriana.

su validez sobre el reconocimiento que otorga al valor intrínseco del ser humano y a sus fines. Pero ¿de qué ser humano se trata aquí? Caracterizado esquemáticamente, el ser humano en nombre del cual habla el humanismo se distinguiría por los siguientes rasgos: i) es un ente *distinto* a todos los demás; ii) la diferencia que lo separa del resto es de carácter *esencial o de naturaleza*; iii) esta diferencia le otorga un lugar superior, es decir, goza de *preeminencia* ontológica, epistemológica, ética y política; y iv) en virtud de lo anterior, tiene la potestad de decidir sobre el destino, no solo propio, sino del resto de entes (Godin, 2012, pp. 95-106)⁶⁴. Ser humanista supone, entonces, conceder al ser humano una posición de *centralidad* en el orden del ser, por cuenta de la cual él termina por erigirse en la medida de todas las cosas, no solo las humanas, sino también las no humanas. Visto así, no es de extrañar que el término “humanismo” se haya convertido en una expresión casi sinónima de defensa de la dignidad humana entendida esta como el valor intrínseco que se les reconoce a las personas por el hecho de serlo y, por esa misma vía, se comprende que se haya hecho sinónima también de derechos humanos en la medida en que se entiende que el valor distintivo del ser humano debe procurarles derechos inalienables cuya fuerza normativa los convierte en el baremo último a partir del cual juzgar la legitimidad ética o política de cualquier conducta que afecte a las personas o a los pueblos.

De allí que declararse anti-humanista, o incluso post-humanista, sea un gesto riesgoso que, de entrada, no despierta mucha simpatía,

humanistas, es decir, que digan obrar en nombre del respeto a la dignidad humana y de un ideal de ser humano hacia el cual apuntan. Pero en la medida en que ese ideal puede ser definido de muchas maneras, y usualmente queda definido vagamente, no extraña que proyectos incompatibles entre sí, o claramente inhumanos como los citados arriba, reclamen por igual la etiqueta de humanistas para granjearse el respaldo de aquellos a quienes afecta.

64 Véase el artículo donde Brague (2013) sostiene que el humanismo ha pasado por cuatro etapas históricas hasta constituirse en lo que en el siglo XIX se denominó propiamente “humanismo”, a saber, el humanismo moderno ilustrado. Son estas etapas las que yo convierto aquí en las sub-tesis implicadas en el humanismo, en la medida en que, para el autor francés, cada etapa señalada descansó necesariamente sobre la aportación que la anterior hizo a la idea de humanismo, aporte que fue incluido en la etapa ulterior.

sino antes bien un claro rechazo. Si, como ocurre a menudo, lo que se tiende a leer en ello es lo directamente opuesto a lo dicho anteriormente, es decir, una declaración de indiferencia ante el sufrimiento humano, la afirmación de la violencia y hasta el signo de una complacencia cínica con la barbarie. Dicho esto, no deja de llamar la atención que crezca, desde hace cierto tiempo, probablemente desde los cataclismos vividos en el siglo veinte, un sentimiento que, hasta cierto punto, se ha banalizado y que cabría calificar de antihumanista, tomado aquí en el sentido simplista y más bien inmediato que a veces se le llega a dar al término como “odio hacia la especie humana”; un sentimiento que se advierte en aquellos que, sin pudor, sueñan con un mundo liberado de los seres humanos, a quienes ven, ante todo, como la fuente inexorable de miserias para el propio género y para el resto. En efecto, parece haberse apoderado de muchos en Occidente una cierta deshonra de saberse humanos y una extraña añoranza de ver llegar un mundo “sin nosotros”. Pero hay que aclarar enseguida que, en un plano filosófico, apartarse del humanismo y situarse en la orilla del antihumanismo o del posthumanismo no tiene que ver en absoluto con asumir esta postura sombría, derrotista y acomplexada.

El gesto filosófico del antihumanismo consiste más bien en una toma de distancia crítica frente a la centralidad tradicionalmente atribuida por el humanismo al ser humano en los ámbitos ontológico, cognitivo, ético y político. Esta tendencia filosófica es la que hoy en día se advierte ganando fuerza en varios escenarios de debate en los que, precisamente, la posición central que ha reclamado para sí el ser humano está siendo puesta en cuestión de manera radical, al ser percibida cada vez más como una pretensión, cuando menos ingenua, cuando más arrogante y desmedida, con consecuencias, a la postre, deplorables. De allí que en tales escenarios, sobre los que volveré dentro de poco, pueda hablarse sin reservas de una crisis del humanismo.

Parece innegable que el abandono de la pretensión humana de ocupar la posición de centro trascendente es un efecto directamente ligado al debilitamiento progresivo que ha sufrido la tesis de la excepcionalidad humana. Ser humanista parece implicar, en efecto, que se comulgue a fondo con esta tesis, pues, ¿cómo, si no es asumiendo que

se trata de un ser con estatuto excepcional, se llega a otorgar al ser humano un valor tan absoluto y preeminente? Ahora bien, de acuerdo con esta tesis —en últimas, de carácter teológico-filosófico—, el ser humano constituye una excepción porque: i) siendo un ser natural, su ser *esencial* es, sin embargo, irreducible a ese carácter natural o biológico; ii) lo que hay de irreducible en él, esto es, aquello en lo que reside su humanidad, es su capacidad de conciencia y, más aún, de autoconciencia; iii) lo anterior conlleva una visión gnoseocéntrica del ser humano que hace de la capacidad de conocimiento su rasgo más propio; y iv) la tesis sostiene que el camino de acceso al verdadero ser del humano es, por tanto, por vía de la introspección o de primera persona, no por vía externalista. Sin embargo, tal como lo plantea J. M. Schaeffer en su libro *Fin de la excepción humana* (2009), han surgido evidencias en varias ciencias empíricas que ponen a prueba la verdad de estas premisas, volviendo prácticamente insostenible la tesis de la excepcionalidad humana y haciendo más curiosa aún la persistente renuencia de las ciencias humanas —incluida la filosofía— a abandonarla (pp. 13-53)⁶⁵. El ser humano, según muestran las ciencias naturales y empíricas, no sería el único capaz de razón, ni el único que emplea herramientas, ni el único con sentido moral, ni el único con cultura, etc. En últimas, lo que ellas han puesto en entredicho es la posibilidad de establecer con absoluta nitidez las fronteras entre lo humano y lo no humano, fronteras que se han alimentado de afirmar *a priori* la tesis de la excepcionalidad humana. Ciertamente, la tesis sostiene que el ser humano es un ser de clase aparte en el universo por la posesión de unas características que le son únicas y exclusivas y que lo sitúan

65 Schaeffer (2009) disecciona aquí la tesis y encuentra que ella está efectivamente compuesta por las cuatro afirmaciones señaladas, existiendo entre todas un nexo indisoluble, en especial entre las dos primeras y las dos últimas, respectivamente. Así pues, explica el autor francés, no se puede afirmar que el ser humano sea un ser esencialmente distinto a los otros por su capacidad de razón, sin presuponer con ello, al mismo tiempo, la existencia de dos ámbitos ontológicamente distintos e irreducibles entre sí, de forma que es la pertenencia a uno de esos ámbitos, más que su pertenencia al otro, la que hace que repose allí la humanidad del hombre. La tesis de la excepción humana va, pues, aparejada a un dualismo ontológico que, en muchos sentidos, parece ser una excepción cultural del pensamiento de Occidente.

en un plano óntico opuesto e irreductible a aquél en el que se sitúan todos los demás entes; un plano que es, además, valorado por el humanismo como siendo ontológicamente más fundamental y verdadero: el plano de lo inteligible, lo racional, lo espiritual, etc.

Sin embargo, el avance indiscutido de estas ciencias es lo que explica que, en la actualidad, el ser humano sea visto cada vez más como un ente puramente biológico, es decir, como un organismo viviente enteramente determinado por los procesos evolutivos que operan sobre él del mismo modo que lo hacen sobre el resto de los seres vivientes en el planeta. Así, en lugar de insistir en una supuesta ruptura óntica que lo separaría de los otros, esta visión del ser humano lo muestra guardando con aquellos una identidad óntica de base, en tanto que todos son *esencialmente vivientes*. Si bien se admite —¿y cómo no hacerlo?— que hay diferencias importantes entre él y los otros seres vivos (plantas y animales), estas serían solamente diferencias de grado, resultado del mayor o menor éxito que tengan sus respectivas adaptaciones al medio ambiente. Esto ha llevado a que facultades, rasgos, actitudes o logros, usualmente considerados complejos y sofisticados, tales como el pensamiento, el lenguaje, la moral y el sentido estético, por dar algunos ejemplos, los cuales habían sido definidos como atributos propios y exclusivos del humano, y sobre los cuales este asentaba su incuestionable superioridad, sean vistos ahora como una simple prolongación y manifestación de superficie o emergente de esos procesos naturales de base, y no, digámoslo así, como rasgos sintomáticos de una cierta trascendencia o espiritualidad irreductibles a su condición biológica. Frente a esta tendencia, algunos no dudan en afirmar que estamos ante una “naturalización del espíritu” (Dupuy, 2013, pp. 103-117). En efecto, el *naturalismo* hoy en día dominante es uno de los mayores desafíos para el humanismo.

De acuerdo con esta postura —dentro de la cual cae el biologicismo que reduce al ser humano a un mero organismo biológico sobre-determinado por leyes naturales— “[...] el hombre es considerado un objeto natural que se puede describir gracias a las categorías de las ciencias naturales, por ejemplo, las de la biología evolutiva, la genética y la investigación del cerebro (aun si estas se ocupan tan solo de partes del objeto” (Holderegger, 2011, pp. 12-13). El peligro de esta

tendencia radica, sin embargo, en el reduccionismo de creer que no hay en el hombre nada que, en última instancia, no sea natural y, por consiguiente, que no sea susceptible de ser abordado y explicado como cualquier otra *cosa* natural, esto es, conforme a los métodos empíricos de las ciencias naturales. Ciertamente, los interrogantes que genera una visión naturalista del hombre son de primer orden, precisamente porque parecen desdibujar la frontera que tradicionalmente ha servido para delinear el lugar de lo humano y, más aún, que le ha permitido al ser humano arrogarse una posición de protagonismo en la construcción de su propio destino. En efecto, es fundamental interrogarse sobre el lugar que, por ejemplo, les queda en las neurociencias —si les queda alguno— a categorías tales como intención, deseo, pensamiento y emoción, que desde una perspectiva humanista han sido categorías necesarias para explicar el ser propio del hombre. ¿No es acaso la capacidad de cambiar y de transformar lo que le ha sido dado de antemano, es decir, de arrancarse a lo natural, lo que para la perspectiva humanista constituye propiamente la trascendencia del ser humano? Puesta de otra manera, ¿no es el ser humano un ser ante todo de cultura, historia, lenguaje, arquitectura, técnica y arte? ¿Cómo relacionar un ámbito [natural] con el otro [cultural]? ¿Puede el uno ser reducido al otro?⁶⁶

Lo cierto es que, debido, especialmente, a los avances de la genética y la biología, la frontera entre naturaleza y cultura se ha vuelto

66 A este respecto interesa mencionar la tesis de Bruno Latour (2012) según la cual lo que distingue a la mentalidad moderna es precisamente su confianza en que un ámbito es totalmente distinto del otro y que pueden, por ende, ser conocidos de forma independiente: de un lado estaría lo natural, del que se ocupan las ciencias naturales, y del otro lado se ubicaría lo estrictamente social o cultural, del que se ocuparían las ciencias humanas. Para el autor francés, esta “Gran división” no es posible y de hecho nunca ha tenido estrictamente lugar. La realidad es más bien una red en la que se interconectan hechos que son a la vez naturales y socio-culturales que no pueden, por ende, ser separados, so pena de incurrir en una distorsión de su verdadero modo de ser. De allí que sostenga el interés de superar esta oposición entre naturaleza y cultura y, en su lugar, promueva la idea de naturalezas-culturas vistas como un continuo.

progresivamente borrosa, así como ha cedido terreno la perspectiva de primera persona como vía de acceso privilegiada a la esfera de lo humano frente a una perspectiva de tercera persona. La conciencia, según pregonan hoy las neurociencias, es, ante todo, producto del cerebro, y a este se puede acceder por medio de escáneres y otros instrumentos de medición del mismo modo como se accede al interior de las rocas. El problema está en que cada vez se cuestiona menos el derecho que estas ciencias se arrogan de responder a las preguntas más esenciales del ser humano, de explicar las emociones y creencias apelando a la sola interacción entre neuronas. De modo que se entiende que la tradición humanista riñe seriamente con el naturalismo, pues no admite que las preguntas éticas y políticas puedan plantearse únicamente sobre bases biológicas o neuroquímicas. Para el humanismo, vinculado necesariamente a la tesis de la excepción humana, la conciencia, la intencionalidad, la voluntad, etc., son, por el contrario, características irreducibles a lo biológico, características en las que, por demás, se juega la humanidad misma del ser humano.

De hecho, el cuestionamiento a la tesis de la excepcionalidad y la consiguiente disolución de las fronteras entre lo humano y lo no-humano son elementos cada vez más decisivos en los debates que tienen lugar en el terreno de la ética animal. En este escenario, uno en el que mejor se muestra la crisis actual del humanismo, se suele recurrir a las evidencias en contra de la excepcionalidad humana que se multiplican, por ejemplo, en los campos de la etología animal y la primatología, para terminar argumentando, con base en tales evidencias, a favor de derechos animales. En efecto, en la medida en que estas ciencias han sacado a relucir la extrema cercanía, no solo biológica o genética, sino también comportamental, entre humanos y animales —al punto de que conductas o logros que se tenían por exclusivos de los primeros se encuentran hoy, aunque sea en grado diferente, en los segundos—, esta cercanía, decimos, ha desvirtuado poco a poco las razones por las cuales se había negado tradicionalmente que los animales tuvieran un estatuto moral relevante o pudieran tan siquiera ser objeto de

consideración moral por nuestra parte⁶⁷. La dificultad es así creciente para los humanistas en su empeño por justificar la preeminencia moral de los humanos respecto a los demás animales, a los cuales han privado de un estatuto moral con base en el cual se pueda exigir a los humanos asumir deberes hacia aquellos, o incluso, yendo más lejos, asignarles derechos al igual que a ellos mismos. La estrategia de los animalistas ha sido, pues, la de servirse, entre otros, de los argumentos provistos por estas ciencias empíricas y naturales para acortar o, todavía más, para anular la distancia óptica que separa a los seres humanos de los animales, dejando al descubierto el carácter moralmente cuestionable de la tradicional exclusión de los animales de la comunidad ética, decisión que, como sostiene Peter Singer —uno de los protagonistas centrales en este debate—, no podría explicarse más que por un sesgo *especista*, completamente injustificable desde el punto de vista ético, como lo son también el racismo o el sexismo.

En el terreno de la ética ambiental, por otro lado, teóricos y militantes ecologistas ven con mucho recelo la tendencia humanista a situar al ser humano en una posición de centralidad o, para ser más precisos, la tendencia a situarlo *fuera de* la naturaleza, como si se tratara de una entidad aparte del resto. Consideran que tal mirada está estrechamente ligada a los comportamientos depredadores que el Hombre occidental ha desarrollado respecto a la naturaleza, a la que concibe como mero depósito de recursos a su disposición. Semejante visión antropocéntrica sería, en gran medida, responsable de la crisis ambiental sin precedentes que hoy se anuncia como resultado del modelo económico capitalista que, por otro lado, se ha arreglado para parecer inevitable, dada la que considera una naturaleza humana supuestamente individualista y egoísta llamada a maximizar su bienestar. Aquí también el humanismo se halla en la línea de mira.

Capítulo aparte merece, quizás, lo que ocurre en el campo de las nuevas tecnologías, donde la sacudida que ha sufrido la autoimagen del ser humano es, si cabe, todavía más fuerte. La convergencia entre

67 Es preciso tener presentes aquí los trabajos del reconocido primatólogo holandés Frans de Waal (2006), quien ha insistido en la existencia de rasgos morales en los grandes primates como, por ejemplo, el altruismo.

nanotecnología, biotecnología, ciencias de la informática y ciencias cognitivas⁶⁸ (NBIC por sus siglas en inglés) ha efectivamente abierto la posibilidad de que se creen en el futuro humanos dotados de capacidades extraordinarias, al lado de las cuales nuestros organismos imperfectos palidecen de vergüenza. Se plantea así la posibilidad de crear seres híbridos, ensamblajes de organismos y máquinas llamados *cyborgs*, que no solo corregirían las carencias humanas, sino que incluso desarrollarían y perfeccionarían por cuenta propia habilidades como la inteligencia, rasgo eminente alrededor del cual se ha hecho girar nuestra existencia excepcional y la del universo mismo, como ironizaba Nietzsche⁶⁹. Así pues, se avizora el advenimiento de seres dotados de algún grado de inteligencia artificial que, con el tiempo, serían cada vez más capaces de superar la inteligencia humana, creciendo con ello el temor ante un escenario catastrófico de destrucción casi inevitable de la humanidad o, en el “mejor” de los casos, de su caída en esclavitud bajo el yugo de estas criaturas o entidades súper potentes nacidas, irónicamente, de las propias entrañas humanas. En cualquier caso, en tales distopías son siempre los seres humanos “normales” quienes parecen destinados a perder todo papel protagónico, reducidos a desempeñar

68 El papel de las ciencias cognitivas en este proceso antihumanista no es despreciable. “Desde Copérnico hasta la biología molecular, pasando por Marx y Freud, hemos tenido que rebajar el orgullo que podíamos tener de ocupar un lugar aparte en el universo y admitir que estamos sometidos de un cabo al otro a determinismos que dejan poco lugar a lo que pensamos que era nuestra libertad o nuestra razón. ¿Las ciencias cognitivas no están acaso perfeccionando esta empresa de desencantamiento y desmistificación demostrándonos que allí donde creíamos sentir el aliento del espíritu, no hay sino redes de neuronas puestas a funcionar como en un vulgar circuito eléctrico? La tarea la que nos invitan Nagel y otros, de cara a estas interpretaciones reductoras de los avances científicos, es a defender los valores propios de la persona humana. Para decirlo de manera brusca: a defender el humanismo contra los excesos de la ciencia y de la técnica” (Dupuy, 2013, pp. 103-117).

69 “[...] Hubo eternidades en las que [el intelecto humano] no existía; cuando de nuevo se acabe todo, para él no habrá sucedido nada, puesto que para ese intelecto no hay ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana. No es sino humano, y solamente su poseedor y creador lo toma tan patéticamente como si en él girasen los goznes del mundo” (Nietzsche, 2012, p. 21).

el rol de personajes secundarios o, todavía peor, a no ser sino simples extras de una historia que ya no seguirá más una dirección escrita en términos preeminentemente humanos. Ocurre, en todo caso, como si las creaciones de las nuevas tecnologías nos hicieran vernos ahora demasiado humanos como para querer hacer alarde de ello, y en un giro de tuerca de la historia, pasamos de sentirnos los más especiales a sentir, como señala Günter Anders, cierta “vergüenza prometeica”, es decir, el complejo de no poder estar a la altura performativa de nuestras potentes invenciones⁷⁰.

De manera que son varios los *frentes* donde se deja ver con claridad el debilitamiento progresivo de las fronteras ontológicas que tradicionalmente han servido para determinar el estatuto *propio* de lo humano y, por lo tanto, donde se refleja nuestra pérdida de identidad como género humano, con la consiguiente desorientación que esto produce en nuestro habitual modo de estar y actuar en el mundo. Un cambio profundo, del que por ahora no es posible vislumbrar el rumbo, está ocurriendo en la historia de las representaciones humanas del hombre, y esta crisis antropológica va de la mano con la crisis del humanismo, que ya no encuentra evidente hablar en nombre de un ser humano preeminente, cuyo rostro habitual se está borrando cada vez más en el reflejo cambiante que le devuelve el espejo de la ciencia y la técnica. Sin embargo, lejos de querer persistir en ideales que para muchos han perdido su evidencia y legitimidad, algunos teóricos ven en esta crisis del humanismo una oportunidad valiosa para pensar sobre bases nuevas la humanidad del ser humano.

70 Anders (1981) habla de una “vergüenza prometeica” en los hombres modernos, la cual tiene que ver con cierto complejo de inferioridad que el ser humano ha desarrollado frente a sus propias máquinas, a las que quiere emular en desempeño y efectividad: “Nuestro fin constante es producir algo que pueda funcionar sin nosotros, que prescinda de nuestra asistencia, producir útiles por los cuales nosotros nos hagamos superfluos, por los cuales nos eliminemos y ‘liquidemos’. No cambia en nada el que hasta ahora hayamos permanecido lejos del objetivo final. Lo que cuenta es la tendencia. Y su divisa es: ‘sin nosotros’” (p. 199).

El posthumanismo: un nuevo paradigma de pensamiento

La fuerza disruptiva con la que las nuevas tecnologías están transformando la visión que tenemos de lo que significa ser humano es de hondo calado. En opinión de algunos, está ocurriendo una verdadera revolución antropológica. El filósofo francés Michel Serres, por ejemplo, en su libro *Pulgarcita* (2015), dedicado a la generación llamada *Millennials*, no duda en afirmar que la tecnología está creando un nuevo ser humano:

Estos niños habitan lo virtual. Las ciencias cognitivas nos han mostrado que usar el Internet, leer o escribir mensajes (con el pulgar), o consultar Wikipedia o Facebook no estimula las mismas neuronas ni las mismas zonas corticales que como lo hace el uso de un libro, un tablero de tiza o un cuaderno. Ellos pueden manipular varias formas de información al mismo tiempo, sin embargo, no la entienden, ni la integran, ni la sintetizan como nosotros, sus ancestros, lo hacemos. Ellos no tienen la misma cabeza. [...] Sin que nos diéramos cuenta, una nueva clase de seres humanos ha nacido en el breve periodo de tiempo que nos separa de los años 70. (pp. 6-7)

Por otro lado, el caso de las biotecnologías y la posibilidad que estas ofrecen de incidir en el genoma del individuo, aún antes de su nacimiento, para prevenir o, mejor todavía, impedir el desarrollo de enfermedades o malformaciones de origen genético, plantea la ardua cuestión acerca de cuáles son esas características del individuo que justifican realmente una intervención con el propósito de permitirle llevar una vida plena y cuáles, en cambio, obedecen a inquietantes deseos de perfeccionamiento eugenésico. El debate ético al respecto no se ha hecho esperar debido a las grandes dificultades que se plantean, como señala Jürgen Habermas (2012) en su ensayo *El futuro de la naturaleza*

*humana*⁷¹ en el momento de querer trazar una línea de seguridad infalible entre una eugenesia negativa, es decir, la intervención genética con fines terapéuticos, y una eugenesia positiva o liberal, es decir, la intervención genética con fines de mejoramiento. ¿Podría hablarse, se pregunta el filósofo alemán, de una *persona* en el caso de un clon o de un ser humano diseñado genéticamente por sus padres? Las alteraciones irreversibles y profundas que tales tecnologías puedan acarrear en lo que puede considerarse el núcleo del ser humano no dejan de suscitar acuciantes dudas.

Ahora bien, uno de los proyectos tecnológicos más populares de las últimas décadas, así como uno de los más cuestionados por sus posibles implicaciones éticas, políticas, sociales y económicas, es el llamado “transhumanismo”. Este se refiere al movimiento nacido en Silicon Valley y difundido luego a muchas otras partes del mundo, dedicado a promover, a través del uso de las nuevas tecnologías, el aumento de las capacidades humanas intelectuales y físicas, la eliminación de la enfermedad y del sufrimiento innecesario, así como una dramática prolongación de la duración de la vida. Su ideal se concreta en lo que han dado en llamar el “hombre aumentado” (*human enhancement*), un ideal de perfeccionamiento que está animado por la idea, delirante para muchos, de dar muerte a la muerte⁷². En efecto, Ray Kurzweil (2004),

71 “[...] En la medida en que por razones conceptuales y prácticas, esta línea de demarcación [entre eugenismo negativo y eugenismo positivo] es fluctuante, lo que previamente apuntaba a contener las intervenciones genéticas más acá de la frontera más allá de la cual estaríamos en presencia de mejoras de las características genéticas, nos confronta, no obstante, a un desafío paradójico, puesto que nos vemos llevados hasta un campo donde precisamente las fronteras son fluctuantes, teniendo que establecer e imponer líneas de demarcación particularmente precisas. He ahí un argumento que, de paso, sirve ya hoy para defender un eugenismo liberal que no reconoce frontera alguna entre las intervenciones terapéuticas y las intervenciones con fines de mejoramiento, pero deja a las preferencias individuales de los actores del mercado, la escogencia de las finalidades que presiden las intervenciones destinadas a modificar las características genéticas” (Habermas, 2010, p. 35).

72 Para una caracterización más amplia del proyecto transhumanista, véase el capítulo 6 de este volumen, titulado “El transhumanismo y la cuestión de la técnica en Heidegger” (p. 87).

guru del movimiento, dice sin ruborizarse: “Veo la enfermedad y la muerte a cualquier edad como problemas a resolver”. Ciertamente, la tecnología, según confían los transhumanistas, habrá de dispensarnos de nacer, sufrir y morir. Persiguen el fin del nacimiento gracias a la clonación y la ectogénesis⁷³, el fin de la enfermedad gracias a las promesas de inmunidad que ofrece la biotecnología y la nanomedicina y, por último, el fin de la muerte gracias a técnicas como el *Uploading* o descarga de la conciencia en soportes materiales inalterables como las tarjetas de silicio. Todo el proyecto gira en torno a la optimización genética, a drogas para el fortalecimiento de la conciencia y de la inteligencia, y demás proezas tecnológicas. Su objetivo es servirse de los adelantos científicos para crear un ser humano con capacidades cognitivas y físicas superiores a las que hasta ahora conocemos: en fin, un posthumano inmune a la enfermedad, la vejez y la muerte (Besnier, 2012). Por ahora, mucho de esto es todavía materia de ciencia ficción (de la cual Hollywood ha sabido hacer un exitoso género cinematográfico), pero suscita profundas reflexiones acerca de la visión de ser humano que allí se promueve. A primera vista, parece una visión por completo distinta de la visión del humanismo. Pero ¿lo es en realidad?

Así lo parece, en efecto, por cuanto el transhumanismo, a diferencia del humanismo, toma como punto de partida el hecho de que los seres humanos somos esencialmente seres naturales, negando así, aparentemente, la ruptura óntica que el humanismo ha establecido de manera insuperable entre nosotros y los demás entes. Basado en esta convicción, el transhumanismo confía en que, ahora que la ciencia y la tecnología nos han vuelto capaces de comprender y modificar plenamente nuestra fabricación material, física y biológica, estamos en condición de adueñarnos de nuestro proceso evolutivo y de rehacer a nuestra guisa al ser humano, en pos de hacer de él algo cada día más óptimo. Alardeando de un espíritu transgresor y experimental, el transhumanismo no se impone *a priori* límite alguno a lo que sea posible hacer con los seres humanos, siendo lo único determinante el hecho de tener o no el poder de hacerlo. En otras palabras, no se plantea

73 El término “ectogénesis” se refiere al desarrollo del embrión fuera del organismo materno.

problemas éticos o políticos, sino tan solo técnicos⁷⁴. Sin embargo, es precisamente en esa confianza desmedida en la ilimitada plasticidad del ser humano que la visión transhumanista muestra, a pesar suyo tal vez, una pronunciada veta humanista. En cierto modo, prolonga la visión prometeica de alguien como Pico della Mirandola (1486), humanista insigne del Quattrocento, quien en su célebre *Discurso sobre la dignidad humana* escribía que, al estar totalmente indeterminado, el ser humano era completamente libre de elegir lo que a bien tuviera devenir: en sus manos estaba la posibilidad de crearse por entero a sí mismo⁷⁵. Esta misma *hybris* del humanismo es la que sigue presente en estos proyectos transhumanistas, al punto de que, por momentos, parece más adecuado hablar aquí de un hiperhumanismo o de un humanismo intensificado antes que de un posthumanismo⁷⁶.

Tampoco se nos escapa que tras esa obsesión del transhumanismo por perfeccionar interminablemente el cuerpo humano mediante

74 En esta entrevista, al transhumanista Benderson (2013) no le tiembla la voz al sugerir que en el futuro será normal y aceptable que los humanos inferiores y rezagados, es decir, los no perfeccionados tecnológicamente, sirvan de alimento a los más avanzados, del mismo modo que hoy en día los humanos encontramos normal alimentarnos de los animales (!).

75 “No te he dado, oh Adán, un lugar definido, un particular aspecto ni, desde ya, una prerrogativa particular. Esto persigue el objetivo de que tengas un lugar, un aspecto y las deferencias que conscientemente elijas, y que, de acuerdo con tu intención, ganes y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas normas que he prescrito. Sin embargo tú, no limitado por carencia alguna la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. En el centro del mundo te he colocado para que observes, con comodidad, cuanto en él existe. Así, no te he creado ni celeste ni terrenal, ni mortal ni inmortal, con el propósito de que tú mismo como juez y supremo artífice de ti mismo, te dices la forma y te plasmas en la obra que elijas. Tanto podrás degenerar en esas bestias inferiores como regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que, por cierto, son divinas” (Mirandola, 2003).

76 La definición que nos ofrece Frippiat (2016) así parece confirmarlo: “El transhumanismo es un movimiento filosófico de transición hacia un estadio posterior de evolución de la especie humana, perseguido de forma deliberada. Esta corriente de ideas recupera el Humanismo tradicional con el fin de añadirle las técnicas de “mejoramiento” de las capacidades físicas y cognitivas con el propósito de superar los límites –naturales, biológicos – y de perpetua adaptación al mundo” (p. 163).

la tecnología, subyace una profunda incomodidad frente al cuerpo mismo, al que se insiste en mejorar precisamente porque es visto, en última instancia, como un obstáculo o, incluso, como una impureza⁷⁷. Dicho de otro modo, al igual que ocurre en el humanismo, persiste aquí una visión gnoseocéntrica según la cual lo que convierte al ser humano en tal reside esencialmente en su posesión de ciertas capacidades mentales o intelectuales, las cuales, según los transhumanistas, serían susceptibles de ser preservadas, *ad vitam æternam*, en dispositivos electrónicos más resistentes que el modesto y precario cuerpo humano mortal. Ese discreto o mitigado dualismo aún presente hace pensar que este proyecto, que sin embargo no duda en considerar al ser humano como una simple máquina o como un puro organismo biológico, arrebatándole así toda dimensión espiritual y trascendente a su ser, no está situado del todo en las antípodas de la visión humanista, como a primera vista se sugiere. Él también está atravesado por un prejuicio que sobrevalora en el ser humano lo mental e inteligible a expensas de lo corporal, lo sensible o lo material. Así pues, si quisiéramos calificar de *post*-humanismo al *trans*-humanismo (u otros proyectos similares que hablen de un superhumano), sería entonces preciso concluir que el prefijo “post-” no denota aquí sino una muy débil ruptura con la visión humanista, e incluso que sería más adecuado pensar ambos proyectos en una relación de continuidad.

De modo que, si no es con respecto al transhumanismo que puede hablarse con seguridad de una ruptura profunda en relación con la visión humanista del ser humano, entonces, ¿con respecto a qué movimiento o corriente conviene hablar de posthumanismo en un sentido que en realidad involucre tal discontinuidad? Hay que reconocer que al término posthumanismo lo envuelve una gran ambigüedad. Como lo plantea Cary Wolfe (2010) en su libro *What is Posthumanism?*, pese a que hoy en día en el campo de las humanidades asistimos a una multiplicación creciente de referencias al término “posthumanismo”⁷⁸, no

77 Dominique Lecourt (2011) habla de una *ascesis* presente en el proyecto transhumanista.

78 Escribe Wolfe (2010) “Posthumanism generates different and even irreconcilable definitions”.

es fácil advertir entre quienes lo emplean —sea para referirse a su propio trabajo o para calificar el de otros— un acuerdo de base acerca de lo que debe entenderse por tal. Así pues, se asocia con él a autores muy disímiles cuyas propuestas no son siempre compatibles entre sí (Michel Foucault, Judith Butler, Peter Sloterdijk, Donna Haraway o Bruno Latour, por ejemplo), todo lo cual genera, por supuesto, una gran confusión en torno a lo que con él se quiere expresar exactamente. A nuestro juicio, y con base en lo señalado anteriormente, para que pueda hablarse de posthumanismo no bastará simplemente con invertir el dualismo ontológico o las oposiciones binarias que hasta ahora han servido para definir las fronteras de lo humano: animal versus humano, natural versus cultural, emoción versus razón, etc. Es necesario subvertirlo. Para hablar de posthumanismo en un sentido radical será preciso pensar el ser humano *al margen* de estas oposiciones; solo entonces la suya será no solamente una nueva forma de pensar el ser humano, sino una nueva forma de pensar *tout court*.

En efecto, no hay duda de que, al perder el ser humano su lugar central, también pierde firmeza el orden acordado al resto de seres que eran definidos por contraste o por negación de lo humano: lo animal, lo artificial, lo natural, lo divino, etc. Con el descentramiento del ser humano, estas regiones del ser pierden igualmente los límites dentro de los cuales se las creía fijadas de una vez por todas. Ciertamente, el posthumanismo es una empresa de alcance filosófico mayor al que se advierte a primera vista, por cuanto no es solo un asunto de redefinir el ser de lo humano a la luz del descentramiento que ha sufrido, sino que comporta un desplazamiento generalizado del conjunto de las categorías y los conceptos que, por tanto tiempo, nos han permitido dar orden y sentido al mundo que habitamos. Es preciso liberar el pensar no solamente de la idea del hombre como centro desde el cual se articula el sentido de la realidad; esto es, salir del antropocentrismo que, en cierto modo, habría alimentado todos los proyectos humanistas, sino liberarse ante todo de la necesidad misma de postular un centro de la realidad; esto es, de pensar con recurso a categorías tales como fundamento, sentido, finalidad, esencia, sujeto, conciencia, identidad, etc. Todas las cuales, como sostenía Jacques Derrida, no son sino variaciones sobre el mismo tema metafísico del Ser, concebido como

sustancia o presencia. Así pues, cuán lejos escape un discurso de esa forma de pensar dualista, dialéctica y oposicional, que ha hecho de estas distinciones las matrices fundamentales dentro de las cuales se ha forjado el concepto tradicional de hombre, es lo que, en últimas, decidirá su carácter posthumanista. La crisis del humanismo no se limita entonces solamente al hondo sacudimiento que afecta la idea tradicional de hombre, sino que compete a la configuración de la realidad en su conjunto, que ha sido pensada antropocéntricamente, según una definición gnoseocéntrica de lo humano, cuya validez está actualmente puesta en cuestión⁷⁹.

El sujeto posthumano: la hibridación como modo de “ser”

Hemos visto, en efecto, cómo el ser humano —en nombre del cual habla el humanismo— ha estado definido por su pertenencia esencial y exclusiva a un ámbito ontológico que es considerado opuesto y, más aún, superior al ámbito de la naturaleza. En otras palabras, para el humanismo hay un nivel de la realidad más alto que el natural, uno al que pertenece el ser humano en tanto que humano, siendo dicha pertenencia la que funda su ser *propio*. Por ello, pese a que acepta que los seres humanos somos a la vez naturales y culturales, corporales y espirituales, biológicos y trascendentes, condicionados y libres, etc., esto es, acepta que nos movemos simultáneamente en dos registros ónticos opuestos (o, como decía Kant, somos habitantes de “dos reinos”), lo cierto es que, para el humanismo, en estas expresiones la conjunción “y” opera más bien como un “en contra de”, puesto que únicamente

79 Sobre el alcance de la empresa posthumanista afirma Cary Wolfe (2010) en este mismo sentido: “[...] Posthumanism names a historical moment in which the decentering of the human by its imbrication in technical, medical, informatic, and economic networks is increasingly impossible to ignore, a historical development that points toward the necessity of new theoretical paradigms (but also thrusts them on us), *a new mode of thought* that comes after the cultural repressions and fantasies, the philosophical protocols and evasions, of humanism as a historically specific phenomenon” (p. xv).

nos hace humanos lo que proviene del lado de la oposición que, con su jerarquía, niega lo que viene del otro. En otras palabras, lo que habría en nosotros de cultural y *no* natural, de racional y *no* sensible, de espiritual y *no* corporal, de trascendente y *no* biológico, de libre y *no* predeterminado, entre muchas otras oposiciones, sería justo lo que, según el humanismo, nos hace *propiamente humanos*. El primer término es, pues, el que, al adscribirse a nosotros *a priori*, nos confiere la dignidad superior que el humanismo reclama para nosotros, los humanos.

Ese rasgo privilegiado es visto, además, como una propiedad exclusiva de la que, por carecer todos los demás entes, estos son considerados como *lo otro de nosotros* e incluso como lo que hay de *ajeno a nosotros en nosotros mismos*; una suerte de contaminación o remanente inextirpable de no humanidad presente en lo humano: mera materia, mera naturaleza, mera sensibilidad, mera pasividad, etc. Ciertamente, el humanismo no solo opera sobre la base de trazar una línea divisoria entre, por un lado, los humanos en sentido estricto y, por otro lado, los humanos a medias, subhumanos o no humanos en absoluto, sino que hace pasar esa cesura al interior mismo del ser humano, que se ve así escindido en su propio ser⁸⁰. Lo humano siempre ha estado atravesado por lo no humano que habita en él, de lo cual, sin embargo, el humanismo busca deshacerse mediante el establecimiento de las mencionadas oposiciones y separaciones tajantes. De allí que el discurso humanista haya sido acusado de gestar en su seno prácticas de exclusión, explotación y dominación basadas en un ideal de hombre (occidental) que, al pretender universalidad y al adquirir valor normativo, ha dejado por fuera y sometido a todos aquellos considerados como *sus otros*: las mujeres, los no blancos, los animales, los discapacitados, los niños, etc. *Otros* que, en tanto otros, son naturalizados, racializados, animalizados, infantilizados, etc., para someterlos mejor. Estas oposiciones están en el origen de la negación de la diferencia, de la negación de la alteridad, pues para un pensamiento filosófico como el

80 Como bien señala Giorgio Agamben (2006) “la antropogénesis es lo que resulta de la cesura y de la articulación entre lo humano y lo animal. Esta cesura pasa, en primer lugar, al interior del hombre” (p. 17).

occidental, que ha privilegiado la identidad, ser *diferente* ha sido entendido trágicamente como ser *menos*.

Así pues, si, como hemos señalado, lo que está aconteciendo tras la crisis del humanismo es, sobre todo, una profunda mutación en nuestra visión antropológica, esto es, la noción de ser humano que hasta ahora servía de guía para pensarnos a nosotros mismos ha perdido su evidencia. No ha de sorprender, entonces, que tal crisis se presente ante todo como una crisis de la noción de *sujeto*, idea a partir de la cual nos hemos representado de manera prioritaria nuestro modo de ser humanos. Una y otra vez, la filosofía contemporánea ha sometido el concepto moderno de sujeto a un corrosivo proceso, cuestionando, sobre todo, su carácter auto-centrado, auto-determinado, esencialmente racional y de fundamento de sentido; en fin, un sujeto constituido de espaldas y a expensas de la *alteridad*, la cual, al resultarle amenazante, busca negar y dominar sin cortapisas. El sujeto en crisis es claramente de cuño cartesiano. Por su parte, al otorgarle un papel decisivo en la constitución del sujeto a todas aquellas fuerzas materiales, históricas, culturales, pulsionales, de lenguaje, etc., que lo determinan y exceden, y que, por ende, escapan a su pretendida soberanía y control, el anti-humanismo (encarnado en particular por los llamados post-estructuralistas franceses) contribuyó a pensar el descentramiento del sujeto, dando así lugar a una suerte de nuevo *giro copernicano* del que resulta un sujeto ex-céntrico, por cuanto pone su centro fuera de él.

No es, pues, cuestión de prescindir por completo del concepto de sujeto —como habría planteado el método estructuralista de Lévi-Strauss con su controversial sentencia sobre la “disolución del hombre”—, sino, más bien, de concebir nuevas formas de subjetividad basadas, esta vez, no en la negación de la alteridad y en la concomitante afirmación de la identidad y la mismidad, sino en la afirmación de la alteridad y la diferencia. Un sujeto que, contrariamente al cartesiano, se sabe su-jetado, finito, abierto, constituido *por y gracias a lo otro* de él; todavía más, un sujeto que *es* otro de sí mismo, deviniendo siempre otro y, por lo tanto, que no se define por oposición a lo que deja fuera de sí o a lo que pone del otro lado de la frontera de lo propio, sino que se define por su apertura, por su receptividad hacia un otro que desde siempre lo habita, lo excede y constantemente lo transforma.

Un sujeto, en fin, que rompe con la visión humanista y abre un nuevo camino de pensamiento, superando necesariamente tales distinciones binarias del humanismo y desmontando el sesgo marcadamente antropocéntrico, etnocéntrico, logocéntrico y falocéntrico que le viene unido a este⁸¹. En efecto, en el posthumanismo, esos Otros estructurales del Hombre que fueron excluidos del sujeto humanista moderno vuelven a emerger para solicitarlo y desestabilizarlo.

Este nuevo sujeto aparece, entonces, como un sujeto *debilitado, vulnerable, inacabado, menos dominante*; un sujeto que no enfatiza, como rasgo ontológico preeminente, su oposición, ni su superioridad, ni su capacidad de control sobre los demás entes. Me atrevo a calificarlo de sujeto *lúdico* en tanto que su rasgo distintivo residiría en la capacidad que tiene, no tanto de jugar con lo otro de sí, en el sentido de hacerlo objeto de su juego subjetivo, sino más bien de dejarse jugar por lo otro; esto es, dejarse exceder, sorprender y transfigurar por la imprevisible alteridad, sin temor a ver transgredida una supuesta regla de su identidad⁸².

Ahora bien, avanzando por el camino allanado por la crítica anti-humanista a la noción de sujeto moderno, e impulsado por los avances tecnológicos y científicos que desdibujan las fronteras de lo humano, el posthumanismo busca dar a luz un nuevo sujeto que pone en jaque la frontera supuestamente inamovible de lo humano y lo no-humano. Tomado en este sentido, el posthumanismo se refiere ante todo al modo de pensar que concibe nuevas formas de subjetividad basadas en la apertura y continuidad de lo humano y lo no humano, específicamente entre el humano y el animal, y entre el humano y la máquina. Al no anclarse a ninguna idea acabada de ser humano —a ninguna

81 “The Posthumanist perspective rests on the assumption of the historical decline of Humanism, but goes further in exploring alternatives, without sinking into the rhetoric of the crisis of Man. It works instead towards elaborating alternative ways of conceptualizing the human subject” (Braidotti, 2013, p. 37).

82 Inspira mi comentario la siguiente afirmación de Derrida (1989) “[...] que el nombre de hombre es el nombre de este ser que, a través de la historia de la metafísica o de la onto-teología, es decir, el conjunto de su historia, ha soñado con la presencia plena, el fundamento tranquilizador, el origen y el final del juego” (p. 401).

supuesta *naturaleza* humana—, este nuevo sujeto se siente cómodo en hacer saltar esas fronteras tradicionales que oponen lo natural a lo artificial, lo femenino a lo masculino, etc., definiéndose al margen de ellas. No le teme a que sea otro, un otro que no es necesariamente otro ser humano, sino que bien puede ser un animal —como insinúa, por su parte, Jacques Derrida—, el que, en su extrañamiento, lo constituya como tal sujeto. En efecto, en el posthumanismo, el centro de este sujeto no es ya él mismo, sino que está afuera, en la tierra frágil, en los animales, en los otros, humanos y no humanos confundidos⁸³.

La filósofa Rosi Braidotti (2013), reconocida autora sobre el tema del posthumanismo, sostiene en su libro *The Posthuman* que lo que caracteriza a un sujeto posthumano es su carácter relacional. Ella habla específicamente de un “yo relacional” (“a relational self”) o “yo extendido” (“an extended self”), en contraste con un yo más bien “auto-contenido” o “auto-referencial”, un sujeto que no se confina a establecer relaciones solamente con otros de la misma especie, sino que las establece con todos los elementos no antropomórficos⁸⁴. Más aún, al referirse a este carácter relacional del nuevo sujeto, Braidotti no lo piensa constituido previamente o al margen de la relación que establece con otras especies, de modo que sería luego, alertado por la diversidad a su alrededor, que decidiría salir a su encuentro; sino que

83 Resultaría interesante revisar la genealogía del posthumanismo propuesta por Herbrechter (2013), quien rechaza que éste sea, como afirma la fórmula más habitual, el resultado de la suma de post-estructuralismo y técnica, lo que convertiría al primero, según lamenta este autor, en un componente más bien secundario del posthumanismo y llevaría a considerar el posthumanismo como una postura ligada fundamentalmente al problema de la técnica: es decir, un posthumanismo esencialmente tecnológico. En mi caso, comparto que el post-estructuralismo es parte fundamental del posthumanismo al haber sentado las bases para pensar un sujeto descentrado, pero tengo la intuición de que sin el impulso dado por la técnica y la ciencia al desdibujar las fronteras humano/animal y humano/máquina, el post-estructuralismo, y quienes avanzan a su amparo, no habrían planteado las cosas en términos explícitos de un sujeto híbrido, ni humano ni no humano, que es característico del posthumanismo. Punto a desarrollar.

84 La cita al respecto dice así: “The relational capacity of the posthuman subject is not confined within our species, but it includes all non-anthropomorphic elements” (Braidotti, 2013, p. 60).

concibe un sujeto que llega a ser el que es por la relación; más aún, su modo de ser *es* relación.

Por su parte, Donna Haraway —otro nombre frecuentemente asociado al posthumanismo, pese a los reparos de ella misma con ser etiquetada así— insiste también en pensar el modo de ser de este nuevo ser humano bajo la figura del “companion species” o “especies compañeras”. En su libro *When the Species Meet* (2008), Haraway lanza esta sorprendente afirmación: “Nunca hemos sido humanos” (“We have never been Humans”). Quiere señalar con ello, en contra de la tesis de la excepcionalidad, que en realidad nunca hemos sido lo que hemos pretendido: una especie *puramente* humana, con un nicho completamente propio, depurado de cualquier mezcla con otras especies no humanas. Apoyada en su amplio conocimiento en biología (Haraway es bióloga, zoóloga, filósofa, feminista y entrenadora de perros), la filósofa estadounidense subraya hasta qué punto lo que somos como especie es el producto de una serie de interrelaciones e interconexiones entre muchas especies. En otras palabras, no hay nada pura y exclusivamente humano en el ser humano sobre lo cual quepa trazar una frontera infranqueable capaz de aislarlo de las demás especies. De modo que, al revés de lo que pretende el humanismo con su pretensión de que existe un elemento esencial y exclusivamente humano, Haraway (2008) enfatiza el carácter siempre *híbrido* de nuestro modo de ser. Para esta autora, la premisa de la excepcionalidad humana ignora que no somos nunca seres aislados y aparte, sino una red temporo-espacial de dependencias entre especies⁸⁵. En tono poético, ella habla de “la danza de la relación” en la que siempre estamos moviéndonos unas especies con otras⁸⁶. Y en la medida en que estamos implicados en esa danza, esto es, en relaciones e interconexiones abiertas y móviles, nuestro *ser* no es en realidad tal, sino un *flujo* o *proceso* de intercambios continuos

85 “This [Human exceptionalism] is the premise that humanity alone is not a spatial and temporal web of interspecies dependencies. Thus, to be human is to be on the opposite side of the Great Divide from all the others and so to be afraid of – and in bloody love with – what goes bump in the night” (Haraway, 2008, p. 11).

86 “...in the dance of relating” (Haraway, 2008, p. 25).

que nos impide asentarnos en una identidad definitiva, tanto como individuos como especie. En efecto, para juzgar mejor el alcance del término “híbrido” que aquí se emplea, conviene menos resaltar que se trata de lo resultante de la mezcla de componentes distintos, que el hecho de que *es* mezcla, es decir, algo nuevo que previamente era inexistente. Dicho sea de paso, no extraña que la idea de *monstruo*, de lo *monstruoso* o de lo *bestial* le resulte tan atractiva a Haraway para pensar estas configuraciones inéditas de “lo” humano.

Ahora bien, hasta aquí parecería que Haraway se contenta con asumir una posición de tipo naturalista, reduciendo al ser humano a la condición de un organismo puramente biológico, si bien subrayaría su condición de organismo complejo, compuesto por el encuentro de muchas especies. Con esto, sin embargo, no estaría cumpliendo un giro posthumanista cabal, pues no abandonaría de lleno la idea de una cierta naturaleza, aun si esta vez la piensa de manera más inestable y compleja. Pero no hay tal, puesto que para esta autora se trata precisamente de abandonar la idea misma de naturaleza. En efecto, entendido como algo dado, puro, no modificado, lo natural inevitablemente alude, por contraste, a lo que es producido, añadido, artificial, un suplemento de lo natural, que puede aparecer bajo las denominaciones de lo cultural, lo social, lo técnico, lo humano, etc., y que suele guardar con lo primero una relación de oposición. Para Haraway (1991), sin embargo, esta creencia en la naturaleza como algo puro, “fuente de introspección y promesa de inocencia se halla socavada, ya probablemente sin remedio” (Haraway, 1995, p. 260). No hay, pues, naturaleza ni tampoco cultura, sino un continuo indisoluble entre una y otra.

Efectivamente, Haraway (1995) no se refiere únicamente al hecho de que nuestro cuerpo humano sea híbrido por servir de habitáculo para millones de microbios que, en su mutua relación, nos constituyen por dentro, sino al hecho de que tampoco somos solamente naturaleza ni solamente cultura, sino que somos lo que ella llama un continuo de naturaleza-cultura. Ya en su célebre ensayo de 1981 titulado “Manifiesto Cyborg”, Haraway (1995) había empleado la metáfora provocadora del “cyborg” para referirse a este sujeto de cuño nuevo que podríamos definir como posthumanista. En la medida en que no se afina en una idea de naturaleza humana construida al margen y por

negación de lo otro de ella, el nuevo sujeto del que Haraway (1995) habla no tiene problemas en afirmar, como ella lo propone: “El cyborg es mi [nuestra] ontología” (p. 206). Hay que cuidarse, empero, de no avanzar demasiado rápido y situarla de manera precipitada del lado de los tecnófilos transhumanistas, para quienes, como veíamos, los seres humanos imperfectos debemos desaparecer para ceder espacio a híbridos aumentados, ensamblajes de organismo-máquina. Para Haraway (1995), en cambio, el asunto radica ante todo en saber, y más aún, en festejar que somos producto del encuentro con esos otros que desde siempre nos configuran y, en ese sentido, hay en ella un tono de humildad y desposesión antes que de arrogancia y dominio⁸⁷. Escribe en el *Manifiesto*: “El presente trabajo es un canto al placer en la confusión de las fronteras y a la responsabilidad en su construcción” y añade: “Es también un esfuerzo para contribuir a la cultura y a la teoría feminista socialista de una manera postmoderna, no naturalista, y dentro de la tradición utópica de imaginar un mundo sin géneros, sin génesis y, quizás, sin fin” (Haraway, 1995, p. 255).

De hecho, si en algún momento de ese ensayo la autora califica su propuesta de una suerte de *nuevo* feminismo, es porque advierte que los feminismos de influencia humanista y marxista, por ejemplo, se mantienen atados a la distinción entre naturaleza y cultura. Si bien han buscado que la definición de lo femenino no quede determinada, como ha sido lo usual históricamente, por su identificación con la naturaleza (sabemos que es por la identificación de lo femenino con lo natural que las mujeres han sido relegadas a la tarea reproductiva y del cuidado, excluidas de la esfera pública y cultural), la liberación que entraña el hecho de pensarnos como cyborgs está precisamente en subvertir esa oposición (Haraway hablará de naturalezasculturas

87 “La cultura de la alta tecnología desafía esos dualismos [yo/otro, mente/cuerpo, cultura/naturaleza, hombre/mujer, civilizado/primitivo, realidad/apariencia, todo/parte, agente/recurso, constructor/construido, activo/pasivo, bien/mal, verdad/ilusión, total/parcial, Dios/hombre] de manera curiosa. No está claro quién hace y quién es hecho en la relación entre el humano y la máquina. No está claro qué es la mente y qué es el cuerpo en máquinas que se adentran en prácticas codificadas... Una consecuencia es que nuestro sentido de conexión con nuestras herramientas se halla realzado” (Haraway, 1991, p. 103).

como un continuo). De allí que no vea un peligro, sino una oportunidad en un feminismo que acoja la figura del cyborg como su figura representativa. Aquí, el cyborg sirve como una metáfora para pensar un modo de ser híbrido que escapa a la oposición natural/cultural o natural/artificial: “El cyborg es materia de *ficción* y experiencia viva que cambia lo que importa como experiencia de las mujeres a finales de este siglo” (Haraway, 1995, p. 253)⁸⁸.

Finalmente, quizás debemos concluir que, en sentido estricto, no existe una antropología posthumanista si esto supone adjudicarle al ser humano una naturaleza o esencia propias; es decir, si esto implica concebir *una* idea de *hombre* con vocación de aplicación universal. Ser posthumanista querría decir, más bien, ser post-antropológico y navegar sin brújula, pero con espíritu de aventura, en el mar ilimitado de posibilidades de configuración de lo humano/no-humano. No parece, sin embargo, que esta sea una aventura exenta de riesgos, y es allí donde la pregunta, ya no por lo humano o por lo no humano, sino por lo inhumano que pueda surgir en este proceso de transformación, no deja de acechar.

88 Haraway (2006) sigue de cerca en esta idea la propuesta de Bruno Latour a la que nos hemos referido antes: “Modernist versions of humanism and posthumanism alike have taproots in a series of what Bruno Latour calls the Great Divides between what counts as nature and as society, as nonhuman and as human. Whelped in the Great Divides, the principal Others to Man, including his “post”, are well documented in ontological breed registries in both past and present Western cultures: gods, machines, animals, monsters, creepy crawlies, women, servants and slaves, and non-citizens in general. Outside the security checkpoint of bright reason, outside the apparatuses of reproduction of the sacred image of the same, these “others” have a remarkable capacity to induce panic in the centers of power and self- certainty” (p. 10).

10. Pensarnos desde afuera. Deconstruir la frontera humano/animal

Frontera humano/animal: dos caras de una moneda

La expresión “frontera humano/animal” no se refiere únicamente a lo que, desde una perspectiva ontológica, se ha solido pensar como la fractura óptica entre los seres humanos y los animales; esto es, el límite intraspasable que, se supone, separa a unos y otros en tanto entes de naturaleza completamente distinta. Esa frontera remite también a lo que, en el plano ético, es el quiebre habitualmente trazado entre seres cuya dignidad los hace intrínsecamente merecedores de respeto; esto es, seres con derechos y, por otro lado, seres hacia quienes no hay propiamente obligación moral o, si la hay, esta se considera apenas parcial y condicionada. Ahora bien, ¿cuál es exactamente la relación entre ambos aspectos de la frontera humano/animal, el ontológico y el ético? ¿Son independientes o se requieren mutuamente?

Sabemos que la posibilidad de mantener la frontera ontológica entre el ser humano y el animal está profundamente cuestionada en la actualidad. No solo en el dominio científico, sino también en el filosófico, la idea de que exista una discontinuidad insalvable entre los modos de ser de ambos tipos de entes ha perdido mucha evidencia. Que haya un abismo esencial entre el ser humano y el resto de los seres vivos, en particular los animales, es una creencia que hace más de

un siglo empezó a socavarse de forma irreversible con los trabajos de Darwin, y hoy, más que nunca, con el auge del naturalismo, es objeto de fuertes cuestionamientos provenientes de muchos frentes. La creciente evidencia que ofrecen la biología, la zoología, la primatología, la paleontología, etc., parece apuntar a que humanos y animales no están ontológicamente tan lejos como se había querido pensar y, más bien, al igual que aquellos, estos poseerían incluso lo que por siglos se les negó de forma categórica: lenguaje, cultura, mente, etcétera⁸⁹.

De otro lado, en lo que respecta a la dimensión ética de la frontera humano/animal, sabemos de sobra hasta qué punto esta se está viendo asediada por quienes, en el campo de la ética animal, condenan la separación entre seres valiosos *per se* y seres solamente valiosos de forma instrumental.

Así, pues, de nuevo: ¿qué relación hay entre la dimensión ontológica y la dimensión ética de la frontera humano/animal? A nuestro juicio, son claramente indisociables, como las dos caras de una misma moneda. No es posible trazar una sin asumir la otra o, dicho en sentido inverso, no hay manera de que una frontera se rompa sin que la otra deba deshacerse también.

Si en el campo ético lo que está en juego en la definición de la frontera es, en última instancia, la posibilidad de circunscribir *a priori* el conjunto de características que un ente debe poseer para hacerse merecedor de respeto y consideración y, por ende, para poder exigir ciertas obligaciones morales respecto suyo (lo que se define como el *estatuto moral*), entonces es claro que determinar ontológicamente el modo de ser que usualmente llamamos “animalidad” es un asunto que necesariamente viene presupuestado en la cuestión ética. Pues, comoquiera que entendamos *el modo de ser animal*, dicha comprensión es la que parece aportar las bases para decidir si cabe justificar o no un compromiso moral de nuestra parte en relación a cómo *es debido*

89 En este sentido suscitan particular interés los trabajos del primatólogo holandés Frans de Waal (2013), quien avanza poderosa evidencia para mostrar que bonobos, chimpancés, gorilas, entre otros grandes simios, no solo no están desprovistos de estas competencias, sino que, todavía más, las tienen en un grado notablemente similar al humano.

o correcto tratar a seres de esa clase. De igual modo, hacer vacilar la frontera ética habitual —movidos por un compromiso irreprimible con el cuidado, protección y defensa de los animales— implica, a la larga, tener que remover prejuicios sobre lo que se considera *lo propio* del animal y, a la vez, del humano. Así pues, lo que interesa mostrar brevemente en lo que sigue es que, en el intento por superar la frontera ética, pero sin realmente demoler la frontera ontológica, las posiciones más sobresalientes en el debate sobre la ética animal se han quedado inevitablemente cortas en sus propuestas de repensar las relaciones humano/animales. Esto significa, en el fondo, que no rompen por completo con el humanismo tradicional del que, sin embargo, con frecuencia pretenden escapar.

En efecto, si, como ocurre a veces, respecto de algunas de estas posturas se afirma que son posthumanistas por su pretendido distanciamiento del humanismo, es necesario que se tome más en serio el prefijo “post-”, ya que esto exige adoptar un punto de partida radicalmente nuevo para pensarnos como humanos, no por simple oposición a lo no-humano, sino en el entrelazamiento mutuo del que unos y otros dependen. Así pues, plantearemos que lo que se pone en juego en la deconstrucción de la frontera humano/animal es, ni más ni menos, que la posibilidad de definir una nueva *ontología* y, con ello, una nueva *ética* de corte posthumanista.

Cierto es que, para algunos teóricos, resulta del todo innecesario abandonar la premisa ontológica de una diferencia esencial entre humanos y animales como condición para responder a los reclamos crecientes de garantizar un trato justo a los animales. Se aferran a la diferencia antropológica y, todavía más, a la convicción de que, en virtud de esta diferencia, los humanos gozamos de un valor intrínseco y absoluto del que, en cambio, carecen los animales. Argumentan que esto no tiene por qué reñir con el deber que nos cabe, en cuanto a seres morales, de garantizarles a estos un trato considerado. Ven posible, en efecto, establecer mecanismos contra el maltrato que los animales sufren consuetudinariamente y abandonar prácticas (económicas, culturales, sociales, etc.) de las que estos son víctimas, sin tener que ir tan lejos y desmontar las barreras ontológica y ética que implica la afirmación de la frontera humano/animal. En otras palabras, piensan

que, aun existiendo una separación antropológica —por cuenta de la cual el ser humano debe seguir siendo considerado un *reino aparte* de la naturaleza—, esta no es necesariamente razón para que, en el plano ético, se excluya por completo a los animales de nuestro círculo de protección.

Esto es lo que defiende, por ejemplo, la filósofa española Adela Cortina (2005), al enfatizar la distinción entre *dignidad* humana y *valor* de los animales, en un intento interesante por actualizar la ética kantiana frente a los reclamos animalistas. En otras palabras, ella aboga por mantener intacta la frontera ética (y política) que distingue a *personas* y *animales*, así como la frontera ontológica —de la que aquélla se alimenta— entre *existencia* propiamente humana y *vida* animal; pero no por ello es insensible a la problemática que afecta a muchas especies animales a causa de los desmanes humanos. Por esta razón, Cortina está de acuerdo con la adopción de medidas prácticas y jurídicas mucho más efectivas para asegurar su protección, bienestar y conservación, sin que esto la convenza, empero, de avanzar en la dirección de reconocerles derechos; tales derechos, sostiene la autora española, solo tienen sentido en referencia a las personas, es decir, respecto a quienes son capaces de experimentar indignación ante la injusticia y pueden, por ende, exigir derechos para sí mismos y para otros miembros de la comunidad moral.

Ahora bien, en la medida en que posturas como la suya no se apartan de la idea según la cual los humanos tienen un estatuto moral superior e inconmensurable al de los animales, razón por la que se acepta que estos puedan ser reducidos a la condición de medios para la consecución de fines humanos, a muchos activistas este tipo de posturas se les antojan poco radicales y, a la larga, ineficaces en la solución de la problemática animal. Pese a que autores como Kant y Cortina condenan el maltrato a los animales, lo cierto es que se abstienen de cuestionar el derecho de base que los humanos se arrojan de infligir sufrimiento a los animales cuando consideran que es un precio inevitable y necesario a pagar para alcanzar los fines humanos más preciados. Estas posturas son consideradas de índole bienestarista (*Welfarist*), pues solo claman por evitarles sufrimiento innecesario a los animales y por darles un “tratamiento humanitario” (*Humane Treatment*), lo

que a muchos animalistas más enérgicos les parece cuestionablemente complaciente con el *statu quo*.

Para los críticos más radicales, como Gary Francione, mientras persistan las condiciones estructurales que de entrada ponen a los animales en desventaja respecto a los intereses humanos, esto es, mientras las estructuras de poder existentes nos permitan someterlos, no habrá manera de que, en medio de tales condiciones de asimetría, pueda encontrarse en la práctica un trato justo. Creen así que de poco sirve poner unos cuantos límites a las acciones permitidas sobre los animales, promulgando, por ejemplo, leyes en pro del bienestar animal, si no se abandona por completo la idea muy arraigada que les da sustento a tales leyes, a saber: que el ser humano tiene derecho a disponer de los animales como mejor lo entienda. En otras palabras, no habrá un cambio real hasta que no se cuestione la idea de que la vida de estos es menos valiosa que la existencia humana. Así pues, con todo y que se promulguen leyes contra el maltrato, para autores como Francione, los animales seguirán siendo víctimas.

Se entiende, entonces, que un enfoque bienestarista les parezca más bien insuficiente a las posturas más radicales en el debate sobre la llamada ética animal y, más aún, que desconfíen de la capacidad de éticas centradas en el ser humano para responder con efectividad a las situaciones de abuso y explotación que actualmente padecen millones de animales (especialmente en la industria agroalimentaria y en la investigación biomédica, entre otras). Por ello, buscan ir más lejos y desmontar la frontera ética humano/animal, sirviéndose para ese propósito —y es lo que interesa subrayar— de argumentos que cuestionan la misma frontera también en el plano ontológico.

Apoyándose, precisamente, en que no hay razones para sostener una diferencia óntica *esencial* entre seres humanos y animales, sino tan solo diferencias de *grado*, ciertas posturas defensoras de los animales no ven justificación posible, en términos éticos, para que se trate a unos de forma radicalmente distinta a otros. Abogan por otorgar un estatuto moral a los animales que sea razón suficiente para concederles *derechos*. En otras palabras, intentan desplazar la fractura ontológica de modo que este movimiento haga posible redefinir la frontera ética en favor de la inclusión de los animales en la comunidad ética como

titulares de derechos morales. En este sentido, es ampliamente conocido el trabajo realizado por el filósofo norteamericano Tom Regan a favor de los derechos animales. Si es la posesión de ciertas capacidades psicológicas o mentales la que, según Regan, ha justificado el privilegio moral otorgado tradicionalmente al ser humano, descubrirlas también en seres no humanos, ¿no debería significarles a estos últimos la obtención de los mismos privilegios que hasta ahora habían sido reservados únicamente para los de nuestra especie? Puesto que los grandes simios son seres racionales en un grado significativo, convirtiéndolos en lo que Regan (2004) llama “sujetos de una vida” (sujetos para quienes su vida importa), ¿no deben ellos ser arrojados por derechos como los nuestros? Para Regan (2004), la respuesta es claramente afirmativa⁹⁰. En general, si el hecho de tener conciencia o, todavía más, autoconciencia, es lo que a los humanos nos ha merecido tener prerrogativas especiales en el campo moral, entonces confirmar —como estarían haciéndolo las ciencias biológicas o las cognitivas— que en algunos animales también se evidencian estas capacidades, constituye un hecho que tendría que cambiarlo todo en nuestro trato hacia ellos. Se trata, en última instancia, de una exigencia de congruencia.

Tal es también, como decíamos, la posición de Gary Francione (2009), conocido en el debate animalista por su radical enfoque abolicionista. La esquizofrenia que, según él, se advierte entre, por un lado, el discurso teórico que reclama cambios sustanciales en el trato hacia los animales y, por otro lado, los incesantes comportamientos de uso y abuso en los que se persiste cotidianamente, obedece, al cabo, a una falta de congruencia por parte de quienes admiten que los animales tienen intereses comparables a los intereses humanos y, sin embargo, rehúyen la posibilidad de acordarles derechos que protejan tales

90 Regan (2004) no aboga por que tengan exactamente los mismos derechos que los seres humanos, pues es evidente que el derecho al voto, a la libertad de opinión, etc., no tendría cabida en relación con los animales, por más inteligentes que estos sean. En cambio, sí se les deben reconocer los derechos fundamentales a la vida y la libertad, así como a no ser utilizados para experimentos médicos o de otra índole, sin importar los beneficios que tales experimentos prometan. El valor intrínseco que les cabe como “sujetos de una vida”, convierte tales prácticas en moralmente cuestionables.

intereses. En tanto no se renuncie, añade Francione, a la idea de considerar a los animales como “propiedad” de los seres humanos, no se habrá ido lo suficientemente lejos en su defensa. Ir lo suficientemente lejos supone, para este autor norteamericano, otorgarles el derecho básico a tener derechos, es decir, reconocer a los animales como *personas* y, en cuanto tales, que gocen de la misma libertad que se reconoce a los humanos. Aboga entonces por una liberación animal total e incondicional, lo que, entre otras cosas, debería comprender el fin de cualquier forma de explotación (incluyendo, entre otras, la práctica aparentemente inocente de tener mascotas). Solo dando ese último paso de reconocerlos como personas, dice Francione, puede un enfoque liberal de derechos ser plenamente consecuente.

Esta consistencia es la que, a su vez, reclaman los filósofos Will Kymlicka y Sue Donaldson (2011) con su osada propuesta de extender la idea de derechos inalienables a los animales. Partiendo de la base de que los animales, al igual que los humanos, son individuos dotados de una libertad natural, no hay razón para que esto no les represente la posesión de derechos inalienables como los que gozan los humanos. Estos dos autores reclaman derechos para los animales que habrán de valerles la garantía de un tratamiento respetuoso, siempre en función de sus diferentes características como miembros de una especie en particular, así como según el tipo de relaciones que los humanos establezcamos con ellos en cada caso, sean domésticos, de granja, salvajes, etc.

Así pues, a diferencia de las posiciones tradicionales que solo reconocían a los humanos la posesión de las facultades cognitivas o mentales susceptibles de dar fundamento al otorgamiento de un estatuto moral, muchas posturas animalistas, como las de Regan, Francione o Kymlicka, por no mencionar sino unas pocas, aceptan que tales facultades no son propiedad exclusiva de los seres humanos; es decir, cuestionan la tesis de la excepción humana. Como se sabe, esta tesis no sostiene únicamente que el ser humano es absolutamente distinto respecto a todo lo demás que existe —por las capacidades mentales que le son únicas—, sino que añade además que en ese carácter único es donde reside su capacidad para trascender la naturaleza. De suerte que, en caso de dar por terminada la tesis de la excepción humana, es decir, en caso de borrar el límite ontológico humano/animal, no hay

duda de que se esfumarían las razones para continuar afirmando la centralidad ética de los seres humanos, que los ha convertido en los únicos susceptibles de ser portadores de derechos. En otras palabras, estas posturas anti-excepcionalidad acentúan la semejanza en alto grado que existiría entre el modo de ser de (algunos) animales y el de los humanos, para derivar de allí razones que invaliden el privilegio moral de los primeros y condenen el uso y la explotación a los que se somete a los segundos.

Aunque Peter Singer (2004), el más reconocido vocero del movimiento de liberación animal, pareciera dar un paso más osado al considerar, siguiendo el utilitarismo de Bentham, que no son las facultades intelectuales —privilegiadas por la tradición filosófica—, sino la *sentiencia*, el criterio a tener en cuenta en el terreno ético para decidir sobre el estatuto moral de un ente, lo cierto es que también aquí lo que une o asemeja a humanos y animales, a saber, la capacidad de experimentar placer o dolor, es lo que, en su opinión, debe servir para poner límites a nuestras prácticas abusivas hacia ellos. Más precisamente, la capacidad de sufrir es la que debe hacerse valer en el cálculo utilitarista en el que tanto los intereses animales como los humanos, según reza el principio de igualdad de consideración, deben ser tenidos en cuenta. Si no ocurre así, el motivo, según Singer, se halla en los prejuicios especistas que terminan por interponerse indebidamente.

Por lo anterior, es tentador concluir que en las posturas animalistas, la frontera *ética* humano/animal se debilita gracias a la puesta en entredicho de la frontera *ontológica* humano/animal. Con todo, al mirar más de cerca, es evidente que si los que están confinados al lado animal de la frontera ética pueden por fin cambiar de estatuto moral y hacerse merecedores de consideración y de derechos que antes solo estaban reservados para los del lado humano de la frontera, este desplazamiento ético no se logra tanto porque se haya desmontado la frontera ontológica, sino porque se encuentran razones para dejar pasar a algunos animales del lado humano de esa misma frontera ontológica, que todavía sigue en pie. En efecto, la razón por la que, en última instancia, ciertos seres situados del *lado* animal reciben algo más de consideración es gracias a que ahora son definidos, en cierto modo, como humanos. Para ponerlo de manera más provocadora, la

estrategia de los animalistas se reduce, usualmente, a hacer que una definición del ser de lo humano previamente admitida pueda estirarse hasta cierto punto a los animales, de forma que ahora estos se revelan lo suficientemente semejantes a los humanos, es decir, más o menos humanos, como para, ahora sí, merecer consideración en el terreno ético. Parten de una definición *a priori* de lo que significa ser humano para, por extensión, cobijar en ella a los animales y ofrecerles así el amparo que necesitan frente a la violencia y el daño gratuito del que son víctimas de las acciones humanas. Así, aunque el principal obstáculo teórico de los animalistas es el antropocentrismo, rasgo cultural y de pensamiento que ha sido característico de la tradición occidental — (Steiner, 2010) expresado en la conocida fórmula protagórica del *Homo Mensura*—, este sesgo sigue latiendo aún en el corazón de los animalistas. Si bien puede decirse que logran sacudirlo, es evidente que no lo desmontan del todo. Solo a medias despiertan del sueño antropocéntrico.

Una auténtica sacudida implicará, entonces, abandonar de manera más decidida la pretensión metafísica de que hay una esencia *propia-mente* humana. Por esta razón, no basta con el gesto de simplemente extender lo supuestamente propio del humano a otros no humanos a quienes antes se les negaba, sino que, de manera más radical, requiere el abandono de un modo de pensar en el que tenga siquiera cabida la idea de lo propio del humano, todavía más si esta es entendida como *posesión* o como *propiedad exclusiva* de un bien que estaría presente en unos y ausente en otros. Todo ocurre como si la oposición posesión/carencia, o propiedad/privación, hubiera servido de pilar sobre el cual se ha construido la identidad humana, oposición por la cual el animal resulta ser el carente, el otro, el diferente y el opuesto *del humano*. Así pues, desmontar ontológicamente la frontera humano/animal no es asunto únicamente de pensar al animal de otra forma que no sea como privado de lo humano, sino que, más radicalmente aún, es cuestión de pensar de una forma nueva, no dialéctica, renunciando por completo a la idea de definir una identidad propia, construida mediante el levantamiento *via negationis* de fronteras intransitables.

Y es que las posturas animalistas de los derechos siguen presa, probablemente sin saberlo, de la idea de *identidad*; más aún, de

la convicción que se esconde tras ella de que, para definirla, es necesario separar nítidamente lo que pertenece exclusivamente a un lado, que, a la postre, es lo mismo que sirve para definir el otro lado, como el lado de quienes carecen. Así, hasta tanto no se abandone este modo de pensar *oposicional* y *binario*, basado en el ansia de fijar una *identidad normativa* de lo humano, no parece posible hablar de un pensamiento post-antropocéntrico, ya que el antropocentrismo termina inevitablemente por colarse en cualquier intento que parta de trazar fronteras en torno de lo humano, para luego estrecharlas o extenderlas, según sea el caso. Así pues, salir del antropocentrismo reclama llevar al colapso la categoría metafísica de *identidad humana*. Pues, en realidad, la única manera en que se ha pensado la diferencia humano/animal ha sido negándola como tal diferencia, esto es, borrando la alteridad del animal en nombre de la identidad humana que, al final, la devora como “su” opuesto.

Ciertamente, aunque parezca que lo humano ha sido pensado como un modo de ser que deja por fuera al animal, en realidad el animal ha sido puesto en un ámbito por fuera del ámbito humano que no está plenamente afuera, puesto que su exterioridad ha sido definida empleando los mismos términos que definen el estar adentro, solo que en negativo. El estar afuera del animal respecto de la supuesta identidad o esencia del ser humano no implica una exterioridad real⁹¹. La pregunta es, entonces, si se puede pensar realmente el ser del animal en sus términos, si es posible pensar un verdadero *afuera* del ser humano. Y ¿qué quiere decir esto? ¿Acaso el término “afuera” no lleva implícita consigo una oposición respecto a cierto “adentro”? ¿No es acaso

91 Conviene recordar aquí lo que Giorgio Agamben (2010) definió como la “máquina antropológica”, entendiendo con ello el mecanismo que busca circunscribir lo propiamente humano a partir de cesuras, separaciones que trazadas, en primera instancia, al interior del mismo ser humano, oponen lo que en él sería vida auténticamente humana, o *bios*, de lo que no es sino mera vida animal, o *zoe*. Esa máquina antropológica cobra en primer lugar un alto precio a seres humanos que son puestos del otro lado de la línea divisoria entre vida humana propiamente dicha y mera vida. Sin embargo, es evidente que la misma máquina acarrea efectos nocivos para los mismos animales, cuya vida termina por aparecer como una vida sacrificable por parte de los humanos y sin valor intrínseco alguno.

un término forjado en la misma lógica dialéctica oposicional de una frontera y, por ello mismo, un término poco conveniente para romper esta forma de pensar antropocéntrica? Elaborar tal pensamiento, no dialéctico, de un afuera o de una exterioridad irreductibles a una identidad o mismidad humana, tal sería precisamente el desafío del posthumanismo.

De cara al otro más que humano

El telón de fondo del que buscan desprenderse las posturas animalistas es, en muchos casos, el humanismo tradicional. Ellas desconfían, en efecto, de que este pueda brindar la base adecuada para atender los problemas éticos que nuestro presente plantea de manera urgente con relación al trato debido a las formas de vida animal. Al descentrar la ética, e incluso la política, respecto al ser humano, estas posturas buscan levantar una ola que barra poco a poco con el humanismo. Se pretenden por ello no humanistas, en su intento por llevar ese descentramiento hasta sus últimas consecuencias y romper así con cualquier vestigio de antropocentrismo en las relaciones humano/animales. No obstante, el hecho de no remover de manera más radical la frontera ontológica entre humanos y animales, pese a los esfuerzos desplegados por desmontar la frontera ética, es seguramente lo que les impide, a la postre, dar ese paso decisivo fuera del humanismo (Wolfe, 2010)⁹². Porque, tal como hemos dicho, no es suficiente cuestionar la definición de los animales obtenida por vía negativa y enseguida poner en entredicho el privilegio que el humanismo concede al ser humano. Para dar lugar a un posthumanismo que merezca cabalmente ese título, parece necesario ir más lejos y cuestionar la aspiración de definir lo propiamente humano. El posthumanismo introduce entonces un quiebre o es post precisamente con respecto a la idea del humanismo de que existe lo propiamente humano. Por esta razón, en la medida

92 El término posthumanismo, hoy tan en boga, no goza, sin embargo, de un uso unívoco. Detrás se esconden un buen número de versiones posibles, no siempre compatibles entre sí.

en que las posturas en favor de los derechos animales no cuestionan suficientemente la noción de humano que está a la base de su modelo liberal, a saber: la idea de un sujeto racional, autónomo, auto-constituido, etc., si bien cuestionan con vehemencia que solo al ser humano le sea reconocida su condición de sujeto racional, autónomo, etc., tales posturas, a la postre, orbitan todavía alrededor del núcleo del humanismo metafísico. En este caso, aplicarles el prefijo “post-” apenas si señalaría un rompimiento parcial con la centralidad que el humanismo concede al ser humano, pasando por alto que no consiguen romper aún con la concepción de *sujeto* agente sobre la cual se sostiene dicha centralidad (Calarco, 2008). De hecho, esa idea es la que les sirve para, extendiéndola lo más posible hacia los animales, reconocerles a estos un nuevo estatuto moral que los haga eventualmente dignos de tener derechos.

En la medida en que el llamado transhumanismo rechaza la idea de que haya algo propio e irrenunciable en el ser humano, valiéndose precisamente de su carácter borroso y dúctil para justificar el ideal que este movimiento persigue de producir seres humanos mejorados tecnológicamente, el transhumanismo ha sido tomado con frecuencia como una forma de posthumanismo. Es verdad que los transhumanistas se refieren como “posthumanos” a esos venideros seres humanos aumentados, dotados de capacidades físicas e intelectuales tan notables que aventajarían a cualquiera de las nuestras. Puesta toda la confianza en lo que a ese respecto pueda lograr la alianza entre nanotecnología, biotecnología, ciencias de la informática y ciencias de la comunicación (NBIC por sus siglas en inglés), los transhumanistas celebran la futura llegada de esa nueva especie, ya no simplemente humana y mortal, sino inmune a enfermedades y mucho más performativa, tanto física como cognitivamente. No obstante, habría aquí una confusión en el uso del término posthumanismo si se lo hace equivaler al de transhumanismo. No se nos escapa que, a pesar de enfatizar el carácter totalmente indeterminado del ser humano y de abrazar, por ende, con un entusiasmo desmedido —y muchas veces acrítico— las posibilidades tecnológicas que actualmente se ofrecen para modificar genéticamente al ser humano, el transhumanismo no parece del todo desprovisto de cierto espíritu humanista. Al considerar, por un lado,

al ser humano como un ser auto-producido⁹³, los transhumanistas parecen asumir efectivamente la definición del ser humano como un ser que, careciendo de esencia, se distingue por su perfectibilidad y por su capacidad de auto-construirse técnicamente. Con ello, siguen fieles a la consigna humanista, según la cual el ser humano es lo que él hace de sí mismo.

Por otro lado, pese al aparente privilegio que otorgan al cuerpo, bien vistas las cosas, los transhumanistas no proponen algo muy distinto al dualismo mente-cuerpo, ya que siguen considerando a este último como mero soporte material para las capacidades mentales o intelectuales, que continúan privilegiando como los rasgos esencialmente humanos. Por ende, bajo el ideal transhumanista de perfeccionamiento técnico del cuerpo —perfeccionamiento que no sería tan afanosamente perseguido si no fuera porque está animado por cierto desprecio del cuerpo al que buscan volver indestructible—, se mantiene vivo un cierto dualismo mente-cuerpo acompañado de la devaluación del segundo en nombre del primero. El ideal transhumanista demuestra así el poco potencial crítico que tiene para hacer frente a maneras habituales de dar cuenta de lo humano (2013, pp. 26-32). Así pues, si cabe hablar de posthumanismo a propósito del proyecto transhumanista, esto solo sería posible en un sentido demasiado limitado, por cuanto su proyecto esconde lo que se antoja más bien como un hiperhumanismo o humanismo superlativo (2011).

De hecho, como bien advierte Rosi Braidotti (2013) en su libro *Lo Posthumano*, no es extraño que muchas de las posturas que se pretenden posthumanistas incurran, sin darse cuenta, en visiones neo-humanistas que reintroducen de manera acrítica los valores e ideales

93 Frédéric Neyrat subraya que es característico del humanismo afirmar la plasticidad ilimitada del ser humano, en virtud de la cual éste se da la tarea constante de moldearse su propia imagen. Este rasgo sigue presente, opina Neyrat (2015), en el discurso transhumanista: “L’humanisme ne revendique-t-il pas une certaine forme de devenir et d’”incarnation” attestant la liberté humaine, la capacité de l’être humain s’incarner comme il le souhaite? Etre un sujet humain pour l’humanisme, n’est-ce pas précisément “émerger” grâce aux techniques, grâce aux “machines intelligentes”, loin des animaux comme de toute restriction “objectiviste”. Autant dire que la théorie des posthumains est encore très humaniste” (p. 14).

humanistas en sus esfuerzos bienintencionados, pero, a la postre, insuficientes, por adoptar una postura post-antropocéntrica. A nuestro juicio, este es un peligro latente siempre que se deje incuestionada la idea de lo propio de lo humano. La cuestión decisiva para hablar de un posthumanismo cabal está, entonces, en romper con ese modo de pensar que reivindica lo propio frente a lo ajeno, lo idéntico frente a lo diferente. Hay que romper con la idea misma de frontera como un límite binario y oposicional. Desmistificar cualquier polarización ontológica forma parte central de una empresa teórica que reclame para sí el calificativo de posthumanista.

El camino por el que transita el filósofo francés Jacques Derrida (2008) avanza, sin duda, en esa dirección. Esto no significa, sin embargo, que él pretenda borrar sin más la diferencia humano/animal. Como Derrida mismo aclara, lo que busca es pensarla bajo otra lógica y, como efecto de esa nueva lógica, quiere volver inoperante el dualismo habitual humano versus animal, que en absoluto hace justicia al carácter entreverado y complejo de las relaciones existentes entre unos y otros seres vivos.

Derrida comienza por el hecho notable de rechazar el concepto mismo de Animal. Algo que, según él, ningún filósofo anterior se habría atrevido a poner en cuestión, aceptándolo sin más como un universal capaz de subsumir una infinita diversidad de formas de vida muy disímiles. Si bien lo único que ese concepto dice, en últimas, es que a quienes se les aplica “tienen en común” el que no son humanos. ¡Qué narcisismo! Es, pues, una palabra que, en lugar de hablar de aquellos que pretende nombrar, solamente habla del deseo del ser humano de apartarse de ellos, de trazar fronteras que protejan su reino, de darse un cerco en el que pueda afirmar soberanamente su identidad. La palabra “animal” no habla para nada de aquellos a quienes el Hombre se da el derecho de llamar animales, sino que se refiere al deseo del Hombre de no verse a sí mismo como parte de esos otros. Con este gesto arrogante, nunca antes cuestionado, el pensamiento filosófico occidental ha querido encerrar en semejante palabra vacua una pluralidad de formas de vida que excede y escapa a cualquier identidad común. Pues, ¿qué comparten, por ejemplo, el gorila y la lombriz de tierra para imponerles a ambos el difuso concepto de Animal?

Por esto, en su reemplazo, Derrida nos ofrece el ingenioso “animote”, uno más de sus neologismos, con el que pone al descubierto el carácter meramente nominal del término “animal” y que, pronunciado en francés (“animot”), tiene la ventaja de dejar resonar el plural de las innumerables y muy heterogéneas formas de vida (“animaux”) que exceden irremediablemente el paupérrimo nombre de “Animal”. Así pues, Derrida considera ser el “elegido secreto” de los que, bajo el despectivo mote del “Animal”, han sido silenciados y expulsados afuera, del otro lado de una frontera insultantemente simple, que no solo oprime a los que quedan relegados de ese lado, sino que, paradójicamente, también encierra a los que se ven encajados en el lado “Humano”, siendo ignoradas sus diferencias.

Es así como, en lugar de hacer desaparecer la frontera Humano/Animal, lo que implicaría caer en una ilusión de in-diferenciación, la deconstrucción que propone el autor francés pasa más bien por, como él dice, complicarla. La frontera Humano/Animal es sosa; se trata, en el fondo, de una *bêtise* o bestialidad, ironiza Derrida. De modo que, si se subraya la *identidad* que comparten humanos y animales —estrategia privilegiada por los teóricos defensores de los derechos animales—, lo que se logra, paradójicamente, es agravar la distancia, pues de ese modo se impide que los seres humanos se abran efectivamente a un campo experiencial completamente otro. Así pues, por contraste, la apuesta derridiana avanza a favor de multiplicar las diferencias, no de simplificarlas (Calarco, 2015). Abandonar la lógica unilineal en la manera de entender la frontera implica adoptar lo que Derrida denomina *limitrofía*, es decir, una nueva lógica —no oposicional y jerárquica— para pensar el límite, que, sin embargo, no implica borrarlo, sino más bien multiplicarlo, o, como él escribe gráficamente, espesarlo, hacerlo cuajar. La limitrofía alimenta lo que nutre y multiplica las diferencias. Entre humanos y animales, según Derrida, no se dibuja una sola línea divisoria, sino que se abren innumerables diferencias no susceptibles de ser pensadas según una lógica dialéctica oposicional. En lugar de pensar una frontera unilineal y unidireccional, para el filósofo francés —quien, en calidad de elegido, le pasa cuentas a la tradición filosófica por su olvido de la “cuestión animal”—, lo indicado es interrumpir el movimiento dialéctico entre la identidad y la diferencia, entabando

y poniendo fuera de juego el impulso hacia la resolución mediante la negación y asimilación de un término por el otro.

Ha alcanzado fama entre sus lectores la escena en la que el filósofo relata cómo fue sorprendido por su gata al salir desnudo del baño. En el mismo momento en que el filósofo se ve a sí mismo siendo observado por *ese* animalito (no por una instancia particular del concepto de Animal sino por esa singularidad encarnada con la que habita), la frontera humano/animal se rompe. Dejarse ver, exponerse, dejarse desnudar por esa mirada, esto es justo lo que ningún filósofo antes de él, lamenta Derrida, habría permitido jamás que ocurriera, debido seguramente al prejuicio antropocéntrico que los ha atravesado y dominado en su manera de concebir a los animales. Un prejuicio que los encerró en la coraza de un cierto sí mismo, en su sitio de Hombre, inmune a la vulnerabilidad que le revela la experiencia de verse desnudo y desnudado por la mirada de *un* otro “animal”. Declararse visto por la gatita, como él lo hace, es por sí solo un primer gesto transgresor de la frontera que desde siempre había sido pensada de manera unidireccional, en la que el ser humano ha creído ser quien, de manera dominante, dirige su mirada *objetivante* sobre el animal. Este, por su parte, despojado de cualquier subjetividad, de cualquier agencia, no parecía capaz de devolver ese mirar ni de responder; a lo sumo, de reaccionar. Derrida rompe con esta unidireccionalidad cuando reconoce que está siendo visto, que hay *un* otro que sale al encuentro y no solo es objeto de su observación como una simple cosa para la mirada humana, sino que desde fuera le devuelve su mirada. Una mirada otra, “sin fondo”, que lo turba.

Acoger la mirada de un “animote”, dejar que lo interpele y desestabilice, en últimas, que lo desnude, es permitir que ese inesperado encuentro lo interroge a fondo, apartándolo de la certeza de saber qué y quién es. Implica aceptar la irrupción de una alteridad que pone en jaque la pretendida identidad propia. No es de extrañar, entonces, que el texto de Derrida repita casi como un mantra la pregunta: “¿quién soy yo?”, que, al ser suscitada en el cruce incómodo con la mirada de un otro que irrumpe, se convierte en la pregunta: “¿a quién sigo yo?”, o también, ¿*después* de quién o *tras* de quién vengo yo? (“Qui suis-je?”). Esta disposición a dejarse tocar por el otro, a descubrirse solo

cuando se ve desplazado hacia un lugar secundario y descentrado, es decir, la capacidad para soltarse del ancla de poseer una identidad humana fija y estable, abriendo espacio en sí a la exterioridad de un otro *más que humano* que sale al encuentro, como lo testimonia Derrida, es la que distingue la sensibilidad posthumanista.

Efectivamente, la identidad que creíamos asegurada como seres humanos, así como la identidad que, por negación, creíamos poder asignar al animal, se ve solicitada por ese encuentro con *un* otro a quien ya no cabe reducir meramente al lugar del no-humano, al tiempo que nosotros dejamos el lugar seguro del “humano”. Aquel demanda ser pensado fuera de esa lógica simplista y como *más que humano* —no como meramente *no humano*—, es decir, irreductible al pensamiento de lo propiamente humano, en cuanto su modo de ser es del todo exterior y trasciende esa idea. De un encuentro así, con un otro más que humano, no salimos intocados. El encuentro nos obliga a ponernos en cuestión, nos confronta con la pretensión de que no hay sujeto sino del lado humano y de que no hay objeto sino del lado animal, no humano. Pues, saberse visto por la mirada de la gata, ¿no fue en cierto modo quedar desplazado al lugar del que llamamos el objeto? En un encuentro así ocurre, pues, una transformación en el modo de pensar nuestro modo de ser, que ni consiste en ser puramente sujeto, ni puramente objeto, así como el otro tampoco es lo uno o lo otro. Quien se descubre visto por aquél a quien había negado *a priori* cualquier posibilidad de hacerlo, sale de sí, deja de afirmarse como un sujeto auto-contenido, soberano de sí mismo y del otro que le sale al encuentro, que en realidad no es un otro *de* sí mismo, sino un otro cuya alteridad absoluta lo desborda, lo altera, lo saca de sí mismo, por efecto de su mirada, de su tacto, en fin, de su irredenta exterioridad. El sujeto visto por el otro renuncia a pertrecharse en su identidad humana y queda completamente expuesto, abierto, en posición de sujeto sujetado *por* otros.

Una subjetividad ex-puesta

Con lo dicho hasta aquí, parece que, si la frontera humano/animal ha de poder ser desmontada, esto implicará, en el nivel ontológico, dejar

de concebirnos como primariamente sujetos, es decir, como entes autocontenidos, cerrados, vueltos sobre nosotros mismos, autónomos y separados. El fantasma de ese sujeto es el que, sin embargo, acecha a quienes defienden derechos para los animales sobre la base de considerarlos también, de manera menos sofisticada, como sujetos. En lugar de ello, el nuevo sujeto del posthumanismo buscará definirse ontológicamente fuera de la lógica de fronteras, y más bien constituido en medio de múltiples diferencias. Como un sujeto siempre expuesto o, mejor todavía, como ex-posición (saliendo de su auto-posicionamiento). Pensarnos desde afuera es, en efecto, dejar de pensarnos como dotados de una identidad clausurada a los otros en cuanto absolutamente otros, y pensarnos más bien tocados por ese afuera, moldeados por el encuentro, como seres abiertos.

Esto requiere una nueva ontología capaz de pensar esa apertura en la que ya no es posible distinguir el ser propiamente humano del ser no humano. Porque el encuentro con lo más que humano pone de presente que ser uno mismo entraña estar atravesado por otros. No es como si se tratara previamente de entidades separadas que luego se encuentran y se juntan, sino más bien de entidades que desde siempre ya inter-dependen y que, en realidad, solo emergen en la relación y por la relación con lo otro. El sujeto del posthumanismo es con-otros o, mucho mejor aún, es relacional, donde esos otros no son solamente humanos, sino más que humanos. Pone en suspenso la oposición y se piensa sin acudir a la dicotomía identidad-diferencia. Es un sujeto que interrumpe el pensar dialéctico. Ni humano ni animal, sino un continuo *entre* ambos (Braidott, 2023). No solo se relaciona con lo otro, sino que pertenece a lo otro. Un sujeto que se sabe siendo por lo otro de sí.

Como consecuencia de ello, en el nivel ético, la remoción de esa frontera aislante entre humano y animal dará paso a la concepción de un tipo de comunidad distinta, de lazos permeables, en la que, en lugar de discontinuidad, se piensa la relación humano-animal, o humano-no humano, en términos de continuidad y proceso. Desde el punto de vista ético, en efecto, semejante cambio en la manera de pensar “lo” que somos debe acarrear otra forma de entender la idea misma de *comunidad*. Una que ya no está basada en la posesión común de derechos por parte de sujetos iguales o semejantes. No es que deba abandonarse

por completo ese camino, como bien reconoce Derrida (2003), quien de hecho no oculta su simpatía hacia quienes luchan en este terreno⁹⁴; pero es preciso reconocer que es tan solo un primer paso hacia lo que deberá ser una transformación más radical en la forma de concebir esa nueva comunidad por venir. Este es el desafío posthumanista de dar con un punto de partida completamente nuevo.

94 Así lo manifiesta él mismo en la entrevista que sostiene con la psicoanalista francesa E. Roudinesco (2003).

11. Posthumanidades o ¿el fin de la humanitas?*

En nuestro mundo globalizado y multicultural, la cultura humana está más y más condicionada por las fuerzas que mueven la economía, la ciencia y la tecnología, al punto que la sola idea de humanitas está puesta en cuestión, junto con la idea de una educación basada en las humanidades. No hay soluciones fáciles para esta acechante situación...

LOLLINI, MAURIZIO, Humanisms, Posthumanisms, and Neohumanisms: Introductory Essay.

Crisis de las humanidades. ¿Cuál crisis?

La crisis de las humanidades, de la que tanto se habla en nuestros días y que es objeto de reflexión y análisis en encuentros académico-universitarios que en los últimos años se han multiplicado alrededor del mundo, es, desde luego, un problema de naturaleza compleja que pasa por varios niveles. Conviene, pues, distinguirlos, al menos de forma esquemática, si se quiere evitar caer en lugares comunes y, sobre todo,

* Publicado originalmente en Prada Londoño, M. y Cruz Quiroga, L. F. (Eds.). (2018). *Presente y futuro de las humanidades* (Colección Humanismo y Persona, Vol. 7). Editorial Bonaventuriana.

si se quiere ofrecer un diagnóstico susceptible de brindarnos una mejor orientación frente a la situación actual.

En primer lugar, está el aspecto más evidente de la crisis —del que con razón muchos nos lamentamos con frecuencia— relacionado con la creciente disminución de los fondos destinados a la financiación de proyectos de investigación y enseñanza de las humanidades. Tales recortes obedecen, usualmente, a políticas impulsadas por gobiernos tecnocráticos, a menudo de derecha, que tienden a ver las humanidades como un lujo que las sociedades competitivas de hoy no pueden permitirse, a no ser en bajas dosis, casados como están dichos gobiernos con modelos de desarrollo que ponen a la ciencia, la tecnología, la ingeniería y las matemáticas (CTIM)⁹⁵ en el corazón de los intereses económicos, políticos y sociales. La concentración de los recursos disponibles en esas áreas del conocimiento suele asegurarse a expensas de lo destinado a las humanidades, que cada día quedan más relegadas en el reparto de los fondos estatales y privados, situación que no demora en traducirse en una disminución en el número y monto de las becas de estudio e investigación, recortes presupuestales en las facultades y centros de estudio en ciencias humanas y sociales, disminución o congelamiento en el número de plazas para profesores de esas áreas, desaparición de las asignaturas humanísticas de los currículos escolares, cierre o fusión de facultades, etc. Varios son los países, incluido Colombia, donde este paisaje resulta lamentablemente familiar.

De otro lado, aunque directa y estrechamente ligado a lo anterior, está el aspecto de la crisis, también muy comentado, que se manifiesta en la pérdida de interés que las nuevas generaciones parecen experimentar respecto al estudio de las humanidades, en especial en el nivel universitario, si nos atenemos a las cifras que, en el panorama mundial, hablan de una tendencia decreciente en el número de estudiantes que

95 STEM por su sigla en inglés: Science, Technology, Engineering and Mathematics. Quiere la “casualidad” que el término “stem” signifique tallo, lo cual resulta muy oportuno para quienes ven en estas cuatro áreas de conocimiento el tronco por el que ha de correr el líquido vital que alimenta y haga prosperar a las sociedades avanzadas.

ingresan a las facultades de humanidades; cifras que, por otra parte, contrastan con el número en ascenso de los universitarios que se deciden por las ingenierías, la administración de negocios, la economía y otros campos afines. Así pues, en los países más desarrollados, son cada vez menos los jóvenes dedicados a cultivar saberes que, en sus sociedades híper-tecnológicas y globalizadas, no parecen ser valorados, a no ser, de nuevo, como un lujo o pasatiempo que perciben tan precioso como inútil. No sorprende entonces que, sin garantía de encontrar empleo o de recibir un sustento digno al momento de ingresar en el mercado laboral con diplomas en esas áreas, escaseen los interesados en dedicarse a su obtención. Por supuesto, en tiempos de recesión, ningún diploma ofrece garantía alguna de seguridad laboral, como bien lo demuestra la situación de precariedad en la que se encuentran muchos jóvenes profesionales en países europeos golpeados por la crisis económica de los últimos años, pero sin duda esas crisis del empleo afectan en primer lugar y de forma más duradera a los profesionales graduados en áreas de humanidades.

Semejante cuadro ha llevado a que varios humanistas destacados alcen sus voces de preocupación y protesta por el arrinconamiento progresivo que, institucional y socialmente, sufren las humanidades, tendencia que, de seguir así, parece comprometer seriamente su futuro. Sus baterías críticas se enfilan en dirección a reivindicar el carácter *necesario* de estos saberes como condición, por ejemplo, para fortalecer y defender la democracia, al ser la formación humanística, como se dice con frecuencia, la llamada a crear las condiciones para que seamos ciudadanos cultos, pero, sobre todo, libres, críticos, política y éticamente formados para la toma de decisiones razonables y responsables con la sociedad y con nosotros mismos. Las humanidades son así erigidas como baluarte contra toda suerte de fanatismos e intolerancias que pongan en peligro la vida en común (v. gr. Martha Nussbaum, 2010). Otros más defienden a las humanidades (o los estudios liberales, como también se los llama en países anglosajones) en virtud de la capacidad creativa que, según subrayan, estas desarrollan en quienes las estudian, creatividad que tiene un potencial indiscutible para ser puesta al servicio de la innovación, sea en el ámbito tecnológico o económico, campos en los que, además de buenos técnicos, se requiere gente

capaz de ofrecer soluciones creativas en escenarios competitivos y en continuo cambio (v. gr. Fareed Zakaria, 2016). Encontramos, en fin, a quienes se resisten a justificarlas por el beneficio económico que puedan reportar a corto o largo plazo, reivindicando, más bien, el carácter no utilitarista de estos saberes, es decir, subrayando ante todo el valor intrínseco que las humanidades tienen y que las sitúa al margen de cualquier búsqueda de lucro o de utilidad inmediatos, no siendo su vocación la de crear plusvalía, sino esencialmente la de ayudarnos a dar sentido a nuestra existencia, la de elevarnos hacia un orden cultural superior que nos salve de quedar reducidos a la mera condición de bestias de trabajo, en fin, la de cultivar nuestra humanidad (v. gr. Nuccio Ordine, 2013).

Sin embargo, insistir en esa línea de defensa, confiriendo a las humanidades la función primordial de formar nuestra *humanitas*; mejor aún, mantener viva la *humanitas* como ideal que correspondería a estos saberes transmitir y resguardar, es justo el gesto —por demás el más inmediato— en el que mejor parece revelarse la falla de las humanidades en asimilar el sentido y el alcance de la crisis que actualmente las afecta. Como decía Foucault, habrá humanidades —él habla de ciencias humanas— mientras haya *El* hombre (u Hombre con mayúsculas), que es su objeto de estudio, y lo que ocurre en la actualidad es precisamente que ya no se puede dar por descontado tal objeto de estudio. De allí que la crisis de las humanidades a la que conviene atender sea, tal vez, una de mucho mayor calado y de más grave pronóstico de lo que algunos creerían inicialmente, como consecuencia de una fractura que, en definitiva, pasa por un registro más profundo que el económico o el político, y que consiste, más bien, en la sacudida ontológica aparentemente irreversible que ha sufrido la idea misma de “lo” “humano” y, con ella, obviamente, la de humanismo.

La crisis de las humanidades es la crisis del humanismo

En efecto, decir que el humanismo atraviesa una crisis irreparable es afirmar, en última instancia, que la noción de Hombre está, ella misma,

moribunda⁹⁶. Tomado en su sentido más amplio y preciso a la vez, el humanismo —término cuyo prolífico uso lo expone al riesgo permanente de ser vaciado de contenido— se refiere fundamentalmente a la postura ética y práctica que hace del ser humano el *fin* de todas las empresas humanas. El núcleo del humanismo reside, en efecto, en: i) otorgar al ser humano un estatuto ontológico excepcional en medio de los otros entes, en virtud de lo cual ii) se le atribuye un valor absoluto e intrínseco —*dignidad*— a la altura del cual iii) se espera que se sitúen todas las iniciativas que se emprendan en los ámbitos social, económico, político, educativo, etc., si acaso estas han de aspirar a obtener aprobación ética o política alguna. Ser humanista es, pues, comprometerse con un modo de actuar que ponga al Hombre y, más aún, la dignidad humana, como centro y medida de cualquier acción que afecte a *homo sapiens* concretos.

Ahora bien, ¿puede decirse que, entendido así, el humanismo está realmente en crisis? Es cierto que estamos en un mundo menos equitativo día tras día, desgarrado por brechas económicas en aumento, donde con frecuencia se desatan prejuicios raciales, sexuales, religiosos y de clase, que envilecen los comportamientos de muchos. Pero también es verdad que, en un mundo así, muchas veces inhumano, ha ganado fuerza, pese a todo, el discurso de los derechos humanos, y con el paso de los años se han afinado los mecanismos jurídicos, nacionales e internacionales, que velan por su respeto efectivo. ¿No confirma esto que la fuerza normativa de la idea de Hombre y, sobre todo, de dignidad humana, está más viva que nunca? ¿No es prueba acaso de que el humanismo sigue siendo el faro al que se vuelven con esperanza millones de existencias precarias? Aunque abundan, lamentablemente, atropellos, exclusiones y brutal violencia, ¿no es verdad que el compromiso con la dignidad humana obtiene progresivamente un consenso universal? Vistas las cosas bajo esta luz, ¿cabe entonces hablar de crisis del humanismo? Si fuera adecuado hacerlo, dicha crisis se limitaría, al parecer, a señalar el divorcio constante entre la aspiración y

96 “El hombre ha muerto”: la inquietante sentencia que Foucault (1994) lanzara y que le valiera la acusación de antihumanista, es precisamente la que mejor recoge la crisis del humanismo.

la realidad. En otras palabras, ella no incumbiría más que a la incapacidad histórica que, tristemente, ha impedido llevar a cabo la promesa ilustrada de dar el Hombre al hombre⁹⁷, esto es, de asegurar a cada ser humano la vida digna que, en cuanto tal, merece. No obstante, parece evidente que dicho fracaso práctico no habría de restarle valor alguno a la promesa en sí misma del humanismo, la cual, pese a todo, quedaría incuestionada en cuanto ideal justo, pero todavía por realizar. No el fin, sino los medios, quizás, serían los puestos en entredicho al hablar de crisis.

Así pues, este fracaso en la aplicación del ideal (que, dicho sea de paso, no es para algunos un fracaso tan extendido como a veces se tiende a pensar) debería ser visto menos como una crisis de fondo del humanismo y más como un llamado para redoblar los esfuerzos colectivos e individuales que permitan afinar los mecanismos que aseguren la puesta en práctica de los ideales humanistas⁹⁸. En fin, no porque los derechos humanos se violen una y otra vez parece esto razón suficiente para desistir de su defensa ni, menos aún, para abandonar la creencia misma en tales derechos. En resumen, no porque en la práctica esté en crisis el humanismo —y habría que analizar si puede no estarlo siempre en este terreno dado el hiato insalvable entre ideal y realidad— como principio parece, en cambio, que el humanismo está intacto.

Y, sin embargo, lo cierto es que, como señalábamos antes, esa idea de dignidad humana o, más exactamente, el ideal de Hombre o de *humanitas* que parece irle aparejado, es precisamente el que ha caído en cierto descrédito, perdiendo fuerza con ello el humanismo en un sentido

97 Al distinguir entre “Hombre” con mayúscula y “hombre” con minúscula pongo de relieve que en el primer caso se trata de un *ideal* de lo que el humanismo considera debe ser una existencia auténtica y plenamente humana, mientras que en el segundo caso el término hace referencia a seres humanos *concretos*, pertenecientes a la especie biológica *Homo sapiens sapiens*, es decir, seres dotados de unas características biológicas propias a quienes el humanismo considera destinados a desarrollar una existencia conforme a cierta idea de Hombre.

98 Pinker (2012) defiende un progreso objetivo en las condiciones de vida de la gran mayoría de seres humanos, que haría de nuestro presente un momento más afortunado para vivir.

que no es solo práctico, sino, sobre todo, teórico. Este es el nivel de la encrucijada que, en un plano más fundamental, parece pasarle desapercibido a las humanidades. La idea de “lo humano” es precisamente la que se ha quebrado en mil pedazos.

En las últimas décadas del siglo veinte, fue cuestionada, entre otros, por algunas de las figuras sobresalientes del estructuralismo y el post-estructuralismo francés (Lévi-Strauss, Foucault, Derrida, etc.), quienes, sin sonrojarse, se autoproclamaron antihumanistas para escándalo de algunos sectores de la *intelligentsia* de ese país (Ferry y Renault, 1988). Para estos pensadores críticos del humanismo, no se trataba, ni mucho menos, de promulgar la barbarie o la violencia de unos contra otros (como el prefijo “anti” podría ingenuamente sugerir a muchos), sino, ante todo, de mostrar el des-centramiento constitutivo del sujeto. Al poner de presente las estructuras lingüísticas, pulsionales, materiales, económicas, etc., que lo determinan y configuran desde fuera, arrebatándole su lugar de privilegio como centro de sentido (recuérdese la célebre consigna estructuralista: “eso” habla, no “yo”), estos filósofos asestaron un golpe crítico demoledor al concepto moderno de *sujeto* y, más particularmente, pusieron en entredicho su condición de *agente*. Esto contribuyó al debilitamiento progresivo de la idea tradicional de Hombre, la cual está asociada estrechamente a la capacidad de auto-conciencia y de auto-determinación como características consideradas esenciales del *sujeto humano*; capacidades que, por otra parte, serían tarea del humanismo potenciar y desplegar según el ideal de *Humanitas* perseguido, cualquiera que este fuese para el humanismo en cuestión: cristiano, liberal, socialista, etc.

El antihumanismo filosófico ha venido, luego, a aliarse con otras críticas al humanismo que, en diversos frentes teóricos, se han desarrollado desde hace unas cuantas décadas. En la medida en que el concepto de dignidad humana parece depender, en primer lugar, de la convicción de que es posible separar lo humano de lo no humano y, en segundo lugar, de ver en esa diferencia una ruptura esencial y no de grado, en nombre de la cual circunscribir con nitidez lo *propriadamente* humano, entonces la creencia en la dignidad humana, tan central para el humanismo, no parece encajar del todo con ideas de cuño evolucionista que someten a crítica esa supuesta discontinuidad esencial. En efecto,

el empeño de apartar al ser humano del resto de los vivientes ha sido juzgado como atravesado por una visión antropocéntrica que hoy en día muchos cuestionan, al convertir el modo de ser del hombre en la medida de todas las cosas. El antropocentrismo se ha convertido así en cabeza de varios procesos dirigidos al humanismo, en la medida en que se ha cuestionado la forma en que el pensamiento y la cultura occidentales, al dar tal privilegio a lo humano, han justificado y promovido el destino de explotación al que, por centurias, se ha condenado a todos aquellos considerados como no (plenamente) humanos (animales, naturaleza, salvajes, etc.).

De allí que de manera exponencial hayan proliferado en los últimos años nuevos campos de estudio interdisciplinarios, como los estudios humano/animales, los estudios críticos animales, los estudios en humanidades ambientales o eco-críticos, por mencionar algunos. En muchos casos, su atención está puesta en repensar las relaciones humano/no humano al margen del privilegio tradicionalmente acordado al ser humano. Privilegio que, valga insistir, el humanismo tradicional defiende y sostiene, convirtiéndolo con frecuencia en el blanco de la crítica en estos debates. Así, por ejemplo, en el campo de la ética animal se busca muchas veces denunciar y superar los enfoques tradicionales que han pensado al animal o, mejor aún, a los animales, desde un sesgo antropocéntrico que ha servido inevitablemente para legitimar prácticas intensivas de explotación que, a ojos de muchos, sean animalistas o no, resultan moralmente censurables. El objetivo aquí es poner en marcha una forma de pensar el estatuto moral de los animales a contrapelo de la tradición humanista y antropocéntrica, de modo que se produzca un cambio sustancial en el modo de aproximarnos teórica y prácticamente a las relaciones humano/animales.

En el campo de la ética ambiental, por otra parte, es un reto constante repensar la idea de comunidad sobre nuevas bases, de modo que ya no se utilicen los intereses o los fines humanos como el baremo último de la valoración moral, en detrimento de los demás miembros de la comunidad biótica sino que se adopte, más bien, una visión de tinte sistémico u holista en la que el ser humano sea visto como parte integrante de una red de seres vivientes entrelazados entre sí, en la que, desde luego, él no ocuparía el centro. Todo esto supone una profunda

puesta en cuestión de la idea humanista que ha trazado una frontera insalvable entre el hombre y el resto de la naturaleza. El humanismo, en efecto, considera al ser humano como esencialmente irreductible a su condición biológica y, por esta razón, poseedor de un carácter trascendente que lo coloca por fuera y, aún más, por encima del conjunto de seres vivos y no vivos. Y, repitámoslo, tal concepción —metafísica— del ser humano está en crisis.

Pero no es únicamente por cuenta del naturalismo que, actualmente, se impone de modo galopante, que ha ido perdiendo evidencia en el terreno teórico esa supuesta separación esencial del ser humano, detrás de fronteras intraspasables que le asegurarían un nicho ontológico aparte del resto de seres. También los avances tecnológicos han contribuido —y ¡de qué manera!— a que la definición de lo humano por oposición a lo no humano se haya vuelto extremadamente borrosa, al haberse oscurecido cada vez más la distinción entre humano y máquina, por ejemplo. Las prótesis tecnológicas destinadas a reparar y no solo a corregir algunas insuficiencias o limitaciones físicas de los individuos, para no mencionar sino uno de esos adelantos tecnológicos que diluyen fronteras, nos enfrentan cada vez más a situaciones en las que no tenemos certeza de si estamos ante un humano o, más bien, ante una suerte de superhumano (recordemos el célebre caso del atleta paralímpico, y luego olímpico, Oscar Pistorius). Pensamos, claro está, en el cyborg y, sobre todo, en lo que esta figura híbrida, situada a medio camino entre lo orgánico y lo electrónico, ha dado qué pensar acerca de lo que significa ser humano, en especial ante la posible configuración de un nuevo tipo de ser para el cual se muestran inadecuadas las categorías habituales que han servido para hablar de lo humano. Las oposiciones natural *versus* artificial, orgánico *versus* tecnológico, humano *versus* no humano, etc., dejan, en efecto, de operar aquí. En fin, gracias a las nuevas tecnologías estaría viendo la luz un ente para el que la palabra “humano” ya no calzaría fácilmente.

En esta misma dirección, y siempre por efecto del creciente poder tecnológico al que asistimos en nuestra época, la separación natural/artificial se ha diluido también allí donde se ha comenzado a afirmar que vivimos en una nueva era geológica en la que el ser humano ha moldeado —como antes solo parecía capaz de hacerlo una fuerza

telúrica o astronómica— el conjunto de la superficie planetaria; estaríamos, según parece, ya no en el Holoceno, sino en la era llamada Antropoceno. El término, que fue acuñado por el Nobel de Química Paul Crutzen hace más de una década, ha ganado últimamente enorme popularidad al ser adoptado en las ciencias sociales y humanas como signo de una ruptura completamente inédita en la historia de la humanidad y, al mismo tiempo, del planeta. Un evento sin precedentes para describir, el cual sería preciso subvertir y abandonar distinciones propias de la visión humanista, como la distinción tradicional entre naturaleza/cultura, la cual se ve totalmente desbordada por esta nueva realidad planetaria en la que naturaleza y cultura no están disociadas, sino que conforman algo que reclama ser visto más bien como continuidad y no como discontinuidad. Así pues, todo apunta a que estas mutaciones tecnológicas, antropológicas, geológicas, etc., de las que estamos siendo testigos en estos tiempos, exigen del pensamiento crítico la creación de nuevas categorías que ya no son compatibles con la idea tradicional de “lo humano” ni con el antropocentrismo que aquella idea ha alimentado. El humanismo está en la tormenta.

De modo que, mientras no asuman que la *Humanitas*, en nombre de la cual han hablado y hablan todavía, no es ya una idea adecuada para describir y enfrentar estos profundos cambios que estamos atravesando, las humanidades parecen condenadas a desaparecer, ya que no tienen su lugar asegurado en un mundo que se define cada vez menos en términos humanos y más en términos que algunos califican de post-humanos. Este giro hacia lo post-humano es, precisamente, en el que varios teóricos ven el futuro de las humanidades; un futuro en el que, claramente, la metamorfosis que ellas deben atravesar casi vuelve imposible que sigan llamándose así: humanidad-es.

Las posthumanidades: ¿fin o futuro de las humanidades?

No cabe duda de que los cambios señalados suscitan mucha ansiedad y temor acerca del papel que todavía pueden cumplir las humanidades en un mundo en el que la idea misma de *Humanitas* se ha vuelto

profundamente cuestionable. Pareciera que se está sellando el destino de su desaparición. Y, sin embargo, allí donde algunos concluirían de esta manera pesimista, otros, en cambio, se han arreglado para ver en el mismo escenario un futuro promisorio, una oportunidad para que las humanidades se renueven y recuperen un papel protagónico, al sintonizar, en lugar de rehuir, con los cambios profundos que están aconteciendo (Braidotti, 2013). Esto implicaría, empero, que las humanidades integren plenamente ese giro no antropocéntrico que hemos mencionado anteriormente, que integren la imposibilidad —y, todavía más, lo indeseable— de definir las fronteras de lo propiamente humano y, finalmente, que, en lugar de querer paliar la crisis del humanismo con más humanismo, aboguen sobre todo por una salida del humanismo. En suma, que se conviertan de humanidades en post-humanidades.

El término ya circula por ahí y quienes lo han adoptado se refieren con él a esa transformación esencial que las humanidades tendrían que atravesar para ponerse en clave de lo “posthumano”; esto es, efectuar el abandono de la idea de “lo” “humano”, de lo *propiamente* humano, en fin, de *Humanitas*⁹⁹. No hay duda de que términos como “posthumano” y “post-humanidades” vienen a sumarse a una lista larga, y hasta tediosa, de términos producidos mediante esa especie de manía que lleva a servirse del prefijo “post-” para señalar la muerte de algo y el inicio de algo nuevo: post-feminismo, post-modernidad,

99 “Lastly, the notion of posthumanities has been welcomed in academia to emphasize an internal shift (from the humanities to the posthumanities), extending the study of the human condition to the posthuman; furthermore, it may also refer to future generations of beings evolutionarily related to the human species” (Francesca, 2013).

Por su parte, Cary Wolfe (2010), editor de la serie “Posthumanities” de la Universidad de Minnesota, define así el término: “Posthumanities situates itself at a crossroads: at the intersection of “the humanities” in its current academic configuration and the challenges it faces from “posthumanism” to move beyond its standard parameters and practices. Rather than simply reproducing established forms and methods of disciplinary knowledge, posthumanists confront how changes in society and culture require that scholars rethink what they do—theoretically, methodologically, and ethically. The “human” is enmeshed in the larger problem of what Jacques Derrida called “the living,” and traditional humanism is no longer adequate to understand the human’s entangled, complex relations with animals, the environment, and technology”.

post-capitalismo, etc. “Post-verdad” es quizás el último neologismo en esa serie de novedades “post”. Pero es cierto que muchas veces no se esconde tras el prefijo la novedad que supuestamente este trata de expresar. ¿Qué es, pues, lo post-humano de lo que tantos hablan como siendo la figura o el signo bajo el cual hay que pensar un mundo nuevo, sin humanismo ni antropocentrismo, un mundo en el que ya no habrá lugar para las humanidades, sino para el posthumanismo y las posthumanidades?

A primera vista, el vocablo “post-humano” parece aludir a esa nueva especie mejorada que prometen los entusiastas de las nuevas tecnologías, como son los transhumanistas. Un humano tan mejorado y aumentado en sus capacidades físicas y cognitivas que su aparición nos condenaría a nosotros, los siempre mortales, a desaparecer en el curso evolutivo de nuestra especie. Pero el post-humano transhumanista, como algunos autores lo han hecho notar acertadamente, todavía tiene mucho de la idea de humano que está presente en el humanismo. Se trata todavía allí de un humano que busca su autoproducción, solo que esta vez deposita toda su fe en la biotecnología, la nanotecnología, la informática, etc. En cualquier caso, es la producción técnica de sí mismo lo que mueve el proyecto, tal como el humanismo ha promulgado siempre a su turno.

Además, y pese al aparente privilegio que los transhumanistas otorgan al cuerpo como máquina que sería infinitamente perfectible gracias al desarrollo de la tecnología, no se despojan del todo de cierto dualismo mente-cuerpo, también asociado al humanismo tradicional. Bien vistas las cosas, siguen considerando el cuerpo como mero soporte material para las capacidades mentales o intelectuales, a las que privilegian como si fueran, a su juicio, los rasgos *esencialmente* humanos que es preciso preservar, solo que ahora potenciados e indestructibles gracias a los adelantos tecnológicos de todo orden. Y es que, bajo el ideal transhumanista de perfeccionamiento técnico del cuerpo, se mantiene viva una idea de humano que, como ha sido habitual, privilegia lo mental sobre lo corporal, pues es claro que ese perfeccionamiento del cuerpo no sería tan afanosamente perseguido si no fuera porque está animado por un oculto desprecio del mismo cuerpo al que buscan, por ello, volver indestructible. El ideal transhumanista

demuestra así el poco potencial crítico que tiene para hacer frente y ofrecer alternativas a las maneras habituales de dar cuenta de *lo humano* (Ferrando, 2013).

Así pues, hablar de posthumanismo a propósito del proyecto transhumanista no parece muy apropiado, a menos que se le dé al término un sentido muy limitado, teniendo en cuenta que dicho proyecto esconde lo que se antoja más bien como un hiperhumanismo o un humanismo superlativo, antes que una ruptura con las bases ontológicas del humanismo (Lecourt, 2011). Un pensamiento de lo post-humano que pueda reclamar ese título de mejor y más cabal manera, de forma que elabore un modo de pensar completamente nuevo, deberá entonces estar desprovisto del antropocentrismo que aún destila el transhumanismo y, más aún, estar liberado de cualquier idea de una identidad humana esencial. Hay quienes ya se están dando a la tarea de dar forma a ese pensamiento.

De hecho, es preciso insistir en que estamos ante un *work in progress*. Las post-humanidades no constituyen aún un campo de estudios establecido como tal, pero, a juzgar por los aportes teóricos que se han producido, numerosos, desde hace relativamente pocos años, adoptando, según afirman sus autores, enfoques posthumanistas, puede decirse que estamos ante una corriente que cobra fuerza paso a paso. Por ahora, suena acertado decir que este giro posthumano de las humanidades pasa, en primera medida, por desmontar sistemáticamente la distinción naturaleza-cultura.

Como se advierte enseguida, este es un gesto radical que pone en cuestión, ni más ni menos, la repartición habitual del saber, repartición gracias a la cual las humanidades se aseguran su lugar epistemológico propio por oposición o en contraste con las ciencias naturales. Lo usual ha sido, en efecto, poner de un lado del espectro del conocimiento a las ciencias naturales y, del otro lado, a las ciencias humanas y sociales, asignándole a cada una su respectiva tajada de la realidad cognoscible, de la cual cada una de ellas busca ocuparse según sus métodos y enfoques respectivos. El desarrollo de las posthumanidades abriría paso, en cambio, a una visión distinta en la que la realidad es concebida como un continuo indistinguible de *naturalezacultura* o NatCul (v. gr. Donna Haraway (1995) y Bruno Latour (1993)), realidad para

pensar la cual será necesario elaborar posturas ontológicas distintas a, por ejemplo, la sustancialista y la esencialista, propias de la metafísica tradicional, y asumir otras de corte más relacional e híbrido. Semejante giro abre así la posibilidad de entablar una alianza *intrínseca*, si puede expresarse así, entre unas ciencias y las otras, y no solo un diálogo circunstancial y casual entre ambas, de suerte que junto con las post-humanidades también asoman las ciencias post-naturales (por arriesgar aquí una expresión que dé cuenta de la novedad ante la que estamos). Todo apunta a la necesidad de dejar de lado esa separación tradicional entre ciencias de *lo humano* y ciencias de *la naturaleza* para redefinirse más allá y en contra de tal distinción.

En ese sentido, cabe concluir —si nos dejamos contagiar por el optimismo posthumanista— que, en lugar de enfrentar la crisis volviendo a la antigua “táctica”, hoy en día debilitada, de enfatizar lo que las humanidades hacen de distinto en comparación con las ciencias naturales, a saber: enseñarnos a ser propiamente humanos, la oportunidad de un futuro para ellas provendría más de tomar plena nota del giro post-humano que está aconteciendo. Al hacerlo, confían algunos, no solo se estaría en condición de asegurar más recursos de financiación para sus investigaciones, por ejemplo, sino que, mucho más importante aún, estarían respondiendo a las mutaciones del mundo de hoy, a los desafíos que estas nos plantean como humanos, y, al hacerlo, siguen fieles a su vocación más propia.

12. Las humanidades en el Antropoceno^{*}

*L'Anthropocène est un événement,
un point de bifurcation dans l'histoire de la Terre,
la vie et des humains.*

Il bouleverse nos représentations du monde.

CHRISTOPHE BONNEUIL y JEAN-BAPTISTE FRESSOZ,
L'Événement Anthropocène

El evento Antropoceno

Desde que fue proferido en el marco de una conferencia presentada por el Nobel de Química Paul Crutzen (2000)¹⁰⁰, el término “Antropoceno” ha conocido una acelerada difusión, pasando rápidamente del ámbito de las ciencias naturales, donde hizo su aparición, al de las humanidades, donde ha sido abrazado con un interés creciente. La razón de su éxito

100 El término había sido acuñado previamente por el ecologista Eugene Stoermer, quien precisamente en el año 2000 publicó junto con Crutzen un artículo bajo el título de “Antropoceno”.

* Publicado originalmente bajo el título Muñoz, D. (2021). Las humanidades en tiempos del Antropoceno: en el umbral entre humanismo y posthumanismo. *Tópicos. Revista de Filosofía*, 61, 423–448. <https://doi.org/10.21555/top.v0i61.1183>

tuvo mucho que ver, en primera instancia, con lo que el término quiso bautizar: nada menos que una nueva era geológica. Evidentemente, el anuncio de un acontecimiento de semejante importancia —que suele tomar cientos de millones de años en producirse— no podía sino capturar la inmediata atención de la comunidad científica. No obstante, lo que mejor explica su acogida, particularmente en el campo de las humanidades, tiene que ver con que, al ser nombrado de tan peculiar manera, ese evento geológico lleva a cuestionar, a saber, nuestra forma habitual de pensar sobre el ser humano.

Ciertamente, como indica el apelativo “Era del hombre” (*anthropos*: hombre; *kainos*: nuevo), esta nueva edad geológica, cuyo umbral habríamos cruzado irreversiblemente tras más de once mil millones de años del periodo conocido como Holoceno, estaría caracterizada por un ser humano que, lejos de seguir indefenso frente al desbordante poder de la naturaleza, habría conseguido invertir el juego de fuerzas hasta convertirse él mismo en la principal fuerza telúrica. En otras palabras, de simple inquilino habría pasado a ocupar la posición de arquitecto de este inmenso espacio vital. Y, visto así, es claro que no habría en la historia de la humanidad ni del planeta un evento comparable al Antropoceno. Nunca antes se había atribuido a una única especie tal poder geomorfológico. Nunca antes, tampoco, la naturaleza había parecido tan frágil. Usualmente, en efecto, la caracterización de una era geológica respondía a consideraciones sobre la composición de la flora, la fauna y muchos otros aspectos no reductibles a un solo factor o agente causal, pero para los proponentes del término, el ser humano se ha convertido en *el* marcador geológico por excelencia. Así pues, revestido de un tono grandilocuente, el Antropoceno parece entronizar al ser humano al poner en sus manos el destino del planeta.

Por muy llamativo que fuera, sin embargo, se necesitaba evidencia científica para dar crédito a lo que este término pretende mentar: pruebas de que el Antropoceno ha tenido lugar realmente. De allí que fuera necesario reunir datos que dieran sustento a la afirmación de Crutzen de que estamos viviendo una era planetaria en la que el ser humano constituye el factor explicativo clave. Fue así que la *Comisión Internacional de Estratigrafía* organizó la recolección de muestras,

tanto a alturas olímpicas como a profundidades oceánicas abisales, para confirmar que no existe ningún lugar en la Tierra donde no se haya grabado la huella humana. Más exactamente, se buscaba establecer con certeza si la impronta de la actividad industrial (basada en el uso masivo de combustibles fósiles) se encuentra diseminada por doquier, como de hecho terminó por confirmarlo la presencia de dióxido de carbono (CO_2) en las capas de suelo de los distantes rincones examinados.

Sin embargo, para que la omnipresencia de estos residuos químicos sea prueba de que los seres humanos están dándole una nueva cara al planeta, es necesario mostrar que la actividad de la cual son producto tales residuos está asociada con efectos de carácter global. En otras palabras, no sería suficiente encontrar depósitos de CO_2 en los cuatro puntos cardinales para atribuir al ser humano un radical poder transformador, a menos que se vincule causalmente esta actividad con cambios generalizados en el planeta. Y este es precisamente el caso. Pese al empeño de los negacionistas por confundir a la opinión pública, desde el punto de vista científico, ninguna duda cabe ya de que la actividad humana, específicamente la industrial, está provocando efectos sistémicos en el clima, los océanos, la composición de los hábitats humanos y no humanos, cambios que, desde luego, afectan de modo decisivo a quienes allí habitan. Hablar de Antropoceno va, pues, de la mano con el reconocimiento del carácter antropogénico de fenómenos a escala planetaria, como el calentamiento global o el empobrecimiento de la biodiversidad (se habla cada vez más de una sexta extinción masiva en curso), que comprometen las condiciones necesarias para el sostenimiento de la vida en la Tierra.

Y es aquí donde está lo que quizás interroga de manera más directa a las humanidades a propósito del Antropoceno. Si tradicionalmente se ha dado por sentada una división del trabajo epistemológico, según la cual aquéllas se ocupan de conocer la esfera de la realidad propiamente humana, mientras que a las ciencias de la naturaleza corresponde dar cuenta de los fenómenos puramente naturales, lo que este nuevo periodo geológico obliga a cuestionar es, precisamente, la posibilidad de llevar a cabo esta división: en el Antropoceno, ambas esferas se resisten a ser deslindadas de manera nítida. En efecto, si la esfera natural

es concebida como el afuera de la actividad humana, un límite exterior al que dicha actividad busca interiorizar, el Antropoceno habría conseguido borrar esta frontera para siempre, ahora que todo parece haber sido arrastrado al interior del espacio humano. Esto indica que, con el Antropoceno, se quiebra ese paradigma de pensamiento que ha sido tan definitivo en la manera de definir al ser humano, siempre por oposición a la naturaleza.

No obstante, la pregunta crucial es: ¿necesariamente inaugura el Antropoceno una manera distinta de concebir al ser humano? Más aún, ¿es obligatorio hacer el cambio hacia un paradigma de pensamiento nuevo para dar sentido al Antropoceno? O, lo que es lo mismo, ¿hasta dónde se ven solicitadas las humanidades por este acontecimiento? En última instancia, ¿cómo hemos de pensar el ser humano en la llamada “Era del Hombre”? En lo que sigue, esbozaré dos caminos o actitudes a seguir que rivalizan entre sí: una humanista y otra posthumanista. La distancia entre ellas nace de la capacidad y decisión para traspasar un umbral que deje atrás ciertas concepciones tradicionales del ser humano en nombre de una nueva visión antropológica. Según veremos, en la confrontación entre ambas actitudes se juega el futuro mismo de las humanidades; esto es, la capacidad para renovarse al tomar realmente en serio el Antropoceno y estar a la altura de su carácter como evento.

Narrativas humanistas del Antropoceno

Si la historia es escrita como el combate constante y continuo que el ser humano ha llevado adelante en contra de las limitaciones que le impone la naturaleza; si el sentido de esta marcha se ve en la forma cada vez más familiar y propia que él va imprimiendo en el medio natural que lo rodea —de entrada ajeno a sus necesidades, deseos e intenciones—; si, en suma, la historia es narrada como el arduo camino seguido por el ser humano hacia el pleno dominio de la naturaleza, entonces no sorprende demasiado que el Antropoceno sea presentado como el epílogo de esta triunfal historia de ascenso y superación.

Precisamente, como señala Christophe Bonneuil (2015), esta es la narrativa hegemónica mediante la cual se busca explicar cómo llegamos al momento presente. Suele ser, comenta este autor francés, una narrativa lineal y progresiva que hace del Antropoceno el desenlace ineludible de la trama histórica, el episodio final en el que se resuelve la tensión dialéctica que ha opuesto desde siempre al ser humano y a la naturaleza. El Antropoceno sellaría la victoria del primero sobre su eterna rival, ahora desaparecida por obra de la infatigable acción humana.

Por supuesto que esta historia, con una duración de varios millones de años, es contada transitando por varias etapas que en conjunto describen una curva de menos a más. *Érase una vez un puñado de hombres primitivos, cazadores-recolectores, que consiguieron dominar el fuego, inventar herramientas, desarrollar la agricultura, construir ciudades e imperios en los que prosperaron y crecieron vertiginosamente en número, mejorando paulatinamente sus formas de organización y métodos de producción, hasta desarrollar, gracias a complejos sistemas de intercambio y apoyados en ingeniosas tecnologías, el poder de someter la naturaleza a la medida de sus necesidades.* Así pues, no es inusual que esta narrativa vea en la Revolución Industrial del siglo XIX un capítulo decisivo. Fue el momento histórico en el que el proceso de desarrollo e innovación tecnológicos que venía ocurriendo, hasta entonces a un ritmo lento, se aceleró de pronto en una carrera que después no conocerá freno, sino que, al revés, encontrará un nuevo impulso en la segunda mitad del siglo XX en el periodo de posguerra llamado “la gran aceleración”, cuando ocurre un cambio de escala en las transformaciones, debido a la conjunción entre nuevas tecnologías, el uso masivo de energías fósiles y el aumento rápido de la población. De tal suerte que, al hilo de esta historia de tintes heroicos, actualmente estamos viviendo un momento culmen en el que la humanidad ha conseguido controlar y dar forma a procesos naturales de los que no hace mucho todavía dependía, sin entender por qué se desarrollaban, ni menos aún cómo podrían ser alterados. Esta narrativa es calificada por Bonneuil de “naturalista”. La llama así porque el protagonista de tan gloriosa odisea es un ser humano definido en términos de *Homo sapiens*. Efectivamente, la humanidad se refiere aquí a la *especie biológica humana*, que en la lucha por la supervivencia ha salido claramente

vencedora por encima de las demás¹⁰¹. En otras palabras, esta narrativa hace suponer que los avances tecno-científicos son el resultado del desarrollo evolutivo de la especie humana, la cual acumuló el inmenso poder que actualmente tiene de incidir de manera radical sobre los procesos globales del sistema Tierra.

A la narrativa naturalista del Antropoceno la acompaña de cerca otra identificada por Bonneuil como narrativa “post-natural”. Esta prolonga la primera al asumir que el presente es fruto de la progresiva superación de la especie, pero, en cierto modo, la radicaliza al ver el Antropoceno como el momento de dominar los efectos negativos que nuestra dominación ha producido; efectos como, por ejemplo, el cambio climático. Ciertamente es que no se abandona aquí el eje narrativo de la anterior; sino, antes bien, se lo enfatiza con mayor fuerza. Lo nuevo de esta narrativa está en que cobra conciencia del peligro destructivo que la carrera por el dominio de la naturaleza ha puesto en evidencia, pero, en lugar de pensar en detenerla o en desviarse de ese camino, esta narrativa insiste en la urgencia de proseguir por él. Paradójicamente, lo mismo que habría generado ese peligro, a saber: la idea incuestionada de progreso tecno-científico, es visto como la solución. Algo así como combatir el fuego con fuego. Los que asumen este discurso confían en las soluciones Hi-Tech, del tipo que ofrece la geoingeniería: captura masiva de CO₂ gracias a enormes máquinas aspiradoras, por ejemplo, o parasoles gigantes orbitando la Tierra para que desvíen la radiación solar, entre otras. Es claro que aquí no se narra únicamente la dominación de la naturaleza a manos de nuestra especie, sino que, yendo más lejos, es la historia de la suplantación total de la naturaleza por la técnica; esto es, una tecno-naturaleza híbrida.

Sin nostalgia alguna, esta narrativa tecnófila pregonada y, aún más, celebra la muerte definitiva de la naturaleza. En otras palabras, el Antropoceno es vislumbrado como una etapa mayor de la conquista

101 Bonneuil (2015) escribe: “The Anthropocene is not only ‘Man’s’ moment in the history of the Earth; it is also the ‘species’ moment in the understanding of human history. A *biological category*, the species or the population, rather than specific social groups bearing situated cultural values and taking particular socio-economic and technical decisions, is elevated to a causal explanatory category in the understanding of human history” (p. 19, cursiva mía).

humana en la que ya no nos contentamos con adaptar el entorno, sino que pretendemos construirlo desde el comienzo. Una narrativa así es la que promueve el geo-constructivismo. Esa corriente, hoy tan popular, “[...] soutient que la Terre, et tout ce qu’elle contient - écosystèmes et organismes, humains et non-humains - *peut et doit* être reconstruite, réformée et réformée. Entièrement” [sostiene que la Tierra y todo lo que ella contiene - ecosistemas, organismos, humanos y no humanos - *puede y debe* ser reconstruido, reformado enteramente] (Neyrat, 2016, pp. 11-12)¹⁰². Así pues, pronto la Tierra no tendría nada de entidad independiente, sino que sería un constructo puramente humano. La imagen que mejor ilustra esta visión de las cosas es la que hace del planeta una nave espacial que correspondería al ser humano pilotar como su capitán. De hecho, esta narrativa no se limita a contar cómo el ser humano igualó el poder colosal de la naturaleza, sino que ahora cuenta cómo busca repararla:

[...] El mundo está amenazado por peligros ecológicos, pero no olvidemos que esos peligros han sido causados por la humanidad, no por un oscuro destino; lejos de extraer alguna culpabilidad, nos corresponde, por el contrario, *sacar provecho* de este poder telúrico. Si hemos hecho daño a la Tierra, es porque tenemos el poder de hacerlo. ¿Le hicimos daño? ¡Reparémosla, reprogramémosla, reconstruyámosla! (Neyrat, 2016, p. 12)

El tono narrativo sigue siendo de un optimismo a toda prueba. Sin embargo, no faltan razones para sospechar del talante progresista de estas narrativas, es decir, de la lógica profundamente moderna con la

102 Recordemos que desde Aristóteles se planteaba ya una ambivalencia en la relación entre *tecné* y *physis*: o bien la técnica se inspira en la naturaleza para, imitándola, producir una obra técnica con la perfección propia de una obra natural; o bien, suponiendo que la naturaleza ha dejado vacíos, la técnica debe completarla y hasta corregir lo que aquélla dejó inacabado. Parece que el geo-constructivismo asume sobre todo la visión de la naturaleza como defectuosa y necesitada por ello de la corrección técnica que el ser humano puede proporcionar, hasta aspirar suplantarla por completo.

que escriben unidireccionalmente la historia, siempre en función de un futuro venidero portador de los mayores bienes para la humanidad. Sus promotores rara vez parecen dispuestos a volver la mirada crítica sobre el oscuro reverso de esta historia. Así, por ejemplo, Bonneuil muestra cómo los peligros del momento presente son vistos por ambas narrativas como la inesperada consecuencia de un proceso motivado por el impulso consustancial al ser humano de superar cuanto pueda limitar su potencial de (auto-)transformación. El ser humano simplemente no estaba en condiciones de prever el peligro que su actividad engendraba, por ejemplo, sobre la conservación de los hábitats naturales. Estas narrativas prefieren retratarlo ciego, de manera que solamente cuando las ciencias del sistema Tierra estuvieron maduras y le enseñaron los efectos colaterales que su acción estaba generando, abrió los ojos —como ha venido ocurriendo desde hace algunas décadas con el surgimiento de movimientos ecologistas— y fue consciente de la deriva destructiva de sus empresas de progreso. Ese tipo de narrativa moderna suele describir el tránsito de las sombras a las luces, de la ignorancia al conocimiento. En resumen, narra “el paso de una modernidad simple a una modernidad reflexiva” que ha aprendido a analizar y superar los errores de la primera modernidad, para tomar en consideración los peligros generados por las tecnologías industriales (Bonneuil, 2015, p. 21).

No obstante, como lo dejan en claro Bonneuil y Fressoz (2016) en otro trabajo de referencia sobre el Antropoceno, abunda la evidencia de que, desde una fase muy temprana del proceso industrial, el peligro fue evidente e incluso que, bajo la consigna del progreso, se avanzó deliberadamente sin importar las advertencias acerca de los estragos que causaría un modelo basado en la explotación sin cuartel de la naturaleza. Nunca hubo, pues, la pretendida ceguera. Las advertencias, hay que anotarlo, provenían muchas veces de círculos ajenos a los científicos. Y es que, por lo general, las narrativas modernas y progresistas sobre el Antropoceno otorgan a la ciencia y la tecnología un papel protagónico en la decisión sobre el mejor curso de acción a seguir para hacer frente a los peligros actuales. Por eso, en la misma vena triunfal de la naturalista, la narrativa post-natural también piensa que la actividad humana que nos ha hecho vislumbrar el abismo es

la que, orientada esta vez mejor por un conocimiento tecno-científico más avanzado, sabrá ofrecer la salvación. De manera que, ¿por qué no utilizar las herramientas tecnológicas a disposición para reconstruir el entorno y hacerlo más seguro? O incluso, ¿por qué no producir un nuevo humano capaz de enfrentar los cambios por venir? Esta es, al menos, la confianza prometeica que rezuman, por ejemplo, los trans-humanistas, cuando hablan sin tapujo de modificar genética y tecnológicamente los cuerpos humanos, no únicamente para que desarrollen proezas físicas y mentales sin precedentes, sino también, si fuera necesario, para que sean eventualmente aptos para soportar las nuevas condiciones que traiga consigo un cambio climático. Efectivamente, el fin de la naturaleza que relata esta narrativa post-natural va aparejado a la proclama del fin de la naturaleza humana.

Ahora bien, la crítica central de Bonneuil a estas narrativas —la naturalista y la de la “post-naturaleza”— ataca una premisa particularmente cuestionable de las mismas: la deliberada vaguedad o generalidad en la caracterización del “ser humano” o “*anthropos*” al que erigen como protagonista de sus historias. Ciertamente, no todos los seres humanos han provocado con su actividad la llegada del Antropoceno. Detrás del proceso está un ser humano que es producto de una cultura y de una tradición particular, por mucho que se pretenda que tenga validez universal: la europea moderna. Más exactamente, es producto de una cultura tecno-científica y, desde luego, también capitalista. En cierto modo, argumentan por esta misma línea quienes, en nombre de la justicia ambiental, sostienen que es a unos cuantos países, los ricos e industrializados, a los que cabe la verdadera responsabilidad por la gran mayoría de emisiones de gases de efecto invernadero, mientras que los más pobres, que no han participado en su producción, son los que, empero, pagan el precio más alto por el cambio climático. En suma, el Antropoceno no sería obra de todos los humanos y de ninguno a la vez, sino el resultado de los promotores del capitalismo industrial, basado en energías fósiles, desarrollado desde finales del siglo XIX hasta nuestros días con una intensidad y alcances cada vez mayores. De suerte que narrativas como las señaladas antes, que relatan una historia anónima guiada por una humanidad abstracta, enfrentada a su vez a una naturaleza igualmente

abstracta y homogénea, son narrativas que despolitizan la historia y, al hacerlo, generan una sensación de parálisis ante lo que se muestra como un destino ineluctable: el Antropoceno. Un destino atravesado de peligros que la mayoría de las personas juzga tan desmedidos y fuera de su alcance resolver, que termina depositando en los científicos y en las tecnologías la responsabilidad política sobre el camino a seguir. Según Bonneuil y Fressoz, lo más cuestionable de estas narrativas es, justamente, que atenazan a los ciudadanos, empujándolos a trasladar las decisiones políticas al restringido círculo de científicos y técnicos. Bruno Latour se refiere, por su parte, al estado de aturdimiento, casi patológico, en el que constantemente nos vemos sumidos a causa de la catarata de noticias que diariamente hablan del cambio climático, con la consecuente sensación de desesperanza y quietismo que esto genera (Latour, 2015). He aquí lo paradójico de una narrativa progresista que avanza en dirección supuestamente hacia la libertad, pero que termina por arrebatar esa misma libertad a los individuos, cada vez más tentados a dejar en manos de unos pocos iluminados por la ciencia el destino del resto. De manera que la invitación de estos autores es a repolitizar la historia, pues no estamos ante relatos sin consecuencias. Su carácter es performativo y, por esto mismo, legitiman decisiones económicas, prácticas sociales, modos de vida, leyes e instituciones que es preciso cuestionar. Esto de repolitizar las narrativas supondrá, por consiguiente, relatarlas de suerte que los ciudadanos y comunidades que se sienten apartados y excluidos de la historia contada recuperen la capacidad de actuar y de asumir su destino. Contarla de manera que, menos que un ser humano abstracto, aparezcan como protagonistas del Antropoceno ciertos agentes históricamente determinados y especialmente responsables de lo que acontece; relatos que desvelen las lógicas económicas, políticas y sociales dentro de las que operan dichos agentes. Así, detrás del “nosotros, los humanos” al que aluden estas narrativas, es preciso sospechar una ideología que busca eludir responsabilidades históricas concretas.

De allí que haya quienes cuestionan duramente el término “Antropoceno”, al considerar que esa denominación esconde el papel crucial que el capital(-ismo) ha tenido en esta historia y, por lo tanto, vuelve invisibles las disimetrías en la responsabilidad y en los

beneficios extraídos de este sistema económico. Para ellos, el desarrollo de este sistema debería ser expuesto como el verdadero *leitmotiv* de la narrativa sobre el Antropoceno. Por esa razón, abogan directamente por evitar el término Antropoceno y proponen otros apelativos como *Capitaloceno*¹⁰³ o, incluso, en una respuesta crítica al marcado gesto antropocéntrico que se adivina en el término Antropoceno, el exótico nombre de *Cthuluceno*¹⁰⁴.

Ahora bien, lo que nos interesa subrayar es el papel estructurante que, en las dos narrativas descritas, desempeña la distinción entre humano y naturaleza. En ambos casos, esta distinción o, mejor aún, la tajante oposición, es el hilo que recorre la historia desde el inicio hasta el fin. Y es que, sin ella, tales narrativas no tienen sentido, pues lo que, en definitiva, relatan no es otra cosa que la superación de dicha oposición hasta su completa desaparición en el presente.

En realidad, aunque sea presentada como una más de las millones de especies que la generosa fuente de la vida ha hecho brotar en el planeta, la moraleja final de estas narrativas es que la humana no fue nunca una especie como cualquier otra. Si sale victoriosa es porque, desde el comienzo, dispuso de medios excepcionales que no solo le permitieron adaptarse a la naturaleza, sino, todavía más, modificarla radicalmente y, en última instancia, crear una *segunda naturaleza*: la cultura. Más bien, una anti-naturaleza que, a manera de una capa de realidad superpuesta sobre aquella primera que le fue dada en principio, ofreció al ser humano un medio más idóneo en el cual prosperar exitosamente.

Y, ¿qué es lo excepcional de la especie humana? Junto con buena parte de la tradición occidental, podríamos responder sin dificultad que la razón y el lenguaje —el *logos* griego— son los atributos que han

103 Para Eileen Christ (2016), por ejemplo, el nombre de “Antropoceno” es una clara prueba de la pobreza de nuestro vocabulario para nombrar este evento como conviene. Con él no solo se encubre el papel determinante del capitalismo como motor de la historia que nos trajo hasta aquí, sino que se insiste en una limitada visión antropocéntrica.

104 Es la llamativa propuesta de la autora californiana Donna Haraway (2016), sirviéndose del nombre de una extraña araña en lugar de la de “hombre” para bautizar esta nueva era en la que nos encontramos.

marcado la diferencia fundamental con las otras especies animales. En la base de estas narrativas se halla una concepción antropológico-filosófica que ha estado presente a lo largo del pensamiento occidental, según la cual el ser humano solo pertenece de forma secundaria o transitoria al mundo natural, pues su verdadera esencia es de otro orden: racional, intelectual, espiritual, etc. En otras palabras, se asume de entrada una ruptura óntica entre el ser humano y la naturaleza, la cual viene inevitablemente asociada a un dualismo ontológico por el cual la realidad se ve escindida en dos ámbitos opuestos y jerárquicamente organizados, cesura que se prolonga en el interior del ser humano, separando lo propiamente humano en él de lo que no es sino un componente meramente natural, animal o biológico. Así pues, podemos afirmar que en las narrativas señaladas opera subrepticamente una distinción entre *especie humana* (en alemán *Menschengeschlecht*) y *género humano* (*Menschenheit* o *Humanität*). En realidad, el protagonista de la historia que nos trajo hasta el Antropoceno es, sobre todo, el segundo; es decir, no la especie biológica sin más, sino los miembros de la especie en quienes se encarna un ideal de lo que sería propiamente humano. El ser humano que escribe la historia es el que, según lo dicta cierto ideal definido cultural e históricamente, pone en ejercicio atributos como la razón, el lenguaje, la capacidad de acción, la libertad, etc., con el fin de arrancarse de la naturaleza y dominarla. Estamos, pues, ante narrativas claramente humanistas.

Ciertamente, los relatos naturalista y post-natural revelan su cuño humanista al dejar ver cuánto descansan sobre una concepción del ser humano visto como ente excepcional que, desde siempre, estuvo llamado a trascender la naturaleza y a liberarse de, negándolas, las determinaciones que esta le impone; un ser que, en realidad, nunca se vio solamente como un ente natural, sino que, como ha insistido en sostener el grueso de la tradición humanista occidental, lleva dentro de sí una “chispa” divina, espiritual, racional, en virtud de la cual su destino no podía ser otro que trascender la naturaleza a la que, estrictamente hablando, nunca perteneció del todo.

Estas narrativas entienden al ser humano como la única fuerza activa en el orden de las cosas, el motor que empuja la historia. Relatan cómo forjó poco a poco su destino excepcional hasta no depender de

nadie ni de nada más, tan solo de sí mismo. El *telos* es claramente la conquista total y absoluta de la naturaleza. Como único protagonista de interés, su historia terminó por convertir la historia natural en un episodio más de la suya propia: el Antropoceno, un desenlace que algunos humanistas entusiastas estarían seguramente tentados a leer como la redención final de la naturaleza a manos del Hombre.

Se trata, como se ve, de narrativas antropocéntricas. Suponen que el único principio capaz de hacer avanzar la historia es la acción humana. Más aún, solo hay acción propiamente dicha cuando es humana. Lo no humano es relegado a la condición de materia pasiva de la que el humano se sirve con inteligencia e ingenio, convirtiéndola en el medio adecuado para la obtención de sus fines. La naturaleza cumple entonces el rol de simple telón de fondo sobre el cual se despliega soberanamente la acción humana. Dicho de otra manera, el ser humano ocupa la posición de sujeto, en tanto que la naturaleza, convertida en su objeto, permanece muda. Y es que, como escribe el novelista portugués, “*hacer* era el gran verbo humano, aquel que claramente separó al hombre de la hormiga, del perro o de las plantas: sus *haceres* son gigantescos, poderosos; nunca inmortales sino, más bien, más permanentes que cualquier otra construcción de cualquier otra especie”¹⁰⁵. Es el verbo que marca la distancia insalvable que lo separa de todos los demás entes, condenados a padecer su acción. Otorgar un papel distinto a los no humanos, tratarlos como agentes, resultaría, pues, impensable, incluso disparatado, para esta visión humanista y antropocéntrica de la historia.

En conclusión, las lecturas mencionadas del Antropoceno dan por superada la distinción naturaleza-cultura en la medida en que la primera parece ya subsumida bajo la actividad humana, evento que se ofrece como prueba fehaciente del destino sin par al que desde siempre se proyectó el ser humano. Para estas lecturas, la naturaleza ha llegado a su fin.

105 “*Fazer* era o grande verbo humano, aquele que claramente tinha separado o homen da formiga, do cão, ou das plantas: os seus *fazeres* eram gigantescos, poderosos; nunca imortais mas bem mas permanentes que qualquer outra construção de qualquer outra espécie” (Tavares, 2007, p. 49).

No obstante, ¿lo que se proclama es el fin de la naturaleza o, más bien, el fin de cierta *idea* de naturaleza? Desde una perspectiva constructivista, la naturaleza es lo que definimos como tal. Así, por ejemplo, según el antropólogo francés Philippe Descola (2014), la concepción de la naturaleza como opuesta y exterior a la cultura es una construcción exclusivamente occidental —arranca con los griegos y se acentúa luego en la modernidad—, que constituye por ello una suerte de excepción cultural, en la medida en que la gran mayoría de otras culturas compone su mundo sin apelar a esta contraposición y organiza la realidad sin dividirla tajantemente entre lo humano y lo no humano, o entre lo cultural y lo natural. Ahora bien, si esto es así, es decir, si al declarar la muerte de la naturaleza de lo que se trata realmente es de abandonar una idea de naturaleza, entonces, ¿de qué idea de naturaleza prescinden los geo-constructivistas y todos los que con ellos afirman con beneplácito su muerte por obra de la tecno-ciencia? (De hecho, pese a las importantes diferencias que los separan, geo-constructivistas, posmodernos, tecno-utopistas y pro-industria se reconocen en este mismo rechazo). Quienes así se regocijan declaran difunta la idea de la naturaleza como lo dado, no producido, sin marca humana, sin contaminación; la naturaleza, pues, concebida como pura y trazando un límite exterior e intraspasable para la acción humana. Se la rechaza en parte por su carácter romántico, en virtud del cual se condena al ser humano como un intruso que, con su técnica, rompe con la armonía natural (*Deep Ecology*). Pero también la rechazan porque sirve de excusa para posturas autoritarias que con frecuencia han hecho un uso doctrinario o ideológico de la idea de una naturaleza pura con el propósito de alimentar el racismo, el sexismo y el nacionalismo.

Por otro lado, sin embargo, no deja de inquietar que, por un exacerbado narcisismo, el ser humano se encierre en su propio reflejo. Para algunos, renunciar a la idea de la naturaleza como algo exterior no humano, otro, significaría un empobrecimiento aterrador de nuestra experiencia humana. Si en el mundo no encontráramos sino nuestra propia imagen, sin ningún afuera o exterioridad, sin alteridad no humana que nos recordara nuestra finitud, sería como vivir en el “infierno de la identidad”. Por eso, en lugar de adherir a la proclama de su

muerte, para algunos autores se trata, por el contrario, de dar marcha atrás y evitar la trágica desaparición de la naturaleza¹⁰⁶.

En efecto, cabe preguntarnos si la mejor manera de pensar la superación de la distinción entre lo humano y la naturaleza, a la que parece obligarnos el Antropoceno, es dando por muerta a la segunda a manos del invencible espíritu humano. Verlo así sería seguir en el juego de la dominación que reclama poder absoluto para el primer término de la dualidad. Al seguir por esta vía, se mantiene intacta la visión heroica, dominadora y antropocéntrica, en últimas, (hiper)humanista, del ser humano, que es probablemente de la que el evento Antropoceno nos invita a despedirnos.

Elementos para una narrativa posthumanista

Si bien las narrativas que hacen del Antropoceno el momento final de una historia épica, jalonada por continuos triunfos sobre la naturaleza, confían en la capacidad de la ciencia y la tecnología para minimizar los efectos nocivos de la dominación humana, la evidencia de que la actividad industrial amenaza con poner gravemente en riesgo la habitabilidad de la Tierra ha llevado a moderar el tono triunfante propio de esas lecturas del presente. Visiones de corte eco-catastrofista insisten en que, lejos de ser victoriosa, la historia que nos trajo hasta aquí ha de ser leída más bien como una cadena de errores, de prácticas insostenibles y de creencias falsas. En lugar de una victoria, lo que aquella historia narraría sería un crimen que corre el riesgo de terminar trágicamente con la muerte irreversible de la naturaleza. Y aunque no se trata de sucumbir a la parálisis a la que tales lecturas pueden inducir, no estaríamos atendiendo como se debe la llegada del Antropoceno

106 Este es el caso de Virginie Maris (2015) quien preconiza la necesidad de retornar a una idea de la naturaleza como una suerte de exceso indomable. Algo similar es lo que también señala Frédéric Neyrat (2016) al hablar de la “parte inconstruible” de la Tierra, esto es, un fondo no domesticado ni domesticable en la naturaleza que debe ser reconocido como estando más allá del afán geo-constructivista de reconstruirla.

si no escucháramos los campanazos de alerta que despierta; en otras palabras, si no nos entregáramos con seriedad a la tarea de revisar las visiones de mundo que, a lo largo de siglos, han determinado la forma de concebir la relación entre el ser humano y la naturaleza, a menudo bajo el signo implacable del dominio. En fin, es menester vislumbrar el paso hacia un pensamiento nuevo que desmonte las fábulas humanistas hasta ahora hegemónicas, un pensamiento bajo cuya lente el Antropoceno exhiba un sentido distinto y dé pie a otro tipo de relatos.

De allí que la premisa ontológica que *a priori* concibe al ser humano como un ente ajeno a la naturaleza se haya convertido en la diana frecuente de la crítica contemporánea al humanismo metafísico en sus distintas versiones. De hecho, una mirada posthumanista se reconoce allí donde esta pone en tela de juicio y, aún más, abandona la visión metafísica tradicional que divide el conjunto de la realidad en ámbitos opuestos. El problema estriba, como hemos dicho antes, en que dentro de este esquema de pensamiento binario oposicional, uno de los polos termina indefectiblemente por ocupar la posición de dominado —como lo puso en evidencia el cáustico examen genealógico realizado por Nietzsche—. Así lo ilustra, en efecto, el hecho de que en la historia del pensamiento metafísico occidental, adjetivos como esencial, verdadero, fundamental, etc., hayan estado reservados para referirse al lado de la realidad considerado inmaterial, incorpóreo, racional, no natural; en suma, el lado donde se dice situarse lo propiamente humano. Más aún, el hecho de ocupar esta posición ontológicamente superior lleva al ser humano a asumir el rol de señor, cuya afirmación depende del poder para someter a su opuesto, que, paradójicamente, no está solamente por fuera, sino que incluso habita en él como su enemigo interior. Se trata de su parte animal, instintiva, material, corpórea, y demás calificativos empleados con dejo peyorativo para sancionar una parte en él supuestamente corrupta. La ontología dualista que separa con un abismo infranqueable lo humano de lo no humano pone en marcha un dispositivo dialéctico en el que el término definido negativamente queda rebajado frente al que, por ocupar el centro jerárquico de la relación, es tenido por el primero y originario. En la práctica, sin embargo, resulta imposible trazar sin residuo la línea divisoria. Uno y otro polo están siempre estrechamente

entreverados, desplazando la línea de un lado a otro en zonas grises en continua redefinición *entre* lo natural y lo cultural, *entre* lo humano y lo no humano, *entre* lo artificial y lo dado, etc. Para una mirada posthumanista, la realidad se presenta entonces como continua, híbrida, mezcla indiscernible de humano y no-humano, de material e inmaterial, de razón y emoción, etc., refractaria, por ende, a ser pensada dentro de las oposiciones matriciales.

Por lo anterior, antes de comprometerse con ontologías *sustancialistas* de tipo tradicional, que conciben la realidad compuesta por entidades firmes y aisladas, dotadas cada una de esencia e identidad delimitadas, un enfoque posthumanista —al fin y al cabo, postmetafísico— abogará preferiblemente por ontologías de carácter relacional. Esto es, tienden a tomar la relación y no la sustancia como punto de partida para pensar el mar de “fondo” de la realidad. Por supuesto, no conciben la relación como presuponiendo la existencia de entidades positivas, sustanciales y autocontenidas, que luego se intersectan unas con otras para así producir un puente externo entre ellas. Es más bien la relación, entendida como verbo y no como sustantivo, la que goza aquí de prioridad, ontológicamente hablando. La relación *produce* los términos que no son sino una manifestación o configuración derivada y provisional de aquélla. No son los extremos reunidos, sino el “entre” que los reúne y distancia a la vez, el que se vuelve aquí “esencial”. Rasgos como la continuidad, la fluidez, la inestabilidad y la mutabilidad se ofrecen entonces como más aptos para describir una realidad que ha de ser pensada bajo el signo del dinamismo, la multiplicidad, la apertura y la inestabilidad: todo lo contrario de los atributos del Ser de la metafísica.

De modo que, en lugar de insistir en trazar fronteras impermeables entre un sector de la realidad propiamente humano y otro sector en el que se hace caber el resto de los no humanos, las posturas posthumanistas buscan dejarlas a un lado y pensar sin recurso a ellas. En otras palabras, se reconoce que es la visión dualista que ha primado tradicionalmente la que debe ser abandonada. No solo no es la única forma de componer mundos, sino —y esto es tal vez lo más importante— que dicha forma de pensar es sospechosa de participar en la gestación de los peligros que tanto alarman a propósito del Antropoceno.

Así pues, aunque a primera vista la conclusión de humanistas y posthumanistas parezca ser la misma en relación con la necesidad de prescindir de la distinción entre naturaleza y ser humano para dar cuenta de la especificidad del momento presente, esta afirmación adquiere en las dos orillas significaciones muy distintas. Al revés de lo que proponen las lecturas humanistas, que superan esa división declarando victorioso al ser humano sobre la naturaleza no humana y concluyen así el arribo inevitable de un mundo post-natural o, más precisamente, un mundo puramente técnico, en lo que respecta a los enfoques posthumanistas, lo que se persigue es abandonar el enfoque dualista que está a la base de tal solución, aquél que, por su carácter dialéctico, conduce a la asimilación del término que es considerado negativamente. Es el modo que opone identidad a alteridad, es decir, que piensa lo otro por negación de lo propio, lo no humano como privación de lo humano, y así sucesivamente. En contraste con ello, se propone una forma de pensamiento no dialéctico que abandone dicha idea de identidad pura o de lo *propiamente* humano.

De tal manera que, desde una perspectiva posthumanista, se tenderá a pensar la relación humano-naturaleza bajo la forma de un *continuum* no homogéneo, en lugar de verla como un nudo problemático donde misteriosamente tiene lugar un salto cualitativo. No estamos ya ante entes naturales no humanos que son organizados desde un centro humano que los dota del valor del que por sí mismos carecen al integrarlos a su círculo de sentido. Estamos más bien en medio de una red de relaciones diversas, sin centro, sin arriba ni abajo, sin superficie ni profundidad... En otras palabras, una ontología relacional para la que lo que antes era, o bien un objeto natural o un sujeto humano, o bien un ente biológico o uno cultural, o bien algo dado o artificialmente producido, pasa a ser ahora lo uno y lo otro al mismo tiempo, intersección en la que los dos hilos se vuelven imposibles de desatar sin con ello deshacerse. Es reveladora de este tipo de enfoque híbrido la conocida sentencia de Donna Haraway que afirma “nuestra ontología es cyborg”, en la que se expresa de forma elocuente esta mirada que rehúye las oposiciones binarias y enfatiza el aspecto siempre híbrido de la realidad. En efecto, el léxico posthumanista privilegia vocablos como sistema, interconexión, redes y rizomas, en lugar de esencia, identidad,

fundamento, etc. Y es que, si queremos pensar el Antropoceno sobre bases conceptualmente nuevas, sin incurrir en las cuestionables oposiciones binarias, una nueva ontología se hace imprescindible.

Con todo, despunta aquí un peligro. Según Frédéric Neyrat, ha sido como reacción a la tendencia occidental de acentuar al extremo la separación entre lo humano y lo natural, que se habría caído hoy en el polo opuesto, exagerando esta vez la idea de relación, de interconexión y de interdependencia, principio que, para el autor, es compartido por todas las posturas ecológicas. Si esto puede ser riesgoso es porque la interconexión exacerbada que concibe la realidad bajo la forma de flujos inestables y cambiantes puede, entre otras cosas, generar incertidumbre acerca de hasta dónde llegan los efectos de una acción cualquiera y, por lo tanto, impide establecer responsabilidades claras, lo que preocupa en especial cuando se está frente a la necesidad de atender problemas como los ambientales. Se advierte una tensión entre, por un lado, reconocer el carácter relacional del ser humano, pensado como una parte más de una red planetaria de vivientes y no vivientes íntimamente imbricados, y, por otro lado, seguir viéndolo como el único que, en virtud de su capacidad de acción, estaría en condición de asumir la responsabilidad por el futuro de vivientes y no vivientes, lo que exige restituirle, hasta cierto punto, un lugar de excepción y preeminencia.

Esta es la tensión a la que parece referirse también Sverre Raffnsøe cuando distingue dos sentidos en la expresión “*Human Turn*” (giro humano) con la que caracteriza el Antropoceno (Raffnsøe, 2016). Según este autor escandinavo, no hay duda de que tal evento obliga a dar un paso radical en nuestra manera de pensar al ser humano. Por un lado, debe ser expulsado de su posición de centro para reconocerse inscrito en un entramado vital del que co-dependen por igual humanos y no humanos. El giro se refiere aquí a un movimiento centrífugo de descenramiento del ser humano. Por otro lado, la expulsión de su lugar de privilegio termina irónicamente volviéndolo sobre sí mismo; es el movimiento centrípeto del giro, al verse investido de una responsabilidad que nunca antes había tenido sobre sus hombros: el poder de asegurar o sacrificar el destino de los demás seres del planeta. Es lo que, en cierto modo, ilustraría el asombroso juicio ocurrido en Italia en 2012,

en el que, como reseña Raffnsøe, los científicos acusados fueron juzgados por no haber previsto acertadamente un sismo que dejó víctimas mortales; como si su fallo hubiera consistido en no haber sabido controlar los efectos de un fenómeno natural que, en cuanto natural, ¡hasta hace poco habría sido tenido por incontrolable! Esto muestra la conciencia que el ser humano ha ganado sobre el poder colosal que actualmente tiene sobre la naturaleza. Pero, contrario a envanecerlo, este poder debería llevarlo a adoptar una imagen más modesta de sí mismo, ahora que, por otro lado, también debe renunciar a pensarse por fuera de la naturaleza o como único fin de ella. Todo ocurre como si el Antropoceno lo engrandeciera y, al mismo tiempo, lo obligara a bajar la cabeza, al hacerle ver que su responsabilidad no es solo para consigo mismo, sino ineludiblemente para con todo el resto de vivientes y no vivientes en el planeta, con quienes está unido por un cordón vital irrompible. Visto así, el *poder* sigue siendo su nota característica, solo que en las actuales circunstancias, este poder brillaría más por su capacidad para contenerse que para desatarse. Un poder *no poder*. Pero ¿no está asomando de nuevo una inesperada veta humanista en esta visión del ser humano?

Bien visto, lo que está en juego en la pregunta, más que un rezago rebelde de humanismo, es el desafío para los posthumanistas de superar el antropocentrismo dominante en la tradición occidental. Señalábamos antes cómo las narrativas humanistas circunscriben la historia al hacer humano, siendo así que solo el ser humano es susceptible de ocupar la posición de agente o de sujeto, mientras que el no humano queda por costumbre relegado a la de objeto pasivo, desprovisto de valor intrínseco, más allá del que el ser humano esté interesado en darle, usualmente como medio significativo en la escritura de su propia gesta. No sorprende, entonces, que el gesto post-antropocéntrico propio de los enfoques posthumanistas se haya expresado con frecuencia en un intento por extender fuera del ser humano algunas características que se han considerado exclusivas de él, al punto de reconocer formas de agencia a otros no humanos.

Algunos, sin embargo, temerán que este afán de apertura al universo no humano pueda verse traicionado al emplear erróneamente los modos de ser y de hacer que son específicamente humanos como

norma de comparación. Es verdad que operar de esta forma mantendría vivo el antropocentrismo que se quiere superar, al convertir el hacer humano en piedra de toque para determinar lo que otros pueden o no pueden hacer. Mejor parece, entonces, reconocer la alteridad irreducible de los no humanos, insistiendo en el carácter inconmensurable de sus habilidades, sin por ello tener que deslizarse hacia su subvaloración. Llama la atención, en este sentido, el profundo cambio de actitud advertido por el conocido primatólogo Frans de Waal entre los estudiosos de la cognición animal. En las últimas décadas, se recorrió en ese campo un importante trecho fuera de la visión antropocéntrica que se tenía de los animales, como seres que o bien poseen o bien carecen, en mayor o menor grado, de las facultades cognitivas humanas. La pregunta “¿Tenemos inteligencia suficiente para entender la inteligencia de los animales?” con la que este científico holandés da título a uno de sus libros (De Waal, 2016) delata una mirada poco convencional, abierta a aceptar —a contrapelo de la tradición— que bien puede haber formas de inteligencia que poco o nada tienen que ver con la nuestra. Y esto ha demandado un ejercicio de autocontención para evitar la proyección indebida de lo humano sobre lo no humano. Así pues, no resulta extraño que, con este giro fuera del antropocentrismo, *hacer* se revele como un verbo que también los animales pueden conjugar a su manera.

No hay duda de que dar el espacio para pensar un hacer no humano es un paso bastante audaz respecto a la tradición de pensamiento que ha sido la nuestra. Pocos lo han dado. Jacques Derrida es uno de ellos. Dejó abierta tal posibilidad al preguntarse, contra la tradición, “¿Y si el animal respondiera?” (Derrida, 2006). en un sentido en el que tal respuesta no debería ser de inmediato cancelada o reducida a una simple reacción o respuesta instintiva, mecánica o no intencional. Heidegger, en cambio, pese a su profunda crítica a la tradición humanista, no da ese paso, al insistir, por ejemplo, en la firme distinción entre el mero *conducirse* (*sich benehmen*) del animal, que no comporta relación alguna con el ente en cuanto tal, y el *comportarse* (*sich verhalten*) humano, que sí lo hace (Heidegger, 2007). Y es que seguir por esos caminos no transitados, incluso prohibidos, fuera del antropocentrismo, exige al pensamiento mucha audacia. Entre

otras cosas, llama a una concepción nueva de lo que entendemos por acción, agente, intención, etc. Más aún, reclama una nueva definición de la historia misma.

De hecho, con el ánimo de reconocer el papel que juegan en ella los otros no humanos, papel que no parece justo reducir a servir únicamente de medio para la acción humana, han comenzado a surgir propuestas de escribir ecohistorias, geohistorias o Gaiahistorias, en las que se cuenta, precisamente, una historia conjunta, hecha *entre* los humanos y el sistema Tierra. Con ello se apunta a pensar los eventos como resultado de una red de interdependencia. Es la razón por la que el nombre mismo de Antropoceno resulta, debido a su unilateralidad, bastante inadecuado. Pero esto implica también abandonar la idea de historia que solemos tener. Más aún, implica revisar la noción misma de “agencia”, en la medida en que esta se vincula usualmente con un concepto de sujeto, de yo, de *self*, del que, sin embargo, sería extremadamente difícil seguir sirviéndose sin atraer con él todo un paquete de conceptos propios de una ontología sustancialista, ajena al enfoque relacional que se quiere adoptar. Así pues, si hemos de depurarnos por completo del antropocentrismo, nuestro léxico necesitará nutrirse de muchas nuevas categorías todavía por inventar.

Para hablar de narrativas posthumanistas sobre el Antropoceno, parecen necesarios muchos desplazamientos en el plano teórico y práctico. La pregunta es si las humanidades están dispuestas a asumir esta tarea, si puede haber, y cómo serían unas humanidades sin humanismo.

El evento geológico como evento filosófico

En conclusión, lo que está en juego en la manera de leer el Antropoceno —si como prueba infalible de la conquista humana o como un llamado a deponer la visión conquistadora— es, en última instancia, la capacidad del pensamiento para dejarse interpelar por el evento; esto es, para responder a lo que este tiene de inédito y, por lo tanto, de impensable dentro de esquemas y categorías habituales.

Bajo la apariencia de tomar en cuenta lo novedoso del momento presente, las lecturas humanistas proponen superar distinciones dualistas tradicionales; sin embargo, su forma de entender esa superación no solo no rompe en realidad con esa forma de pensar tradicional, basada en la contraposición dialéctica, sino que la perpetúa, cerrando con ello los ojos a los peligros que tal proceder ha traído consigo.

Las lecturas posthumanistas, por otra parte, están dispuestas a asumir la irrupción de algo nuevo y, en respuesta a ello, a arriesgar nuevas categorías y otras ontologías, basadas más en la idea de relación que de sustancia o esencia, más en la idea de diferencia que de identidad. Por todo esto, parecen ser formas de abrirse realmente al evento del Antropoceno *en cuanto* evento.

Pero hacerlo supone un reto para las humanidades, que inevitablemente se verán sacudidas por el efecto dominó que desencadena el hecho de dislocar y desplazar algunas de las categorías más fundamentales con las que han querido circunscribir el campo de lo propiamente humano, su propio campo.

Así pues, pese a los reparos que evidentemente puede suscitar el término “Antropoceno”, conviene al menos asumirlo como un marco general de referencia en el cual inscribir las reflexiones filosóficas (ontológicas, éticas, políticas y estéticas) que el presente nos exige. Un presente en el que, a causa del aceleradísimo desarrollo tecnológico del que somos testigos, se ha desestabilizado como nunca la idea de naturaleza y, con ella, la de naturaleza humana. En otras palabras, con el término “Antropoceno” hablamos de un acontecimiento que, en cuanto tal, ofrece la oportunidad de remover categorías habituales de pensamiento y, todavía más, de salir de narrativas tradicionales que no gozan ya de aceptación. Ocurre como si, bajo su efecto, el lenguaje que heredamos de nuestra tradición humanista se hubiera vuelto totalmente inconveniente como medio para transmitir conceptos que durante mucho tiempo fueron dados por evidentes y sin ambigüedad. El Antropoceno nos lanza a escribir nuevas historias sobre nosotros mismos. Hoy la urgencia está, pues, en dotar a las humanidades de un nuevo vocabulario, de otros conceptos y de atrevidas maneras de pensar la realidad y de narrar la historia.

13. La dignidad. Aproximación en perspectiva posthumanista

The dignity of human nature [...] is a point that seems to have divided philosophers and poets, as well as divines, from the beginning of the world to this day. Some exalt our species to the skies, and represent man as a kind of human demigod, who derives his origin from heaven, and retains evident marks of his lineage and descent. Others insist upon the blind sides of human nature, and can discover nothing, except vanity, in which man surpasses the other animals, whom he affects so much to despise. If an author possess the talent of rhetoric and declamation, he commonly takes part with the former: if his turn lie towards irony and ridicule, he naturally throws himself into the other extreme.

DAVID HUME, Of the Dignity or Meanness of Human Nature

El giro ético post-antropocéntrico

A lo largo de las últimas décadas, se han multiplicado las voces que reclaman con insistencia ensanchar el horizonte ético más allá de los seres humanos. Progresivamente, han sometido a juicio la premisa que durante tantos siglos pareció gozar de evidencia incuestionable en el pensamiento occidental —profundamente marcado por las tradiciones judeo-cristiana y humanista—, según la cual solamente los seres humanos tienen estatuto moral, es decir, son los únicos merecedores de consideración y respeto en sentido estricto. Sin embargo, el creciente

malestar despertado por la forma en que en las sociedades capitalistas se explota industrialmente a millones de animales, así como la profunda inquietud ante los efectos cada vez más disruptivos de la acción humana en el planeta, ha llevado a plantear con fuerza renovada la pregunta ética acerca de los entes que demandan consideración moral de nuestra parte. En otras palabras, se indaga si es posible, y cómo podría fundamentarse, la pretensión de que seres no humanos, como animales, bosques, ríos, montañas, etc., lleguen a merecer respeto al igual que las personas, e incluso —como empieza a ocurrir en varios países, incluido el nuestro— que, así como a estas, se les otorguen derechos legales a título pleno¹⁰⁷. A contracorriente de la tradición dominante, empeñada en plantear una ruptura abisal entre los seres humanos y el resto de los entes, en la actualidad muchos teóricos y activistas inclinan su postura hacia el reconocimiento de la condición de entes moralmente relevantes a seres que no pertenecen al círculo de los seres humanos¹⁰⁸. Cabe hablar así de un giro post-antropocéntrico en la ética contemporánea, por cuenta del cual surgen propuestas en favor de que especies animales, hábitats naturales, ecosistemas, etc., ganen un lugar de importancia, junto con los seres humanos, en el universo

107 Fue histórica, en efecto, la decisión tomada por la Corte Constitucional de Colombia (mediante sentencia T-622 de 2016) de otorgar derechos al río Atrato. Con esta decisión, que se suma a otras similares tomadas en distintos países del mundo como Nueva Zelanda o India, se demuestra el cambio de visión que se está produciendo en la manera habitual de ser entendida la relación entre los seres humanos y la naturaleza. En el caso colombiano, y bajo la perspectiva jurídica que contempla la existencia de “derechos bioculturales”, se juzgó que al formar parte esencial de la vida de varias comunidades humanas indígenas, cuyas culturas y formas de vida únicas están estrechamente ligadas con el destino del río, el Atrato puede ser considerado sujeto de derechos y, por tanto, exige respeto y protección legal.

108 El filósofo norteamericano Gary Steiner (2010) ofrece una amplia y detallada panorámica de las discusiones recientes en torno al estatuto moral de los animales, las cuales están animadas por el rechazo cada vez más pronunciado del antropocentrismo que ha estado presente en la tradición de pensamiento occidental. Steiner deja ver claramente los límites que en el presente enfrenta un modo de pensamiento acostumbrado a hacer del ser humano el único protagonista en la esfera moral.

de entidades cuyo bienestar, integridad y destino han de plantear un compromiso ético insoslayable.

Sin embargo, un cambio de perspectiva como este supone llevar a cabo la revisión de algunos conceptos pilares de la ética occidental, los cuales quedan inevitablemente expuestos a una mirada bastante desestabilizadora. En particular, el concepto de *dignidad* cae en el centro de atención. La línea de demarcación entre los entes considerados moralmente relevantes y aquellos que no lo son suele coincidir con la línea que pone de un lado a los seres con dignidad y, del otro lado, a los seres que se dice que no la tienen. De un lado están las personas, del otro lado las cosas, entre las que se ubican los animales y entes naturales. Ciertamente, la dignidad humana es esgrimida con frecuencia como el argumento fundamental para apartar, mediante una frontera moral intraspasable, a unos de otros, frontera en virtud de la cual se asume como una obviedad que los problemas que nos aquejan a nosotros, los humanos, deben ocupar los lugares más altos, si es que no todos, en la agenda de tareas por resolver. Es en nombre de la dignidad de las personas que exigimos respeto para ellas, rechazamos la violencia ciega de la que son víctimas, demandamos y trabajamos por mejores condiciones de vida y de desarrollo, etc., mientras que, por lo general, no exigimos, ni rechazamos, ni esperamos lo mismo, o nada similar, para animales, plantas, ríos u otros seres no humanos, precisamente porque, a diferencia de nosotros, ellos carecen de dignidad.

De tal suerte que, si de vez en cuando el término es empleado en relación con los animales o con la naturaleza, para reprobar, por ejemplo, lo que se juzga como el “trato indigno” que se les confiere, o para alabar la “dignidad de una ley” que los protege, usualmente lo que con ello se afirma es que ese comportamiento o esa ley son dignos, o no lo son, de nuestra humanidad, la cual se ve puesta a prueba de manera indirecta por tales acciones. En ningún caso parece obedecer al reconocimiento explícito o tácito de una dignidad propia de los entes no humanos, en nombre de la cual fuera imperativo tratarlos de manera respetuosa o considerada; esto es, no se les atribuye un estatuto moral relevante por el cual los seres humanos se vieran obligados a asumir deberes ante ellos y, por qué no, tratarlos con justicia. El concepto de

dignidad ha estado ligado de forma exclusiva e indisoluble al ser humano. Sin embargo, los cambios de los que estamos siendo testigos en nuestro presente histórico y cultural, con el señalado giro ético hacia los no humanos, vuelven inevitable cuestionar el sentido y el destino que ha de deparársele al concepto. ¿Debe ser conservado pese a todo? Y si lo es, ¿debe ser extendido sin más hacia lo no humano? ¿Sería posible hacerlo sin que resulte modificado de una forma sustantiva? ¿No es mejor abandonarlo si se desea realmente cumplir las nuevas exigencias éticas que piden salir del antropocentrismo habitual y ampliar nuestra consideración moral a todos aquellos con quienes cohabitamos en el planeta, humanos y no humanos?

Ahora bien, la revisión de una categoría de semejante importancia, piedra angular de la ética occidental, no deja de despertar preocupación entre quienes temen el derrumbe de los principios morales más caros. Llega a creerse, de hecho, que la intención de extender su aplicación a los seres no humanos terminará por socavar de forma drástica y peligrosa la causa de los Derechos Humanos, tan firmemente anclados en la idea de dignidad humana¹⁰⁹. Baste recordar el lugar central que esta ocupa en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, cuyo preámbulo inicia con las conocidas líneas:

Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la *dignidad intrínseca* y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana. (Naciones Unidas, 1948, cursivas añadidas)

109 Es el caso de la filósofa española Adela Cortina (2005), quien no oculta su preocupación por que bajo la presión de los movimientos animalistas se desdibujen los linderos de conceptos como los de persona y dignidad, que son piezas clave del proyecto ilustrado moderno. En su opinión, desestabilizar tales conceptos puede contribuir de forma peligrosa al debilitamiento de los fundamentos sobre los cuales se asienta el discurso de los Derechos Humanos, precisamente en un momento en el que estos se hallan tan necesitados de protección y respaldo por parte de las fuerzas más progresistas de la sociedad.

Indudablemente, la promulgación de estos derechos fundamentales de todo ser humano reviste un carácter revolucionario, en tanto que la única condición para tenerlos, como señala la Declaración, está en ser parte de la “familia humana”, no en ser ciudadano de un Estado particular, ni mucho menos en ser miembro privilegiado de una organización social cualquiera; lo que, en una lógica contractual, implicaría seguramente asumir algún tipo de obligación a cambio de los derechos obtenidos¹¹⁰. Teóricamente hablando, en lo que concierne a los Derechos Humanos, no hay que *hacer* nada para ganárselos. *Ser* humano es, por sí solo, el hecho que cuenta para hacerse acreedor de unos derechos de tan asombrosa naturaleza. El ser humano vale *en cuanto que humano*, y esto es precisamente lo que se suele llamar dignidad. Así pues, si el giro ético post-antropocéntrico que hemos señalado antes cuestionara seriamente el concepto de dignidad y eventualmente debilitara el sustento conceptual y teórico que reciben los Derechos Humanos, no extraña el temor de estar ante un problema que no puede ser desestimado, en particular por el consenso que, en estos tiempos de globalización, ha ganado el reconocimiento formal de tales derechos como eje de desarrollo y condición de progreso para los individuos y los pueblos del mundo. Salta a la vista, pues, lo que para muchos puede estar en juego en la naturaleza que adopte el señalado giro ético hacia el mundo no humano.

110 Ciertamente, como recuerda el filósofo del derecho H. L. A. Hart (1984), no fue nada fácil para quienes por primera vez se atrevieron a proponer la existencia de estos derechos *naturales*, convencer a sus detractores de que efectivamente podía hablarse de derechos independiente y previamente a la participación en un contrato social y/o político, por el solo hecho de ser humano. Los críticos de esta idea, entre quienes se contaba Bentham y los utilitaristas en general, oponían una concepción para entonces bastante difundida, según la cual únicamente hay derechos *positivos*, es decir, derechos consignados en códigos o leyes y, por lo tanto, llamados a ser respetados en el marco específico de la organización o Estado que los ha suscrito. La propuesta de derechos que existen por fuera de ese pacto político resultaba, y aún hoy lo es, atrevida y bastante revolucionaria.

En efecto, si este giro conlleva la decisión de conceder o reconocer derechos inalienables a los no humanos¹¹¹, tal como se les reconoce a los seres humanos, muchos no tardarán en cuestionar que se pierdan de vista las que suponen son las verdaderas prioridades de nuestra agenda política. Se inquietarán de que, siendo todavía tan insuficientes los esfuerzos hechos para garantizar el respeto a los derechos fundamentales de un inmenso número de personas que siguen desprotegidas, debido a las profundas y complejas problemáticas económicas, políticas y sociales que caracterizan nuestro mundo, estos pocos esfuerzos se vean aún más debilitados si se emprenden causas en favor de los derechos de los no humanos. ¿No es la persistencia del racismo, del sexismo, del fundamentalismo y de otras tantas formas de violencia y de discriminación entre los humanos la prueba de que aún estamos lejos de lograr lo necesario en términos de igualdad de derechos como para “perder tiempo y energía” con causas más allá de los humanos? Con frecuencia, tiende a leerse la situación como si de una competencia se tratara, en la que unos ganan en consideración lo que otros deberán perder en protección. ¿Por qué? Es una clara expresión de la arraigada actitud antropocéntrica en contra de la cual reacciona, precisamente, el mencionado giro ético hacia el no humano. Tales temores y críticas nacen del convencimiento de que, a la larga, a quienes más importa defender, proteger y promover es a los seres humanos. Pero ¿es cierto que apoyar la causa en favor de los no humanos y de su estatuto moral comporta necesariamente un paso atrás respecto a la causa en favor de los seres humanos? ¿Reconocerles derechos amenaza los Derechos Humanos? Aunque hay quienes así lo perciben, nada está más lejos de ser evidente. Como buscaremos

111 En este sentido, el lector puede encontrar en la obra de Sue Donaldson y Will Kimlicka (2014) un elaborado y sólido intento por pensar, en toda su extensión, la posibilidad de extender derechos fundamentales e inalienables a los animales, como son los derechos humanos, así como una tentativa teórica muy coherente e imaginativa que busca dar forma a una nueva comunidad política que se extienda por fuera de los límites de mundo puramente humano para dar cabida a los animales (*zoopolis*). No se trata, claro está, de pretender que los animales suscriban un contrato social y por esa vía adquieran derechos como los que tenemos los seres humanos, sino de que sus intereses sean tenidos en cuenta en la definición del “bien común”.

mostrar más adelante, las dos causas son inseparables y se reclaman mutuamente; de manera que lo ganado en una dirección no solo no reñiría, sino que, mejor aún, potenciaría lo que ocurre en la otra, siendo las dos, en realidad, una y la misma.

En este capítulo, examinaremos particularmente el cuestionamiento que se le ha dirigido al concepto de dignidad en razón del sello antropocéntrico que supuestamente lo impregna. Más aún, buscaremos establecer si acaso resulta preciso prescindir de este venerable concepto a fin de completar el giro ético más allá del antropocentrismo, o si, tal vez, leído en un sentido distinto al habitual, el concepto de dignidad tiene incluso la capacidad de dar fuerza e impulso al giro mismo. ¿Cómo, pues, pensar el concepto de dignidad de manera no antropocéntrica?

Con el fin de dar una posible respuesta a esta pregunta, nos concentramos, en primer lugar, en reconstruir el planteamiento del reconocido filósofo Peter Singer, figura de referencia en la reflexión ética contemporánea. El suyo es uno de los esfuerzos más conscientes y deliberados por superar lo que él identifica como un sesgo invisible que, de entrada, inclinaría a favorecer los intereses humanos por el mero hecho de ser de nuestra especie. Examinamos así en qué medida su propuesta de un “principio de igualdad” para humanos y animales encuentra la idea de dignidad humana como un obstáculo teórico y práctico del que, según el autor australiano, sería necesario prescindir para desembarazarnos de dicho sesgo especista y actuar éticamente. En segundo lugar, y dada la importancia mayúscula del concepto de dignidad en nuestro horizonte ético, planteamos una posible redefinición que consiga escapar a la crítica de Singer y, más ampliamente, que rompa con el denostado antropocentrismo. Es decir, proponemos un concepto de dignidad susceptible de ser empleado no solo en referencia al ser humano, sino también al no humano y, en ese sentido, que pueda servir de base para una ética dispuesta a extender la consideración moral más allá del círculo de nuestra especie. En la medida en que esto sea posible y el concepto de dignidad pueda ser inscrito en un marco de pensamiento no antropocéntrico, se hace necesario esbozar, como intentamos en la última parte del escrito, la perspectiva posthumanista desde la cual dicho concepto puede cobrar una vida y un significado nuevos.

La dignidad y el principio de igualdad entre humanos y animales

Pasajes como el citado a continuación explican seguramente el encono que ha llegado a suscitar el pensamiento del filósofo Peter Singer (1989) en algunos de sus lectores:

Una vez preguntamos *por qué* deben todos los seres humanos —incluyendo a los más pequeños, retrasados mentales, psicópatas, Hitler, Stalin y el resto— tener algún tipo de dignidad o valor que el elefante, el cerdo o el chimpancé no pueden alcanzar nunca, vemos que esta cuestión es tan difícil de responder como nuestra pregunta inicial acerca de un hecho relevante que justifique la desigualdad entre los humanos y los otros animales. De hecho, estas dos preguntas son en realidad una sola: hablar de dignidad intrínseca o de valor moral desplaza el problema un paso atrás, puesto que cualquier defensa satisfactoria del reclamo de que todos los humanos y solo ellos tengan dignidad intrínseca necesitará referirse a algunas capacidades relevantes o características que solo posean los humanos. *Los filósofos usualmente introducen las ideas de dignidad, respeto y valor en el punto en que otras razones parecen faltarles, pero esto no es suficiente. Frases exquisitas son el último recurso de aquellos que se quedaron sin argumentos.* (p. 113)¹¹²

Según estas líneas, la aureolada palabra de dignidad estaría en realidad vacía de contenido. Es pura *flatus vocis* a oídos de Singer. En su opinión, se recurre retóricamente a ella, como una especie de comodín, cuando se han agotado las razones o los argumentos de fondo para justificar que se conceda a los seres humanos un trato privilegiado que, en cambio, nunca se está dispuesto a brindar a ciertos animales.

112 Este mismo texto fue publicado posteriormente como primer capítulo del conocido libro de Singer *Liberación animal* (1976), que hasta la fecha constituye una obra de referencia obligada acerca del debate ético contemporáneo en torno al estatuto moral de los animales.

¿A qué idea de dignidad apunta Singer? A aquella entendida como valor intrínseco. Por contraste con el valor instrumental determinado por el uso que un ente cualquiera recibe como medio para la consecución de otra cosa, el valor intrínseco *vale* sin arreglo a un fin distinto. Que un ente tenga valor intrínseco o inherente supone, pues, ser un fin por sí mismo y no solamente un medio para algo más. De manera que, en cuanto poseedor de esta dignidad, el ser humano sería valioso de manera absoluta por el simple hecho de ser humano. En palabras del bioeticista Roberto Andorno (1998), estamos ante una idea de dignidad *ontológica*, es decir:

[...] una cualidad inseparablemente unida al ser mismo del hombre, siendo, por lo tanto, la misma para todos. [...] Es el valor que se descubre en el hombre por el solo hecho de existir. En este sentido, todo hombre, aun el peor de los criminales, es un ser digno y, por tanto, no puede ser sometido a tratamientos degradantes, como la tortura u otros. (p. 57)

Sin embargo, tal idea de dignidad, dice Singer, no expresa sino el prejuicio que lleva a valorar a los de la especie humana por encima de las demás, por la única —y, en última instancia, impresentable— razón de que es la nuestra. En estricto sentido, según sostiene el filósofo, no nos asiste ninguna razón convincente para fundar tal idea de dignidad humana más que nuestra inclinación egoísta a favorecernos a nosotros mismos. Esta inclinación es bautizada por Singer con el neologismo de *especismo*. Pues, ¿qué es lo que vale intrínsecamente en el ser humano? Más aún, ¿vale *independientemente* del hecho de ser valorado por él mismo? ¿Acaso no vale precisamente *porque vale para él*? La tradición humanista suele responder afirmando que el ser humano es inherentemente valioso, no por el capricho egoísta de autodeclararse así, sino en virtud de ciertas cualidades objetivamente excepcionales que le permiten, a diferencia de los demás entes, trascender el orden natural dado. Por ejemplo, la posesión de capacidades cognitivas superiores gracias a las cuales el ser humano conoce el mundo y se abre paso intencionalmente en él.

Pero, inquiere Singer, ¿qué hacer con aquellos seres humanos que no poseen o no ejercitan estas capacidades? ¿Tienen también dignidad? Lo cierto es que horrorizaría a los humanistas no reconocerles el mismo valor que dan por sentado a aquellos seres humanos que sí las poseen. Pese a su incapacidad, no vacilarían en reconocerles de entrada la misma dignidad que, por otro lado —se irrita Singer—, no están dispuestos a reconocer en algunos animales que sí poseen esas capacidades, o que al menos las tienen en un grado suficiente como para deber atribuirles el valor intrínseco que dan a las personas. ¿Por qué no lo hacen? ¿Qué les detiene para otorgar a los animales que exhiben tales características (pensemos, por ejemplo, en grandes simios como los chimpancés¹¹³) el estatuto moral privilegiado que, de otra parte, reconocen de inmediato en seres humanos que, en cambio, carecen o están desprovistos de esas habilidades, ya sea por malformaciones congénitas severas o por accidentes que les han postrado en una situación de invalidez e inconsciencia irreversibles? ¿Puede la respuesta ser distinta, concluye Singer, al prejuicio o sesgo especista que nos lleva, de manera casi espontánea, a suponer que los nuestros, por el hecho de pertenecer a nuestro grupo o familia humana, tienen un valor inestimable? En otras palabras, ¿se trata de algo distinto a un puro “narcisismo de especie”? Singer asesta un golpe así de directo.

En la medida en que la dignidad descansa en la exaltación de la capacidad para razonar y actuar, él argumenta que deberíamos estar dispuestos a atribuir esa misma dignidad a cualquiera que dé prueba

113 Muchos experimentos llevados a cabo en laboratorios o en zoológicos, así como detalladas observaciones hechas sobre el terreno por notables primatólogos, han cuestionado la idea de que los simios carezcan de ciertas habilidades que damos por exclusivas de nuestra especie, como el uso de herramientas, la creatividad, los sentimientos morales, la capacidad de entender símbolos, entre otras. A este respecto véase Paola Cavalieri y Peter (1996). Vale la pena tener en cuenta también las múltiples evidencias que ofrecen estudios muy recientes en cognición y etología animal, que muestran hasta qué punto se encuentran presentes, más allá de las especies que usualmente consideramos como las más inteligentes en el reino animal, facultades asombrosas que ingenuamente hemos creído como propias y únicas de la inteligencia humana, planteando además el desafío a nuestra capacidad para reconocer otras formas de inteligencia que no se acomodan a ella (Waal, 2019).

de poseer tales capacidades, sea un humano o no. Pero ¡no ocurre así!, denuncia el pensador australiano. A pesar de la sólida evidencia proveniente del campo de la etología animal y de los estudios de cognición animal en favor de la inteligencia de muchos animales, en especial de primates superiores, el filósofo reprocha que todavía escuece tanto dar el paso consecuente de reconocerles un estatuto moral equivalente al de las personas. Singer denuncia así una evidente falta de consistencia entre el modo de definir la dignidad y la manera de actuar ante ciertos animales a quienes esta se les niega sin razón; inconsistencia que, insiste, no se puede explicar a no ser por una inconfesable vanidad y por la falta de interés en perder el lugar de privilegio en el que nos encontramos como especie, apego que, moralmente hablando, no es racionalmente defendible.

Como tampoco admite justificación el hecho de ofrecer un trato desigual y desfavorable a quienes no son de nuestra misma etnia o a quienes no son de nuestro mismo sexo, esgrimiendo esta diferencia como pretexto para incurrir en comportamientos discriminatorios o excluyentes. En efecto, para Singer, el especismo es un fenómeno comparable a los mencionados racismo y sexismo, e igualmente reproachable en la medida en que también aquí se emplea como único criterio de subvaloración la no pertenencia al propio grupo, que goza además de una posición dominante. Es por ello que encuentra en los movimientos de los Derechos Civiles y de Liberación Femenina del último siglo una prueba de que en el campo ético son posibles los avances, siempre que se consiga rechazar con vehemencia los sesgos señalados. Considera que la lucha por la superación de la violencia ligada al racismo y al sexismo debe servir como modelo e impulso en favor de la causa de la Liberación Animal. Tales movimientos muestran lo inadmisibile que resulta, desde el punto de vista moral, no tratar de modo igual a quienes son iguales. Claramente, la igualdad presupuesta aquí no es de naturaleza fáctica, sino de principio. ¿Quién, que no sea ciego o de mala fe, se atrevería a negar el hecho palmario de que entre los seres humanos cunden las diferencias de todo tipo (talla, color de piel, fortaleza física, ingenio, disciplina, sentido del humor, entre muchísimas otras)? No obstante, esto no impide la reivindicación que hacen estos movimientos por la igualdad, la cual reposa precisamente en afirmar

que, por encima de estas diferencias —muchas de las cuales no son naturales, sino histórica y culturalmente impuestas y, por lo tanto, arbitrarias— está el hecho de que, *en cuanto que seres humanos sin más*, mujeres y hombres, indígenas, negros, mestizos y blancos, jóvenes y viejos, heterosexuales y homosexuales, etc., todos son iguales y merecen, por ende, recibir el mismo respeto y consideración. Efectivamente, la lucha adelantada por estos movimientos apela como argumento central al reconocimiento de los grupos marginados y discriminados como igualmente pertenecientes a la gran familia humana, siendo esta la base para exigir la igualdad de derechos y de oportunidades que de forma injusta se les niega en la realidad.

Ahora bien, pregunta Singer: ¿por qué no habría de ocurrir lo mismo con los animales? La respuesta que damos por obvia es que ellos no hacen parte de la familia humana, no tienen lo que se necesita para ser considerados nuestros iguales. Después de todo, ¿no son más que animales!, ¿no es así? ¿Qué significa esto? Aunque parezca una perogrullada, lo que esto quiere decir es precisamente que son animales *porque no son como nosotros*, no son humanos o, en otros términos, carecen de las cualidades que nos convierten en los seres específicos y únicos que decimos ser. ¿Qué cualidades son estas? ¿Qué nos hace humanos? Usualmente, lo que se tiene en mente para dar respuesta son ciertas capacidades cognitivas que, en cuanto excepcionales, fundamentarían el valor propio del que goza el ser humano y por el cual detenta una dignidad única. Sin embargo, el autor deja ver hasta qué punto esta barrera óptica, dada por firme entre la nuestra y las demás especies, entre lo propiamente humano y lo animal, de la que depende directamente la separación moral entre seres dignos y seres que no lo son, barrera que cierra el paso a la posibilidad de extender la consideración moral a los animales, es una frontera tambaleante y mucho menos nítida de lo que por tanto tiempo se ha pretendido.

El llamado de atención de Singer se dirige, en primer lugar, a señalar la contradicción en la que se incurre cada vez que la dignidad es asumida como algo propio de quien es capaz de hacer ciertas cosas y, a renglón seguido, se le rechaza a quienes son capaces de hacer eso mismo pero no son seres humanos. Esta inconsistencia delata crudamente el especismo que opera en nuestras relaciones con los animales

y compromete seriamente la validez ética que pretende reclamar el concepto de dignidad entendido como valor intrínseco. Pues, o bien se les reconoce dicha dignidad o valor inherente a animales *dotados en un alto grado de las mismas capacidades cognitivas* que valoramos en nosotros los humanos, y esto obligaría a suprimir y a castigar de plano muchas de las prácticas de explotación que actualmente se permiten hacia ellos —como el cautiverio o la experimentación científica—, o bien no se les concede esa dignidad por no ser *igualmente capaces a un ser humano normal*, y entonces tampoco habría de reconocerse valor intrínseco a los seres humanos severamente discapacitados —a quienes podría entonces someterse a las prácticas que se llevan a cabo con los animales, como la experimentación científica o el cautiverio—. Semejante disyuntiva o dilema moral al que nos vemos confrontados es resultado de lo que Singer juzga como un apego obsesivo e irracional a la idea de dignidad intrínseca que, en realidad, solo parece justificable como pretexto retórico para asegurar una posición de privilegio a la especie humana (Singer, 2009).

El problema está, en efecto, en que la razón para el privilegio acordado al ser humano, por el mero hecho de serlo, se ha tornado tan sobreentendida en el pensamiento y la cultura occidentales —en virtud de su profundo talante antropocéntrico y humanista— que ni siquiera advertimos estar bajo su efecto, ni mucho menos vemos que necesita justificación. De ahí que el esfuerzo crítico deba dirigirse inicialmente a cobrar conciencia del carácter incuestionado de ese prejuicio. Por esta razón, la tarea que corresponde a la filosofía, como disciplina llamada a interrogar lo que se acostumbra a dar por evidente, ha de ser la de cuestionar sin miramiento alguno la solidez de las razones que tradicionalmente se han ofrecido para conceder al ser humano ese lugar de privilegio. Singer emprende esta tarea para concluir que no son razones incuestionables, al menos no tanto como para continuar acudiendo, cual si fuera una obviedad, a la noción de dignidad intrínseca como la justificación última para brindar a algunos animales un trato desigual respecto al que estamos dispuestos a dar a ciertos seres humanos. El concepto parece irremediabilmente atravesado por ese sesgo especista del que, precisamente, Singer cree necesario liberar a la ética.

Es preciso recordar que el término “dignidad” está relacionado etimológicamente con la idea de rango o de *status*, es decir, comporta una mirada jerárquica que necesariamente sitúa a algunos en una posición de superioridad en relación con otros que quedan subordinados. El sentido de la palabra se refiere originalmente al hecho de gozar de una posición de mayor prestancia e importancia dentro de un grupo u organización social, siendo así sinónimo de “lugar de honor”¹¹⁴. De allí proviene, por ejemplo, el uso actual de la palabra “dignatarios”, empleado para referirse a los gobernantes o dirigentes de un país a quienes se les rinden honores en razón de su elevada posición política. Este mismo sentido de dignidad como lugar de honor fue retenido por Cicerón, si bien el filósofo romano no tenía en mente únicamente el hecho de gozar de una posición de privilegio como miembro de un grupo selecto dentro de la sociedad, sino que habló de la dignidad como el lugar que el ser humano, en cuanto tal, ocupa en el orden del mundo. Este lugar, según Cicerón, se lo confiere el poseer un carácter racional y no estar simplemente movido por instintos, como se piensa que ocurre con los animales¹¹⁵. Es este sentido el que se prolongará en la tradición humanista posterior, como se advierte en el pensamiento del renacentista Giovanni Pico della Mirandola, autor de la célebre “*Oración por la Dignidad del Hombre*” (1496), quien también se refiere a la dignidad humana como ese lugar elevado que el ser humano ocupa en relación con la creación entera y que, según el italiano, le viene de su total libertad para darse a sí mismo la forma que escoja: divina o bestial, a diferencia de lo que ocurre con el resto de los seres cuya existencia está prescrita de forma fija e inalterable en su esencia. De suerte que el empleo del término “dignidad” no parece poder escapar a cierta lógica vertical y jerárquica por la que el ser humano (o

114 Para una breve presentación de los distintos sentidos que el término “dignidad” ha tenido a lo largo de su historia, ver la primera parte del libro de Francesc Torralba (2005) *¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris*.

115 Para más información sobre el importante aporte de Cicerón a la consolidación del significado del término de dignidad, puede el lector remitirse a la breve historia del concepto que ofrece el libro de Michael Rosen (2012) *Dignity. Its History and Meaning*.

cierta definición de lo que es propiamente humano) termina situado en un lugar superior, constituyéndose él mismo en la referencia y medida última del valor que quepa atribuir a cualquier otro ente. Todo indica así que cualquier intento de despojar al concepto de este tinte antropocéntrico estaría condenado al fracaso, por lo que Singer parece inclinarse sin mucha pena a que las reflexiones éticas prescindan por completo de él.

Así lo confirma su posición frente al caso comentado por el autor, de una niña en estado vegetativo cuyos padres solicitaron el derecho a la eutanasia (Singer, 2009, p. 578). La solicitud fue rechazada en nombre de la dignidad de la niña; esto es, apelando al valor intrínseco de su vida que, en cuanto tal, la hace indisponible para nadie. Sin embargo, Singer considera un extravío hacer intervenir este “vago” concepto, tras el cual no se escondería en realidad nada más que un *a priori* metafísico imposible de definir, y prefiere más bien que se estudie la situación en términos del “mejor interés” de la paciente. En nombre de ese interés, que no de su supuesta dignidad, es que habría de tomarse la decisión sobre su destino. En efecto, según Singer, conviene más plantear la pregunta ética acerca de lo que se debe hacer en función de los intereses de los afectados, en lugar de plantear una pretendida dignidad intrínseca en nombre de la cual habría de evitarse o promoverse *a priori* algún comportamiento en particular. Siendo su enfoque utilitarista, la categoría clave es la de interés.

Es hartamente conocido el lema central del utilitarismo, según el cual la bondad de una acción cualquiera, éticamente hablando, la decide su utilidad, es decir, el mayor nivel de satisfacción que procure a la mayoría de los afectados. En sentido inverso, el criterio está en minimizar la insatisfacción o el sufrimiento que, en conjunto, dicha acción pueda producir. Por esta razón, el cálculo utilitarista debe tomar en consideración los *intereses* de todos los que, tanto positiva como negativamente, sean potencialmente afectados por una acción en particular. El placer y el dolor son las dos caras de una misma capacidad: la sintiencia¹¹⁶. Y lo cierto es que, para nuestro autor, en la medida en

116 Es mérito del trabajo de Singer el hecho de haber logrado que el concepto de *sintiencia*, referido a la capacidad de un individuo para experimentar dolor

que alguien sea sintiente, esto es, tenga la capacidad de experimentar placer y la capacidad de sufrir y padecer dolor, es preciso inferir que tiene también un *interés* en experimentar lo primero, del mismo modo que tiene *interés* en evitar lo segundo. Así pues, lo específico de la perspectiva utilitarista adoptada por Singer está en su afirmación de que todo interés que pueda verse afectado por una acción cualquiera debe ser tenido en igual consideración en el cálculo de utilidad general, trátase del interés de un ser humano o de un animal. En otras palabras, no hay razón para establecer ninguna jerarquía en la que de entrada se otorgue menos consideración al interés del animal, o sea, incluso ignorado en ventaja del interés del ser humano. Es así como Singer aboga por el principio de igualdad entre humanos y animales.

Se revela con ello como un fiel seguidor de las ideas de Jeremy Bentham, padre de la corriente utilitarista de pensamiento, quien abrió la puerta para que se pusiera a unos y a otros sobre una misma balanza. Si los animales han de merecer algún día nuestra consideración moral, declaraba Bentham dos siglos antes, no será en virtud de su capacidad para hablar o para pensar, sino por el hecho de que pueden sufrir. Ser capaz de experimentar sufrimiento es el único argumento que, según el filósofo inglés, tendría que valer como criterio para juzgar moralmente las acciones que realizamos sobre otros. Y dicha capacidad no es ni mucho menos exclusiva del ser humano: los animales también sufren —reconocía Bentham en agudo contraste con la postura de Descartes, que los concebía como puras máquinas insensibles—. Esa sola razón ha de bastar para tomar en consideración la manera en que los animales pueden verse afectados por los comportamientos de los seres humanos. La misma atención, agrega por su parte Singer, que ha de merecer el posible sufrimiento o dolor que nuestras acciones puedan causar a otros seres humanos. Singer se aparta así de lo que gran parte de la tradición filosófica occidental ha dado por descontado, a saber: que los únicos de los que hay que ocuparse, éticamente hablando, son los seres humanos. Desde su perspectiva, faltaría coherencia

y/o placer, haya ganado tan amplio reconocimiento en el discurso ético de nuestros días, como un criterio decisivo para reconocer a los animales como portadores de estatuto moral.

a una postura utilitarista que en su cálculo no atendiera por igual el interés de todos los afectados, sin importar a qué especie pertenezcan. Ciertamente, Singer no ve razón, salvo que se opere bajo el sesgo especista, para trazar *a priori* una distinción entre los intereses humanos y los de los animales.

A menos que haya dudas acerca de que los animales tienen intereses, parte de la resistencia frente al reclamo de Singer de actuar según el principio de igualdad entre humanos y animales se origina probablemente en la dificultad que algunos encuentran en atribuir intereses a los animales del mismo modo que se atribuyen a los seres humanos. Tener intereses es una posibilidad que la tradición, inscrita en un marco de pensamiento antropocéntrico, ha solido circunscribir de manera casi única y exclusiva a los seres humanos. En efecto, no extraña que se resista a esa posibilidad mientras se considere que tener intereses arrastra consigo una serie de presupuestos ontológicos y epistemológicos que difícilmente pueden cumplir los animales. ¿Cómo asegurar, en efecto, que cuando vemos a un animal huir ante algo o buscar algo, lo hace *porque sabe* que lo primero es doloroso o desagradable, mientras que lo segundo se *representa* como placentero o agradable? ¿No asistimos en realidad a una mera reacción *instintiva* o a una respuesta *mecánica* detrás de la cual no hay ninguna experiencia *subjetiva*, es decir, un yo o *self* que intencionalmente *quiera* evitar lo uno y apropiarse de lo otro? ¿Un yo o *self* que *crea* que lo uno es doloroso *para sí*, mientras *cree* que lo opuesto no lo es? ¿Hay *alguien* allí que realmente tiene interés en obtener algo *en lugar de* otra cosa? ¿No será que se comporta *como si* tuviera intereses, pero en realidad no es así y solamente nos dejamos llevar por una ingenua tendencia a la antropomorfización? ¿Qué hacer ante el peligro de sobreinterpretar el comportamiento de los animales proyectando indebidamente capacidades que a lo mejor ellos no tienen en realidad? ¿Acaso atribuirles intereses no implicaría la presunción de capacidades increíblemente complejas de las que muy probablemente los animales carecen, como tener mente, intencionalidad, conciencia o, incluso, autoconciencia? El tema de la racionalidad y la agencia animal es, sin duda, bastante controversial. Su estudio corresponde a un campo de reflexión en pleno desarrollo y las respuestas que se ofrecen por el momento distan mucho de ser

definitivas, máxime cuando investigaciones recientes no cesan de oscurecer y complicar la línea fronteriza que se ha querido establecer entre lo que *hacen* los animales y lo que *hacen* los seres humanos, sugiriendo que no se trata necesariamente de fenómenos de naturaleza completamente distinta e incommensurable¹¹⁷.

Con todo, ¿qué tanto depende el planteamiento de Singer de que se logre establecer, sin asomo de duda, que los animales tienen razón, agencia, conciencia y los demás predicados que hasta ahora han sido considerados privativos del ser humano? Todo lo cual es materia de un debate interminable. Como hemos señalado anteriormente, en un gesto bastante disidente frente al grueso de la tradición, Singer no pone el énfasis en las llamadas capacidades cognitivas superiores como criterio decisivo sobre el estatuto moral de los animales. Él se concentra más bien en el hecho de que ellos pueden padecer dolor o experimentar placer, lo cual, desde el punto de vista biológico, cobija al menos a los animales dotados de un sistema nervioso central. Ahora bien, si a esta conformación biológica se suma que ciertos animales cuentan además con capacidades cognitivas sobresalientes, susceptibles de conferir a sus experiencias de dolor y/o de placer una intensidad y una complejidad mucho mayores a las que alcanzan otros tipos de animales menos inteligentes, Singer seguramente verá importante tener en cuenta la posesión de esas capacidades para determinar la consideración específica que tales animales merecen. Pero no porque cambiara su opinión sobre el criterio a tener en cuenta y adoptara de repente una postura gnoseocéntrica según la cual el estatuto moral estaría basado en la posesión de capacidades cognitivas similares a las humanas, dotadas de un supuesto valor intrínseco. Más bien, lo que cambia con la presencia de estas capacidades cognitivas es que *poseerlas incrementa el sufrimiento y/o el placer que experimentan*, hecho que, recordemos,

117 Para familiarizarse con algunos de los argumentos normalmente esgrimidos en la tradición filosófica en contra de que los animales tengan capacidad de agencia y, relacionado con ello, en contra de que tengan razón, lenguaje, intencionalidad, etc., el lector puede encontrar útil remitirse al breve artículo titulado “Animal Agency” de Hans-Jochan Gloccia que sea lo suficientemente fuerte como para que su extensión a los animales no obedezca a un gesto meramente condescendiente.

es el único que cuenta en la perspectiva utilitarista de Singer. Esta es la razón por la que se vuelven menos tolerables algunas prácticas a las que son rutinariamente sometidos los animales así dotados, como el cautiverio, el aislamiento, la experimentación médica, etc. De manera que, sin necesidad de resolver las álgidas controversias filosóficas sobre si hay o no una racionalidad animal y hasta dónde esta es comparable o equiparable a la humana, Singer insiste en poner el foco de atención en otro aspecto y hacer de la capacidad pura y simple de sentir placer y/o dolor, esto es, la sintiencia, el requisito único y suficiente para otorgar estatuto moral, desprendiendo de esto que el animal tiene intereses básicos que, en cuanto tales, deben ser tenidos en igual consideración a los de un ser humano. Este movimiento deja ver su inédita decisión de traspasar la barrera de la especie y desmontar los prejuicios que, en nombre de la dignidad humana intrínseca, han impedido durante tanto tiempo considerar a los animales como seres que pueden ser injustamente afectados por nuestras acciones. Prejuicios que no permiten juzgar las relaciones con ellos bajo una exigencia de justicia, en la medida en que estas se inscriben en el marco de una comunidad ético-política exclusivamente humana, pero que, siguiendo este movimiento de descentramiento, debería ser ensanchada y concebida como una comunidad humano-animal o, más ampliamente aún, como una comunidad humano-no humano.

Sin embargo, hemos de preguntarnos si, al compás de Singer, estamos dispuestos a prescindir de un concepto tan potente como el de dignidad. Como principio normativo, la dignidad ha demostrado contar con la fuerza necesaria para movilizar importantes luchas individuales y colectivas e inspirar acciones valientes en nombre de un anhelo insaciable de justicia. Prácticamente no hay movimiento social que no busque amparar su causa en un reclamo de dignidad, voz que le confiere enorme fuerza moral a sus exigencias. ¿Debería, pese a ello, ser dejado de lado? ¿No es posible pensar, quizás, en una idea de dignidad que supere el sesgo especista señalado por el filósofo de la Liberación Animal y que, sin embargo, conserve esa fuerza normativa? ¿Un concepto de dignidad forjado por fuera del marco antropocéntrico, sin por ello dejar de cobijar al ser humano, como parecen temer algunos defensores de los Derechos Humanos? Examinaremos, en lo

que resta, la posibilidad de tal concepción, la cual habrá de responder a una perspectiva nueva en relación con el ser humano. Una perspectiva que abandone la inclinación a situarlo como centro del universo ético en calidad de ente privilegiado, además de prescindir de la necesidad de definir una identidad propiamente humana basada en la posesión de ciertas capacidades únicas y excepcionales. En suma, se necesita dar paso a una perspectiva capaz de romper con algunos presupuestos clave de la tradición humanista y que, por las razones que expondremos más adelante, sería mejor calificarla de “posthumanista”. Así pues, ¿es posible pensar la dignidad en clave posthumanista?

Posthumanismo: matriz de pensamiento para un nuevo concepto de dignidad

La diversidad de sentidos que evoca el término en boga de “posthumanismo” vuelve difícil e impreciso el trazado de sus bordes semánticos. En ocasiones se lo identifica con el transhumanismo —o con la versión cibernética de este—, el cual pregona el advenimiento de un nuevo tipo de seres humanos, modificados y aumentados por las nuevas tecnologías, a los que llama precisamente *posthumanos* porque, en la visión de futuro que profesa este movimiento tecnófilo, ellos constituirán una especie completamente distinta y mejorada del *Homo sapiens*, llamado a desaparecer de la historia natural¹¹⁸. Otras veces se

118 Así, por ejemplo, el filósofo francés Luc Ferry restringe el término a una vertiente del transhumanismo que él considera la más radical. Ferry (2016) escribe: “[...] Me parece que si queremos ser rigurosos, habría que reservar el término de “posthumanismo” a esta corriente [transhumanismo cibernético], pues se trata de crear una especie nueva, radicalmente diferente de la nuestra, miles de veces más inteligente y poderosa que ella, una humanidad diferente” (p. 42). Efectivamente, es frecuente que en el ámbito francés el término “posthumanisme” sea empleado como sinónimo de transhumanismo.

En contraste, el autor español Antonio Diéguez dice que “posthumanismo” es el término con el que algunos se refieren a un “transhumanismo cultural o crítico”, para diferenciarlo de un “transhumanismo tecnocientífico”. El primero reúne las críticas que autores como Foucault, Derrida y Deleuze hicieron al ideal humanista, críticas que encontraron eco y sintonía en corrientes

equipara el término con el de antihumanismo, convirtiendo el rechazo que el prefijo “anti-” deja adivinar en el mismo deseo de ruptura frente a ciertas premisas del humanismo que se advierte en el prefijo “post-”. Sin embargo, aunque es innegable que algunas de las posturas teóricas consideradas posthumanistas se nutren de las reflexiones llevadas a cabo por el antihumanismo de la segunda mitad del siglo pasado, existen diferencias que no deben ser pasadas por alto. La tendencia antihumanista que dominó buena parte de la filosofía continental de los años de posguerra escrutó con la lente de la sospecha el carácter auto-constituido y transparente atribuido al sujeto moderno, mostrando cuán dependiente y sujetado está en realidad por fuerzas materiales, históricas, libidinales y lingüísticas que, desde el exterior de su conciencia subjetiva y de forma opaca para ella, constituyen su pretendida interioridad, con lo cual se planteó un grave reparo a su autonomía y soberanía aclamadas. No obstante, en su demoledora crítica al sujeto moderno, el antihumanismo filosófico no prestó todavía demasiada atención al tema del antropocentrismo incrustado en el corazón del humanismo tradicional y, por lo tanto, no insistió,

como el feminismo, el poscolonialismo y los estudios culturales: “El transhumanismo cultural [o posthumanismo] no busca tanto la transformación medicalizada o mecanizada del ser humano (a la que incluso rechaza por sus compromisos ideológicos y por su visión ingenua de los problemas), cuanto realizar una crítica de la concepción de lo humano como natural y transmitida de ese modo de generación en generación. Trata, sobre todo, de mostrar las debilidades conceptuales y los prejuicios acríticos que están detrás de esa concepción, forjada en lo esencial por el humanismo moderno, la cual es denunciada como un producto de prejuicios eurocéntricos, racistas, sexista y especieístas” (Diéguez, 2017, pp. 42-43). En otras palabras, al hablar de posthumanismo, Diéguez tendría en mente la corriente de pensamiento a la que nosotros hemos llamado más arriba “antihumanismo filosófico”. Lo anterior muestra claramente la pluralidad de sentidos que ha reclbido el término “posthumanismo” y la consiguiente dificultad para utilizarlo sin propiciar una inmediata confusión. Como señalamos más adelante en el texto, nosotros entendemos el posthumanismo fundamentalmente como una radicalización del antihumanismo filosófico, esto es, como continuación del proceso de deconstrucción de “lo propio del hombre”, esta vez bajo el impulso que ofrece la aguda perturbación generada por las nuevas tecnologías (NBIC), así como el cuestionamiento ético en torno a las relaciones humanos/animales y humanos/naturaleza en general.

como sí ocurre con el posthumanismo más reciente, en la necesidad de repensar sobre bases completamente nuevas las relaciones entre el ser humano y lo no humano en general.

Así pues, no es extraño que las posturas de tipo posthumanista tomen muy en serio e incluso sientan entusiasmo ante la disolución de las fronteras en torno al ser humano, problematizando con mayor ahínco la idea misma de “lo propiamente humano”. Razón por la cual entran en un diálogo cada vez más estrecho y directo con las ciencias naturales y biológicas, que desde Darwin no han dejado de subrayar la continuidad de todo lo viviente. Asimismo, prestan mucha atención a las recientes mutaciones provocadas por las nuevas tecnologías (en particular, la bioingeniería y la cibernética), en la medida en que sus adelantos difuminan cada vez más el paso entre el ser humano y la máquina, entre lo natural y lo artificial¹¹⁹. Ahora bien, pese a que el transhumanismo se muestra cercano a esta visión híbrida del ser humano, lo cierto es que, contrario a lo que a primera vista aparece, hay buenas razones para afirmar que entre el transhumanismo y el humanismo la línea que se traza es más de continuidad que de discontinuidad, en tanto persiste en aquél la imagen del ser humano promovida por el humanismo como creador y artífice soberano de sí mismo (Hottois, 2016). Así las cosas, el transhumanismo no representa esa ruptura radical que el posthumanismo, en cambio, sí propone llevar a cabo en la concepción del ser humano, que ahora se revela como menos auto-constituido, auto-contenido y auto-suficiente, descubriéndose con ello muy distinto al retratado tan heroicamente por el humanismo tradicional.

El posthumanismo busca, en efecto, abrirle paso a una concepción descentrada del ser humano en la que este sea ontológicamente pensado en términos de continuidad, pertenencia y exposición al otro, tanto humano como no humano, orgánico o máquina, que lo

119 Donna Haraway (2008), una de las voces más importantes asociadas en la actualidad a esta corriente, aboga por una nueva ontología de nosotros que ella denomina “ontología cyborg”. Con esto busca poner de presente el carácter híbrido, múltiple e inacabado de nuestro modo de ser, lo que, en sentido estricto, no nos permite afirmar que somos lo que hemos creído ser, a saber: pura y únicamente humanos sin relación esencial con otros no humanos.

constituye desde fuera de sí, en una relación constante e inacabada de dependencia, simbiosis e hibridación que no necesariamente cae bajo su control. Se derivan de allí una serie de consecuencias que desestabilizan los discursos tradicionales acerca de lo que significa ser humano. Así, por ejemplo, el posthumanismo promueve una comprensión del mismo que no esté basada en oposiciones binarias del tipo humano *versus* animal, cultural *versus* natural, razón *versus* emoción, mente *versus* cuerpo, humano *versus* máquina, etc., todas las cuales operan en la matriz de pensamiento humanista. Aún más, el posthumanismo busca escapar de la aspiración de fijar lo propiamente humano por contraposición o negación de algo otro; es decir, abandona la búsqueda de un rasgo esencial y *a priori* que distinguiría al ser humano de sus contrarios, rasgo que, por otro lado, suele ser identificado con su capacidad racional y/o lingüística, muchas veces elogiada a expensas de los rasgos sensibles y materiales que también lo constituyen de manera primordial.

Para efectos de nuestra reflexión, bástenos por ahora con señalar que, pese a la pluralidad de sentidos que el término “posthumanismo” ha ido adquiriendo en la obra de distintos autores asociados a este apelativo, con él nos referimos básicamente a una actitud teórica compartida por diversas posturas críticas con el humanismo, que fundamentalmente reprochan el antropocentrismo que lo caracteriza, así como su obsesión por definir *lo* propio del ser humano y, de manera concomitante, por establecer su diferencia esencial e irreductible. Visto así, no parece quedar mucho espacio para que, en este marco de pensamiento posthumanista, se pudiera plantear un concepto de dignidad. Al menos no, si, como hemos visto más arriba, el término sigue referido al valor intrínseco que el ser humano tendría por ser el ente específico que es, esto es, uno esencialmente distinto a todos los demás. Mientras la gramática del término “dignidad” implique dar por supuesta una fractura esencial en el orden del ser, entre el ser humano y todos los otros entes, ¿cómo hablar de dignidad al interior de un pensamiento que promulga, por el contrario, abandonar estas concepciones dualistas y fracturadas de la realidad para asumir una visión ontológica continuista, sin saltos abismales entre unos entes y otros? ¿Puede una visión que abandona la aspiración metafísica de dar

con lo propiamente humano ser compatible con la afirmación de un valor intrínseco o dignidad humana? Evidentemente, no se antoja fácil la tarea de armonizar estas dos maneras de pensar. A no ser, como desarrollaremos enseguida, que no se insista más en definir la dignidad como una propiedad oculta que yace en el fondo del ser humano.

En realidad, volviendo sobre la compleja y algo laberíntica historia del concepto de dignidad, en la que se solapan distintas capas de significación, resulta atractiva la posibilidad de hacer remontar a la superficie un sentido del término que quizás ha quedado opacado por el más recurrente de valor intrínseco. Hay que recordar que el exitoso destino que ha conocido esta significación se debe mucho a la autoridad alcanzada por la definición de la dignidad ofrecida por el ilustre pensador alemán Immanuel Kant. El filósofo empleó la palabra *Würde*, traducida precisamente como dignidad, para referirse al valor que tiene todo ser humano. Dicho valor se funda, según Kant, en la facultad racional que el ser humano posee de manera esencial. Más aún, el ser humano tiene dignidad (en virtud de lo cual es persona y no una simple cosa) porque su racionalidad intrínseca le brinda la posibilidad de obrar moralmente, es decir, obrar por el puro respeto que la ley moral despierta cuando es examinada a la luz de la propia razón. En otras palabras, la razón es la que permite al ser humano obrar *por deber* y no por mor de intereses particulares o por cálculos estratégicos sobre las consecuencias de su acción (Kant, 1990). Como se ve, a pesar de que Kant piensa la dignidad del ser humano como el valor intrínseco que este tiene (por el hecho de ser moral), su concepción no coincide con la visión teológica cristiana que, por su parte, también ve al ser humano como dotado de valor intrínseco. En el caso de la teología, la dignidad del ser humano descansa en que es la única criatura hecha a imagen y semejanza de Dios, *Imago Dei*, lo cual le confiere el don excepcional de la Trascendencia. La novedad de Kant estuvo en ofrecer una noción de dignidad que no estaba cimentada en presupuestos teológicos, sino que tenía una base racional, lo que le ha permitido a esta noción ser acogida en sociedades modernas seculares.

Ahora bien, obrar moralmente o por deber, según Kant, obliga a poner freno a las propias inclinaciones, afectos y, en general, a cualquier dependencia de lo corporal, material o instintivo como posible

motor de las acciones. La dignidad del ser humano se halla así en el hecho de ejercer dominio pleno sobre sí mismo o, mejor aún, ejercerlo sobre esa parte de sí mismo considerada como irracional, natural o meramente animal, para actuar movido únicamente por lo que la propia razón, desprovista de intereses, dicta desde arriba. Esto es lo que, entre otras cosas, impide reducir su concepto de dignidad al de autodeterminación. La libertad de escoger uno mismo el curso de acción que mejor se acomode a los propios intereses y a la motivación personal no significa necesariamente, desde la perspectiva kantiana, actuar de forma autónoma y, por ende, moralmente. No se puede perder de vista que darse a sí mismo la ley, lo que Kant llama autonomía, implica un gesto de lúcida obediencia por el cual la voluntad se pliega respetuosamente al dictado de una razón que ha sido capaz de elevarse por encima de todo interés o motivación que pudiera condicionarla, para legislar sobre lo que es moralmente bueno con validez universal¹²⁰.

120 La tensión existente entre estas distintas maneras de entender la dignidad salta a la vista frente a un caso como el del suicidio asistido, del cual se ha ocupado la bioética. Como sabemos, algunas personas demandan el derecho a dar término a su existencia con la ayuda de un tercero cuando, por estar reducidas a una situación de postración irreversible y verse impedidas de hacerlo por sí mismas, necesitan auxilio de alguien para llevar a cabo su voluntad. En nombre de una “vida digna” a la que, según piensan, no pueden aspirar, en razón de su condición médica irreversible, solicitan el derecho a terminar con su sufrimiento existencial. El término de dignidad parece referido aquí a la capacidad de autodeterminación de la que el paciente quiere gozar –en tanto está plenamente consciente de sí mismo y de sus deseos– y en virtud de la cual considera que debe poder decidir libremente sobre el curso de su vida. Si la existencia que está en condición de llevar no responde en lo absoluto a sus intereses y necesidades personales, si a sus ojos ya no es digna de ser vivida en los términos que libremente ha considerado que son los únicos que le darían sentido, entonces exige que se respete su voluntad de darle término y se le brinden los medios para que lo haga. En otras palabras, en nombre de su dignidad como persona capaz de auto-determinarse pide que se le deje cometer suicidio. De otro lado, sin embargo, hay quienes piensan que no es moral hacerlo, en particular por consideraciones religiosas, y también hacen intervenir en su argumentación un concepto de dignidad. La vida humana, dicen, es valiosa intrínsecamente porque es un don divino, de modo que no corresponde a nadie, ni siquiera a su “titular”, disponer de ella por más que le resulte personalmente insufrible. Desde este punto de vista, no se respetaría la dignidad de la persona si se le permitiera cometer suicidio. Así pues, el

No obstante, esta concepción de la dignidad suscita no poca inquietud, en especial cuando el filósofo de Königsberg advierte que una acción moralmente buena no puede nunca responder a, o siquiera coincidir con, una inclinación natural de la voluntad hacia el bien. Cualquier inclinación, por buena que sea, en cuanto a que es natural, nubla o interfiere con el ejercicio puro de la razón; es decir, debilita la buena voluntad que debe ser la base fundante de la acción moralmente irreprochable. Después de todo, exige Kant, actuar bien no debe causar ningún placer distinto a la satisfacción más bien espiritual que procura el deber cumplido, de manera que ceder a las inclinaciones, por muy buenas que estas sean, procuraría un placer de otra índole que no es bienvenido en el terreno de la moral.

La lectura que Friedrich von Schiller hace de la dignidad se tropieza con esta sorprendente postura kantiana. Por tal razón, él busca poner un acento menos rotundo en la definición de la dignidad entendida como atributo ontológico propio del ser humano. En “Sobre la Gracia y la Dignidad” ([1793] 1985), Schiller se pregunta por qué restarle valor moral a una acción por el hecho de que no pone en conflicto la razón y la sensibilidad de quien así actúa. ¿No es acaso bello ver a alguien actuar moralmente sin que esto le acarree ningún desgarro interior? ¿No es esta armonía natural el signo de un “alma bella” que merece admiración? Así lo piensa Schiller, distanciándose con ello de Kant, quien, como veíamos, considera que un comportamiento pierde su virtud moral si llega a coincidir con una inclinación natural, por más buena que esta sea, y si no responde tan solo al austero ejercicio de la razón desinteresada. Para Schiller, en cambio, esto no le resta nada a la moralidad de la acción, sino que incluso le añade belleza. Es posible

mismo término de dignidad alberga interpretaciones tan diferentes que conduce a posturas irreconciliables. Por su parte, Kant coincidiría en reprobar la práctica de cometer suicidio, ya sea por la propia mano o por intermediación de alguien más, pues para él esta contraría los principios morales, es decir que conservar la propia vida es, según el filósofo, un deber aun si las circunstancias en las que uno se encuentra hubieran anulado cualquier inclinación natural a hacerlo. Vemos así de qué forma, en torno a un caso como el descrito, contrastan y hasta riñen varias concepciones de la dignidad que definitivamente no se dejan equiparar fácilmente, como la kantiana de autonomía con la noción más bien subjetivista de autodeterminación.

actuar moralmente sin que necesariamente haya un conflicto interior entre razón y sensibilidad, es decir, actuar moralmente y con *gracia*. No obstante, Schiller también reconoce que cuando alguien actúa según lo dicta la razón, y al hacerlo se ve obligado a dominar pasiones o inclinaciones que son contrarias al deber, asumiendo estoicamente un sufrimiento indeseable pero inevitable, la acción gana mayor valor moral, constituyendo una muestra de grandeza de quien así se comporta. Aquí resuena otra connotación asociada al término dignidad, que la relaciona con la actitud desplegada por aquel que sabe enfrentar la adversidad con temple y serenidad. Este sentido está presente, por ejemplo, cuando se elogia “la dignidad de un enfermo” por ser capaz de sobrellevar los terribles efectos de su enfermedad sin quebrarse anímicamente, es decir, manteniendo la cabeza en alto frente al sufrimiento que lo abate. Así pues, la gracia y la grandeza son aspectos *estéticos* del comportamiento moral que, en opinión de Schiller, en nada le restan valor, pues en ambos casos se trata de un comportamiento que *dignifica* a quien así se comporta.

Así pues, dado que la gracia y la grandeza moral son asuntos de mérito, ya que no todos consiguen comportarse de esa forma bella y noble, la dignidad del comportamiento puede variar en grado según la persona, algo que claramente no es compatible con la versión kantiana de la dignidad entendida como un atributo que estaría presente de forma *a priori* y absoluta en todo ser humano. Así pues, con Schiller, la dignidad no es vista tanto como un atributo ontológico, sino que es comprendida, sobre todo, como cualidad de un hacer ético¹²¹; más aún, él habla de la dignidad en relación con un comportamiento *dignificante*, es decir, un modo de actuar que eleva a quien lo realiza y *lo vuelve digno*. Vista así, la dignidad es entonces una cualidad, no tanto del sujeto, sino de su comportamiento, en el que, valga subrayar, no

121 Torralba distingue la dignidad *ontológica*, entendida como se mostró antes, como propiedad o atributo esencial, de la dignidad ética que está más referida a un modo de comportamiento. La segunda es presentada por el autor español como cierto “hacer lo que se está llamado a ser” (Torralba, 2005, p. 89), lo que nos deja suponer que quien así hace no es todavía digno, sino que con su acción busca llegar a serlo.

tiene por qué quedar necesariamente fuera de juego la sensibilidad o la afectividad.

Efectivamente, inspirada en Schiller, la noción de dignidad de la que proponemos hablar para salir del marco antropocéntrico en el que ha sido definida se apoyará en esa manera de entenderla como cualidad de un comportamiento y no más como la propiedad de un sujeto. Es decir, a diferencia de Kant, la dignidad a la que apuntamos no se predicará como atributo de un ser dotado de un pretendido valor intrínseco, sino de un tipo de comportamiento que, en estricto sentido, puede o no tener lugar. ¿Qué tipo de comportamiento es este? Para comenzar, se caracterizará porque quien así se comporta no cancela su motivación sensible o afectiva, sino que, por el contrario, encuentra en ella su impulso mismo. Esto significa que comportarse con dignidad o de manera dignificante no tiene por qué implicar que se tome distancia y se acalle el impulso somático, para obedecer únicamente a razones y/o a principios universales. La dignidad de este comportamiento no estará entonces centrada en la capacidad del ser humano para dominarse o someterse a sí mismo, sino en su capacidad para responder afectivamente o verse afectado en su sensibilidad. Antes bien, lo que hace digno o dignificante a este comportamiento es que quien así actúa se muestra capaz de deponer su afán de autocontrol y de dominio en general para ceder al llamado de su sensibilidad, es decir, a lo que el cuerpo siente. En otras palabras, nos apartamos de la dignidad asociada a la capacidad del sujeto racional que, en cuanto racional, busca dominar su propia naturaleza sensible y la naturaleza en general. De hecho, aunque se pueda hablar con Kant y con casi toda la tradición de dominar la *propia* naturaleza para alcanzar un ideal humano, es evidente que el dominio o el control que se busca ejercer se despliega sobre aquello que es considerado como *ajeno* al ser humano, en la medida en que, siendo parte de él, no es, sin embargo, lo que le convierte en propiamente humano. Esto realmente propio sería la razón, por lo que ella estaría llamada a imponerse sobre lo que se considera irracional en el mismo ser humano: su cuerpo, sus sentidos, sus afectos, sus impulsos, etc., que, bajo esta perspectiva, constituyen más bien una exterioridad o impropiedad infiltrada dentro de él.

Ahora bien, para avanzar un paso más en nuestra argumentación, debemos preguntarnos a qué responde exactamente el comportamiento dignificante. Retomando algunos hilos de la reflexión de Singer, diremos que se trata de responder a la capacidad de sufrimiento, como decía el autor australiano, de un ser humano y/o un animal. De manera más general, dejarse interpelar por el sufrimiento del que es capaz otro viviente, y esto en un nivel de experiencia que no es primeramente racional, sino ante todo sensible o afectivo, tal es la capacidad de resonar que caracteriza el comportamiento que queremos llamar dignificante o con dignidad.

Resulta útil, en este punto de nuestra reflexión, acudir al filósofo francés Jacques Derrida, quien, teniendo en mente las palabras de Bentham que recordábamos atrás, señala que lo que cuenta es que los animales pueden sufrir. Derrida hace notar que la capacidad de sufrir se comporta de manera radicalmente distinta a la capacidad de razonar o de tener lenguaje. Bien vistas las cosas, anota Derrida, en el segundo caso se trata de *poder* algo, mientras que en el primer caso es asunto de *no poder*. En sus palabras, poder sufrir es paradójicamente un “poder no poder”, algo así como no estar ya en condición de poder más¹²². Diríamos entonces que es un poder que precisamente interrumpe la lógica misma del poder. En tal sentido, vale decir, en contra de la mayoría de la tradición, que la consideración moral que un ente nos merece no ha de fundarse en que pueda demostrar (ante nosotros) lo que puede, en el mismo sentido en que nosotros podemos (razonar, hablar, construir, etc.). Es decir, no importa que muestre de qué es capaz y se mida frente a nuestro poder, sino que advirtamos su *poder no*

122 Derrida (2008) escribe: “¿Pueden sufrir? viene a ser preguntarse: ¿Pueden no poder? ¿Y qué hay de esta impotencia? ¿Qué hay de la vulnerabilidad experimentada desde esta impotencia? ¿Qué es ese no-poder en el seno del poder? ¿Cuál es la cualidad o la modalidad de esta impotencia? ¿Hasta dónde hay que tenerla en cuenta? ¿Qué derecho concederle? ¿En qué nos atañe? Poder sufrir no es ya un poder, es una posibilidad sin poder, una posibilidad de lo imposible. Aquí se aloja, como la manera más radical de pensar la finitud que compartimos con los animales, la mortalidad que pertenece a la finitud misma de la vida, a la experiencia de la compasión, a la posibilidad de compartir la posibilidad de esta impotencia, la posibilidad de esta imposibilidad, la angustia de esta vulnerabilidad y la vulnerabilidad de esta angustia” (p. 44).

poder o, si se quiere, su estar expuesto a un sufrimiento frente al cual carece del poder para evitarlo.

De manera que, si insistimos en conservar el término “dignidad”, desoyendo a Singer pero atendiendo su crítica al especismo, bajo la inspiración que tomamos de Schiller, pero apartándonos aún más del racionalismo de Kant, y sumando la observación de Derrida sobre el poder sufrir como un no poder en lugar de un poder, entonces la dignidad que nos interesa definir fuera del marco de pensamiento antropocéntrico podrá ser entendida, en primer lugar, como cualidad o virtud de un comportamiento movido por la sensibilidad y no tanto por el afán de dominar los afectos. En segundo lugar, diremos que esta sensibilidad se despierta ante un viviente capaz de sufrimiento. En efecto, la dignidad de la que hablamos se refiere a un modo de comportarse que sabe responder al llamado que, por vía de nuestra sensibilidad, nos llega de quien puede sufrir. En tercer lugar, el sufrimiento que cuenta es aquel que pone de presente un poder para causar daño frente al cual quien sufre no tiene el poder de evitarlo. Vemos así cómo esta idea de dignidad hace menos énfasis en una concepción del ser humano como ente dotado de capacidades excepcionales, definido ante todo por lo que es capaz de hacer, de dominar, de someter a su acción (imagen asociada al sujeto moderno), en fin, que se define por su poder, y subraya más bien su capacidad de, por así decirlo, experimentar el límite de su poder para ceder al reclamo y dar respuesta al sufrimiento de otros, esto es, a la *vulnerabilidad*.

En efecto, este intento de resignificar la dignidad nos conduce a una consideración sobre la vulnerabilidad. Cabe decir que esta ocurre cuando alguien que puede sufrir se encuentra inerme frente a un poder capaz de causarle sufrimiento. Es decir, la vulnerabilidad aparece cuando se configura una situación de disimetría en la que algunos carecen del poder para evitar sufrir frente a un poder mayor capaz de causarles daño. La vulnerabilidad es, pues, inseparable de la afirmación de un poder que puede causar daño. Si es verdad que el ser humano es el principal portador de ese poder debido a sus capacidades únicas de dominación, lo que ahora importa no es exaltar más dicho poder como base para alegar una dignidad que le sería inherente y exclusiva, sino, más bien, rescatar la posibilidad que tiene de dar vuelta a ese poder y

comportarse de manera dignificante para responder al llamado de lo viviente que sufre, más aún cuando sufre por su causa. Tal comportamiento le exige precisamente saber de su poder en una perspectiva más modesta, de manera que reconozca el potencial de dañar y de hacer sufrir que tiene en sus manos, pero sobre todo que asuma su papel en la posibilidad de engendrar la vulnerabilidad de otros. Ese comportamiento no solo dignifica a quien lo realiza, sino que dignifica a aquel por quien responde, el viviente que, en cuanto viviente, es capaz de un sufrimiento que solicita contar y ser tenido en consideración. Al revés, un comportamiento indigno o que no dignifica sería aquel en el que el poder de quien actúa se despliega indiferente frente a la vulnerabilidad que crea y, desde luego, ignora y rebaja a mero medio u objeto de su poder a aquel a quien hace sufrir.

Así las cosas, y puesto que la condición de vulnerabilidad consiste en poder sufrir, más aún, en no poder evitarlo de cara a un poder mayor de causar daño, es inevitable pensar que en este momento histórico que vivimos, denominado por algunos “Antropoceno”¹²³, la vulnerabilidad es la condición que afecta a todo lo viviente, en la medida en que el ser humano ha acumulado un poder colosal susceptible de dañar a muchos, humanos y no humanos, por igual. En efecto, atravesamos una situación que resulta del todo inédita en la historia de la humanidad y del planeta, al encontrarse la naturaleza, por primera vez, frágilmente expuesta ante el poder humano. Visto así, el ser humano se ve paradójicamente puesto de nuevo en el centro de esta

123 El “Antropoceno” es el apelativo propuesto en el año 2000 por el Nobel de Química Paul Crutzen, para denominar la nueva era geológica a la que, según su juicio, habríamos pasado actualmente, caracterizada, como el nombre lo sugiere, por que el ser humano se ha convertido en la principal fuerza geomorfológica, esto es, tiene el poder para modelar el conjunto de procesos planetarios. Para mayor profundidad sobre el tema remitirse al libro de Manuel Arias Maldonado (2008) *Antropoceno. La política en la era humana*. El término ha ganado una gran difusión, especialmente en el campo de las Humanidades, donde hoy en día sirve de pretexto frecuente para reflexiones acerca de lo que ha cambiado en las relaciones entre el ser humano y la naturaleza, así como sobre las implicaciones éticas, políticas, epistemológicas que se siguen de este cambio (véase más arriba capítulo 12, “Las humanidades en el Antropoceno”, p. 255).

reflexión ética. Pero, aunque parece que una vez más estamos ante una perspectiva ética antropocéntrica, ya que es solamente al ser humano al que cabe atribuirle la capacidad de comportarse de una manera dignificante, lo cierto es que ni se trata de algo ganado *a priori*, ni tampoco se restringe a un modo de actuar que responda únicamente a los intereses humanos. En otras palabras, si esta concepción de la dignidad es todavía antropocéntrica, lo es de forma muy paradójica.

Es cierto que el ser humano es el único que puede comportarse de forma dignificante, pero esto no depende de que tenga un valor intrínseco y absoluto del que, en cambio, carecen los demás entes, sino que depende, más bien, de que deje resonar en sí mismo el vínculo sensible, material y corpóreo que lo une indisolublemente a todo lo viviente, tanto humano como no humano, de suerte que se descubre a sí mismo en su condición de ente dependiente, de sujeto descentrado, expulsado fuera de su posición habitual de privilegio, de ser sensible que, ante la vulnerabilidad, se ve obligado a medir y a contener el alcance de su poder (un poder que puede más de lo que él mismo es capaz de controlar), absteniéndose de emplearlo para hacer sufrir o empleándolo para impedir o mitigar el sufrimiento que causa. La vulnerabilidad aparece entonces en relación con un poder asimétrico y excesivo, y la dignidad está en saber responder sensible y afectivamente a esa vulnerabilidad que, para comenzar, está en el mismo ser humano.

Ciertamente, al hablar de esta manera sobre la dignidad, sin basarla en la capacidad del ser humano para dominarse a sí mismo, sino, por el contrario, en la capacidad para responder afectivamente al llamado del otro viviente en condición vulnerable, se trata de una definición que supone dar la bienvenida, por parte del sujeto, a su lado corpóreo, sensible, afectivo, natural o animal. Ese mismo lado que ha querido ser dominado y, en última instancia, negado, como lo contrario a lo propiamente humano. En otras palabras, es preciso dar paso a una imagen distinta de sí mismo como ser humano, mediante la experimentación de la propia vulnerabilidad, condición que le permite responder a la vulnerabilidad de otros. Efectivamente, este comportamiento dignificante que responde a la vulnerabilidad de lo viviente, limitando el poder de hacer sufrir, reclama una relación distinta y apaciguada del sujeto con su cuerpo y su sensibilidad.

Como apunta la filósofa francesa Corine Pelluchon (2011), quien propone una ética centrada en la vulnerabilidad¹²⁴, esta no se refiere

124 En un sentido similar avanza una línea de reflexión de la teología contemporánea que propone reinterpretar la imagen bíblica de *Imago Dei*. En lugar de pensar la dignidad como la semejanza del hombre con un Dios poderoso, se trata más bien de pensar la dignidad como vulnerabilidad radical, en la medida en que el prójimo sufriente transparenta a Dios que en él nos llama a responder. No significa, sin embargo, que se quiera hacer una apología del sufrimiento, algo de lo que muchas veces se ha acusado a la religión cristiana: “otorgar la dignidad al ser humano que sufre y no es perfecto, no debería interpretarse erróneamente como una glorificación del sufrimiento. Existe una clara línea de separación entre la disminución del sufrimiento, que no solo es legítima sino también necesaria, por un lado, y la evitación del sufrimiento a cualquier precio, por otro. Se trata de aminorar o poner fin a la desgracia, a la enfermedad o a cualquier aspecto negativo que hace sufrir a los seres humanos, no de considerar las limitaciones propias del ser humano —relacionadas con el tiempo, la finitud y el riesgo— como si fueran una enfermedad” (Ammicht-Quinn, 2003). Ciertamente, desde esta perspectiva, una posible amenaza a la dignidad humana en las sociedades híper-tecnológicas de hoy proviene de una idea normativa de ser humano que se va imponiendo ampliamente, según la cual el ser humano debe ser tan infalible, eficiente y perfecto como sus máquinas. Esto quiere decir que el ser humano es definido en contra de su condición de viviente, esto es, de ser que inevitablemente enferma, envejece y muere. Precisamente, uno de los eslóganes del movimiento transhumanista, cuya ideología tecnófila se ha difundido ampliamente, es la de “dar muerte a la muerte”. Así pues, señala la teóloga alemana Ammicht-Quinn, hacer descansar la dignidad humana en la vulnerabilidad implica, por el contrario, reivindicar lo que hay de incontrollable y contingente en la vida, frente a un ideal de perfección que devalúa la vida en cuanto tal. Buena parte del debate ético sobre el proyecto transhumanista de “mejoramiento humano” se ha centrado, en efecto, en examinar el concepto de dignidad humana que puede estar bajo amenaza. En la medida en que ha perdido evidencia la noción de naturaleza humana, entendida bien sea como *esencia*, o bien como *configuración biológica de la especie*, no resulta fácil ofrecer una noción de dignidad que dé un criterio firme para definir *a priori* hasta dónde debe avanzar la transformación genética de los seres humanos con fines de mejoramiento. Si la dignidad humana reside en la capacidad de crearse libremente a sí mismo, como sostiene el humanismo, entonces no habría necesariamente un conflicto con el ideal transhumanista y, por el contrario, permitir el mejoramiento del ser humano sería casi una obligación ética en nombre de su dignidad. Si la dignidad descansa, en cambio, en la libertad del sujeto para tomar distancia y apropiarse, según su criterio, de lo que le ha sido heredado, entonces la perspectiva de ser objeto de una fabricación genética por parte de terceros, animados por un ideal de perfeccionamiento, sería vista como una violación a la dignidad de

únicamente a la fragilidad del cuerpo. También se refiere a su fortaleza, en la medida en que es preciso estar dispuesto a acoger el propio sufrimiento para responder al sufrimiento de otros. De hecho, la propuesta de esta autora plantea que una ética de la vulnerabilidad requiere una filosofía del sujeto completamente distinta. La vena Lévinasiana que recorre el trabajo de Pelluchon nos recuerda que es el otro quien nos constituye como sujetos, cuando, en su condición de vulnerabilidad, nos hace un llamado perentorio a responder a su sufrimiento: “yo” significa “heme aquí”, expresaba Lévinas. Por esta razón, antes que la libertad, es la responsabilidad la base de la subjetividad así entendida. El nuevo sujeto reclama, por otra parte, que se lo piense a partir de su experiencia como cuerpo, esto es, en su condición material y no como una entidad puramente abstracta. Así pues, podemos decir que esta nueva noción de dignidad reclama cultivar esa condición corporizada del sujeto, desatendiendo de esta manera los constantes llamados que, desde la tradición humanista metafísica, se le hacen a despreciarla, subvalorarla, dominarla o ignorarla¹²⁵.

Lo anterior nos invita, quizás, a concebirnos menos como personas (sin duda, otro de los conceptos que se ve sacudido por el giro ético post-antropocéntrico). Si es verdad que el concepto de persona, como

las personas, como sostiene Habermas. Por otro lado, si se ata la dignidad a la existencia de una naturaleza humana definida biológicamente como la dotación genética propia de nuestra especie, entonces el transhumanismo tiene razones para cuestionar esta idea de dignidad al considerar que lo biológico no ofrece un fundamento para establecer un límite o prohibición a la transformación genética, en la medida en que lo propio de los seres biológicos es evolucionar (Weiss, 2014).

- 125 Asumir seriamente la corporalidad y materialidad del sujeto, subraya Pelluchon (2016), implica tomar distancia de una concepción atomista y desencarnada del sujeto, propia de la tradición liberal, para abrirle paso a otra en la que, por fuerza, la vulnerabilidad aparece como rasgo entrañable de la condición humana: “A philosophical inquiry into the corporality of the subject that takes the materiality of our existence seriously goes hand in hand with the conception of an embodied relational self. [...] Our sensitive immersion in the world and the corporality of the subject mean that vulnerability is the first chapter of a phenomenology that aims to describe human condition in a less abstract way than Western philosophers have done” (pp. 304-306).

sostiene Esposito¹²⁶, opera ante todo como un dispositivo que, al generar una escisión entre lo personal y lo impersonal en el ser humano, pone lo primero —equiparado al alma, la mente, el espíritu, etc.— en el papel de vigilar y controlar lo segundo —el cuerpo, lo material, lo sensible de la existencia—. Él llama así a que nos pensemos como cuerpos, pero no, claro está, como cuerpo definido en el marco conceptual dualista, donde es concebido como el mero soporte material de la persona o de la subjetividad inmaterial o espiritual en la que reside propiamente nuestra humanidad. Dicho de otra manera, no se trata de invertir de manera simple e improductiva el esquema dualista y poner arriba lo que antes estaba subordinado. La tarea está en elaborar un pensamiento del cuerpo que no lo vea como el espacio fantasmagórico y residual que queda luego de retirarle a la persona, o al sujeto, lo que hay, supuestamente, de propiamente humano en él. De ninguna manera es un cuerpo pensado en el esquema binario y jerárquico que opone mente y cuerpo, alma y cuerpo, o razón y sensibilidad. El cuerpo que debe hacer oír su voz es uno pensado de forma renovada, ante todo como plenamente viviente. La dignidad en clave posthumanista es, pues, la dignidad de un comportamiento humano que se muestra sensible y a la altura de nuestra experiencia como cuerpo viviente que,

126 Según el filósofo italiano Roberto Esposito (2011), el concepto de persona opera estableciendo una separación entre lo personal y lo impersonal en el ser humano. Lo personal gozaría de un estatuto superior respecto a lo impersonal por ser lo que hay de propiamente humano en él, y en razón de lo cual busca dominar a su contraparte, no propiamente humana, mediante un proceso de cosificación o reificación. De allí que el autor hable del “dispositivo” y no solamente de la “categoría” de persona. Así que, si el concepto de persona termina, en cuanto que dispositivo, ejerciendo violencia sobre el ser humano, la tarea que se plantea, según Esposito, es dar paso a una concepción nueva de ser humano que esté inspirada en otra forma de pensarlo y en la que el cuerpo no sea devaluado sino puesto en el centro mismo de la existencia humana. Sugiere entonces pensar los derechos humanos como derechos de los cuerpos. Se refiere con esto a dejar hablar al cuerpo de forma tal que este no sea el objeto pasivo de un derecho que se posa sobre él, desde arriba, tiránico, sino que emane del cuerpo mismo. A esto apunta su idea de formular una “biopolítica positiva”, es decir, una política que se ejerce no *sobre* la vida, sino que proviene *de* la vida.

ante el exceso de un poder, se descubre entrelazado en la red de cuerpos vivientes interdependientes.

Si bien esta concepción de dignidad sigue haciendo del ser humano un actor central en el campo ético, hemos de admitir que está lejos de ser el mismo del que habla el humanismo tradicional, que se define a sí mismo alrededor de sus capacidades cognitivas, deliberativas y de su posición de (auto-)dominio. Al centrarse esta dignidad en la capacidad de respuesta sensible ante lo vulnerable, capacidad que nace a su vez de reconocerse a sí mismo como cuerpo viviente y, por ello, vulnerable, no se trata ya del mismo ser humano que ha sido pensado bajo el signo del poder o del hacer; ya no del sujeto hiperactivo capaz de convertir todo lo demás en un objeto para él, sino del ser humano que se piensa a sí mismo bajo la imagen de cuerpo viviente, expuesto y abierto, que se reconoce como constituido por lo otro, humano y no humano; en fin, como un ser finito y vulnerable¹²⁷.

127 Cuando en la *Carta sobre el Humanismo* Heidegger señalaba de forma crítica que los humanismos metafísicos no ponen al ser humano lo suficientemente alto no reprochaba que le hubieran acordado poca importancia a la razón o a la capacidad de acción del ser humano, pues estos poderes son justamente los que han exaltado incesantemente, sino que no reconocieran la dignidad humana en su capacidad para dejar de hacer y más bien responder, en escuchar antes que dominar el ente (véase más arriba capítulo 4). La dignidad está en co-responder al Ser, afirma Heidegger, pues es este salir fuera de sí o ex –istir, para entrar en relación con el ente *como* ente, lo que sitúa al ser humano en un rango mucho más alto del que pueda tener cualquier otro ente incapaz de preguntarse por el sentido de Ser. La respuesta dignificante de la que aquí venimos hablando también implica salir de sí y sustraerse al impulso de dominación, pero puesto en un tono muy distinto. Está un poco más cerca de lo señalado por Lévinas, allí donde el filósofo franco-lituano le reprochaba a Heidegger que hubiera estado ciego e insensible al otro existente, al prójimo único y singular que le sale al encuentro. Para Lévinas, la ética es respuesta a la interpelación de un otro sufriente o vulnerable. Con todo, tampoco Lévinas pareció desprovisto de cierto antropocentrismo al no contemplar la posibilidad de que ese otro vulnerable, capaz de interrumpir el egoísmo del yo, pudiera tener un *rostro* animal, en el sentido ético que el filósofo le da a este término en su obra. El humanismo de Lévinas es siempre “del otro hombre”. Sobre la manera como “la cuestión animal” está presente en Lévinas y en otros filósofos contemporáneos se recomienda leer el texto de Matthew Calarco (2008), *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*.

Como se observa, esta forma de redefinir la dignidad como un modo de comportamiento que no obliga única y exclusivamente a tener consideración y respeto por el ser humano, sino que llama a responder sensiblemente ante lo vulnerable en general, permite ampliar nuestra consideración moral más allá del círculo humano. En este sentido, deja de ser el mismo enfoque antropocéntrico de la dignidad que restringe el comportamiento respetuoso al ser humano como el único ente que se pretende intrínsecamente valioso. Tampoco riñe ni pone en peligro la defensa de los Derechos Humanos. La función de tales derechos es precisamente la de brindar protección frente a la condición de vulnerabilidad a la que toda persona puede verse expuesta y de la que nunca está completamente exenta. Por este motivo, le damos razón a quienes consideran que el giro ético fuera del antropocentrismo no compromete necesariamente la causa en favor de los Derechos Humanos, sino que, más bien, puede reforzarlos.

De hecho, con esto hacemos eco de la necesidad señalada por algunos de restablecer el vínculo afectivo que nos une a otros humanos, desde luego, pero también a los no humanos, si la pretensión está en dar un sustento más firme al respeto de los derechos. En efecto, el ejercicio argumentativo y conceptual para convencer sobre el valor intrínseco de las personas no siempre basta para detener a quienes están inclinados a desconocer y atropellar con sus acciones a otros seres humanos. Esta insuficiencia puede señalar la necesidad de hacer pasar la formación ética también, y sobre todo, por un registro sensible y afectivo, de manera que se consiga despertar con fuerza en cada uno de los seres humanos el sentimiento de su pertenencia o de parentesco a una misma familia humana. Pero ese vínculo de familiaridad reclama ser experimentado y cultivado también con relación a formas de vida no humanas, si no deseamos únicamente llevar a cabo elaboraciones teóricas que, a la postre, no modifiquen las prácticas o las relaciones de poder existentes¹²⁸. En cierto modo, es posible afirmar que la sensi-

128 La propuesta del “holismo cósmico” del filósofo norteamericano Gary Steiner (2008), como enfoque ético-político capaz de superar los prejuicios antropocéntricos, nace precisamente de la limitación que él encuentra en la concepción liberal moderna, la cual piensa a los seres humanos como individuos libres que

bilidad endurecida, tanto frente al ser humano que sufre como frente al animal vulnerable, es en el fondo la misma. En ambos casos entra en escena el mismo ser humano, quien, para afirmarse como sujeto, debió ponerse de espaldas a su sensibilidad y privilegiar una imagen suya basada en la capacidad de dominio y de poder, sobre sí mismo y sobre otros a quienes terminó reduciendo a la condición de entes meramente naturales, irracionales, animales, etc. Cobra así sentido que se llame a abordar el problema ético no solo como un problema teórico, en la medida en que un cambio efectivo de actitud y de comportamiento ante los demás requiere crear un suelo afectivo sobre el cual los principios éticos puedan, por así decirlo, germinar realmente. Es lo que se intuye, por ejemplo, en la diatriba en favor de los animales de la escritora Elizabeth Costello, personaje novelesco imaginado por el Nobel de Literatura John M. Coetzee. Su voz contrasta con la de los filósofos con los que ella discute, al ser quien pone el énfasis en la necesidad de recuperar nuestra propia experiencia como cuerpo para conseguir acercarnos realmente a lo que padecen los animales¹²⁹.

son exclusivamente miembros de una comunidad humana. Para que los seres humanos lleguen a pensarse como miembros de una comunidad más amplia, cósmica —en términos de Steiner—, en la que no son ni los únicos miembros ni los más importantes, es preciso que se conciban como individuos libres que, sin embargo, se saben también estrechamente emparentados con el resto de los animales y, por lo tanto, compartiendo con ellos intereses comunes. Sin embargo, desarrollar ese sentido de pertenencia a una comunidad de vivientes que no son solamente humanos necesita, según Steiner, de mucha humildad por parte del sujeto del liberalismo, de modo que se reconozca a sí mismo no solo por su racionalidad y su libertad excepcionales, sino también en su condición de viviente implicado en una red de otros vivientes. Solo si este sentimiento de pertenencia está bien arraigado podrá llevar a que los individuos se decidan libremente —sin imposiciones autoritarias— a restringir sus intereses en nombre de los intereses de otros no humanos. Esto implica aprender a *sentir* el parentesco con los animales y, en general, con la naturaleza, de la que, sin embargo, nos hemos pretendido arrancar como si en ella no estuviéramos en nuestra casa.

129 Las dos conferencias de Costello (“The Philosophers and the Animals” y “The Poets and the Animals”) incluidas originalmente en la novela *Elizabeth Costello* de J. M. Coetzee, fueron publicadas posteriormente de manera independiente en un volumen bajo el título *The Lives of Animals* (2001), en el que vienen acompañadas por comentarios de filósofos reconocidos, entre ellos,

La herida que lleva consigo, dice Costello de manera enigmática, no es visible para el público que escucha sus conferencias, pero está en su cuerpo; en cierto modo, es la herida de saberse ella misma cuerpo, tan vulnerable como los animales que son sacrificados en silencio tras los muros impenetrables a nuestra mirada¹³⁰.

Peter Singer. Dichos comentarios suscitan a su vez una lectura por parte de la filósofa analítica Cora Diamond, quien destaca la manera como Costello, a diferencia de los filósofos que la comentan, parece más sensible a los límites del pensamiento para dar cuenta de una realidad difícil de pensar, como es, en este caso, lo padecido por los animales. Esa dificultad tendría mucho que ver con lo elusiva que le resulta al pensamiento la experiencia del propio cuerpo: “[...] What I want is [...] to note how much that coming apart of thought from reality belongs to flesh and blood”. Cora Diamond, “The Difficulty of Reality and the Difficulty of Thought” (Costello, 2008, p. 78). Parece referirse así a cierta dificultad del pensamiento para dejarse *herir* por la realidad, dada su continua búsqueda de categorías o conceptos analíticos que le permitan dominarla. Esa herida del pensamiento es, en cambio, la que Costello estaría dispuesta a ver y a experimentar, razón por la que en su opinión son los poetas, más que los filósofos, quienes saben dar voz a esa experiencia.

- 130 Costello sugiere que no ver el sufrimiento que padecen los animales en los lugares donde cotidianamente se les sacrifica en serie, lugares que por lo general se ocultan a la mirada de los ciudadanos, es algo que seguramente juega un papel en la desafección que la mayoría de nosotros experimenta frente a la suerte que les espera en esos mataderos. Así como podríamos señalar también que la ausencia de animales en las grandes urbes modernas, a no ser las mascotas o algunos animales domesticados y antropomorfizados al extremo, también contribuye a la desensibilización que los humanos modernos experimentamos frente a los padecimientos sufridos por tantas otras especies desconocidas o lejanas, anestesiando nuestra sensibilidad ante la realidad de su amenazada existencia. Esto nos llama a darle mucha importancia a la forma de habitar que tiene lugar en las ciudades de hoy. Poco en ellas propicia que se restablezcan nuestros vínculos afectivos con los vivientes no humanos, al haber cortado drásticamente nuestro sentido de pertenencia a un mundo que se extiende más allá de los límites de nuestra *polis*. Las ciudades de hoy, como titulaba hace poco un artículo de prensa (“How we lost the sky”), incluso nos han robado la noche. El cielo nocturno ha quedado eclipsado por el derroche de luces eléctricas que han terminado por desterrarlo de nuestra experiencia diaria, y junto con la noche, se hace raro el estremecimiento que procura estar bajo su sublime inmensidad, contemplación que nos devuelve la conciencia de nuestra pequeñez en el vasto universo. Esta experiencia —sublime, cabe decir— de sentirnos parte de un mundo muchísimo mayor no parece reemplazable por la posibilidad de observar con gran detalle, desde la comodidad

Para concluir, conviene puntualizar tres aspectos en los cuales esta noción de dignidad, comprendida como comportamiento dignificante, consigue eludir los reparos que despierta la definición de dignidad como valor intrínseco; es decir, hacer presente en qué medida la dignidad así entendida se muestra compatible y aliada con el giro ético post-antropocéntrico:

i) Al no referirse más a un atributo ontológico del ser humano, sino a la cualidad de un comportamiento movido por la interpelación sensible de un viviente en condición vulnerable, sea este humano o no, esta concepción de la dignidad no implica únicamente un compromiso ético con la suerte de los de nuestra especie, sino que ensancha el alcance de nuestra consideración moral más allá del círculo humano.

ii) Esta noción de dignidad puede ser calificada de “posthumanista” porque implica deconstruir una visión dualista del ser humano centrada en valorar su carácter racional a expensas de su condición corporal o material. Este ser humano, capaz de un comportamiento dignificante, no se define más por su capacidad para cortar su impulso somático, concibiéndose como cosa eminentemente pensante de espaldas a su condición corporeizada, sino que se piensa ante todo como cuerpo viviente, dependiente de otros vivientes y, por lo mismo, vulnerable.

iii) Finalmente, definida como un rasgo de comportamiento que responde a la condición vulnerable de otros seres vivientes, indistintamente de su especie, no parece que esta noción de dignidad tenga por qué debilitar los Derechos Humanos. Si se está dispuesto a entenderlos no solamente como derechos orientados a proteger las libertades individuales de los sujetos, sino, sobre todo, a proteger a los miembros vulnerables de la familia humana, la defensa de tales derechos mantiene un carácter imperativo bajo esta nueva perspectiva de la dignidad.

de un sillón y a través de la televisión o en las múltiples pantallas disponibles, las estrellas, planetas y galaxias en el insondable espacio.

14. Hacia una definición posthumanista de dignidad*

Así pues, la epidemia nos anima a pensar en nosotros mismos como parte de una colectividad; nos obliga a hacer un esfuerzo que simplemente no haríamos en una situación normal: reconocernos inextricablemente conectados a los demás y tenerlos en cuenta en nuestras decisiones. En tiempos de contagio somos parte de un único organismo; en tiempos de contagio volvemos a ser una comunidad.

PAOLO GIORDANO, Entrevista: “No tengo miedo al contagio, sino a que la civilización se derrumbe”

Si jamais il y a un jour d'après, ce ne sera pas pour revenir à ce qui était. Ce sera pour, je l'espère, forger ensemble des chemins d'avenir au cœur desquels nous penserons désormais en résonance avec les autres espèces plutôt qu'en surplomb¹³¹.

ACHILLE MBEMBE, Entrevista: L'“homme occidental blanc” ne peut plus faire comme si la mort ne le concernait pas”

131 “Si llega a existir un mañana, no será para volver a lo mismo de antes. Será, así lo espero, para forjar juntos caminos de porvenir en el corazón de los cuales nos pensaremos, en adelante, en resonancia con las otras especies, en lugar de verlas desde arriba” (traducción libre).

* Publicado originalmente como Muñoz, D. (2022). Amar en tiempos de COVID. Por una redefinición de la comunidad. En M. Vergara Arboleda, L. Flórez Alarcón, H. Vélez Botero, J. M. Siciliani Barraza, D. M. Muñoz González y A. Torres Carrillo (Eds.), *El renacer de la comunidad. Pensarnos después de la pandemia* (Colección Humanismo y Persona, Vol. 10, pp. 119–162). Bonaventuriana.

“¿Nosotros? El problema de la comunidad en tiempos de pandemia

¿Quiénes forman el *nosotros* que, tan pronto como fue declarada la pandemia por SARS-COV-2, se proclamaron más unidos que nunca, aliados en la inesperada guerra contra ese enemigo común? A primera vista, el pronombre abrazó a todas las personas que, cualquiera que fuera el rincón del planeta en el que se encontraran —Wuhan o Nueva York, París o Dakar, Mumbai o Bogotá—, descubrieron que, al estar unidas al resto del mundo por los largos e intrincados hilos de la globalización, estaban de repente amenazadas por la inminente llegada a la puerta de sus casas de un patógeno hasta entonces desconocido y potencialmente mortal, con capacidad para causar estragos en millones de vidas, sin importar color, género, edad, cultura, condición social, etc. Ese nosotros se refería, pues, a la humanidad entera, puesta ahora en vilo por la aparición del coronavirus. Efectivamente, expuestos al masivo contagio, los humanos parecimos forzados a reconocer la comunidad de destino que nos unía a nuestros congéneres de cualquier origen, tripulantes todos, a regañadientes, de una misma barca a la deriva. Parecía como si en cada suerte ajena se jugara la propia.

Por lo general, cada quien define su identidad, en primer lugar, a partir de la cultura a la que pertenece, los roles sociales y de género que asume, y la filiación política o religiosa que profesa. Esto es, se identifica primero como parte de un “nosotros” más o menos restringido por oposición a cierto *ellos* del que su grupo se desmarca. Henos aquí, sin embargo, en una situación que recordó sin rodeos la existencia de un lazo de pertenencia más primario que nos vincula a un nosotros mucho más abarcador y, en cierto modo, homogéneo, que llamamos la Humanidad. Aquí se emplea la palabra como sinónimo de la especie biológica humana que, por el cerco de una amenaza viral, se puso en primer plano. Pensarse como miembro de la especie antes que en función de la pertenencia a grupos particulares definidos según diversas determinaciones de índole cultural, económica y social supone anteponer al deseo de separación un sentimiento difuso pero sobrecogedor de estar incluido en algo más grande: la especie de los *Homo Sapiens*; seres biológicamente dotados de un equipamiento

genético que, de la noche a la mañana, nos hizo susceptibles de contraer un nuevo virus peligroso.

Como parte de las estrategias de control epidemiológico que, a marchas forzadas, impusieron las autoridades sanitarias de todos los países, se acudió enseguida a difundir consignas que llamaban insistentemente a cuidar de cada uno, no solo por su propia seguridad o la de sus más cercanos, sino también por el bien del resto de sus congéneres, de cuyo autocuidado, paradójicamente, nos descubrimos incluso tan dependientes como del propio. Ciertamente, el llamado a ser responsables unos de otros obedeció a la súbita conciencia que ganamos de estar indisolublemente unidos por vínculos irrompibles, no siempre visibles, que anudan la salud individual a la de los demás, sean ellos próximos o ajenos, similares u opuestos, conocidos o extranjeros. Lazos creados por la economía globalizada, es cierto, pero antes que eso, y en primera instancia, por nuestra condición de organismos biológicos compartiendo el espacio común de la biosfera terrestre y, por ende, respirando todos el mismo aire por el que, sin atender a fronteras arbitrarias, circula impunemente el temido virus.

No obstante, a ese sentimiento espontáneo de comunión, movido por circunstancias tan extraordinarias, le siguió rápidamente el previsible golpe de realidad: no era tan cierto que los seres humanos estuviéramos todos igualmente expuestos ante el peligro del contagio. Ese primer nosotros mostró enseguida sus grietas. Y esto no simplemente porque haya *Sapiens* que, por una extraña suerte genética, sean inmunes o resistan mejor a la enfermedad de la COVID-19, sino porque las condiciones estructurales de injusticia social, económica, de género y racial que agobian a muchos países dejaron, de entrada, a un buen número de personas de esas sociedades mucho menos protegidas ante el peligro “común”. Fueron más evidentes que lo acostumbrado las profundas desigualdades que el sistema económico capitalista en el que estamos inscritos crea entre los países y entre las personas, de manera que, frente a la amenaza del contagio, no sorprendió descubrir que había quienes la tenían muchísimo más difícil que los demás, es decir, quienes, frente al mismo enemigo biológico, eran mucho más vulnerables. Aquellos sin empleo formal y, por ende, sin subsidios o seguridad social, que se ven obligados a salir diariamente a las calles

para rebuscar su sustento sin poder respetar las medidas de distanciamiento social preconizadas por las autoridades sanitarias; aquellos con índices altos de factores de comorbilidad, ligados muchas veces a condiciones socioeconómicas precarias y a la discriminación racial sistémica; aquellos que, a pesar de estar en la denominada “primera línea” de defensa, realizando tareas esenciales para el cuidado de la salud o para el funcionamiento de la economía, son, sin embargo, subvalorados por la sociedad y pobremente remunerados por sus oficios; aquellos que, especialmente en los países más pobres del globo, no tienen acceso a las vacunas; en fin, aquellos *entre* nosotros, no exactamente *como* nosotros.

Si por un momento pareció que contra el coronavirus se afianza-ba el “nosotros” universal de la Humanidad, en cuyo seno se acoge a todos los seres humanos sin distinción, no debimos esperar demasiado para bajar de la nube y confirmar bruscamente que, económica, cultural y socialmente, no todas las personas tienen los mismos derechos, ni las mismas protecciones, ni los mismos privilegios. En últimas, frente a la misma amenaza, no todas ellas hacen parte de ese fraterno “nosotros”. Miembros de la *especie* humana, en efecto, no todos son, empero, igualmente miembros de la Humanidad, referido este término a la *comunidad humana* en la que se supone participan los seres humanos, no en tanto portadores del mismo genoma, sino en cuanto seres merecedores de respeto y consideración. Ante situaciones como esta, salta a la vista con crudeza que son innumerables los que han quedado en las márgenes, olvidados, descuidados e incluso sacrificados por la sociedad, tratados como menos valiosos que el resto de la Humanidad. Sus voces no se escuchan en la sonora proclama de ese gran “nosotros”. Lo que muestra la disparidad en la condición de vulnerabilidad es que esa supuesta comunidad humana muchas veces, en la práctica, deja por fuera y a su suerte a muchos que, al no gozar del “derecho a tener derechos”, no hacen parte efectiva de ella¹³².

132 Esta es la famosa expresión consagrada por Hannah Arendt. Para la filósofa, hablar de derechos por fuera de la pertenencia a una comunidad concreta no tiene sentido. El caso de los apátridas luego de la Segunda Guerra Mundial así se lo dejó ver: “We became aware of the existence of a right to have rights

Lo anterior nos lleva a preguntar si, y cuándo, decir “nosotros” equivale realmente a declarar ser parte de una comunidad. Más aún, ¿qué es una comunidad? ¿Quiénes la conforman? ¿Qué se requiere para ser miembro? ¿Qué significado tiene hacer parte de ella? ¿Sobre qué fundamentos se basa? En lo que sigue de este capítulo, intentaremos ofrecer algunos elementos de orden filosófico para responder a estos interrogantes, en la medida en que se trata de un problema que la pandemia ha puesto una vez más de relieve.

Específicamente, plantearemos que la noción de comunidad que desde la antigüedad ha prevalecido en Occidente reclama hoy en día una seria redefinición, en especial a la luz de eventos extraordinarios como los que estamos viviendo, y a la sombra de otras crisis aún más graves que anuncian su llegada con pasos de gigante, resultado del irreversible calentamiento global y el cambio climático. Dicha noción, en efecto, ha estado caracterizada por su antropocentrismo. Durante siglos, se ha considerado que solo los seres humanos —o incluso, como anotábamos, solo *ciertos* seres humanos— pueden formar parte a título pleno de una comunidad humana, sea moral, política o cultural, ya que esta estaría fundada principalmente en la capacidad probada de sus miembros para articular y comunicar discursos, llegar a acuerdos

(and that means to live in a framework where one is judged by one's actions and opinions) and a right to belong to some kind of organized community, only when millions of people emerged who had lost and could not regain these rights because of the new global political situation” (Arendt, 2004, p. 296). Es por el hecho de haber sido reducidos a la condición de hombres *sin más* —de meros hombres— que, para Arendt, paradójicamente, los apátridas se encontraron en una situación de indefensión extrema, desprovistos de cualquier derecho. Esto le hace ver que el problema de la Declaración de los Derechos del Hombre es que dio por supuesta, como si fuera algo natural, la existencia de comunidades organizadas (los estados-nación), en las que sus miembros podían gozar de derechos asegurados. En realidad, el único derecho humano, propiamente dicho, es para Arendt el “derecho a tener derechos”, en otras palabras, el “derecho a la membresía” y no el “derecho *de* membresía”. Es *el derecho a pertenecer* a una comunidad política organizada. Una vez dentro, y como miembro activo de esa comunidad, es que se adquieren los demás derechos (vida, libertad, propiedad, etc.). Por eso, se trata de un derecho *de clase aparte* que yo me permito resumir así: el derecho de quien puede ser humano (*sapiens*) a *llegar a ser humano* (*Humanitas*).

recíprocos, tomar decisiones, respetar valores y principios comunes, exigir derechos y asumir deberes, etc. Todo lo cual, en principio, solo estaría al alcance del ser humano (o de los considerados como “más” “humanos”). Tal idea resulta limitada y, en última instancia, indefendible, en particular en este periodo de nuestra historia en el que, con la llegada del Antropoceno y sus peligros, la distinción entre lo humano y lo no humano, entre lo cultural y lo natural, se desdibuja progresivamente¹³³. Una idea así de comunidad se vuelve inoperante para hacer frente a los problemas de toda índole: éticos, políticos, sociales, económicos y existenciales que debemos afrontar en esta nueva era planetaria. Y es que con ella se descarta *a priori* cualquier posibilidad de reconocer como miembros de la comunidad —miembros con alguna relevancia moral y política— a los animales, las plantas, los ríos, la atmósfera y, en general, a la naturaleza de la cual necesitamos y dependemos, y que, en buena medida por el antropocentrismo instalado en nuestras formas de pensar y de actuar, está al límite de su supervivencia, relegada, como ha estado, a la condición de simple objeto pasivo de la representación y de la acción humanas. Ciertamente, desde esta perspectiva antropocéntrica, los entes naturales cuentan sobre todo como medios útiles para los humanos que, como miembros de la comunidad, deciden sobre los usos y fines que dan a aquellos. Ni la pandemia ni la catástrofe ambiental en curso nos permiten, empero, avalar más dicha visión de las cosas.

Si la pertenencia o la membresía a cualquier comunidad exige a sus integrantes *reconocerse* a sí mismos como parte de ella, junto a otros que los reconocen también, entonces no sorprende que formar parte de una comunidad sea un privilegio concedido a quienes poseen razón, lenguaje y capacidad de acción. En otras palabras, esto explica que haya estado condicionado a la tenencia de atributos considerados propios y exclusivos del ser humano. Pero si continuamos concibiendo la comunidad en esos términos, simplemente no estaremos sacando la lección que exige una situación como la que vivimos en la actualidad. Esta nos muestra, como dijimos antes, que los vínculos que nos

133 Sobre este tema remito al capítulo 12 de este libro “Las humanidades en el Antropoceno” (p. 255).

unen con otros no se restringen ni a los otros humanos más próximos o más parecidos —de la misma ciudad, lengua, género o credo—, sino a todos los de nuestra especie y, por lo mismo, al resto de especies y organismos de la Tierra con los que la nuestra está estrechamente implicada en la continua danza de la vida. Todavía más, nos enseña que esos vínculos no son, ni mucho menos, secundarios, sino constitutivos de nuestra condición humana.

Una crisis como la que enfrentamos parece exigir el reconocimiento de que somos parte de una comunidad mucho más amplia a la que pertenecemos no por ser humanos, sino por ser terrestres. Aun si no lo decidimos —y especialmente porque no lo decidimos—, formamos parte de ese mundo compartido por todos los seres del planeta. Una *comunidad viviente* en la que, cuesta decirlo, incluso toma parte el SARS-COV-2¹³⁴. En la medida en que hemos cobrado conciencia de que somos una especie *entre* otras, *con* otras y *por* otras, y, en cuanto tal, el destino de la nuestra está ligado al de todas las demás, no parece posible continuar en el ostracismo de pensar que formamos parte exclusivamente de una comunidad compuesta únicamente por seres humanos y reducir, por ende, nuestras responsabilidades, obligaciones y deberes solo ante otros seres humanos, tarea esta que tampoco se realiza como se debería. Debemos dar el paso a pensarnos y, más aún, a sentirnos miembros de esa, mucho más grande, comunidad viviente. Pero, ¿aplican los criterios de pertenencia a la comunidad humana para describir también nuestra pertenencia a la comunidad viviente? ¿No hay acaso una tensión entre ambas? ¿Tiene el término “comunidad” el mismo sentido en uno y otro caso?

134 Al afirmar esto no desconocemos, desde luego, la discusión científica acerca de si un virus es o no un ser vivo, es decir, la discusión sobre el carácter liminal de estos entes que para “vivir” necesitan infectar a otros de quienes secuestran sus mecanismos de defensa para “reproducirse”. Comoquiera, lo cierto es que un virus necesita que su huésped viva lo suficiente para servirse de él en una relación de parasitismo. Como mostraremos más adelante, si la comunidad viviente no es concebible como comunidad de individuos vivientes separados, sino que debe ser pensada mejor como integrada por relaciones dinámicas e inextricables *entre* los entes envueltos en relaciones de mutua dependencia, en tal caso, puede decirse que incluso entes no vivos como los virus son parte de esa comunidad viviente.

De inmediato se plantea la pregunta a propósito del tipo de comunidad que es cada una, la humana y la viviente, respectivamente, y de la relación que existe entre ambos modos de pertenencia. Aún más, si es realmente posible pertenecer simultáneamente a las dos sin quedar desgarrados en medio de una tensión que no se deja superar de manera fácil o armónica. En la medida en que ser parte de la comunidad humana ha supuesto pensarnos a nosotros, los humanos, *por oposición* a la naturaleza, es decir, concebirnos como entes de clase aparte, soberanamente desatados de los condicionamientos del mundo “meramente” natural, entonces parece que afirmar esa doble condición se tropieza con la escisión óptica entre los dos ámbitos en los que habitualmente se ha repartido la realidad: lo humano vs. lo natural. Así las cosas, o bien se persiste en la separación radical que ha llevado al ser humano a arrogarse un lugar de excepción en medio de lo que es, lo cual apoya una noción antropocéntrica de la comunidad que no incluye a la naturaleza, o bien se naturaliza al ser humano, es decir, se renuncia a entender su excepcionalidad —lingüística, cultural, social, tecnológica, etc.- como un salto abismal fuera de la naturaleza, y entonces se deja vía libre para pensarlo como parte de una comunidad viviente no exclusivamente humana. Estaríamos, parece, ante una nueva edición del tradicional problema del dualismo ontológico que ha llevado a oponer cuerpo y mente, materia y espíritu, naturaleza y cultura, animal y humano, natural y artificial, etc., un dualismo que ha forjado, reduciéndola, la imagen que nos hemos hecho de lo que es ser un humano, pero que ahora, en el Antropoceno, es una imagen que reclama ser deconstruida y superada. Debemos entonces examinar cómo es posible considerarnos como miembros de una comunidad viviente antes que, y no solamente, como miembros de la exclusiva comunidad humana. Para decirlo en los términos propuestos por el filósofo francés Bruno Latour, pasar de pensarnos como humanos a hacerlo como terrestres. Así pues, buscaremos esbozar una nueva noción de comunidad que no pase por establecer la separación ontológica, ética y política entre humanos y naturaleza, o entre humanos y no humanos, y que nos permita entonces reconocernos miembros del nosotros viviente.

Para ello, resultará necesario cuestionar, en un primer momento, la idea moderna de comunidad, según la cual esta está fundada en individuos que se asocian en razón de que poseen características comunes o compartidas, características que tienden a ser definidas con base en el privilegio otorgado a rasgos supuestamente propios del ser humano. Esto llevará, en un segundo momento, a formular la pregunta acerca de “lo común”. Nos apoyaremos en algunos enfoques filosóficos recientes, de talante postmetafísico y posthumanista, que han puesto el acento en pensar *eso* común, no ya como posesión de una misma naturaleza o esencia supuestamente compartida por quienes conforman la comunidad, sino más bien como una suerte de no-ser o de apertura *entre* sus miembros. Así pues, se verá importante apelar a una idea de comunidad que no esté basada en la noción de propiedad (lo que *poseemos* en común), sino, por el contrario, en “lo que no tenemos” o en lo que “no nos es propio”, como una base completamente distinta sobre la cual pensar la comunidad. Una noción que aplicará a la vez para la comunidad humana y para la comunidad viviente. Gracias a esto, se despejará el camino para hablar de una comunidad no antropocéntrica compuesta de humanos y no humanos.

Hacia el final del escrito surgirá la necesidad de detenernos rápidamente en el modo de ser del cuerpo, pues la interdependencia que, en términos ontológicos, caracteriza lo viviente parece anclada precisamente a nuestra condición de seres corpóreos. Ser cuerpo, en efecto, es estar implicado de entrada en una red de otros cuerpos. De hecho, tal como señalábamos anteriormente, si algo ha revelado de forma más que elocuente una situación como la actual pandemia es esa interdependencia, al tiempo acogedora y amenazante, que nos atraviesa como cuerpos. Se nos ocurre que la naturaleza de esos lazos que atraen y también repelen nuestros cuerpos bien puede recibir el nombre evocador de “amor”.

Pensar la comunidad más allá del individuo

Los recientes esfuerzos teóricos adelantados en el campo de la ética animal, con el fin de superar el antropocentrismo que ha sido tradicional en el pensamiento de Occidente, han conducido a intentos por ensanchar la idea de comunidad —moral e incluso política— más allá del círculo de los seres humanos e incluir en ella también a los animales. Esta es la razón por la que con frecuencia se han puesto en evidencia los límites de una concepción de comunidad como la promulgada por el liberalismo moderno. Para esta perspectiva, el problema de la comunidad queda planteado mediante preguntas como estas: ¿qué permite a los individuos superar su aislamiento para formar un vínculo comunitario? ¿Cómo construyen una sociedad a partir de voluntades individuales? ¿Qué tienen en común? El problema se plantea, pues, partiendo de una concepción del ser humano concebido como ontológicamente separado y, por ende, un ente en busca de relación con otros, relación de la que, en principio, estaría sustraído. Etimológicamente, la palabra “individuo” (del latín *in-dividuus*) se refiere a lo que queda de una división y no es más divisible. En otras palabras, remite a algo ya dividido y separado de lo demás. De suerte que, para el liberalismo, pensar la comunidad está supeditado al modo de concebir el ser del individuo.

Así las cosas, la comunidad sería vista como la unión de individuos que crean vínculos entre ellos, basados en la consideración de lo que constituye el *bien común*. De allí que, para el individualismo liberal, la comunidad sea vista como un resultado por alcanzar; esto es, un punto de llegada que, sin embargo, está constantemente amenazado por intereses individuales que no terminan de converger por completo ni de forma armónica¹³⁵.

El liberalismo coincide así con la teoría contractualista que, al preguntarse por el origen del estado moderno, recurre a la célebre ficción

135 Los términos de “comunidad”, “común”, “bien común”, etc., configuran una red semántica muchas veces difícil de desenredar. En lo que sigue del capítulo se irán distinguiendo matices entre ellos.

del contrato social como principio fundacional. En efecto, el contractualismo (entre quienes se cuentan Locke, Hobbes y Rousseau, si bien cada uno de ellos tiene visiones algo distintas del contrato) considera que dicho origen se explica porque, en nombre de sus propios intereses, los individuos que en *estado de naturaleza* sufrían penurias por la escasez de recursos y por la rivalidad natural que esto suscitaba, al estar cada uno por su lado y librado a su propia suerte, deciden voluntariamente renunciar a algunas de las libertades de las que gozaban en dicho estado originario, a cambio de la seguridad y prosperidad que promete un *estado de derecho* conformado con otros individuos con quienes acuerdan reglas de conducta que, si bien los limitan en algunos aspectos, les aseguran integridad física y posesión de sus bienes individuales. Se trata, para el contractualismo, de una comunidad política formada por individuos libres y racionales comprometidos en el marco de ese pacto o contrato social a regular sus acciones, convencidos del beneficio mayor, no solo propio, sino también para los demás que esto produce. Lo que los mantiene unidos, en últimas, es la confianza en que el estado les garantizará ciertos derechos y libertades fundamentales en contraprestación por las obligaciones y restricciones pactadas. El contrato social se basa claramente en una lógica transaccional que promete a cada individuo recibir algo a cambio de lo dado, en una relación de intercambio que ha de mantenerse lo más directamente proporcional entre lo dado y lo recibido por cada uno, para evitar que el sentimiento de injusticia ponga en peligro la pervivencia del acuerdo y, con ello, el de la comunidad misma. Como consecuencia, el vínculo entre los miembros queda condicionado al cálculo individual que sopesa costos contra beneficios. Concebida, entonces, en términos del liberalismo y del contractualismo modernos, la comunidad, en especial la comunidad política, se sustenta en el presupuesto del individualismo. Más exactamente, descansa en la premisa ontológica de que somos individuos y, en cuanto tales, la razón por la que entablamos vínculos con otros es por el interés individual en el beneficio común del intercambio recíproco.

Así pues, el individuo del liberalismo se define, en primera instancia, por su autonomía, y al hacerlo entabla consigo mismo una relación de apropiación-propia-ción que lo convierte en su propio soberano.

Ciertamente, en cuanto capaz de poseerse o apropiarse de sí mismo, el individuo del liberalismo se define por el poder para dominarse, lo que significa someter sus impulsos e instintos naturales, así como también desprenderse de sus creencias no racionales. De este modo, puede relacionarse libremente con los demás miembros de la comunidad, igualmente considerados autónomos y soberanos. Así mismo, se define por su capacidad para apropiarse de bienes como la tierra, sus frutos y el trabajo de otros. En su incisivo ensayo “La inapropiabilidad de la Tierra: Principio de una refundación filosófica frente a los desafíos de nuestro tiempo”, el filósofo francés Yves Charles Zarka desarrolla el vínculo existente entre, por un lado, el principio de apropiación que, en especial desde la modernidad y con el nacimiento del capitalismo, ha servido para justificar la relación de explotación del ser humano sobre la Tierra, arrogándose aquél el derecho de adueñársela como si fuera su “*maître et possesseur*”¹³⁶, y el principio que, por otro lado, ha servido también para fundar al sujeto moderno, definido a partir de la capacidad de este para ejercer su soberanía, lo que no es otra cosa que afirmarse propietario de sí y, a la postre, de todo cuanto es. De ahí la propuesta de Zarka de dar paso a un principio de inapropiabilidad que rompa con esa lógica de sometimiento de la naturaleza, y que supondrá, precisamente, una nueva comprensión de nosotros mismos como sujetos entrañablemente sujetos a la Tierra en lugar de sujetos desatados de ella.

El individuo del liberalismo está, pues, llamado a “elevarse” por encima de su “parte” pulsional, instintiva, afectiva, etcétera; es decir, debe desprenderse del dictado animal y salvaje del estado de naturaleza para ingresar al mundo civilizado de *los humanos*. El nosotros que conforma la comunidad política de la Modernidad exige así la suscripción al pacto únicamente de individuos emancipados: emancipados de necesidades naturales, pero también de vínculos considerados

136 “Como si fuera amo y dueño de la naturaleza”. Célebre y –para muchos de sus críticos– malhadada afirmación del padre de la filosofía moderna, René Descartes (2016), al final del *Discurso del Método*. Con ella apunta a dar una reorientación al conocimiento científico que en adelante habría de buscar la eficacia técnica para poder dominar mejor la naturaleza.

poco ilustrados o racionales por estar basados en la religión, la tradición, el nacimiento o el linaje, los cuales son vistos como alienantes y limitantes de su soberanía individual¹³⁷. Para que emerja ese nosotros moderno, universalista, con mayúscula, que promete la Modernidad, se espera que el individuo deje atrás formas de nosotros “menores”, basadas en lazos afectivos o particulares; esto es, formas de nosotros consideradas pre-modernas¹³⁸.

A estas alturas, sin embargo, son hartos conocidas las críticas que en la filosofía contemporánea se han hecho a este “nosotros” moderno supuestamente universal. Construido sobre la ficción del contrato, se ha señalado que, en realidad, ese “nosotros” no compete sino a miembros que pueden reclamar el estatuto de propietarios (burgueses, varones, blancos, católicos y heterosexuales), dejando inevitablemente por fuera a una enorme mayoría que no lo son: proletarios, mujeres, indígenas, negros, minorías, etcétera¹³⁹. El “nosotros” de la modernidad

137 El debate álgido que tuvo lugar en las últimas décadas del siglo XX – y todavía continúa – en el ámbito anglosajón entre, por un lado, los pensadores *liberales* (ej. J. Rawls y R. Dworkin) y, por otro lado, los llamados *comunitaristas* (ej. Ch. Taylor y A. McIntyre), se inscribe precisamente en la tensión que desde la Modernidad se estableció entre individuo y comunidad, esto es, entre las exigencias de respetar principios universales como fundamento del Estado, por un lado, y, por otro lado, el pluralismo de sociedades multiculturales donde, como ocurre en muchas sociedades contemporáneas, confluyen diferentes concepciones de la vida buena que son irreconciliables entre sí y entran muchas veces en colisión con la defensa de derechos y libertades individuales considerados universales y prioritarios por encima de visiones comunitarias particulares.

138 Interesante observar el estrecho vínculo trazado por el liberalismo político moderno entre libertad y propiedad. Ser libre sería entonces libre para disponer de sus bienes, incluidos entre ellos, sus facultades racionales y su voluntad. Libre de la influencia que otros que puedan tener y que pueda amenazar el usufructo de esos bienes.

139 De hecho, la condición posmoderna de la que habla Jean-François Lyotard (1988, p. 46) tiene que ver precisamente con saber hacer “el duelo de ese nosotros” de la Modernidad, que ya no es posible narrar mediante los metarrelatos del progreso y la emancipación, pues ha caído en descrédito la lógica narrativa de una historia universal. En un sentido parecido se pronuncia Marina Garcés (2013) cuando señala que “este pronombre [del nosotros] ha sido el epicentro de muchas dificultades, peligros y promesas incumplidas de

reveló no ser tan ecuménico como se pretendía. De hecho, se ha puesto en evidencia que el famoso contrato social equivale a un contrato sexual por el cual se repartieron de entrada los roles de género. Judith Butler, por ejemplo, señala que en la ficción del estado de naturaleza creada por el liberalismo moderno se apela a una noción de individuo pensado en clave masculina. Para la autora, algunos representantes del pensamiento político liberal nos hicieron pensar que en el estado de naturaleza ya somos individuos, en conflicto unos con otros, y, por lo mismo, que aparecemos en el mundo político como individuos. No dan explicación alguna a cómo se llega a ser individuo, por un lado, y, por otro lado, tampoco dicen por qué el conflicto y no más bien el afecto o la interdependencia son las primeras relaciones entre las personas. El individuo del que parte esta construcción, concluye Butler (2020), es moldeado como un hombre varón, adulto, dueño de sí, que para nada se reconoce dependiente, sino que, antes bien, se proclama autosuficiente:

Así que registremos que esta historia no comienza en el origen sino en medio de una historia cuyo momento de apertura no va a ser contado. Es decir que el momento que marca el inicio, el género, por ejemplo, ya ha quedado definido. Se ha separado la independencia de la dependencia y se ha determinado lo masculino y lo femenino en parte por esta distribución de dependencias. La figura primaria y fundadora es masculina, lo que no resulta sorprendente: las masculina se define por su falta de dependencia. [...] El contrato social, como han afirmado muchas teóricas feministas, es ya un contrato sexual. (pp. 52-53)

la política moderna occidental” (p. 14). Para la autora española, la idea de la humanidad unida, reunida, pacificada y reconciliada, en últimas, la idea universalista de un nosotros basada en la fe en el ideal de progreso tecno-científico y en la idea del desarrollo histórico como un proceso lineal y acumulativo, al fin y al cabo teleológico, ha dejado ver sus tensiones internas. A su juicio, solo un punto de partida nuevo permitirá salir de las aporías a las que conlleva la manera en que se ha pensado el nosotros en la modernidad.

No hay que olvidar tampoco los cuestionamientos que ha suscitado la decisión de partir del sujeto, definido como conciencia individual, para pensar el nosotros moderno, pues desde allí resulta muy difícil explicar cómo se da el paso a la *intersubjetividad*, es decir, cómo emerge, si es que puede hacerlo en realidad, un sujeto plural formado a partir de yoos múltiples. Y es que el sujeto no sabe de sí mismo si no es gracias al otro, es decir, gracias al reconocimiento que recibe; reconocimiento que, por otro lado, es objeto de una lucha incesante que implica conflicto entre identidades que no siempre llegan a encontrarse en ese supuesto nosotros. Un nosotros que, por lo tanto, puede no llegar a formarse de manera estable y duradera.

Por otro lado, y es lo que nos interesa particularmente señalar en este capítulo, es evidente que, bajo tal concepción de la comunidad, solo se permite el acceso a ella a seres humanos; esto es, a los entes poseedores de las características requeridas para acciones autónomas y soberanas, capaces de deliberación argumentativa y responsabilidad moral. Cierra, por lo tanto, la entrada a los no humanos en general y, como veíamos, confiere una membresía apenas parcial o condicional a los seres humanos que, por cualquier razón, no sean considerados plenos poseedores o en ejercicio cabal de las habilidades o de los rasgos *esenciales* exigidos.

Puestas así las cosas, no parecería que el liberalismo pudiera brindar las herramientas teóricas y conceptuales adecuadas a quienes buscan reformular la noción de comunidad moral y política para dar cabida en ella a los animales. Curiosamente, sin embargo, la mayoría de los teóricos contemporáneos interesados en la formulación de un nuevo paradigma de pensamiento que pueda superar el antropocentrismo que ha dominado el pensamiento y la cultura occidentales se sirven precisamente de los principios del liberalismo moderno para hacerlo. Mediante un movimiento de extensión de la noción de individuo, llevan a cabo su defensa de derechos animales y buscan definir una comunidad moral en la que estos sean recibidos con brazos más abiertos.

Al concebir a los animales, ante todo, como *seres sintientes*, estos autores (es el caso de Peter Singer, Tom Regan, Gary Francione, Will Kymlicka y Sue Donaldson, entre otros (Steiner, 2010)) consiguen adaptar y alargar la definición de individuo del liberalismo moderno para

incluir en ella no solo a los seres humanos. En efecto, en cuanto poseen la capacidad de experimentar placer y dolor, los animales así dotados son vistos también como individuos que, en esa medida, actúan movidos por el interés individual de obtener lo primero y de rehuir lo segundo. Se considera que, así sea en un mínimo grado, los animales que se comportan de tal suerte han de ser tratados como *yoes (selfs)* o, si se quiere, como proto-yoes; es decir, es preciso suponer que, así sea en un grado incipiente, tienen una experiencia *subjetiva*. Puede entonces que no quepa atribuirles, en estricto rigor, conciencia, intención o acción, pero lo cierto es que, si buscan el placer y huyen del dolor, parece obligatorio inferir de ese comportamiento que, de alguna manera, reconocen *lo* que *a ellos* les procura una experiencia o la otra. Si bien no cuentan con las características o facultades cognitivas complejas que, para los filósofos de la mente, se requieren para atribuirles intencionalidad, autoconciencia, autonomía y sentido moral —facultades que serían privativas de los seres humanos—, para estos enfoques críticos del antropocentrismo, afirmar el carácter sintiente de los animales debe llevar a reconocerlos como individuos a quienes, por tal razón, y en aras de la congruencia moral y política que no es exigida, es imperativo que los acojamos junto a nosotros dentro de la comunidad y, como a nosotros, aunque de manera diferencial, les acordemos derechos incluso inviolables. Sorpresivamente, pues, y contrario a lo imaginado inicialmente, el paradigma del liberalismo moderno, al final, sí parece contribuir de forma productiva a quienes, ahora con una sensibilidad distinta a la que en su momento tuvieron los liberales clásicos modernos, buscan romper el antropocentrismo habitual en la definición de la comunidad. Si ofrece una base teórica para concebir una comunidad moral y política en la que humanos y animales puedan tomar parte, esto obedece finalmente a que la idea de *individuo* parece encajar con relativa comodidad al modo de ser de algunos animales.

Sin embargo, para algunos éticos ambientalistas, preocupados a su vez por romper con el antropocentrismo moral de Occidente, los enfoques animalistas de corte liberal adolecen de una limitación que compromete precisamente el marco conceptual en el que se sitúan. El problema que destacan es que, para allanar el camino hacia una noción de comunidad en la que no quepan solo los humanos, se propone una

distinta en la que, al fin y al cabo, solamente tienen entrada aquellos animales que, en algún sentido, podamos considerar como semejantes a nosotros, en cuanto susceptibles de ser concebidos también como individuos; es decir, aquellos con quienes podamos entablar algo parecido a una relación de intersubjetividad. Por lo tanto, sus críticos alegan que, en el individualismo liberal, se trata todavía de apelar a una noción de comunidad antropocentrada, dentro de la cual la gran mayoría de los no humanos, y más aún, la naturaleza en su totalidad, no tienen derecho de ingreso. Visto así, el modelo del liberalismo individualista no sería exitoso en desprenderse del tradicional antropocentrismo moral y político que pide nuestro presente en crisis.

Efectivamente, el privilegio que se le otorga, no exactamente al ser humano, pero sí a características de *lo humano*, como el patrón de medida o criterio de ingreso a la comunidad, así se las defina de manera menos estricta para permitir el acceso a ciertos individuos animales, ha sido señalado como un obstáculo por quienes defienden derechos para la naturaleza y se lamentan de no encontrar en la plataforma conceptual del liberalismo individualista, tan socorrida últimamente, una base adecuada para llevar a cabo la fundamentación teórica de esos derechos. Difícil sería, por no decir imposible, concebir como individuos a una montaña, un río o un árbol y, sin embargo, a ellos también, reclaman los éticos ambientalistas, ha de reconocérseles un estatuto moral y político y, por tal motivo, ha de otorgárseles derechos. El famoso título de uno de los escritos de Aldo Leopold, pionero en el campo de la ética ambiental con su propuesta de una ética de la tierra (*land ethic*), reza: “Pensar como una montaña”. No se trata, desde luego, de atribuirle a la montaña estados mentales similares a los nuestros, sino que nos llama a ser espectadores sensibles del delicado equilibrio que reina entre quienes habitan la montaña: lobos, árboles, piedras, humanos, etc. Para Leopold, la montaña es más bien *una* comunidad que busca preservar el equilibrio entre todos sus miembros en mutua relación de dependencia, lo que desde luego no riñe con que algunos deban perecer a manos de otros (p. ej. las ovejas en las fauces del lobo, o incluso el lobo en manos del cazador). En efecto, el conservacionista estadounidense propone un cambio en la noción de comunidad para que entren a formar parte de ella los seres de la naturaleza:

La ética de la tierra amplía los límites de la comunidad para incluir los suelos, las aguas, las plantas y los animales, o, colectivamente hablando, la tierra (*land*). [...] En suma, una ética de la tierra cambia el rol de *Homo Sapiens* de conquistador de la tierra-comunidad a la de pleno ciudadano de esta. Esto implica respetar a sus conciudadanos y respetar a la comunidad en cuanto tal. (Leopold, 1966, pp. 239-240)

Por otro lado, añaden sus críticos, un enfoque como el del individualismo liberal no permite justificar éticamente medidas para conservar o restaurar un particular ecosistema que involucren, por ejemplo, el sacrificio de algunos animales (en caso de sobrepoblación, p. ej.), yendo así en detrimento de los mismos animales que se busca proteger, ya que estos dependen del equilibrio de los hábitats amenazados.

Como tampoco —y esta es tal vez una objeción mayor— el enfoque individualista liberal daría espacio al reconocimiento de la alteridad, con mayúscula, de la naturaleza (Donaldson, Kymlicka, 2013, p. 36). Y es que su ser Otro, salvaje, no domesticable, se resiste a ser reducido o aprisionado bajo categorías ontológicas empleadas para definir el modo de ser humano. Gran parte de la fascinación y reverencia que la naturaleza nos inspira tiene mucho que ver con su extrañeza y, por qué no, con su indiferencia frente a nosotros. El sentimiento de lo sublime que la naturaleza llega a despertarnos nace, en buena medida, de su inabarcabilidad dentro de nuestras limitadas y estrechas representaciones. Así pues, varios son los que consideran que es con base en su alteridad y no en su identidad con los humanos que debe fundarse una nueva ética para la naturaleza.

Ahora bien, un autor como Gary Steiner, autor de varias obras sobre el tema del estatuto moral de los animales, no juzga, sin embargo, necesario prescindir del individualismo liberal como enfoque teórico sobre el cual fundar una postura ética a favor de los animales. Señala, más bien, la necesidad de enmarcarlo dentro de lo que él llama una concepción “holista cósmica” (Steiner, 2008). Si es verdad que queremos dar paso a una comunidad moral en la que los seres humanos no seamos ni los únicos ni los más importantes miembros, sostiene el filósofo norteamericano que el individualismo liberal necesita algunos

ajustes o, mejor, requiere un nuevo fundamento. Su propuesta consiste en apelar, como hace el liberalismo, a las facultades que los seres humanos poseemos como individuos libres para, de forma reflexiva, continuar con el movimiento de ampliación progresiva en el reconocimiento que hemos hecho de nuestros lazos de pertenencia, hasta llegar a afirmar, sin necesidad de ser obligados —como algunos liberales temen que ocurra debido al avance de posturas totalitarias ecofascistas—¹⁴⁰ nuestra pertenencia a un *oikos* más amplio que el de la polis humana. En virtud de esta conciencia, asumiremos, siempre voluntaria y libremente —como exige el liberalismo—, el recorte de algunas de nuestras libertades individuales en nombre de los intereses que reconocemos a otros miembros no humanos de la comunidad. Acciones como, por ejemplo, no consumir carne o no encerrar o domesticar animales. Siguiendo el movimiento de emancipación que, como individuos, nos ha permitido elevarnos libremente a una comunidad cada vez más universal, Steiner confía en que asumiremos también obligaciones, no solo hacia nuestros congéneres humanos, sino hacia todos aquellos seres con quienes nos une el parentesco de seres sintientes. Los seres humanos, dice Steiner, hemos dado muestras a lo largo de la historia de nuestra capacidad para ensanchar los vínculos de pertenencia más inmediatos hasta vernos no solo como miembros de nuestra familia, nuestro clan, nuestra etnia o nuestra nación, sino también como miembros de la humanidad toda y, en un último movimiento de descentramiento, ¿por qué no podremos llegar a comprendernos también como miembros de la *Cosmo-Polis*? Para él, esta comunidad

140 Luc Ferry (1992) se alarma delante de lo que considera el peligroso rechazo del liberalismo por parte de algunas posturas ambientalistas extremas, que lo consideran un enfoque aliado de una visión antropocéntrica y por ende culpable de fomentar la explotación de los animales y de la naturaleza. En esa disputa lo que está en causa, para el autor francés, es ni más ni menos que la idea de ser humano detrás de la declaración de los Derechos Humanos, por lo que el peligro de dejar prosperar esas posturas antiliberales es el totalitarismo y el fascismo en nombre de los derechos de la naturaleza. Steiner se muestra sensible a este peligro y propone por ello de fundar el liberalismo individualista en el holismo cósmico, por el cual el individuo, sin renunciar a su libertad y capacidad de razón, consigue verse a sí mismo como parte de una comunidad más amplia que la humana.

holista cósmica incluiría a humanos y a animales en la medida en que aquéllos deciden salir de su hasta ahora círculo exclusivo, movidos, entre otras cosas, por el sentimiento de estar emparentados con los demás seres sintientes. Desde luego, sabemos que este es un sentimiento que puede no despertarse de modo espontáneo en los individuos humanos —como consecuencia de siglos de antropocentrismo y humanismo que ha insistido en la separación y oposición respecto del animal—, pero es un sentimiento que podemos auspiciar y cultivar conscientemente. Para ello, se nos ocurre, motivados por Steiner, que un primer paso será una educación que nos permita reconciliarnos —contra el dualismo ontológico cartesiano— con nuestra propia condición animal, es decir, asumir una postura antropológica que no se afiance exclusivamente en la posesión de capacidades racionales y cognitivas para definir lo que nos hace humanos, ya que insistir en esta “diferencia antropológica” ha supuesto definir lo que somos de espaldas o en rechazo a nuestro carácter sensible y corpóreo, con las nefastas consecuencias que tenemos ante los ojos.

En resumen, pensar la comunidad dentro del marco teórico del individualismo liberal moderno implica que solo puedan formar parte de ella individuos igualmente dotados de razón, libertad y autoconciencia. Los vínculos entre ellos están así basados en el reconocimiento, en el otorgamiento de derechos y en la adopción de deberes individuales, lo que implica una reciprocidad más o menos directa. Por ende, la máxima expresión de esta comunidad, en términos políticos, es el Estado liberal. Partir de la noción de individuo conduce a ver la comunidad como un objetivo por alcanzar, una meta por lograr, una vez que los individuos toman la decisión libre y soberana de poner sus propiedades mentales y materiales en dirección de algo común en lo que los demás también reconocen sus intereses. Así definida, la comunidad es exclusivamente humana, y ni los animales ni los entes llamados naturales, en general, tienen carta de entrada. Aun si los herederos contemporáneos del liberalismo individualista moderno se han arreglado para ampliar a algunos animales la condición de individuos y, mediante esto, conseguir darles ingreso parcial o condicionado a la comunidad moral y política, el problema es que en este paradigma de comprensión no se

puede pensar en una comunidad en la que humanos y no humanos, en general, excepto algunos animales, tomen asiento.

El problema más de fondo radica en que el modo de ser de lo viviente simplemente repele o es refractario a la noción de individuo. Ser viviente es precisamente lo opuesto a la independencia y a la separación. Y es que podemos decir que, en cuanto vivientes, los seres humanos nos descubrimos implicados, de entrada, en una comunidad que no hemos escogido, sino que es dada *a priori*, y a la que, por más que queramos dar la espalda por un prurito de superioridad y autosuficiencia, implica una pertenencia a la que no podemos renunciar sin renunciar a ser quienes de hecho somos. Se trata de una comunidad que antecede al individuo y no que le sucede. Más aún, una comunidad para pensar la cual hay que poner freno al exaltado culto de la autonomía y la separación. Esta comunidad, podemos decir, va por delante del individuo. Son los individuos los que le pertenecen a ella y no al revés. Así pues, es necesaria otra concepción de la comunidad en la que esta se revele como el punto de partida y no de llegada. ¿En qué consiste esa noción alternativa de comunidad? ¿Cómo se fundamenta? ¿Qué visión del ser humano trae aparejada?

Comunidad humana y comunidad viviente

Si bien no con la misma intención que los autores mencionados anteriormente, quienes, como veíamos, pretenden ante todo cuestionar el antropocentrismo inscrito en la noción de comunidad (moral y política), otros filósofos contemporáneos, como el italiano Roberto Esposito o el francés Jean-Luc Nancy, también brindan, esta vez por fuera de la perspectiva del individualismo moderno, elementos muy importantes que nos permiten continuar allanando el camino hacia la idea de una comunidad viviente, abarcadora tanto de humanos como de no humanos. Bajo su inspiración, será una idea de comunidad que, como sugeríamos arriba, apunta más a que el vínculo que crea el “nosotros” descansa en la dependencia originaria de sus miembros, razón por la cual se impide pensarla como una suma de individuos. Lo común de

la comunidad no es para ellos una propiedad ni una esencia; esto es, ella no se funda en el supuesto de que hay rasgos poseídos por el conjunto de individuos que la integran y que, en nombre de tal posesión, se reconocen mutuamente, otorgándose unos a otros prerrogativas y obligaciones. En efecto, estos autores han interrogado la noción de comunidad de manera bastante original y han puesto en cuestión la idea de “lo común” como su fundamento. Desde estas perspectivas, lo que une a una comunidad —lo que eventualmente permitiría “decir” “nosotros”— no es tanto lo que cada uno posee por sí mismo y comparte con otros que también lo poseen, sino que reside más bien en el carácter dependiente, descentrado, expuesto y desposeído de quienes están en comunidad.

En su libro *Communitas*, Esposito se pregunta si los miembros de una comunidad tienen en común “algo” positivo. ¿Acaso un bien? ¿Acaso una propiedad? ¿Acaso intereses? Él recuerda que el antiguo significado de la palabra “*communis*” tenía que ver con “compartir una carga (*carica*), un peso (*carico*), una tarea (*incarico*)” (Esposito, 2010, p. 6). De suerte que, para Esposito, la *communitas* no se refiere a la totalidad de personas unidas por una propiedad, sino precisamente a aquellas vinculadas por una deuda u obligación. Más aún, la comunidad no es el resultado de una adición, sino de una sustracción o de una carencia. En otras palabras, no es por lo que cada uno tiene a título individual, sino por lo que no tiene que hay comunidad. El acento está puesto en lo que adeudamos a otros, en los vínculos que se crean a partir de los dones que recibimos sin los cuales no seríamos quienes somos.

[...] el *munis* que comparte la *communitas* no es una propiedad o una posesión (*appartenenza*). No es un tener, sino, por el contrario, una deuda, un reclamo, un regalo que debe ser dado y, por consiguiente, que establecerá una carencia. (Esposito, 2010, p. 6)

Por lo mismo, resulta del todo inadecuado concebir la comunidad a partir de la idea de sujeto, a menos que se la piense de manera opuesta a como la modernidad lo define, a saber: como principio de sí mismo o

auto-constituido. En contraste, el sujeto de la comunidad sería producido por lo que él mismo no tiene: un sujeto desposeído o carente. Los sujetos de la comunidad son finitos, están atravesados por un límite que no pueden interiorizar porque es el “afuera” desde el cual se constituyen. Así pues, los sujetos, menos que auto-constituidos o constituyentes, están constituidos exteriormente por “eso” que *no* les pertenece. Por consiguiente, no cabe para nada pensar la comunidad como un cuerpo o una corporación que los individuos conforman para producir una especie de individuo más amplio. La filosofía política ha tendido a pensar la comunidad como un sujeto más abarcador, una “unidad de unidades” compuesta de individuos. Pero no debe ser concebida como un colectivo conformado por individuos previamente separados que luego se conectan. La comunidad tampoco debe ser interpretada a partir de la idea del “reconocimiento” recíproco y mutuo entre individuos, o como reconocimiento intersubjetivo por el cual los individuos se reflejan unos en otros para confirmar su identidad. En lugar de ser la expansión del sujeto, la comunidad es la ex-posición del sujeto a lo exterior de él, que, por tanto, interrumpe el movimiento de cierre y de clausura hacia dentro de sí: “(es) un vértigo, una síncope, un espasmo en la continuidad del sujeto” (Esposito, 2010, p. 6). En realidad, la comunidad, sostiene Esposito, no admite ser pensada como un *modo de ser* y, menos aún, como un *hacer* de sujetos individuales. Así pues, de su mano, la comunidad se nos revela más bien preexistiendo a los individuos y, por lo mismo, no como resultado de un acto deliberado y consciente emprendido por ellos. Ni siquiera, como veremos, como producto de un obrar o decisión únicamente humanos.

De manera similar, en la ontología de Jean-Luc Nancy (1996), cada ser es “singular plural”. Es él y, al mismo tiempo, es más que él. Este *surplus*, en el centro de cada ser existente, apunta a la presencia en su interior de un afuera. No es un afuera trascendente (o supra-terrestre), sino un afuera que, en vez de ser exterior al mundo, abre al mundo cada ser; esto es, rompe su inmanencia y lo expone a otros existentes. Por eso, toda existencia, para Nancy, es siempre co-existencia. Es decir, no hay primero *un* existente y luego relaciones entre ese existente y los otros. Lo que hay es una existencia atravesada por las relaciones con los otros. Cada singularidad es inmediatamente

plural. En consecuencia, es desde el origen mismo que hay comunidad, co-aparición, co-existencia, “ser-con” (*être-avec*). Ni los unos ni los otros son primero, sino el “con” por el cual hay unos y otros. Ser-con es la determinación fundamental del ser y, por lo mismo, no aplica únicamente al ser de los humanos, sino al de todos los entes. Al igual que para Esposito, la comunidad tampoco se define aquí por lo que *se tiene* en común. En este caso, es más bien una comunidad *de ser*. Ciertamente, la comunidad es relación a *algo* que, paradójicamente, escapa a la relación; es decir, que no es objeto y, a la vez, es la condición de posibilidad de la relación. Las reflexiones de Nancy apuntan a lo que podemos considerar una ontología relacional que busca dismantelar la ontología esencialista en cuyo marco se ha solido pensar el ser de lo existente, incluidos los seres humanos.

De manera que la noción de comunidad viviente que intentamos formular para superar el antropocentrismo que ha marcado la noción de comunidad debe reposar en un no tener o no poseer algo común. Así, tampoco parte de la afirmación de un ser pleno y cerrado en sí mismo que luego se abre a otros, sino del ser ya abierto, de ser con otros y por otros; es decir, una noción que encuentra su fundamento en la finitud y en la dependencia radicales que definen el modo de ser de cuanto es, no solo nuestro modo de ser humanos, sino el modo de ser de todos los vivientes. La idea de comunidad a la que nos queremos acercar está, así, centrada en el hecho de que, como vivientes, siempre hemos formado parte de un mundo común¹⁴¹, con otros que son tantos humanos como no humanos. Como viviente, decir “yo” es necesariamente estar diciendo ya “nosotros”. O, como dice el bello lema sudafricano: “Soy porque somos” (*Ubuntu*).

Cuando autores como Christian Laval y Pierre Dardot (2015) se proponen, a su turno, pensar *lo común*, se alejan también de una concepción esencialista de este. Por lo mismo, no se contentan con afirmar

141 En parte debido a la historia sobrecargada de connotaciones del término “comunidad”, Marina Garcés (2013) propone mejor el de “mundo común” para referirse a ese punto de partida anterior al individuo, condición de posibilidad de su ser. Nosotros conservamos empero el de comunidad rodeado de todas las precauciones necesarias para su redefinición.

que, contra la “tragedia de los comunes”¹⁴², entendida *grosso modo* como la desaforada privatización que tiene lugar en las sociedades neoliberales de los bienes comunes (recursos naturales, espacios y servicios públicos, conocimiento y redes de información), la respuesta de Laval y Dardot no consiste simplemente en pedir que se limite la propiedad privada y se sustraigan dichos bienes comunes a la implacable ley del mercado, restituyéndole su administración al Estado como garante del bien común. En esta lógica, lo común sigue pensado como un *bien*, o como un atributo o *propiedad* de un bien. Pero la lucha anticapitalista y ambientalista requiere, según estos autores, un principio de lo común distinto, que contribuya a fortalecer nuevas formas de democracia, no constreñidas a los deficientes mecanismos de representación existentes. Como tal principio, lo común no corresponde a las acepciones filosóficas, teológicas y jurídicas del término que lo han definido, por ejemplo, como bien supremo de la ciudad, esencia universal, propiedad de ciertas cosas, o incluso como el fin de la creación divina. Los autores no definen lo común en relación con la *naturaleza* de algunas cosas, sino con la *actividad* de los hombres. Se refiere a la *práctica de poner*

142 “The Tragedy of the Commons” (1968), a veces traducido también como “La tragedia de los bienes comunales”, es el título de un ensayo del ecologista Garrett Hardin, en el que este plantea el problema producido cuando los individuos, actuando racionalmente, esto es, motivados por sus intereses, terminan sobreexplotando áreas de uso común y, por lo mismo, terminan poniendo en peligro su subsistencia y la de los demás. Esta reflexión sirve luego de base a un conocido trabajo de la economista Elinor Ostrom (1990), en el que la Premio Nobel de Economía analiza formas de gobernanza de algunas comunidades que consiguen sustraer los bienes comunes a esa lógica individualista. Con base en el estudio de experiencias particulares en varios lugares del mundo, la autora estadounidense argumenta que las comunidades pueden administrar muy bien los recursos comunes, sobre todo cuando quienes se benefician de ellos se sienten próximos a tales recursos, es decir, cuando se sienten parte primero de una comunidad. A su juicio, la tragedia ocurre, más bien, cuando grupos externos se inmiscuyen con fines de lucro personal. De ahí que Ostrom no fuera necesariamente partidaria de la intervención del estado en la administración de tales recursos si no se cuenta con el apoyo de la comunidad afectada. Por su parte, Laval y Dardot rescatan del enfoque de Ostrom su idea de que lo común es más una *acción* o manera de administrar los bienes, y no tanto, como insiste en pensarlo la economista, los bienes en sí mismos.

algo en común. Por lo tanto, su propuesta de un comunismo para el siglo XXI no descansa en ex-propiar los bienes comunes de las garras de individuos y corporaciones codiciosos, sino que la revolución consiste en una nueva institución de la sociedad por ella misma. Como principio político, entonces, lo común es entendido como actividad, más aún, como una co-actividad o un actuar unos con otros.

La consecuencia que aquí extraeremos es que el término común es particularmente apto para designar el principio político de una coobligación para todos aquellos que están comprometidos en una misma actividad [...] Hablaremos aquí de *actuar común* para designar el hecho de que haya hombres que se comprometen juntos en una misma tarea y produzcan, actuando de ese modo, normas morales y jurídicas que regulan su acción. En sentido estricto, el principio político de lo común se enunciará, por tanto, en estos términos: solo hay obligación entre quienes participan en una misma actividad y en una misma tarea. Excluye en consecuencia que la obligación se funde en una pertenencia dada independientemente de la actividad. (Laval y Dardot, 2015, p. 29)

Así entendido, sin embargo, lo común y la idea de comunidad política que de allí se deriva nos parecen todavía impregnados de antropocentrismo, pues esa co-actividad que tienen en mente los dos autores está pensada solamente entre seres humanos. En otras palabras, el principio de lo común no parece dejar espacio para pensar que, junto con la acción humana, haya otra acción que no sea humana. Pero ¿es posible considerar que ese co-actuar o actuar-con otros incluya la agencia de actores no-humanos? ¿Hay agencia no humana?

Esto, precisamente, es lo que propone el filósofo francés Bruno Latour. Actuar, precisa él, es siempre co-actuar, y en ese “co-” se incluye siempre el actuar no-humano. En realidad, la repartición de la agencia entre, por un lado, los sujetos activos humanos y, por otro lado, los objetos pasivos no humanos, obedece a esa “Gran División” metafísica que, desde la Modernidad, opone la cultura a la naturaleza. Una división que, sin embargo, no se sostiene realmente, pues lo que

existe, según Latour, es un continuo NaturalezaCultura (*NatCul*). Bien visto, toda acción humana tiene lugar en una red en la que necesariamente hay otros agentes o, más exactamente, otros actantes. La palabra “actante”, empleada por Latour, hace referencia aquí a la función o el desempeño que, por estar ocupando un determinado lugar en la relación con otros actantes, es posible cumplir. Actuar es, sobre todo, *hacer actuar* a otros. El pensador francés propone la conocida *Teoría del Actor-Red* (TAR), de la cual se deriva que los actantes no-humanos (artefactos, guiones, textos, etc.) poseen la misma capacidad de agencia que los actores humanos (Latour, 2005). Así pues, nadie actúa solo, pues siempre su acción se produce gracias a la red de relaciones que permite a unos actantes actuar sobre otros. Actantes humanos y no humanos quedan de este modo nivelados, sin que se les acuerde a los primeros un lugar central o preponderante en la red como los más “verdaderamente” agentes. Como ejemplo, Latour nos invita a examinar lo que ocurre cuando se construye una represa. La historia de su construcción tenderá a ver la presa como el resultado de la acción humana que, instruida por refinados conocimientos científicos y de ingeniería, somete exitosamente una fuente hídrica a un plan previamente concebido de construcción del embalse, para encauzarla, almacenarla y aprovecharla para la generación de energía eléctrica. Desde la perspectiva de Latour, en cambio, ni el ser humano es el único que actúa aquí, ni el río, ni el agua, ni la montaña, ni, en general, las fuerzas naturales son meros objetos pasivos sobre los que el ser humano despliega soberano su acción transformadora. En realidad, lo que *hace* el ser humano es *responder* a la acción del río, de la corriente de agua, de las montañas, etc., que a su vez *responden* a su manera a lo que la técnica humana hace. Latour (2017) habla así de llevar a cabo una necesaria *redistribución de la agencia*, de manera que el ser humano reconozca que no está en el centro de la acción, ni ocupa una posición puramente activa frente a la materia supuestamente pasiva e inerte que se deja manipular por él a su antojo.

Ser un sujeto no significa actuar de manera autónoma en relación con un contexto objetivo, más bien, compartir agencia con otros

sujetos —o casi sujetos—, más bien, que también han perdido su autonomía. Es debido a que estamos confrontados con estos sujetos que debemos renunciar a nuestro sueño de control y detener el miedo frente a la pesadilla de encontrarse de nuevo siendo prisioneros de la naturaleza. (p. 74)

La naturaleza no es, pues, un *objeto* para el *sujeto* humano. Ella es también sujeto (y, menos que responder a la noción de naturaleza, le queda mejor el mítico nombre de la diosa Gaia). Podemos concluir que reconocer a los no-humanos la capacidad de acción que se les ha negado siempre implica también reconocer la dependencia de los humanos respecto a otros no-humanos para su propio actuar y ser. En otras palabras, esto exige un radical descentramiento del ser humano y aceptar ser destronado de la cima del ser.

En una vena muy similar, la conocida bióloga y filósofa californiana Donna Haraway propone también que abandonemos los relatos que centran la historia en la agencia exclusiva de los humanos y reconozcamos que no habría tal agencia sin la participación decisiva de otros agentes no humanos. Se refiere a que estamos anudados, enlazados a una multitud de otros que nos constituyen. No hay un centro en esa red y, ciertamente, nosotros, los humanos, no lo ocupamos. Lo que hay son relaciones móviles y cambiantes que se enredan y se extienden entre todos los seres vivos. Su modo de ser no admite, de ningún modo, ser comprendido en el marco del individualismo:

¿Qué pasa cuando el excepcionalismo humano y el individualismo moderno, esos antiguos clichés de la economía y filosofía política moderna, se vuelven impensables en las mejores ciencias naturales o sociales? Seriamente impensables. No aptos para pensar con. [...] ¿Qué pasa cuando las mejores biología del s. XXI no pueden hacer su trabajo con la suma de individuos limitados y contextos, cuando los organismos y contextos, o genes más lo que sea que necesiten, ya no sostiene la riqueza desbordante de los conocimientos biológicos, si es que alguna vez lo hizo? ¿Qué pasa cuando la suma de organismos y entornos apenas puede recordarse, por las

mismas razones por las que las personas en deuda con Occidente pueden verse a sí mismas como individuos y sociedades de individuos en historias exclusivamente humanas? ¿No cabe duda de que un tiempo tan transformador sobre la Tierra no debe llamarse Antropoceno! (Haraway, 2020, p. 69)

En efecto, Haraway se sirve del revolucionario concepto de *simpoiesis* (acuñado por la también bióloga Lynn Margulis) para mostrar que, en estricto sentido, los entes vivientes no son “unidades” de inicio que forman luego “unidades interactivas”. A diferencia de los sistemas autopoieticos, que son unidades autoproducidas y claramente delimitadas espacial y temporalmente, los simpoiéticos no lo son y tampoco están controlados centralmente. Son impredecibles. Ni la biología ni la filosofía, afirma Haraway, pueden continuar apoyando la noción de un organismo que es independiente y al que se le suman contextos o reglas. Simpoiesis es, entonces, el nombre de un juego sin jugadores, pues estos son el resultado del juego mismo. Los que llamamos individuos de una especie son más bien como nudos en una tela, y sus contornos, así como los de cada especie, son siempre borrosos e imprecisables. Esta es la razón por la cual se opone a hacer de la especie humana o del “Anthropos” el ente rector de las transformaciones que ahora tienen lugar en el planeta, como lo sugiere el nombre, muy desacertado para ella, de “Antropoceno”, pues bautizar así este tiempo presente implica conservar esa mirada excepcionalista y, en el fondo, individualista que precisamente pide ser abandonada. La filósofa propone mejor el nombre de “Chtuluceno” en referencia a una araña del desierto californiano (Chtulu). Las arañas, como el “pensamiento tentacular” de Haraway que las convierte en su modelo, tejen redes con múltiples hilos, por lo que a esa realidad simpoiética le corresponde una ontología de lo híbrido (“ontología cyborg”) que, desde luego, es incompatible con las divisiones que se trazan sin más entre humano y no humano.

Somos comunidad de cuerpos

Llegados a este punto de nuestra exposición, no ha de sorprender que, para avanzar un poco más en la definición de la comunidad viviente, debamos pensar con cierto detenimiento en nuestra condición de cuerpos. Como decíamos anteriormente, si algo parece haber contribuido a cimentar la noción antropocéntrica de la comunidad, ha sido el malestar por hacer entrar en la definición de *lo humano* algún atributo que esté relacionado con nuestra condición de cuerpos. Para la tradición del humanismo metafísico, en efecto, lo propio del ser humano radicaría más bien en lo que en él somete, se apropia, administra y domina al cuerpo; es decir, lo propio sería algo trascendente porque se supone exterior y ajeno al cuerpo: la razón, el espíritu, el alma, la mente, etc. En otras palabras, el humanismo no solamente coloca al humano en un ámbito ontológico aparte, sino que, aún más, le confiere un estatuto ontológico y ético por encima de la naturaleza. Por tal motivo, es más que comprensible que, para redefinir la noción de comunidad por fuera de las coordenadas antropocéntricas, sea preciso emprender una profunda reconciliación con nuestra condición de cuerpos y, más aún, reconsiderar su estatuto de manera que se abandone la nociva imagen que lo trata como un simple soporte o vehículo material de las facultades cognitivas, mentales o espirituales que, siempre en esa visión dualista tan arraigada, han sido tenidas como *las facultades* que, en última instancia, nos convierten en los sujetos autónomos y en los individuos independientes que hemos afirmado ser; en “auténticos” seres humanos.

Se precisa, pues, otra ontología del cuerpo para pensar nuestra condición de vivientes. Tal ontología deberá renunciar a enmarcarlo *a priori* dentro de un dualismo metafísico y a la separación tajante y abismal entre naturaleza y cultura, o entre materia inerte y espíritu vivo¹⁴³. ¿Qué significa, pues, ser un cuerpo viviente? Ante todo, co-

143 Algunos de los llamados “nuevos materialismos” responden, precisamente, a los desarrollos en la física o la biología contemporáneas que desmontan la comprensión tradicional de la materia que ha solido despojarla de agencia o de vida, en oposición al espíritu o a la conciencia (Coole y Forst, 2008).

mencemos observando qué significa no poder bastarse a sí mismo. Ontológicamente hablando, ser un cuerpo viviente implica, de entrada, depender de otros. Por eso, como dice la filósofa española Marina Garcés, “la ontología del cuerpo es la ontología del nosotros”. En cuanto cuerpos vivientes, nacemos de otros cuerpos, nos alimentamos de otros cuerpos, nos rodeamos de otros cuerpos para protegernos, etc. En efecto, al pensarnos como cuerpos, desaparece el problema de cómo fundar la existencia del otro frente a mí, pues desde el comienzo el otro soy yo también. De allí que el ser de lo viviente se revele incompatible con la abstracción de pensarnos como individuos separados. Como señala la misma autora en estas inspiradas líneas:

[...] Vida en común es algo mucho más básico: el conjunto de relaciones tanto materiales como simbólicas que hacen posible una vida humana. Una vida humana, única e irreducible, sin embargo no se basta a sí misma. Es imposible ser solo un individuo. Lo dice nuestro cuerpo, su hambre, su frío, la marca del ombligo, vacío presente que sutura el lazo perdido. [...] En la vida corporal, el otro está ya siempre inscrito en mi mismo mundo. (Garcés, 2013, p. 29)

Reaprender a ser, desde el origen, *un* nosotros significa afirmar la interdependencia de nuestros cuerpos. Por lo mismo, pensar el modo de ser del cuerpo viviente lleva a admitir que, en cierto sentido, nuestro cuerpo *no nos pertenece* del todo, que está siempre afuera de nosotros, complicado desde el comienzo con otros cuerpos de los cuales el nuestro depende y, a la vez —como esta pandemia lo ha mostrado tan bien—, otros cuerpos de los que también el nuestro es responsable. La ontología del cuerpo viviente desmonta la oposición entre la exterioridad del cuerpo-objeto y la interioridad de la conciencia-sujeto, la oposición de lo continuo de la materia y la separación del espíritu, la oposición de la finitud e interdependencia de lo natural y la autonomía y soberanía de lo humano, la oposición de la pluralidad y la individualidad. Como cuerpos, pues, pertenecemos *a priori* a una comunidad que, valga insistir, no es solamente de humanos.

La autora francesa Corine Pelluchon sostiene también que pensar-nos como cuerpos implica asumir nuestra inexorable vulnerabilidad, una especie de herida sin sutura, en razón de la cual estamos expuestos, abiertos a lo otro, ligados a todos aquellos de los que dependemos para vivir y para ser. Otros que no son solamente humanos, sino también no humanos: animales, plantas, tierra, aire, sol, viento, etc. Ella propone así una fenomenología del “vivir de” que parte del hecho primario de la corporeidad del sujeto y de la materialidad de su existencia (Pelluchon, 2015). No concibe aquello de lo que vivimos como meros recursos, objetos de los que disponemos para nuestros fines, sino más bien como alimento que nutre (*nourriture*) y, en ese sentido, como fuente de la que brota nuestra vida. Pelluchon hace de la alimentación el centro de una reflexión que muestra cómo, en nuestra cotidianidad, estamos ya en relación con todos los vivientes. De ahí que proponga un nuevo contrato social capaz de sacudir la manera en que concebimos la política, el estado y la democracia. Como varios de los filósofos que hemos mencionado anteriormente, ella participa de una suerte de movimiento que hoy en día trata de definir sobre bases nuevas nuestra forma de habitación en el planeta, la cual, como hemos dicho, es ya siempre co-habitación con las otras especies. A su manera, cada uno de los autores y autoras que hemos mencionado confirma con su trabajo lo que algunos académicos ven como el surgimiento de un nuevo paradigma de pensamiento que busca dejar atrás conceptos que se revelan obsoletos para pensar el mundo en que estamos. Un paradigma que no sitúa más en el centro de los saberes la idea de separabilidad, y que, en su reemplazo, hace de los vínculos, las interdependencias y las cohabitaciones la rejilla de lectura de fondo de la realidad. Es una transición que no solo va a afectar a los saberes disciplinares, sino que también ha de alcanzar nuestra manera de percibir y de sentir. Un paradigma que nos pide nuevas maneras de pensar, decir y experimentar el mundo (Pechullon et ál., 2011).

Amar: una lección por aprender

Este recorrido nos ha llevado a confirmar la necesidad de adoptar una noción de comunidad que no excluya de sus márgenes a los no humanos. Si algo ha puesto al descubierto esta pandemia es precisamente el peligro de olvidar nuestra pertenencia originaria e irrenunciable al mundo viviente. Situaciones como esta serán, por desgracia, cada vez más frecuentes mientras no haya cambios profundos en la sociedad, la economía, la política, la ética y, desde luego, en nuestra comprensión del mundo y de nuestro lugar en él.

No han sido pocas las voces que han apuntado críticamente a nuestra forma de vida y, en particular, al modelo económico actual, basado en una explotación sin cuartel de los “recursos” naturales, como causa última de lo que estamos padeciendo. Naturalistas como la célebre primatóloga Jane Goodall advierten que, mientras sigamos tratando sin respeto a los animales y destruyendo sin piedad sus hábitats naturales, no estaremos protegidos contra nuevos virus, probablemente más letales que este que asola actualmente. En efecto, al ser la COVID-19 una zoonosis más en la serie de enfermedades transmitidas por animales que ha ido creciendo en las últimas décadas (SIDA, SARS, MERS, Ébola, H1N1, etc.), el centro de atención recae de nuevo, con toda urgencia, en las relaciones de explotación que los seres humanos entablamos con las demás especies que pueblan el planeta. Una vez más, aparecen cuestionables las razones por las cuales históricamente nos hemos arrogado el derecho de poner a los animales y al mundo viviente en general al servicio de nuestros fines. En otras palabras, situaciones críticas como la presente hacen que, como ha venido ocurriendo cada vez más por cuenta del cambio climático, la imagen de un “nosotros los humanos”, por esencia separado del mundo animal y natural, se revele poco menos que quimérica, llamándonos a revisar críticamente la idea que se ha dado por sentada desde muy temprano en Occidente acerca de que hablar de comunidad solo puede tener sentido entre seres humanos.

La creencia de que la naturaleza fue creada para la administración y el usufructo humanos, la pretensión de que el ser humano no pertenece a ella y, en cambio, sí puede apropiársela como si le

perteneciera, la imagen del mundo que impide a los no humanos jugar un papel activo y protagonista en la historia, son algunos de los factores decisivos para la ocurrencia de esta crisis sin precedentes que vivimos —aunque muchas veces anunciada— y para las tantas otras que se están gestando. Si nos observamos bien, debemos darnos cuenta de que somos miembros, querámoslo o no, decidámoslo o no, de una comunidad viviente, y es como parte de ella que debemos asumir las inaplazables responsabilidades que nos competen. La alianza o el pacto que nos puede obligar no es solo el que trabajamos con los seres humanos del presente y del futuro, a los que estaríamos dispuestos a rendir cuentas, sino que es ese “pacto natural”, como lo denomina Michel Serres (1999), que nos precede como más originario. Es verdad que no todos los que lo constituimos podemos *decir* “nosotros”, lo cual vale tanto para los no humanos que no cuentan con un lenguaje que los humanos podamos entender, como también para muchos humanos que no cuentan con representación en los foros políticos. Pero esto no hace menos cierto el hecho de que nos pertenecemos unos a otros, en una comunidad viviente de la que debemos sentirnos tan orgullosos como responsables. ¿Podemos pensar esa comunidad viviente como una comunidad amorosa? ¿Podemos decir que los lazos de dependencia e interdependencia en los que siempre estamos envueltos no nos rebajan, sino que más bien nos nutren y nos permiten ser? ¿Podemos murmurar que son lazos de amor? Como dice el mismo Serres, “Sin amor no hay vínculos o alianzas”. Entonces sí, la lección que todo esto nos deja es que tenemos que aprender a amarnos mejor:

Solíamos saber cómo amar a nuestros vecinos a veces, y con frecuencia a la tierra (*land*); hemos aprendido con dificultad a amar a la humanidad, que una vez fue tan abstracta, pero que hemos comenzado a encontrar con mayor frecuencia; ahora debemos aprender y enseñar alrededor de nosotros el amor del mundo, de nuestra Tierra (*Earth*), que a partir de ahora podemos contemplar como un todo. (Serres, 1999, p. 49)

15. Ontología del cambio climático. Hacia la superación del antropocentrismo

El problema ontológico del cambio climático

En un orquestado mitin, Donald Trump exclamaba: “It’s freezing in New York. Where the hell is global warming?”. El entonces candidato a la presidencia de Estados Unidos expresaba sin empacho su negacionismo climático, el mismo que lo llevó, apenas posesionado, a retirar a su país del *Acuerdo de París* (2015), el pacto por el clima más importante firmado por la mayoría de naciones del mundo. El objetivo del ambicioso acuerdo fue establecer metas en la disminución de los gases de efecto invernadero con el fin de frenar el aumento de la temperatura global a no más de 1.5° C, cifra que, según calcula el Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC por sus siglas en inglés), corresponde al fatídico umbral que, una vez franqueado, convertiría nuestro planeta, en el curso de este siglo, en un territorio hostil para millones de seres humanos y un gran número de otras especies.

Mediciones sistemáticas, observaciones de larga duración y modelos matemáticos complejos han permitido establecer firmemente la realidad del cambio climático. Negarla es, pues, rechazar la autoridad de la ciencia, pose desdeñosa que también caracterizó a la administración Trump en su errática respuesta a la pandemia de 2020. Semejante

actitud, rayana en el cinismo, que ignora descaradamente las alertas del IPCC, responde a intereses económicos de una minoría enormemente beneficiada por la economía globalizada. Pero, además de la autoridad de la ciencia, ¿qué niegan dirigentes como Trump cuando deslegitiman la existencia del cambio climático? ¿A qué realidad específica es a la que el negacionismo climático vuelve la espalda? Mejor aún, ¿qué tipo de entidad afirman quienes sí reconocen la existencia del *cambio climático*? Además de una seria problemática científica, política y económica, al evocar la realidad del cambio climático, nos tropezamos con una pregunta ontológica.

A primera vista, la expresión “cambio climático” parece referirse al evento natural de una transformación mayor en el clima terrestre, por cuenta de la cual quedaron atrás las condiciones estables que prevalecieron durante el periodo conocido como Holoceno, que vio surgir a todas las civilizaciones conocidas (Chakrabarty, 2021). Sin embargo, es evidente que afirmar que el cambio climático es simplemente un fenómeno de la naturaleza —que de paso puede afectar masivamente a los habitantes del planeta— no recoge el sentido de la expresión o, en cualquier caso, no es todo lo que ella convoca. En la medida en que dicho aumento ha sido directamente vinculado a la producción industrial de gran escala basada en el uso masivo de combustibles fósiles, que no ha cesado de incrementar desde la revolución industrial, la expresión “cambio climático” encierra mucho más que solamente la referencia a un fenómeno natural: se refiere al efecto sistémico de la acción humana potenciada a una escala espacial y temporal inéditas en la historia.

Ciertamente, Trump, Bolsonaro o Milei no niegan simplemente la subida de las temperaturas, sino, ante todo, el carácter antropogénico de dicho aumento. Al hablar de cambio climático o calentamiento global, no se hace referencia a un fenómeno meramente natural, pensado como un evento causado independientemente del ser humano —por ejemplo, la erupción de un volcán o un tsunami—. Tampoco, es verdad, cabría afirmar que se trata de algo puramente producido por el ser humano —como un tren que avanza sobre rieles—, en la medida en que es el clima *mismo* (atmosférico y oceánico) el que se está calentando según procesos propios de su funcionamiento. En otras palabras,

estamos ante una realidad a la que no le cabe la distinción ontológica habitual entre algo puramente natural o dado y algo producido por el ser humano o artificial.

No es de extrañar que esta dificultad para fijar la naturaleza ontológica del cambio climático tenga lugar en el Antropoceno (Era del Hombre). Este controvertido apelativo es el nombre dado a la nueva era geológica en la que nos encontraríamos actualmente, un hito a la vez en la historia planetaria y en la historia de la humanidad (Arias, 2018). Por primera vez, una especie biológica —*homo sapiens*— ha adquirido relevancia geomorfológica, poniéndose a la par de otras fuerzas arquitectónicas que moldean la faz de la Tierra. El inédito alcance de la acción humana, convertida ahora en acción geológica, deja ver hasta qué punto el Antropoceno desafía las distinciones entre lo natural y lo humano. De ahí que, para dar cuenta del cambio climático, así como de este inédito momento geo-histórico, sea necesaria una ontología nueva, más apta que la ontología dualista que, desde la Modernidad, repartió la realidad en los dos planos o esferas irreducibles entre sí de lo natural y lo humano. Hoy, esta separación exhibe su total inadecuación para describir una realidad que se presenta cada vez más amalgamada (tal como resuena en el triste neologismo de “basureza”, mezcla indisociable de naturaleza y de basura presente en cada rincón planetario). Se reclama una ontología capaz de hacer inteligible esta nueva realidad profundamente entreverada representada en el cambio climático.

Dualismo Humano-Naturaleza: una ontología antropocéntrica

El problema ontológico planteado por el cambio climático se centra en dejar atrás el antropocentrismo. El dualismo entre la Naturaleza y el Ser humano tiene que ver, en última instancia, con el carácter antropocéntrico del modo de pensamiento que subyace a esta separación. La manera en que el dualismo recortó la trama de la realidad, separando el ámbito humano del ámbito natural (lo cultural de lo natural, el sujeto del objeto, el espíritu de la materia, etc.), obedece a una

forma de descomponer la realidad que parte de una idea *a priori* de “lo propiamente humano”, la cual sirve de criterio para trazar ensanguada una línea divisoria respecto a la Naturaleza, definida así como toda aquella parcela de realidad que no pertenece al modo de ser de los seres humanos en cuanto que propiamente humanos. Es decir, el mundo natural contiene, por oposición al mundo humano, el conjunto de entidades que carecen de los atributos esenciales que predicamos del modo de ser humano. Esta operación es evidentemente antropocéntrica, puesto que se sirve de la definición de lo humano como baremo para fijar, a partir de ahí, el ser de los entes naturales, definidos entonces por exclusión y oposición.

El antropólogo francés Philippe Descola, autor de *“Más allá de naturaleza y cultura”* (2013), muestra, sin embargo, que esta forma de repartir o de tajar la realidad constituye una excepción cultural. Las culturas no occidentales, dice, cuentan con ontologías o formas de “componer el mundo” no binarias ni oposicionales; ontologías que recortan y componen la realidad de tal manera que, en sentido estricto, no hay para ellas Naturaleza. Para el autor francés, los antropólogos tardaron en darse cuenta de que la distinción entre Naturaleza y Cultura, a partir de la cual buscaban entender las cosmovisiones ajenas, constituye un lente eurocéntrico y distorsionador que da por sentada la idea occidental de que hay una realidad compuesta únicamente por los humanos, de un lado, y, del otro, la realidad no humana; visión que impide acceder y hacer justicia a la diversidad de ontologías existentes.

Si una ontología consiste básicamente en recortar la trama de la realidad identificando las entidades que la componen y las relaciones que guardan entre ellas, entonces es antropocéntrica cuando recorta el conjunto de la realidad identificando primero aquellos seres que define como propiamente humanos y distinguiendo luego el resto, en cuanto a entes no humanos, corte del que se deriva la intraspasable frontera entre entidades que son producidas por el ser humano —culturales— y las que no lo son —naturales—. Fue de esta manera, señala Descola, como a lo largo de varios siglos se construyó en Occidente la idea abstracta de Naturaleza, concebida como el ámbito de la realidad que contiene, nivelándolo todo, una inmensa diversidad de entes cuyo

modo de ser heterogéneo es, empero, reducido al solo rasgo común de no ser humano (objetos, cosas, materia, etc.).

Como recuerda también Pierre Hadot en su ensayo *El velo de Isis* (2015), la historia de la idea de Naturaleza dio inicio con el concepto griego de *physis*, cuyo significado oscilaba a la sazón entre *proceso* y *resultado* de un proceso, que se convirtió más tarde en la distinción entre *natura naturans* y *natura naturata*. Entendido originariamente como el principio por el cual nacen, se desarrollan y mueren los seres vivos, el ser humano también es parte de la *physis*, pero esta no lo define esencialmente en tanto que es también y sobre todo un ser de *logos* (razón y palabra). Es una historia igualmente marcada por la tradición judeo-cristiana que continuó ahondando en la separación del ser humano en cuanto a creatura que, a diferencia de las demás, goza, por su trascendencia divina, de un destino excepcional no compartido con el resto de la creación, privada de la promesa de redención. Un punto culminante de esta historia se da en la Modernidad con el dualismo ontológico cartesiano entre sustancia pensante (*res cogitans*) y sustancia material (*res extensa*), cuya separación tajante e irreconciliable se proyecta en el dualismo mente-cuerpo que envuelve en enigma la existencia humana.

De manera que el problema ontológico que plantea el cambio climático consiste en que, como expresión del Antropoceno, su modo de ser simplemente escapa a esa Gran División (Descola, 2012). Más aún, todo indica que pensar apropiadamente la realidad del cambio climático exige abandonar la idea antropocéntrica de que existe la Naturaleza.

El fin de la Naturaleza

En un sentido ontológico, dos son las maneras de declarar el fin de la Naturaleza en el Antropoceno: a) o bien se rechaza con ello que exista una realidad *exterior e irreductible* al ser humano, dado que esta fue transformada de manera profunda, duradera e irreversiblemente por él, convirtiéndose en una suerte de prolongación suya; b) o bien se dice que la Naturaleza desaparece como ámbito opuesto y exterior al ser humano, pero se niega también que quede en pie el ámbito humano

como única realidad englobante. Detrás de la misma divisa, se encuentran, pues, dos visiones ontológicas muy distintas frente al dualismo llamado a ser superado para pensar el cambio climático.

Proyectos como la geoingeniería (Neyrat, 2019) que proponen hacer frente al cambio climático mediante avances tecnológicos extraordinarios (p. ej., sombrillas gigantescas orbitando entre el sol y la Tierra, o enormes plantas que secuestran CO₂ de la atmósfera para enterrarlo bajo el suelo) avanzan en la primera dirección. Declaran el fin de la Naturaleza, sí, pero al final permanecen en el mismo esquema de pensamiento que dio lugar a la ontología dualista de carácter antropocéntrico, ya que la Naturaleza termina reducida aquí a la condición de un *objeto* para el ser humano, susceptible, gracias a su ahora inmenso poder tecno-científico, de ser reparada y, aún más, reconstruida a su medida. Así pues, detrás de propuestas de *terraformar* la Tierra hay una ontología que, lejos de abandonar el dualismo entre lo natural y lo humano, lo exacerba para declarar al final la victoria del ser humano sobre la Naturaleza en la creación de una Tecnonaturaleza. No extraña entonces que la geoingeniería hable de dar al ser humano “el puesto de mando” de la nave.

Ante los peligros del cambio climático ocasionados por la acción humana, los eco-constructivistas tienen una postura muy distinta. La superación del dualismo ontológico no tiene aquí como desenlace una total objetivación de la Naturaleza sometida al poder humano. Antes bien, para esta corriente, la raíz de los excesos está en la comprensión de la Naturaleza como otra del Ser humano y, en última instancia, como objeto pasivo de su obrar y explotación. Los eco-constructivistas cuestionan el gesto dualista que arrancó al Ser humano de la Naturaleza. Abogan por reconocer la pertenencia insoslayable de ambos, con la confianza de que esta visión continuista frene acciones destructivas y desequilibrantes ante las cuales las soluciones tecnológicas de la geoingeniería suenan a cantos de sirena. Contra la ruptura óptica entre el Ser humano y la Naturaleza, los eco-constructivistas afirman la continuidad. Si sostienen que el fin de la Naturaleza es, entonces, la desaparición de una forma de organizar y componer la realidad que, a partir de un esquema oposicional y binario, asignó al Ser humano una identidad propia para, a renglón seguido, excluir de ese modo de ser

a aquellos que son vistos como opuestos. De modo que, en el caso del eco-constructivismo, la superación del dualismo ontológico requiere desmontar también la idea de que existe lo propiamente humano. Al fin de la Naturaleza le viene aparejado, en este caso, el fin del ser humano.

En busca de ontologías no antropocéntricas

El cambio climático y la profunda crisis ecológica que afrontamos hacen evidente la necesidad de proponer una ontología que renuncie a otorgar al ser humano un lugar central, superior, excepcional y radicalmente distinto en el orden de la realidad; un lugar que gana en desmedro de los entes que, definidos como no humanos, aparecen ajenos, opuestos, inferiores y, en última instancia, carentes de consistencia e interés ontológicos (Morizot, 2022). El objetivo es, finalmente, superar esta *jerarquía ontológica* y dar paso a cierto *nivelamiento ontológico* o, si se quiere, a una *redistribución ontológica*.

Así pues, algunas tendencias en la ontología contemporánea se han mostrado dispuestas a reconocer agencia, poder y hasta pensamiento a entidades más allá del ser humano, rasgos que el antropocentrismo imperante ha insistido en considerar única y exclusivamente humanos. El autor francés Bruno Latour, quizás el más influyente por sus aportes filosóficos frente al cambio climático, elabora la interesante idea de ensamblajes, o entramados concretos de relaciones dentro de los que no cabe distinguir con nitidez lo humano de lo no humano, lo cultural de lo natural, lo artificial de lo natural. La realidad del Antropoceno desborda la Gran División moderna entre Cultura y Naturaleza y llama a ser pensada desde una ontología relacional, constituida por redes o tejidos de relaciones entre fuerzas materiales, físicas, biológicas, tecnológicas, etcétera. La noción de ensamblaje entra en la Teoría del Actor-Red (TAR) (Latour, 2005), según la cual es solo en medio de una red de relaciones que alguien tiene efectivamente la potencia de actuar (*actante*). La agencia es, pues, siempre co-agencia. Por tanto, los seres humanos no son los únicos con agencia ni pueden, de hecho, actuar por sí solos, sin el concurso de los no humanos, como tampoco cabe

reducir estas otras entidades a la mera condición de objetos pasivos sometidos a la enaltecida capacidad humana de actuar sobre ellos. Algo igualmente defendido por la filósofa Donna Haraway al proponer narrativas descentradas que reconozcan el papel protagónico que los no humanos juegan en la historia humana, que no es ni mucho menos una historia únicamente nuestra (Haraway, 2016).

El impulso de Latour por superar el antropocentrismo es comparado por las corrientes ontológicas llamadas neo-materialistas, que, en diversos campos de las ciencias naturales y sociales, abogan por una redefinición radical de la materialidad, basada en descubrimientos recientes de la física o de la biología (Coole y Frost, 2010). Se sitúan así en contra de la visión moderna mecanicista que entendió la materia como pasiva e inerte, en oposición al carácter activo y creativo del espíritu humano (Bennet, 2010). Es un gesto que se emparenta también con la *Ontología Orientada a Objetos* (OOO), que centra su atención en pensar los objetos lejos de la sombra del ser humano. La OOO busca dar cuenta de su exterioridad; esto es, tiene cuidado de no reducirlos a un modo de ser negativo, deficiente o inferior del ser humano, por lo que cuestiona el correlacionismo sujeto-objeto.

Sin duda, estas propuestas que buscan amoblar el pensamiento con conceptos y posturas novedosas poseen un gran potencial explicativo para abordar con mayor propiedad el problema ontológico que plantea el cambio climático. Nos impiden situarnos frente a una realidad ajena, en la posición de un sujeto no natural que se representa y domina un objeto natural. Nuestra participación como agentes y, a la vez, pacientes del cambio climático problematiza una distinción así.

16. La universidad en el antropoceno. Educar para el fin del mundo

¿Para qué universidad ante el “fin del mundo”?

Hace varios meses fue noticia en los medios de Francia el discurso dado por algunos egresados de *AgroParisTech* durante la ceremonia de su graduación (*Des agros qui bifurquent*, 2022). Esta reputada institución de educación superior parisina forma la élite de ingenieros agrónomos de ese país, quienes, respaldados por su prestigioso diploma, están usualmente destinados a encontrar en el campo de la agroindustria empleos altamente remunerados. En su discurso, sin embargo, el grupo de graduandos declaraba sentir más vergüenza que honor, más rabia que orgullo, al recibir tan codiciado título. No sorprende que tal declaración provocara sorpresa y perplejidad en el auditorio, así como en el resto de la sociedad francesa, poco acostumbrada a que los egresados de ilustres universidades como esta, a las que muy pocos tienen acceso, salgan de allí dando un tal portazo. ¿Cuáles eran los motivos para semejante desprecio hacia la institución que los formó durante cuatro años según elevados “estándares de calidad”, como suele decirse en nuestro medio universitario? Oigámoslos de ellos mismos:

No queremos fingir que nos sentimos orgullosos y con méritos por obtener este diploma de una formación que empuja globalmente a continuar con los estragos sociales y ecológicos en curso. No nos consideramos como los representantes de un planeta sostenible. No vemos los problemas ecológicos como desafíos o retos a los que debemos encontrar “soluciones” en cuanto ingenieros. [...] Vemos que la agroindustria lleva a cabo una guerra contra el mundo viviente y contra el campesinado en todas partes del mundo. No vemos la técnica y la ciencia como neutras y apolíticas. Pensamos que la innovación y las Start-Ups solo salvarán el capitalismo. No creemos ni en el desarrollo sostenible, ni en el crecimiento verde, ni en la “transición ecológica”, noción que hace creer que la sociedad podrá hacer la transición sin liberarse del orden social dominante. (*Des agros qui bifurquent*, 2022, 0:57, traducción propia)

Las razones de su inesperada protesta saltan a la vista. La educación de “alta calidad” que recibieron no solo no les preparaba para vivir en un mundo amenazado por terribles catástrofes naturales, como sequías intensas, incendios devastadores, temperaturas caniculares y la pérdida acelerada de biodiversidad, fenómenos que están erosionando de manera veloz las condiciones de habitabilidad del planeta, sino que, peor aún, de algún modo los hacía cómplices de la destrucción al empujarlos a un quehacer profesional que alimenta el modelo de civilización al que obedecen dichos estragos. Continuaron diciendo:

AgroParisTech forma cada año estudiantes para trabajar en la industria de diversas maneras: en el tráfico de plantas en laboratorios de multinacionales que refuerzan la servidumbre de agricultoras y agricultores; en la concepción de platos refrigerados y en el desarrollo de quimioterapias para tratar las enfermedades causadas por estos; en la invención de etiquetas “buena conciencia” que permiten a los ejecutivos creerse héroes por comer mejor que los demás; en el desarrollo de tecnologías llamadas “verdes” que aceleran la digitalización de la sociedad, mientras contaminan y explotan en

el otro extremo del mundo; en la elaboración de informes sobre la *Responsabilidad Social de las Empresas* que encubren delitos escandalosos; o incluso, en el conteo de ranas y mariposas para que los asfaltadores puedan hacerlas desaparecer de manera legal. A nuestros ojos, estos trabajos son destructores, y escogerlos es causar daño, sirviendo a los intereses de unos pocos. Estas son, sin embargo, las salidas profesionales que nos han sido prometidas a lo largo de nuestra formación en *AgroParisTech*. [...] No esperemos el duodécimo informe del IPCC¹⁴⁴ que demostrará que los gobiernos y las multinacionales no habrán hecho nada más que agravar los problemas. Ustedes pueden bifurcar ahora. (*Des agros qui bifurquent*, 2022, 1:34, traducción propia)

Este grupo de jóvenes, cuyas edades oscilan entre 22 y 25 años, expresaba profundos reparos éticos sobre la formación recibida, declarando no querer ceder al cuestionable juego del sistema neoliberal globalizado que destruye el planeta y empobrece a millones de personas, prefiriendo más bien renunciar por completo a las prometedoras opciones laborales a las que sus diplomas les darían acceso dentro de ese mismo sistema. Algunos hablaron de irse a vivir en eco-aldeas, crear comunas rurales, dedicarse a oficios manuales, abandonar la ciudad y formar cooperativas con campesinos, entre otras opciones alternativas al que ven como el envenenado sueño de éxito que la universidad les prometió y para el cual, de hecho, los formó. Desde luego, la institución no esperó mucho para responder públicamente, afirmando que en su perfil de formación se han integrado elementos curriculares que convierten a sus egresados en personas muy sensibles y bastante comprometidas con la búsqueda de soluciones ante la gravedad de estos problemas ambientales, soluciones que, como señalaron los recién graduados, suelen ser vistas, ante todo, como soluciones de orden técnico. No faltó quien juzgó el discurso de los llamados “desertores” como un simple capricho de niños de clase alta, o *gomelos*, como se diría en Colombia. Sin embargo, sería un error muy grave desestimar de tal forma el verdadero

144 IPCC son las siglas en inglés del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el cambio climático.

grito de inconformidad que su gesto deja ver y que, muy seguramente, no es solo de jóvenes de clase social acomodada en Francia, sino que es el de la juventud del planeta en su inmensa mayoría.

Indudablemente, es el mismo clamor que manifiestan tantos otros jóvenes en diversas latitudes del mundo que, tal como dejan ver recientes encuestas realizadas en varios países (Hickman et ál. 2021), declaran su apatía, desencanto y hasta desesperación ante la perspectiva de vivir en un planeta en el que la vida parece dar sus estertores finales. Fenómenos psicológicos como la ecoansiedad¹⁴⁵, la solastalgia¹⁴⁶, la depresión, entre otros, crecen entre las nuevas generaciones, alimentados por la sensación de no futuro ante un mundo que se calienta sin remedio a causa del cambio climático. Desde luego, estos estados anímicos tienen muchas veces como efecto, o bien el quietismo, o bien el cinismo. Y es que el sentimiento que amenaza con embargarnos a todos frente a los eventos climáticos cada vez más extremos que atestiguamos a diario, en especial a los más jóvenes, es que poco o nada es ya posible para evitar el “fin del mundo”. Este motivo de tintes apocalípticos, lamentablemente, no desfila solo por las pantallas del cine distópico de Hollywood, sino que se instala en el espíritu de muchos contemporáneos. Es prueba de ello el surgimiento en varios países del norte del asombroso movimiento de los “survivalists”¹⁴⁷, que adoptan desde ya medidas extremas de preparación ante el desastre, refugiándose en bosques donde aprenden a sobrevivir con medios mínimos,

145 Noción propuesta en 1996 por la médica e investigadora Véronique Lepage, que se refiere al “temor crónico frente al desastre ambiental”. Surge de constatar que la gente experimenta cada vez más estados depresivos y ansiosos de frente a las grandes perturbaciones del planeta: calentamiento global, contaminación, extinción masiva de especies, etc. No se refiere, sin embargo, a un padecimiento médico o que requiera tratamiento psicoterapéutico.

146 Neologismo inventado en 2005 por el filósofo australiano Glenn Albrecht para hablar de cierto estrés mental y sobre todo existencial, como consecuencia de ver la degradación del entorno ambiental en el que se vive.

147 Los survivalistas es el nombre de las personas que se preparan para sobrevivir en caso de anarquía o de colapso de la sociedad.

en vista del próximo colapso de nuestra civilización que pronostica la colapsología¹⁴⁸.

Ahora bien, sería injusto desconocer el hecho de que muchos jóvenes han eludido la vía del “sálvese quien pueda”, de la indiferencia o de la pasividad. Por el contrario, son numerosos también los que lideran en varias regiones el activismo ambiental, como hemos visto en los casos notables de la sueca Greta Thunberg, la keniana Vanessa Nakate o el colombiano Francisco Vera Manzanares, entre muchos más. Han elevado la exigencia a instancias y foros multinacionales, como la Asamblea de las Naciones Unidas o la COP22, de que se tomen sin dilación las acciones concretas y urgentes que son necesarias para frenar la emisión de gases de efecto invernadero, descarbonizar las economías y acelerar el tránsito al uso masivo de fuentes limpias de energía. No obstante, no deja de llamar la atención que, para hacerse oír, estos jóvenes hayan tenido que hacerlo muchas veces al margen de sus *cursus* académicos, desertando de las aulas¹⁴⁹ una vez por semana para ocupar las plazas, de modo que sus voces sean finalmente tenidas en cuenta.

No deja de llamar la atención que deba ser fuera y no dentro de las aulas donde pueda gestarse este activismo. No parece en lo absoluto un asunto anodino que ocurra así. ¿Acaso no es esta una señal clara de que la universidad, y la escuela en general, están de espaldas a esta urgencia climática, como se lamentaron los egresados parisinos? ¿Una prueba de que, como institución, se ha vuelto incapaz de responder al anhelo de los jóvenes que acuden a ella y pronto se desencantan por la indiferencia que allí encuentran frente a las profundas inquietudes existenciales que les plantea el momento oscuro que vivimos como humanidad? ¿En qué les falla la universidad a quienes consideran que

148 Otro neologismo de nuestro siglo, propuesto por los franceses Pablo Servigne y Raphaël Stevens, para referirse al estudio del colapso de nuestra civilización en razón de la catástrofe ambiental al que esta abocada y de lo que podría suceder con ella.

149 Las siglas FFF identifican al movimiento ecologista “Fridays for Future” o “Viernes por el futuro”, y aluden a la decisión de sus miembros, todos jóvenes en edad escolar, de ausentarse los viernes de la escuela para reunirse y llevar a cabo demostraciones ante las instancias gubernamentales.

les enseña a exaltar el mundo hiper-tecnológico, pero les oculta la impotencia de supuestas soluciones técnicas frente al empobrecimiento del mundo viviente que acarrea el cambio climático? ¿En qué fracasa la universidad frente a quienes salen con la convicción de que su paso por ella no les ha dado los medios, ni personales ni profesionales, para enfrentar la ausencia de futuro? ¿Qué le cabe ofrecer a la universidad ante el “fin del mundo”? El papel de las humanidades puede ser la clave para responder, en parte, a estos interrogantes.

Ciertamente, creo con firmeza que, si la universidad desea recuperar su pertinencia en el mundo de hoy y fortalecerse de paso ante los discursos economicistas que pronostican de manera cada vez más frecuente su inevitable desaparición como consecuencia de la competencia de institutos técnicos y tecnológicos que inundan el mercado educativo ofreciendo diplomas rápidos con segura “salida laboral”, es preciso que les restituya a las humanidades un lugar central en la formación académica que ofrece. Afirmar esto es paradójico, desde luego, pues la decisión que suelen tomar las instituciones universitarias, convertidas poco a poco en empresas, es más bien la contraria: arrinconar a las humanidades que “poco venden”. No obstante, ante el terrible sentimiento de no futuro que los jóvenes experimentan a causa de los estragos presentes y venideros que traerá el calentamiento global, por el cual no es de sorprender que se vean tentados a abandonar la universidad, esta solamente podrá responder y cumplir su misión social, cultural e histórica ayudándoles a encontrar respuestas constructivas y significativas. En esto, el papel de las humanidades es fundamental e insustituible. Estos saberes —tal ha sido siempre su vocación— buscan el sentido de lo que significa *vivir humanamente*. Entonces, ¿qué saberes, sino las humanidades, pueden acoger mejor la pregunta que se hacen estas nuevas generaciones acerca de cómo vivir humanamente en un mundo que los seres humanos mismos hacemos cada vez más invivible? ¿Cómo vivir humanamente en el Antropoceno?

El papel perenne de los saberes humanísticos, más relevante aún en estos tiempos sombríos, ha sido ayudar a combatir el sinsentido y, sobre todo, permitir que las personas recuperen la capacidad de acción, la cual ven casi aniquilada ante el peso de procesos en curso que, lastimosamente, en las universidades que tenemos se enseñan a ver como

imparables y a los que no cabe más que adaptarse. Su papel debe ser el de quebrar la lógica de lo ineluctable. ¿Cómo, pues, cumplir esa tarea? Lo primero es entender a profundidad la naturaleza de la crisis que vivimos. Al plantearse esta pregunta, las humanidades nos llevan a pensarla, en primera instancia, como una crisis antropológica y no meramente como un impasse tecnológico. Lo segundo es proponer elementos que permitan esculpir una nueva imagen de nosotros, los seres humanos, que nos permita reencaminar nuestro modo de estar y de actuar en el mundo. Finalmente, pueden contribuir al brindar alternativas en la manera de narrar el presente, de suerte que estas permitan recuperar la agencia de quienes tienden a sentirse desprovistos de ella, empujados en las actuales circunstancias a convertirse en meros espectadores pasivos de fuerzas económicas, históricas, tecnológicas, etc., que parecen haber decidido ya el futuro sin su concurso.

El papel de las humanidades en la actual mutación antropológica

No parece posible comprender adecuadamente las causas que han provocado el calentamiento global y la catástrofe ecológica que tiene lugar como consecuencia de la acción humana, sin indagar en los esquemas mentales y las formas de pensamiento que, de alguna manera, han contribuido a que nos relacionemos con la naturaleza como si esta fuera un depósito infinito de recursos, disponibles para la satisfacción de nuestras necesidades y deseos de consumo. Tal es la razón por la que, confrontadas con la gravedad de la crisis climática, las humanidades han emprendido un profundo autoexamen, ya que históricamente han jugado un rol importante en la confección del retrato que ha hecho del ser humano el centro del ordenamiento de la realidad, es decir, el fin último de todos los esfuerzos prácticos y teóricos en los que nos comprometemos. Interesadas en delimitar y moldear lo *propriadamente* humano, esto es, la *humanitas*, las humanidades han solido considerar al ser humano como perteneciente solo de forma secundaria o contingente al mundo natural. Con frecuencia lo piensan esencialmente separado de este, en virtud de los atributos ontológicos

que posee, como la razón, el lenguaje, la libre voluntad, el espíritu, etc. En otras palabras, el ser humano sería —y en esto descansaría su humanidad— un ente antinatural. Ciertamente, como campo que agrupa diversos saberes acerca de lo humano, las humanidades han participado en forjar una imagen de nosotros que ha estado signada por la tesis de la excepcionalidad humana y por el antropocentrismo (Schaeffer, 2009). La tesis de la excepcionalidad plantea una *ruptura óptica* entre el ser humano y los demás seres que, en un gesto cuestionable y simplificador enmarcado en el dualismo ontológico en el que se apoya la tesis, quedan relegados, todos por igual, al ámbito de la pura naturaleza. Sin importar la enorme heterogeneidad de esos otros no humanos, estos suelen ser nivelados ontológicamente por oposición al ser humano, componiendo una totalidad exterior llamada Naturaleza y/o mundo material. Sin embargo, ante la tarea de hacer inteligible nuestra condición actual, las humanidades atraviesan un cambio de paradigma muy significativo, que en buena medida resulta de cuestionar de manera radical la imagen que ellas mismas han ayudado a forjar de nosotros y de la Naturaleza como ámbitos de la realidad opuestos y separados.

Hasta ahora, en efecto, habían sido precisamente las humanidades las más fieles guardianas de la mencionada tesis, dejando ver su dificultad para integrar en la imagen de ser humano que ellas cultivan lo que la biología evolucionista, por ejemplo, ha puesto al descubierto acerca del estrechísimo parentesco que nos vincula, en una línea de continuidad, con las formas de vida animal y vegetal del planeta. Así pues, desde esta perspectiva, parece que las humanidades han fallado en entablar un diálogo más directo y menos receloso con las llamadas ciencias naturales. En la universidad de nuestros días, parece que sigue bastante vigente aquella lectura crítica que hiciera hace setenta años el físico y novelista inglés C. P. Snow en su conferencia sobre las “dos culturas”, en la que, según él veía, se había repartido el conocimiento, de acuerdo con una separación casi irreconciliable de saberes, lo que estaría, según Snow, detrás del declive en la educación¹⁵⁰. El autor bri-

150 “Las dos culturas” es el título de la primera parte de la Rede Lecture dictada por el científico y novelista C. P. Snow en 1959, publicada luego en el libro

tánico se refería a esa compartimentalización del saber en dos campos estancos: uno estrictamente ocupado de lo natural y otro vuelto únicamente sobre lo humano y lo cultural, sin que se estableciera entre ellos la necesaria comunicación. Mucha de la responsabilidad de esta improductiva distancia recae también, hay que anotar lo igualmente, en las ciencias naturales, que demuestran a su vez una gran dificultad para acoger, sin buscar someterlas de inmediato a su modelo epistemológico, las formas de comprensión de lo humano que las humanidades y las ciencias humanas reivindican. El filósofo alemán de la hermenéutica filosófica, Hans-Georg Gadamer, ha sido uno de los autores que con más insistencia ha advertido sobre la necesidad de poner límites a ese afán de hegemonía y reconocer otras formas de verdad que se hallan por fuera de la verdad metodológica de las ciencias (Gadamer, 1992). Así pues, es comprensible la actitud defensiva de las humanidades, que con razón se resisten a la imposición unilateral de una concepción de ciencia y de conocimiento por parte de las ciencias naturales. En este momento, no se trata, en efecto, de que las humanidades cedan a los avances positivistas de las ciencias y reduzcan la experiencia humana a lo medible, cuantificable o experimentable en términos científicos. Tampoco se trata de que las humanidades se inmunicen contra las evidencias que, en particular desde las ciencias biológicas, estremecen la supuesta solidez de la tesis de la excepción humana. Y aunque queda un enorme trecho para crear las condiciones de un diálogo auténtico que desmonte esta separación, lo cierto es que, ante el desafío inédito del cambio climático y la catástrofe ecológica, las humanidades están dando hoy pasos muy importantes en una nueva dirección que está cambiando el rostro del ser humano que de ellas resulta, dispuestas como están a pensarlo como parte integrante, y no necesariamente central, del mundo viviente.

The Two Cultures and the Scientific Revolution. Él critica allí el que las ciencias y las humanidades se hayan dividido de forma tan radical, escindiendo la vida intelectual y convirtiéndose cada una en una cultura aparte de la otra. Para Snow esta división es un obstáculo para la solución de los problemas del mundo.

Bajo la inquietante sombra de eventos como el cambio climático, asistimos a un viraje intelectual y teórico que se está produciendo en el interior de las humanidades, las cuales abogan cada vez más por replantear, sobre bases enteramente nuevas, la concepción del ser humano en su relación con la naturaleza. Podríamos decir, parafraseando a la autora canadiense Naomi Klein, que el cambio climático lo cambia todo para las humanidades¹⁵¹. Esta es una tendencia que, como es de esperar, termina por comprometer la visión humanista y antropocéntrica de la que las humanidades se han declarado las depositarias más celosas. Y es que, con la llegada del Antropoceno, surge otra visión del ser humano. Como es sabido, este es el nombre que se le ha querido dar desde hace unos años al periodo geológico que estamos viviendo, en el que el ser humano se ha convertido en la fuerza geofísica más determinante del planeta. Fue propuesto por los científicos naturales, el biólogo Eugene Stoermer y el químico Paul Crutzen, pero ha sido en el campo de las humanidades donde el término ha encontrado quizás mayor resonancia. ¿Qué imagen de ser humano arroja el Antropoceno? Las humanidades debaten al respecto.

Algunos autores han señalado que esta denominación es expresión de un modo de pensar todavía antropocéntrico y, por lo mismo, responde al paradigma que es preciso desmontar si se desea leer, como corresponde, la novedad de la dramática situación en la que nos encontramos. El término significa “era del hombre” y sugiere, efectivamente, que el momento actual, en el que el destino planetario está puesto en las manos del ser humano, confirma el carácter excepcional de este, ya que, gracias a su poder tecno-científico, habría sabido ponerse por encima del orden natural, con todo y que debe ahora aprender a corregir los efectos negativos que su inusitado poder de transformación tuvo, en especial sobre el “entorno” natural. Visto así, el Antropoceno —con su cara oscura que es el cambio climático— sería la prueba de que el ser humano, en cuanto ser excepcional, está en capacidad de transformar radicalmente la naturaleza e, incluso, de que está en camino de emplear su poder para corregir su deriva destructiva, formateándola a su imagen y semejanza, como creen los tecnófilos que confían

151 El libro de Klein se titula *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*.

en que las proezas de la geoingeniería impedirán o resolverán a tiempo el calentamiento global.

No obstante, como han señalado sus críticos, el término “Antropoceno” resulta encubridor. Lleva a pensar que el ser humano, tomado en un sentido muy general —quizás como especie biológica—, es el responsable de la situación actual, pasando así por alto que, en realidad, la responsabilidad no recae en todos los seres humanos, sino en el modelo de producción capitalista, con su actividad industrial a gran escala, sostenida en la utilización masiva de combustibles fósiles. No a un ser humano abstracto, sino al “burning man” del capitalismo moderno, el que quema combustibles para alimentar la hoguera de sus vanidades con todas las mercancías que el sistema produce, consume y desecha, es a quien hay que apuntar (Bonneuil y Fressoz, 2016). De allí que algunos propongan apelativos como “Capitaloceno” o incluso “Plantacioceno” para dar un mejor nombre a nuestra época, de tal suerte que permita adscribir con mayor precisión las responsabilidades históricas que le caben a una visión particular del mundo nacida en la modernidad europea, capitalista y colonialista, en la cadena de acontecimientos que han conducido al momento en el que estamos¹⁵².

En cualquier caso, detrás de la denominación a adoptar, lo que se busca es escribir de la manera más justa la historia que nos trajo hasta este momento de inflexión, tanto para la humanidad como para el planeta. En dicha historia, sin duda, un lugar decisivo lo ocupa la revolución científica del siglo XVII, cuando se configuró, como lo expone muy bien Pierre Hadot (2015) en su ensayo *El velo de Isis*, una idea de la naturaleza que la redujo a materia inerte, a mero objeto pasivo expuesto al poder prometeico del sujeto humano, sujeto cuya encarnación más acabada se equiparó entonces a la figura todopoderosa del ingeniero capaz de penetrar el misterio de la naturaleza, descifrar su mecanismo y construir uno semejante. Fue en la modernidad europea, efectivamente, cuando el ser humano, dotado de una nueva ciencia experimental y de sofisticadas técnicas de observación,

152 Otros autores más hablan de Tecnoceno o de Neganthropoceno, términos que compiten con el de Antropoceno con el fin de bautizar y dar cuenta real del periodo singular que vivimos.

se habría declarado con arrogancia “amo y señor” de la naturaleza, ignorando que esta no es en realidad un objeto pasivo y desanimado que, en cuanto tal, simplemente estaría destinado a ser sometido a las acciones (y exacciones) humanas.

Recientemente, en su libro *El clima de la historia. Cuatro tesis* el historiador y pensador decolonial Dipesh Chakrabarty (2021) llama justamente a reconsiderar la distinción, humanista según él mismo la califica, entre *historia humana* e *historia natural*. Esta distinción fue trazada con base en la distribución que se hizo de la realidad en dos órdenes opuestos: el humano y el natural. De acuerdo con esta división, solo cabía hablar propiamente de historia en el primer ámbito, entendida como el resultado de las acciones humanas, mientras que en el segundo ámbito, al hablar de historia natural, lo que se dice no es que la naturaleza haga historia, sino que le acontecen eventos o que atraviesa procesos que se le imponen para hacer de ellos una historia. Sin embargo, como historiador que se deja interpelar por la realidad del cambio climático y advierte la necesidad de las transformaciones de paradigma actuales, Chakrabarty cuestiona esta separación. Reconoce que el clima no ha sido, ni mucho menos, un mero telón de fondo para la historia humana, sino que ha ocupado un lugar activo, muchas veces como aliado y otras como opositor de las acciones humanas. El autor indio reconoce así cierta agencia al mundo natural y, por lo mismo, ve la necesidad de redefinir el sujeto de la historia, que ya no será exclusivamente el sujeto humano dotado de intenciones, consciencia, fines, etc., como tampoco puede ser definido solamente como el sujeto del capitalismo y de su globalización, sino que ha de ser redefinido como un sujeto más amplio, humano y no humano a la vez, persona y animal simultáneamente.

Participa de esta misma intención la autora estadounidense Donna Haraway, para quien, si los términos “Antropoceno” y “Capitaloceno” resultan insuficientes para nombrar nuestra época, esto obedece, entre otras razones, a que en ellos se trasluce todavía una comprensión de la realidad que otorga al ser humano el rol de único actor o agente, frente a una naturaleza que sigue concibiendo como medio, que se torna más dócil y útil a medida que se rinde ante la capacidad de dominación humana. Es decir, ambos términos continúan inscritos dentro de

la visión antropocéntrica de la realidad que se acentuó en la modernidad y que, como recordaba Hadot, restringió lo natural al papel de simple *objeto* del actuar del *sujeto* humano. Esta reconocida pensadora, filósofa y bióloga a la vez, propone llevar a cabo un descentramiento radical del ser humano, pues ni la realidad está estructurada en torno a él, ni él es el único que actúa. Hay también actores no humanos de los que, bien vistas las cosas, depende la capacidad de los seres humanos para actuar a su turno.

En realidad, los hilos de la trama de la historia los tejen por igual unos y otros. Esto la lleva a proponer un modelo de pensamiento que dé cuenta de esta pluralidad de agencias; mejor aún, que describa las relaciones de dependencia interespecies. Puesto que lo que, bajo el prisma del individualismo, se nos antoja ver como entes separados que interactúan de manera contingente entre sí, son en realidad figuras pasajeras, fruto de relaciones siempre dinámicas de interdependencia en las que estamos imbricados todos los seres vivos en este planeta. Describir esa tela entreverada de la realidad natural-cultural requiere de lo que Haraway llama un pensamiento tentacular, el cual rechaza poner en el centro de la realidad al ser humano, así como rehúsa también despojar a los no humanos de su agentividad propia (Haraway, 2016). Propuestas como las de Haraway y Chakrabarty sacuden, como vemos, el paradigma tradicional en las humanidades y nos ofrecen otras vías de reflexión capaces de iluminar el presente bajo una luz distinta.

Es a lo que apunta también el filósofo francés recientemente fallecido, Bruno Latour (2015), con su llamativa propuesta de componer una geo-historia o una Gaia-historia. Él se suma a este creciente coro de voces que, desde las humanidades, están deconstruyendo la imagen de ser humano que hasta ahora había prevalecido en las mismas humanidades. Para Latour, debemos pasar de concebirnos como humanos, esto es, como entes separados de la naturaleza, a reconocernos como seres, esencial y no solo accesoriamente, terrestres. De ahí que debamos, dice él, cuestionarnos incluso el empleo de la idea misma de naturaleza. Tal como ha mostrado convincentemente el antropólogo francés Philippe Descola (2005), no es un concepto universal, sino que responde a una construcción cultural única de Occidente. La naturaleza no existe para la mayoría de otras culturas. Ver-nos a

nosotros mismos como terrestres antes que como humanos es, según Latour, vernos como seres, ante todo, dependientes de los ensamblajes humano-no humanos; él los denomina “colectivos”, a los que, por consiguiente, debemos defender.

Así pues, estos son apenas unos cuantos ejemplos de pensadores y pensadoras cuyo trabajo muestra de qué modo las humanidades no se han quedado, ni mucho menos, de brazos cruzados frente a la urgencia de pensar y actuar ante la crisis climática que nos amenaza. Han sometido a un proceso valiente el papel que estos saberes han tenido en la construcción de una imagen antropocéntrica del ser humano y de la naturaleza, visión que ha podido alimentar, o incluso legitimar, algunas de las prácticas depredadoras que nos han conducido al actual cambio climático de carácter antropogénico. Debemos entonces reconocer su fuerza crítica y, todavía más, la capacidad creativa que tienen para forjar nuevos conceptos que hagan más inteligible el momento que vivimos y, por ende, que ofrezcan una mejor orientación práctica acerca de cómo movernos en él. En cierto modo, todas estas propuestas buscan ofrecer una nueva cosmovisión que algunos califican de “posthumanista”, puesto que cuestionan la idea de ser humano y de humanismo que durante tanto tiempo las humanidades albergaron en su seno, a partir de la cual se organizó la visión del mundo alrededor de la excepcionalidad humana. Una visión que está en pleno proceso de mutación. De ahí que todos estos esfuerzos anuncien la emergencia de cosmovisiones distintas gracias a las cuales sea posible transformar la narrativa habitual que arrebató el futuro y paraliza a las generaciones jóvenes frente a un horizonte que algunos pretenden que ya está escrito sin ellos.

La crisis de la sensibilidad

En su libro titulado *Maneras de estar vivo* (2020), el filósofo francés Baptiste Morizot nos ofrece una pista productiva para comprender con mayor profundidad la naturaleza de la crisis ecológica que afrontamos actualmente. Además de ser una crisis que amenaza gravemente a las sociedades humanas, cuya supervivencia futura se encuentra en

vilo debido a la degradación progresiva de los ecosistemas de los cuales dependen, y de ser también una crisis en las condiciones de vida de incontables especies animales y vegetales llevadas al límite en su capacidad de adaptación y expuestas a una masiva extinción, Morizot señala un aspecto del problema que no suele ser advertido cuando se piensa en las raíces del mismo y que se revela de crucial importancia para tratar de hacerle frente. Escribe así:

Un aspecto de esta crisis ecológica pasa, sin embargo, desapercibido. Es el que consiste en pensarla como crisis de la sensibilidad. [...] Por tal crisis entiendo un empobrecimiento de lo que podemos sentir, percibir, comprender y tejer como relaciones con lo vivo. (Morizot, 2020, p. 16)

Ciertamente, el diagnóstico sobre las causas de la catástrofe ambiental a la que asistimos suele apuntar, no sin razón, al papel jugado por el sistema económico capitalista que ha conquistado el globo. La desmesura extractivista de este modelo productivo, movido por una sed insaciable de lucro, agota sin freno los recursos naturales y pone en peligro el equilibrio del sistema planetario. Es el motivo por el cual las respuestas que se privilegian están, ante todo, dirigidas a promover cambios sustantivos en dicho modelo; esto es, a transformar profundamente, o incluso abandonar, el capitalismo tal como lo conocemos, hacia un sistema que, sin embargo, todavía no alcanzamos a figurarnos por completo. De ahí que se llame con urgencia a realizar una transición energética que permita liberar la economía de su dependencia de los combustibles fósiles, causantes de los gases que intoxican la atmósfera y calientan el clima planetario. Y esta es, desde luego, una tarea inaplazable. Sin embargo, lo que señala Morizot nos permite sospechar que no será suficiente con emprender tales transformaciones si, al mismo tiempo, no se atiende a algo más de fondo que contribuye silenciosamente a la catástrofe y que él llama “crisis de la sensibilidad”. ¿A qué se refiere con esto?

Si bien la expresión puede referirse a la indiferencia con la que estamos acostumbrados a tratar a la naturaleza, utilizándola como mero

medio para nuestros fines, sean estos más o menos primordiales, no sería adecuado reducir el significado de esta afirmación a señalar solamente esta suerte de frialdad calculadora en el comercio con ella. Va más lejos. Para el autor, tal como señala la cita anterior, esta crisis consiste fundamentalmente en el empobrecimiento de las relaciones que los seres humanos somos capaces de entablar con los demás seres vivos. Más puntualmente, él se refiere al hecho de que nos limitamos a establecer con ellos lo que llama (siguiendo a Viveiros de Castro) “relaciones naturales”.

Efectivamente, si nuestras relaciones con los seres vivos siguen un estrechísimo repertorio de posibilidades, esto se debe, según el filósofo francés, a que tales relaciones se encuentran precisamente mediadas por la noción de Naturaleza. Para decirlo de manera provocadora, la crisis a la que se refiere Morizot no consistiría tanto en que somos insensibles ante la Naturaleza, sino más bien —y de forma paradójica— en que solo somos sensibles a las demás formas de vida en cuanto que forman parte de la Naturaleza. Es, pues, el concepto mismo de Naturaleza el que está en la raíz de la falta de sensibilidad que señala Morizot.

En su opinión, dicho concepto participa de forma decisiva en nuestra incapacidad para entrar en relación con los otros seres vivos; es decir, es el que hace posible su reducción a simples objetos útiles para la consecución de nuestros fines. La falta de sensibilidad que Morizot reprocha nace precisamente de nuestra creencia *a priori* de estar tratando con seres de la Naturaleza y, por lo mismo, esto nos priva de relacionarnos verdaderamente con ellos. Efectivamente, restringimos las relaciones éticas y políticas al círculo de los seres humanos, mientras que nos comportamos con los demás seres vivos según lo que pensamos que implica entablar con ellos relaciones naturales. De entrada, entonces, desconocemos en ellos formas de ser o rasgos que pueden dar lugar a relaciones distintas a las que estamos habituados y que se basan principalmente en la explotación, aunque también, a veces, en la contemplación puramente estética que implica verlos como objetos para nuestro deleite. Sin olvidar, por supuesto, que al concebirlos como entes pertenecientes a la Naturaleza, quedan convertidos *ipso facto* en objetos de estudio prioritariamente científicos para las disciplinas que

se ocupan de ese ámbito de la realidad que no es el mundo humano: las ciencias naturales.

De manera que la crisis de la sensibilidad que, para Morizot, está implícita en la crisis ecológica en curso, no parece reclamar de nuestra parte un regreso a la Naturaleza, tal como suelen decir algunas sonadas fórmulas de conciencia ambiental; sino, más bien, y de forma algo sorprendente para algunos, lo que la crisis requiere es el abandono de la idea misma de Naturaleza.

Pero es preciso preguntar: ¿de qué idea de Naturaleza es necesario separarse? Se trata de un concepto con una larga historia, que va desde los griegos y su idea de *physis*, pasando por la idea moderna de *res extensa*. En cualquier caso, es una idea propia de un proceso cultural único: la historia de Occidente. Como decíamos, el antropólogo francés Philippe Descola señala en su obra “*Más allá de naturaleza y cultura*” que la idea de Naturaleza, que se creyó presente en mayor o menor grado en todas las culturas, constituye en realidad una excepción cultural. Descola muestra, en efecto, que la idea de Naturaleza, entendida como aquella región de la realidad que engloba todo lo que no es humano ni producido por los humanos, es una idea que no se encuentra en la visión de mundo de la gran mayoría de culturas no occidentales, que, por lo general, no separan al ser humano del resto de entidades mediante una línea ontológica tan radical como lo hace Occidente. En otras palabras, el antropólogo francés reconoce que existe una diversidad de otras ontologías que, a diferencia de la visión dualista occidental, que abrió un abismo o una ruptura óptica insalvable entre el ser humano y los demás seres vivos, tienden a pensar la realidad como compuesta por entidades que exceden y no se acogen a tal separación binaria. El concepto occidental de Naturaleza es, entonces, indisociable de un dispositivo ontológico dualista, por cuenta del cual el ser humano se erige como la entidad más consistente ontológicamente hablando, por contraste con la cual todos los demás entes aparecen privados o despojados de los rasgos que hacen interesante y digno de la mayor atención al ser humano.

Así pues, la crisis de la sensibilidad de la que habla Morizot tiene que ver con el hecho de que, al reducirlos a la condición de entes de la Naturaleza, se ha desconocido la densidad ontológica de los seres no

humanos, razón por la cual nos vemos empujados, sin siquiera darnos cuenta, a pasar de largo frente a ellos, minimizando o invisibilizando los rasgos que desafían esa concepción que tenemos. Por lo tanto, demostramos muy poco interés, muy poca curiosidad y, en última instancia, muy poca atención a lo que realmente son o pueden ser más allá de nuestras expectativas. Al encasillarlos bajo la categoría de “entes naturales no humanos” (animales, vivientes, etc.), se ha predeterminado el tipo de relaciones que cabe entablar o desarrollar con ellos, siendo esta la razón del empobrecimiento de los vínculos existentes. Con frecuencia, esto implica que son reducidos a la condición de objetos para los sujetos humanos, es decir, a la posición de entes pasivos por oposición a la agencia humana. Tal como señala Bruno Latour, los roles que cada uno puede jugar en la relación han sido repartidos o distribuidos *a priori*, de suerte que los entes naturales son relegados invariablemente a la posición de simples objetos para el actuar humano que dispone de ellos, les acuerda su significado y, en última instancia, los utiliza. Este tipo de relación natural, que en principio no cabe leer en clave ética ni política, es el único tipo que parece posible entablar entre los seres humanos y los entes naturales, en cuanto que estos son nada más que naturales.

En suma, el concepto de Naturaleza con el que operamos está inscrito dentro de un esquema ontológico dualista que conlleva una idea de ser humano que se define a sí mismo precisamente por su capacidad para separarse y elevarse por encima de aquella. La Naturaleza es concebida, entonces, como exterior y opuesta en relación con el mundo humano; es decir, la Naturaleza no es la casa del ser humano, quien dice no estar allí en su verdadero elemento, sino que se siente exiliado, fuera de su lugar auténtico, que es la sociedad y la cultura. Se trata de una concepción que evidentemente termina por promover comportamientos y relaciones basadas en la dominación del ser humano sobre lo que él concibe como lo otro y, más aún, lo opuesto a él. Ninguna sorpresa, entonces, en que autores o autoras contemporáneos aboguen, como hemos visto arriba, por dejar atrás el concepto de Naturaleza, en la medida en que este trae consigo una visión del mundo que, desde el punto de vista ontológico, arranca al ser humano del seno del mundo viviente, al cual, sin embargo, pertenece; y por lo

mismo, es una visión que le resta interés a sus ojos, obnubilados por el mundo humano y su humanidad.

Estar dispuestos a cuestionar el dualismo humano versus naturaleza conduce a cuestionar igualmente las distinciones entre humano y animal, cultural y natural, artificial y natural, etc. Es actuando por fuera y en contra de estos dualismos como se abre la posibilidad de responder de maneras inéditas a la presencia y a la acción de otros seres vivos; esto es, permite entrar en relaciones no predeterminadas ni unilaterales en las que los seres humanos, por fin, se descentran y abandonan sin lamento el lugar de protagonismo que han solido otorgarse a sí mismos, en desmedro de otras alianzas posibles que se pueden desarrollar con esos otros seres vivos que son más que simplemente no humanos. Sin el concepto de naturaleza de por medio y, por ende, sin el concepto de humano que constituye su otra mitad, es posible inaugurar nuevas y más ricas relaciones, en el marco de las cuales los demás seres vivos se harán merecedores de una renovada capacidad por nuestra parte para percibir, responder, atender, nombrar, en fin, interesarnos por su existencia según una nueva sensibilidad que requiere la cohabitación más pacífica y respetuosa de nosotros con el resto de las especies.

Ante esto, resulta de interés preguntarse por los caminos que debe seguir una educación que esté a la altura de la crisis ecológica que afrontamos. La impronta humanista que suele caracterizar nuestra idea de la educación tiene que ser interrogada. Aunque abundan cada vez más los discursos bien intencionados que expresan la necesidad de formar a las nuevas generaciones en un mayor respeto por la Naturaleza, de manera que desarrollen una actitud más respetuosa y de cuidado de los ecosistemas en peligro, auto-limitando sus deseos de apropiación y explotación, la pregunta es: ¿hasta qué punto este tipo de discursos constituye una respuesta apropiada a la crisis de la sensibilidad de la que habla Morizot? ¿Acaso no se encuentran todavía enmarcados en una ontología dualista que se ha mostrado inadecuada y peligrosa? Y es que la crisis de la sensibilidad ha revelado ser, en primer lugar, una crisis ontológica que, para ser superada, reclama dejar atrás el concepto de Naturaleza al que, sin embargo, muchos de los discursos ecologistas se hallan muy apegados.

Prácticas como salir fuera de las aulas con el fin de “tener contacto con la Naturaleza”, que se promueven como parte de los cambios necesarios en los modelos educativos tradicionales, corren el riesgo de quedarse muy cortas en su alcance y no permitir verdaderamente el surgimiento de una nueva sensibilidad que se refleje en el hecho de que crezcan, tanto en calidad como en número, las formas de relacionarnos con otros seres vivos. No lo conseguirán, en efecto, si tales prácticas siguen acompañadas de discursos humanistas que, apelando a una idea tradicional de Naturaleza, continúan cultivando cierta imagen del ser humano como un ente que se afirma de espaldas al mundo viviente. Razón tienen, entonces, los que, como Morizot, consideran necesario volver, en primer lugar, la mirada atenta sobre nuestra propia condición viviente. La curiosidad que reclaman otras formas de estar vivo ha de comenzar así por recuperar la curiosidad hacia nuestra propia condición de seres vivos, de la cual muchas veces hemos debido renegar en beneficio de una visión humanista que ha insistido en definir lo propiamente humano a expensas de nuestra animalidad. La nueva y enriquecida sensibilidad que llama a ser cultivada frente a la crisis ecológica requiere, entonces, de una educación más centrada en el propio cuerpo, en su materialidad y, por ende, en su interacción e inexorable dependencia de otros cuerpos vivos. Una educación que no discipline los cuerpos, ni humanos ni no humanos, que no busque moldearlos para optimizarlos, sino que les permita responder sensiblemente a la red de relaciones vitales en las que se encuentran inmersos y de las que dependen para ser.

Fin de un mundo, comienzo de otros mundos posibles

Sí, estamos ante el “fin del mundo”, como se escucha decir a muchos jóvenes —y mayores— desesperanzados. Pero lo que las humanidades de hoy permiten leer en esta expresión, a primera vista apocalíptica, es, más bien, un anuncio esperanzador. Ella habla del “fin de *un* mundo”, que puede, por ende, dar nacimiento a otros mundos posibles. El que llega a su fin, y debe hacerlo, es aquel mundo que ha cultivado

una idea de humanidad como separada y jerárquicamente superior al mundo natural. Uno que las humanidades han participado históricamente en construir, pero hoy están trabajando valientemente en deconstruir. Por esta razón, las humanidades están llamadas a ocupar un lugar imprescindible en las aulas universitarias. Solo con su concurso es posible que los y las jóvenes que acuden comprendan a fondo las concepciones sobre nosotros, los seres humanos, que han legitimado los proyectos de civilización y de progreso que han causado tantos estragos y violencia en contra de otras formas de vida, humanas y no humanas, y que las cuestionen de manera productiva. Esta nueva visión realmente responde al fin del mundo, pero de una manera constructiva, por cuanto permite desmontar un viejo mundo que está en ruinas y brinda elementos para construir un mundo nuevo. Uno con espacio suficiente para muchos nuevos, hechos por humanos y otros que son humanos.

La universidad debería ser ese espacio en el que esta construcción se hace posible. Pero, para ello, debe evitar la tentación que la acecha de seguir siendo cómplice del viejo mundo que llega a su fin. Tiene que ir a contracorriente de ese viejo mundo y esto, precisamente, es lo que no hace. Por eso despide de sus aulas a estudiantes que, profundamente desesperanzados ante las urgencias del momento y con un sentimiento de traición, sienten que sus diplomas no van en una dirección constructiva, sino, por el contrario, que la formación que han recibido los alienta a conservar vivas las llamas de la hoguera del mundo que se está consumiendo. Bajo el dictado de que la universidad debe responder a lo que la economía le demanda, ha claudicado en su papel de ser el lugar de la esperanza; diríamos incluso el de la utopía o, como dicen los y las jóvenes de AgroParisTech, el lugar de la *bifurcación*, donde sea posible declarar el fin del mundo actual y anunciar uno(s) nuevo(s). La universidad de hoy, que sucumbe al quietismo, el cual consiste en afirmar de manera velada, como resienten las nuevas generaciones, que ante el curso de las cosas no cabe hacer nada o muy poco, a no ser insistir en las mismas lógicas de dominación y sometimiento al poder humano del mundo viviente, falla a los estudiantes porque se falla a sí misma. Se entrega a veces con cinismo, y por un cálculo de supervivencia, a las demandas estériles de este mundo

moribundo que ya no ofrece sentido de futuro. Las humanidades son imprescindibles para que la universidad recupere ese lugar de invención de otros posibles.

Siempre se ha necesitado la imaginación y el pensamiento crítico para abrir el espacio a otros modos de ser y de actuar. ¿Cómo pueden los jóvenes despertar su sentido de agencia, creer de nuevo que su acción puede hacer una diferencia, por pequeña que sea, en el curso que siguen las cosas, si la institución a la que acuden para que les ofrezca esas maneras audaces de pensar y de actuar se declara a sí misma incapaz de incidir en ese mismo curso de cosas? ¿Cómo puede la universidad servir de espacio de gestación de ese nuevo futuro si es una pieza más del engranaje económico capitalista neoliberal que está destruyendo el mundo? Un mundo nuevo necesita una universidad nueva. Una universidad, entre otras, dispuesta a reeducar la sensibilidad.

Referencias

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta.
- Agamben, G. (2006). *L'Ouvert. De l'homme et de l'animal*. Editions Rivages, Poche.
- Agamben, G. (2010). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Pre-Textos.
- Aho, K. (2010). *Heidegger's neglect of the body*. SUNY.
- Ammicht-Quinn, R. (2003). ¿Es sagrada la dignidad? El ser humano, la máquina y el debate sobre la dignidad. *Revista internacional de Teología Concilium*, No. 300, 215-228.
- Anders, G. (1981). *Die atomare Drohung*. Beck.
- Andorno, R. (1998). *Bioética y dignidad de la persona*. Tecnos.
- Arendt, H. (2002). *L'existentialisme français. Qu'est-ce que la philosophie de l'existence?* Rivages Poche.
- Arendt, H. (2004). *Orígenes del totalitarismo*. Taurus.
- Arias Maldonado, M. (2018). *Antropoceno. La política en la era humana*. Taurus.
- Atterton, P. y Calarco, M. (2004). *Animal philosophy: Essential readings in continental philosophy*. Continuum.
- Bailly, J. C. (2013). *Le parti pris des animaux*. Christian Bourgeois Éditeur.
- Benderson, B. (2013). Ce que pense un transhumaniste. *Aujourd'hui le post-humain? Revue Cités*, 55, 73-77.
- Bennet, J. (2010). *Vibrant matter: A political ecology of things*. Duke University Press.
- Bentham, J. (2000). *Introducción a los principios de moral y legislación*. Alianza.

- Besnier, J.-M. (2012). *Demain les posthumains. Le futur a-t-il encore besoin de nous?* Pluriel.
- Bilemdjian, S. (2000). *Premières leçons sur L'existentialisme est un humanisme de Jean-Paul Sartre*. Presses Universitaires de France.
- Boecio. (2000). *Contre Eutychès et Nestorius. Proemium, Traités théologiques*. Flammarion.
- Bonneuil, C. (2015). The geological turn. Narratives of the Anthropocene. En C. Hamilton, C. Bonneuil y F. Gemenne (Eds.), *The Anthropocene and the global environmental crisis. Rethinking modernity in a new epoch* (pp. 17–31). Routledge.
- Bonneuil, C. y Fressoz, B. (2016). *L'événement Anthropocène. La Terre, l'Histoire et Nous*. Points.
- Brague, R. (2013). L'Humanisme est-il en voie de disparition? Entretien avec Christian Godin. En *Aujourd'hui le post-humain?* *Revue Cités*, 55, 95-106.
- Braidotti, R. (2013). *The posthuman*. Polity Press.
- Butler, J. (2020). *La fuerza de la no violencia*. Paidós.
- Calarco, M. (2008). *Zoographies. The question of the animal from Heidegger to Derrida*. Columbia University Press.
- Calarco, M. (2010). Faced by animals. En P. Atterton y M. Calarco (Eds.), *Radicalizing Levinas* (pp. 113-133). State University of New York [SUNY].
- Calarco, M. (2015). *Thinking through animals: Identity, difference, indistinction*. Stanford University Press.
- Cavalieri, P. (2004). *The animal question: Why nonhuman animals deserve human rights*. Oxford University Press.
- Cavalieri, P. y Singer, P. (Eds.). (1996). *The great ape project: Equality beyond humanity*. St. Martin's Griffin.
- Cereceda, M. y Menegazzi, T. (Eds.). (2013). *Humanismo/Animalismo*. Arena Libros.
- Chakrabarty, D. (2021). Four theses. En *The climate of history in a planetary age* (pp. 23-48). The University of Chicago Press.
- Christ, E. (2016). On the poverty of our nomenclature. En J. Moore (Ed.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, history, and the crisis of capitalism* (pp. 14-33). PM Press.
- Coetzee, J. M. (2001). *The lives of animals*. Princeton University Press.

- Coole, D. y Frost, S. (2008). *Introducing the new materialisms*. En *New materialisms: Ontology, agency and politics*. Columbia University Press.
- Coole, D. y Frost, S. (Eds.). (2008). *New materialisms: Ontology, agency and politics*. Columbia University Press.
- Cortina, A. (2005). *Las fronteras de la persona. El valor de los animales y la dignidad de las personas*. Taurus.
- Costello, B. (2008). The philosophers and the animals. En S. Cavell (Ed.), *Philosophy and animal life* (p. 78). Columbia University Press.
- Cyborg Nest. (s.f.). *Cyborg Nest | futurism*. <https://www.cyborgnest.net>
- De Waal, F. (2006). *Primates and philosophers: How morality evolved*. Princeton University Press.
- De Waal, F. (2016). *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* Editorial Tusquets.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (1996). *Dialogues*. Champs essais.
- Derrida, J. (1989). *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas*. En *La escritura y la diferencia*. Anthropos.
- Derrida, J. (1990). *La main de Heidegger*. En *Heidegger et la Question* (pp. 173–222). Flammarion.
- Derrida, J. (2006). *L'animal que (donc) je suis*. Galilée.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trotta.
- Derrida, J. y Roudinesco, E. (2003). *De quoi demain... Dialogue*. Livre de Poche.
- Des agros qui bifurquent. (2022, 10 de mayo). *Appel à désertir – Remise des diplômes AgroParisTech 2022* [Video]. YouTube. <https://youtu.be/SUOVOC2Kd50>
- Descartes, R. (2016). *Discours de la méthode*. Flammarion.
- Descola, P. (2005). *Par delà nature et culture*. Presse Universitaires de France [PUF].
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu.
- Descola, P. (2014). *The great divide*. En *Beyond nature and culture* (pp. 57–89). Chicago University Press.
- Diamond, C. (2008). The difficulty of reality and the difficulty of thought. En S. Cavell (Ed.), *Philosophy and animal life* (pp. 43–89). Columbia University Press.

- Diéguez, A. (2017). *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Herder.
- Diéguez, A. (2017). *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Herder Editorial.
- Donaldson, S. y Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis: A political theory of animal rights*. OUP.
- Donaldson, S. y Kymlicka, W. (2013). *Nature's otherness*. En *Zoopolis: A political theory of animal rights* (p. 36). Oxford University Press.
- Donaldson, S. y Kymlicka, W. (2014). *Zoopolis: A political theory of animal rights*. Oxford University Press.
- Dupuy, J.-P. (2013). Le lien obscur entre les sciences cognitives et l'antihumanisme. En *La philosophie en France aujourd'hui* (No. 56, pp. 103–117).
- Ellul, J. (1980). *The technological system*. Continuum.
- Esposito, R. (2010). *Communitas: The origin and destiny of community*. Stanford University Press.
- Esposito, R. (2011). *El dispositivo de la persona*. Amorrortu.
- Fédier, F. (2012). *L'humanisme en question: Pour aborder la lecture de la Lettre sur l'humanisme de Martin Heidegger*. Cerf.
- Ferrando, F. (2013). Posthumanism, transhumanism, antihumanism, meta-humanism, and new materialisms: Differences and relations. *Existenz*, 8(2), 26-32.
- Ferry, L. (1992). *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*. Grasset.
- Ferry, L. (2016). *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*. Alianza.
- Ferry, L. y Renaut, A. (1988). *Pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain*. Folios.
- Ferry, L. y Renaut, A. (2001). *Heidegger y los modernos*. Paidós.
- Foucault, M. (1970). *Nietzsche, Freud y Marx. ¿Revolución o reforma?* Anagrama.
- Foucault, M. (1994). *Las palabras y las cosas. Arqueología de las ciencias humanas*. Fondo de Cultura Económica [FCE].
- Foucault, M. (2001). *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI.

- Francione, G. (2009). *Animals as persons: Essays on the abolition of animal exploitation*. Columbia University Press.
- Frippiat, L. (2016). Transhumanisme. En G. Hottois, J.-N. Missa y L. Perbal (Eds.), *L'humain et ses préfixes: Encyclopédie du trans/posthumanisme* (p. 163). Vrin.
- Frank, M. (1988). *L'ultime raison du sujet*. Actes du Sud.
- Fukuyama, F. (2002). *Our posthuman future: Consequences of the biotechnology*. Picador.
- Gadamer, H.-G. (1998). La incapacidad para el diálogo. En *Verdad y método* (tomo II, pp. 203-210). Sígueme Ed.
- Gadamer, H.-G. (1992). *Verdad y método*. Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (1996). *Le problème de la conscience historique*. Seuil.
- Garcés, M. (2013). *Un mundo común*. Bellaterra.
- Gerassi, J. (2009). *Talking with Sartre*. Yale University Press.
- Giordano, P. (2020, marzo 24). No tengo miedo al contagio, sino a que la civilización se derrumbe: Paolo Giordano en entrevista. *El País*. https://elpais.com/cultura/2020/03/23/babelia/1584986441_659231.html
- Glock, H. J. (2010). Animal agency. En T. O'Connor y C. Sandis (Eds.), *A companion to the philosophy of action* (pp. 384-393). John Wiley y Sons.
- Godin, C. (2013). *Aujourd'hui le post-humain ?* *Revue Cités*, 55, 95-106.
- Gray, J. (2007). *Straw dogs: Thoughts on humans and other animals*. Farrar, Straus and Giroux.
- Grondin, J. (1997). *Introduction to philosophical hermeneutics*. Yale University Press.
- Grondin, J. (2011). *Le tournant dans la philosophie de Heidegger*. PUF.
- Gruen, L. (2000). *Los animales*. En *Compendio de ética* (pp. 469-481). Alianza.
- Haar, M. (1993). *Heidegger and the essence of man*. SUNY.
- Habermas, J. (2010). *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Paidós.
- Hadot, P. (2015). *El velo de Isis. Ensayo sobre la historia de la idea de Naturaleza*. Alpha Decay.
- Han, B.-C. (2017). *La sociedad del cansancio*. Herder.

- Haraway, D. (1995). *Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*. En *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (pp. 251-311). Cátedra.
- Haraway, D. (2008). *We have never been human*. En *When the species meet*. Minnesota University Press.
- Haraway, D. (2020). *Pensamiento tentacular*. En *Seguir con el problema. Pensar el parentesco en el Chtuluceno* (p. 60). Consonni.
- Harman, G. (2017). *Object oriented ontology: A new theory for everything*. Penguin Random House.
- Hart, H. L. A. (1984). Utilitarianism and natural rights. En *Essays in jurisprudence and philosophy* (pp. 183-197). Clarendon.
- Heidegger, M. (1992). *Parmenides en Gesamtausgabe, Abteilung: Vorlesungen 1923-1944* (Vol. 54). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1994). *La pregunta por la técnica*. En *Conferencias y artículos* (pp. 9-37). Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2004). *La pauvreté (Die Armut)*. Presses Universitaires de Strasbourg.
- Heidegger, M. (2007). *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2009). *Carta sobre el humanismo*. Alianza Editorial.
- Herbrechter, S. (2013). *Posthumanism: A critical analysis*. Bloomsbury.
- Hickman, C., Marks, E., Pihkala, P., Clayton, S., Lewandowski, R. E., Mayall, E. E., Wray, B., Mellor, C. y van Susteren, L. (2021). Climate anxiety in children and young people and their beliefs about government responses to climate change: A global survey. *The Lancet*, 5, e863-e873. [https://doi.org/10.1016/S2542-5196\(21\)00278-3](https://doi.org/10.1016/S2542-5196(21)00278-3)
- Holdererger, A., Weichlein, S. y Zurbuche, S. (2011). *Humanismus: sein kritisches Potential für Gegenwart und Zukunft*. Academic Press Fribourg und Schwabe AG Verlag.
- Hottois, G. (2016). *¿El transhumanismo es un humanismo?* Universidad El Bosque.
- Housset, E. (2007). *La vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*. PUF.
- Irigaray, L. (1984). *Éthique de la différence sexuelle*. Éditions de Minuit.

- Janicaud, D. (2005). *On the human condition*. Routledge.
- Jolivet, R. (1976). *Las doctrinas existencialistas*. Gredos.
- Judt, T. (2007). *El pasado imperfecto. Los intelectuales franceses 1944-1956*. Taurus.
- Kafka, F. (1998). *Informe para una academia*. En *La condena y otros cuentos* (pp. 123-134). Alianza Editorial. Traducción de María Rosa Oliver.
- Kant, I. (1990). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Espasa Calpe.
- Klein, N. (2015). *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*. Paidós.
- Kurzweil, R. y Grossman, T. (2004). *Fantastic voyage: Live long enough to live forever*. Rodale.
- Kymlicka, W. y Donaldson, S. (2013). *Zoopolis: A political theory of animal rights*. Oxford University Press.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford University Press.
- Latour, B. (2012). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Siglo Veintiuno Editores.
- Latour, B. (2015). *Facing Gaia. Eight conferences on the new climatic regime*. Polity.
- Latour, B. (2017). *How not to (de-)animate nature. En Facing Gaia: Eight lectures on the new climatic regime*. Polity.
- Laval, C. y Dardot, P. (2015). *Lo común. Ensayo sobre la revolución en el s. XXI*. Gedisa.
- Lawlor, L. (2007). *This is not sufficient: An essay on animality and human nature in Derrida*. Columbia University Press.
- Lecourt, D. (2011). *Humain, posthumain: La technique et la vie*. Presses Universitaires de France.
- Legros, M. (2014). Heidegger, l'être-pour-le-Reich. *Philosophie Magazine*, 79, 59-65.
- Leopold, A. (1966). *A sand county almanac*. Ballantine Books.
- Lévi, P. (1987). *Si esto es un hombre*. Munchnik.
- Lévinas, E. (2004). *El nombre de un perro o el derecho natural*. En *Difícil libertad* (pp. 192-194). Caparrós Editores.

- Lévi-Strauss, C. (1972). *El pensamiento salvaje*. FCE.
- Lévi-Strauss, C. (2000). *La pensée sauvage*. Plon.
- Lollini, M. (2008). Humanisms, posthumanisms, and neohumanisms: Introductory essay. *Annali d'italianistica*, 26, 13-23.
- Liotard, J.-F. (1988). *Le postmoderne expliqué aux enfants*. Galilée.
- Liotard, J.-F. (1988). *La diferencia*. Gedisa.
- Liotard, J.-F. (2009). *La condición posmoderna*. Cátedra.
- Maris, V. (2023). Back to the Holocene. En C. Hamilton, C. Bonneuil y F. Gemenne (Eds.), *The Anthropocene and the global environmental crisis* (pp. 123-133). Routledge.
- Mbembe, A. (2020). L'homme occidental blanc' ne peut plus faire comme si la mort ne le concernía: Achille Mbembe en una entrevista publicada en *Philosophie Magazine*. <https://www.philomag.com/articles/achille-mbembe-lhomme-occidental-blanc-ne-peut-plus-faire->
- Mirandola, P. D. (2003). *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Longseller.
- Morizot, B. (2020). *Manières d'être vivant*. Actes Sud.
- Morozov, E. (2015). *La locura del solucionismo tecnológico*. Katz.
- Naciones Unidas. (1948). *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (A/RES/217(III)). <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>
- Nancy, J.-L. (1996). *Être singulier pluriel*. Galilée.
- Neyrat, F. (2015). *Homo labyrinthus. Humanisme, antihumanisme, posthumanisme*. Éditions Dehors.
- Neyrat, F. (2016). *La part inconstructible de la Terre. Critique du géo-construivisme*. Seuil.
- Neyrat, F. (2023). *The unconstructable earth: An ecology of separation*. Fordham University Press.
- Nietzsche, F. (2006). *Verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2018). *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida. Segunda consideración intempestiva*. Tecnos.
- Nussbaum, M. (2005). Beyond compasión and humanity. En C. Sunstein y M. Nussbaum (Eds.), *Animal rights: Current debates and new directions* (pp. 299-320). Oxford University Press.

- Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Katz.
- Ordine, N. (2013). *La utilidad de lo inútil. Manifiesto*. Acantilado.
- Organización para las Naciones Unidas. (1945). *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. <https://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>
- Ostrom, E. (1990). *Governing the commons: The evolution of the institutions for collective action*. Cambridge University Press.
- Patterson, C. (2002). *Eternal Treblinka: Our treatment of animals and the Holocaust*. Lantern Books.
- Pelluchon, C. (2011). *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité. Les hommes, les animaux, la nature*. Cerf.
- Pelluchon, C. (2015). *Nourritures. Philosophie du corps politique*. Seuil.
- Pelluchon, C. (2016). *Taking vulnerability seriously: What does it change for bioethics and politics? Human dignity of the vulnerable in the age of rights* (Vol. 55). Springer.
- Pelluchon, C. y Collectif. (2021). *Relions-nous! La constitution des liens. L'an 1. Liens qui libèrent*.
- Pico Della Mirandola. (2003). *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Longseller.
- Pinker, S. (2012). *The better angels of our nature: Why violence has declined*. Penguin.
- Platón. (1983). *Gorgias*. Gredos.
- Raffnsøe, S. (2016). *Philosophy of the Anthropocene. The human turn*. Palgrave Macmillan.
- Regan, T. (2004). *The case for animal rights*. University of California Press.
- Rosen, M. (2012). *Dignity. Its history and meaning*. Harvard University Press.
- Rouget, P. (2014). *La violence de l'humanisme. Pourquoi nous faut-il persécuter les animaux?* Calmann-Lévy. (versión Kindle)
- Sartre, J. P. (1999). *El existencialismo es un humanismo*. Losada.
- Sartre, J. P. (2005). *El ser y la nada*. Losada.
- Sartre, J. P. (2007). *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa.
- Savater, F. (1990). *Humanismo impenitente*. Anagrama.

- Schaeffer, J. M. (2009). *El fin de la excepción humana*. Fondo de Cultura Económica.
- Schiller, F. (1985). *Sobre la gracia y la dignidad. Sobre la poesía ingenua y poesía sentimental*. Icaria Editorial.
- Schrift, A. D. (2006). *Twentieth-century French philosophy. Key themes and thinkers*. Blackwell Publishing.
- Serres, M. (1999). *Le contrat naturel*. Flammarion.
- Serres, M. (2015). *Thumbelina. The culture and technology of millennials*. Rowman and Littlefield International.
- Simondon, G. (2011). *Two lessons on animal and man*. University of Minneapolis.
- Singer, P. (1974). *All animals are equal*. *Philosophical Exchange*, 1(5), 103–116.
- Singer, P. (1989). *All animals are equal*. *Philosophical Exchange*, 1(5), 113.
- Singer, P. (2004). *Animal liberation: The definite classic of animal movement*. Harper.
- Singer, P. (2009). Speciesism and moral status. *Metaphilosophy*, 40(3-4), 567-581. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.2009.01611.x>
- Singer, P. (2011). *Liberación animal. El clásico definitivo del movimiento animalista*. Cátedra.
- Smithsonian Magazine. (2019). *Artificial sixth sense helps humans orient themselves in the world*. <https://www.smithsonianmag.com/innovation/artificial-sixth-sense-helps-humans-orient-themselves-world-180961822/#fuvbstbcork6zktK.99>
- Snow, C. P. (2000). *The two cultures*. Cambridge University Press.
- Steeves, H. P. (1999). *Animal others. On ethics, ontology, and animal life*. SUNY.
- Steiner, G. (2007). *Anthropocentrism and its discontents. The moral status of animals in the history of Western philosophy*. University of Pittsburgh Press.
- Steiner, G. (2008). *Animals and the moral community: Mental life, moral status, and kinship*. Columbia University Press.
- Steiner, G. (2010). *Anthropocentrism and its discontents: The moral status of animals in the history of Western philosophy*. University of Pittsburgh Press.

- Steiner, G. (2013). *Animals and the limits of postmodernism*. Columbia University Press.
- Tavares, G. (2007). *Aprender a rezar na Era da Técnica. Posição no mundo de Lenz Buchmann*. Editorial Caminho.
- Torralba, F. (2005). ¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris. Herder.
- Turkle, S. (2015). *Reclaiming conversation: The power of talk in a digital age*. Penguin.
- Varios. (2021). *Relions-nous! La constitution des liens. L'an 1*. Liens qui libèrent.
- Waal, F. (2013). *The bonobo and the atheist: In search of humanism among the primates*. W. W. Norton y Company.
- Waal, F. (2019). ¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales? Tusquets.
- Weil, K. (2012). *Thinking animals. Why animal studies now?* Columbia University Press.
- Weisbrode, K. y Yeun, H. (2018, julio 23). *How we lost the sky*. The New York Times, The Stone Series. <https://www.nytimes.com/2018/07/23/opinion/how-we-lost-the-sky.html>
- Weiss, M. (2014). Posthuman dignity. En M. Düwell, J. Braarvig, R. Brownsword y D. Mieth (Eds.), *The Cambridge handbook of human dignity* (pp. 320-331). Cambridge University Press.
- Wolfe, C. (2010). *What is posthumanism?* Minnesota University Press.
- Zakaria, F. (2016). *In defense of a liberal education*. W. W. Norton y Company.
- Zarka, Y. C. (2016). *La inapropiabilidad de la Tierra: Principio de una refundación filosófica frente a los desafíos de nuestro tiempo*. NED Ediciones.

Índice Temático

A

- Acción: 25, 47, 49, 52, 59, 81, 87, 114, 127, 132, 136, 140-141, 147, 149, 166, 175, 177, 189, 192, 201, 245, 259, 262, 266-268, 273, 275-276, 280, 293-295, 302-305, 308, 314, 324-325, 334, 340, 343-346, 349, 356-357, 360, 368-369, 381-382.
- Agencia: 180, 183, 188-189, 236, 274, 276, 295-296, 345-346, 349, 361, 369, 374-375, 380 y 384.
- Alteridad: 15-16, 23, 28-30, 33, 39-40, 81, 84-85, 159, 184, 191-192, 212-214, 236-237, 268, 272, 275, 336-337.
- Animal: 8-9, 14, 67, 69, 72, 74-75, 77, 85, 96, 99-100, 103, 110, 119-122, 125-137, 139-159, 161-192, 195, 199, 201-202, 208, 210, 212, 214-215, 219, 221-232, 234-238, 248, 251, 266, 270, 275, 279-282, 284-286, 288-292, 294-297, 299, 301, 303, 307, 310, 314, 316-317, 324, 326, 328, 331, 333-339, 350-351, 370, 374, 377, 380-382.
- Animales: 8-9, 67, 99, 125-137, 139-156, 158, 162-185, 188-192, 195, 199, 201-202, 208, 212, 215, 221-232, 234-236, 238, 248, 266, 275, 280-281, 284-286, 288-292, 294-297, 299, 307, 316-317, 324, 328, 333-339, 350-351, 377 y 380.
- Animalistas: 130-131, 134-135, 137, 148-149, 152, 155, 166, 169, 175-177, 179, 181, 183, 202, 224-225, 227, 229, 248, 282 y 335.
- Antihumanismo: 7-8, 37, 47, 50, 54-55, 61-62, 65-66, 68, 72-73, 75, 83, 87-92, 119, 151, 161, 197, 247 y 299.
- Antropoceno: 9-10, 16, 166, 250, 255-260, 262-267, 269-271, 273-274, 276-277, 309, 324, 327, 347, 357, 359, 361, 363, 368, 372-374.
- Antropocentrismo: 8, 10, 129, 148, 150, 154-155, 158, 175-177, 179, 181-183, 185-187, 210, 229-231, 248, 250, 252-253, 274-276, 280, 282, 285, 299, 301, 314, 324, 328, 333-335, 338, 340, 342, 355, 357, 361-362 y 370.
- Antropocéntrica: 10, 153, 175, 181, 183, 211, 231, 234, 248, 265, 267, 269, 275, 284-285, 310, 324, 326, 337, 348, 357-359, 361, 375-376.
- Antropocéntrico: 9, 68, 83, 95, 120, 122, 131, 134, 148-152, 155, 176, 178, 181-183, 192, 229-230, 236, 248, 251, 265, 274, 279-280, 283, 285, 291, 293, 295, 306, 312, 315, 318 y 372.

C

- Capacidades: 88, 98, 114, 119, 141-144, 152, 170-171, 174-176, 178-179, 183, 189, 206-208, 226-227, 232-233, 247, 252, 286-291, 295-296, 298, 308, 314 y 338.
- Ciencia: 14, 21, 24, 26, 31-33, 35-39, 45, 52, 55, 62-65, 68, 71, 73, 76, 79, 91, 109, 114, 116, 128, 139, 141-142, 156, 162, 166, 170, 173, 178, 182, 198-205, 207, 210, 215, 226, 232, 241-242, 247, 249-250, 253-255, 257, 260, 262, 264, 268-269, 274, 288, 291, 295-296, 299-300, 315, 317, 321, 325, 333-334, 337-339, 347, 349-350, 355-356, 362, 364, 370-371, 373-374 y 379.
- Ciencias: 14, 35-39, 62-65, 68, 73, 114, 173, 198-203, 205, 226, 232, 242, 249-250, 253-255, 257, 262, 300, 347, 362, 370-371 y 379.
- Ciencias naturales: 35-37, 68, 173, 198-200, 253, 255, 300, 362, 370-371 y 379.
- Climático: 10, 260, 263-264, 324, 351, 355-357, 359-362, 365-366, 368, 371-372, 374 y 376.
- Cognitivas: 113-114, 124, 131, 175, 203, 205, 208, 226-227, 252, 275, 287, 290-291, 296, 314, 334, 338 y 348.
- Comportamiento: 53, 126-127, 163-164, 171, 174, 184, 202, 226, 245, 281, 289, 293-294, 304-309, 313, 315, 318, 334 y 380.
- Comunidad: 10, 16, 34, 39, 56, 126, 131, 138, 145, 153, 155, 173, 180, 184, 190, 202, 224-225, 238-239, 248, 256, 264, 280, 284, 297, 316, 319-320, 322-331, 333-344, 348, 350-352.
- Conciencia: 24, 26, 31-33, 35-36, 39, 45, 52, 64, 71, 73, 139, 141-142, 162, 170, 178, 182, 198, 201, 207, 210, 226, 247, 260, 274, 291, 295-296, 299, 317, 321, 325, 333-334, 337-338, 349-350, 364 y 379.
- Conocimiento: 6, 19, 25, 27, 30-31, 33-34, 36-39, 42, 46, 57, 63, 67-68, 77, 82, 138, 145-146, 171, 179, 181, 196, 198, 216, 242, 253, 257, 262-263, 280, 282-283, 290, 294, 330, 333, 336-338, 341, 343, 345, 370-371.
- Crisis: 7, 9-10, 13-15, 17, 49, 62, 72, 75, 123, 128, 157, 165, 195, 197, 201-202, 204, 211, 213-214, 241-246, 249, 251, 254, 324-325, 335, 352, 361, 369, 376-379, 381-382.
- Crítica: 8, 20, 31, 34, 49-50, 54-55, 59-60, 62, 64-66, 75, 80, 89-91, 119, 123, 134, 142, 153, 163, 166, 168, 185, 187, 197, 214, 233, 243, 247-248, 263, 265, 270, 275, 284-285, 298-299, 301, 308, 314, 331, 351-352, 370 y 376.
- Cuerpo: 8, 10, 70, 113, 118, 121-123, 135, 147, 208-209, 217-218, 233, 252, 263, 301, 306, 310, 312-314, 316-318, 326-328, 341, 348-350, 359 y 382.
- Cuerpos: 10, 122, 135, 263, 313, 327-328, 348-350 y 382.
- Cultura: 21, 37, 44-45, 48, 50-51, 62-64, 69-70, 79-81, 84, 117, 119, 127, 148, 155, 167, 171, 174, 195-196, 198, 200-201, 210-213, 217-219, 222-223, 229, 241, 248, 250, 253, 259-260, 263, 265-268, 271-272, 280, 282, 290-291, 298-299, 301, 320-321, 324, 326, 333, 345, 349, 357-358, 361, 368, 370-371, 375, 379-381.
- Cultural: 21, 37, 44, 48, 50-51, 62-64, 70, 80, 117, 167, 195-196, 198, 200, 210-213, 217-219, 223, 229, 241, 260, 266, 268, 271-272, 282, 290, 298-299, 301, 321, 324, 326, 357-358, 361, 368, 371, 375, 379 y 381.

D

Derrida: 44, 65, 73, 120, 129-130, 153-154, 167, 185-189, 191-192, 210, 214-215, 234-237, 239, 247, 251, 275, 298, 307-308 y 314.

Desarrollo: 20, 41, 74, 76, 100, 123, 127, 130, 132, 144, 169, 174, 205, 207, 242, 252-253, 259-260, 265, 277, 281, 283, 295, 332, 349 y 364.

Diferencia: 14, 27, 45, 54-55, 57, 60-61, 63, 68, 75, 80-82, 87, 95, 97-99, 116-117, 120-121, 127, 132, 141, 144, 146, 152-153, 155-159, 166, 173, 178-179, 181-184, 186, 189-191, 196-197, 199, 212-213, 223, 225, 227, 230, 234-235, 238, 247, 266, 268, 277, 281, 287, 289-290, 292, 298-299, 301, 306, 317, 334, 336, 338, 347, 359, 367, 377, 379 y 384.

Diferencias: 45, 57, 81-82, 97, 155, 182, 199, 225, 235, 238, 268, 289-290 y 299.

Dignidad: 9, 55-57, 69, 82-83, 88-91, 95, 100, 103, 118-120, 131, 134, 137, 139, 145-147, 151, 154, 164, 179-180, 185, 196, 208, 221, 224, 245-247, 279, 281-283, 285-293, 297-298, 301-308, 310-315 y 318.

Diálogo: 7, 19-29, 33-35, 38-40, 47, 82, 254, 300, 370-371.

Dominio: 19, 25, 33, 40-41, 76, 79, 101-102, 109, 111, 128, 173, 218, 221, 258, 260, 270, 303, 306, 314 y 316.

Dualismo: 10, 19, 60-61, 198, 209-210, 218, 233, 252, 266, 326, 328, 335, 337-338, 340, 346-347, 349, 357, 359-361, 370, 375 y 381.

E

Esencia: 16, 20, 26, 34, 36, 44, 57-60, 64, 68, 72-74, 80, 82-83, 88, 90-91, 95-106, 109-111, 116-117, 119, 123, 125, 130-131, 151, 153,

162, 171-172, 180, 184-186, 188-189, 196, 198-199, 201, 206-207, 209-211, 213-216, 219, 221, 223, 225, 229-230, 233, 244, 247, 249, 251-254, 257, 266, 270-272, 277, 280, 292, 296, 299-302, 305, 311, 322, 327, 333, 340, 342-344, 351, 358-359, 369, 375 y 381.

Especie: 35, 39, 41-42, 73, 79-80, 84, 114-115, 125, 128, 131, 133, 141, 153-154, 156, 162, 165-166, 171, 177, 187, 197, 208, 215-217, 224, 226-227, 232, 246, 251-252, 256, 259-260, 265-267, 281, 285-291, 295, 297-299, 311-312, 317-318, 320-322, 325-326, 341, 347, 350-351, 355, 357, 366, 373, 375, 377 y 381.

Especies: 79, 84, 128, 141, 153, 165-166, 215-217, 224, 265-266, 281, 288, 290, 317, 320, 325, 350-351, 355, 366, 375, 377 y 381.

Espíritu: 30, 35-39, 42, 49, 63, 73, 84, 91, 95-96, 114, 119, 199, 203, 207, 219, 232, 269, 313, 348-349, 357, 366 y 370.

Ética: 34, 42-43, 53, 56, 67, 71, 77, 80-81, 88, 114, 118, 130-131, 133-134, 136, 138-139, 142, 145-148, 155-156, 162, 165-168, 170, 174-175, 177, 180, 186-187, 189, 192, 196, 199, 201-203, 206-207, 222-225, 228, 231-232, 243, 245, 248, 263, 277, 280-282, 285, 291, 293-294, 298, 300, 303, 305, 309-312, 314-315, 322, 327-328, 335-337, 348, 351, 377-378 y 380.

Ético: 9, 35, 62, 76, 81-82, 113-114, 123, 128-130, 137, 143, 145-147, 150, 155, 163, 167, 179-180, 182, 184, 187, 192, 197, 199, 202, 205, 208, 216, 221-222, 224-225, 228-229, 231, 238, 279, 281-286, 289, 294, 297-299, 305, 311-312, 314-316, 318, 321, 324, 335, 347-348 y 365.

Existencia: 7, 25, 47-50, 52, 54-62, 64-66, 78, 83, 96-98, 116-118, 122, 134, 138, 152, 154, 167, 173-174, 177, 179, 182, 186, 198, 202-203, 224-225, 244-246, 271, 280, 283, 292, 303, 312-313, 317, 323-324, 342, 349-350, 356, 359, 366-367 y 381.

Existencialismo: 7, 47-50, 54-57, 59-62, 64-66, 83, 96-97.

Experiencia: 7, 19-21, 24-27, 33, 35-37, 39, 43, 45, 51, 58, 64, 76, 113, 156-157, 188, 191, 219, 235-236, 268, 295-296, 307, 312-313, 316-317, 334, 343 y 371.

F

Frontera: 9, 14, 71, 125-128, 132, 134, 142-143, 145, 156, 165-166, 172-174, 183, 188, 198, 200-201, 204, 206, 210, 213-216, 218, 221-225, 228-231, 234-238, 249, 251, 258, 271, 281, 290 y 300.

Fronteras: 14, 71, 128, 145, 198, 201, 204, 206, 210, 214-215, 218, 229-230, 234, 238, 249, 251, 271 y 300.

Futuro: 9, 49, 53, 71, 76, 115, 142, 165, 171, 178, 203, 205, 208, 241, 243, 250-251, 254, 262, 273, 298, 352, 366-369, 376 y 384.

G

Gadamer: 19-40, 43-44 y 371.

Giro: 9, 65, 69, 90, 108-111, 137, 204, 213, 217, 250-251, 253-254, 273, 275, 279-280, 282-285, 312, 315 y 318.

H

Haraway: 195, 210, 216-219, 253, 265, 272, 300, 346-348, 362, 374-375.

Heidegger: 8, 16, 32, 37, 51, 73-74, 87, 89-110, 113, 115-123, 151, 159, 185-186, 206, 275 y 314.

Historia: 6, 33, 35, 44-45, 53, 57, 61-62, 65, 67-68, 75-77, 82, 84, 88, 99, 122, 126, 137-139, 148-149, 151, 155, 157, 165, 171, 174, 200, 204, 214, 250, 256, 258-260, 262-267, 269-270, 274, 276-277, 292, 298, 309, 324, 332, 338, 342, 345-347, 352, 356-357, 359, 362, 373-375 y 379.

Hombre: 8-9, 21, 33, 37, 47, 51-52, 55-62, 65-75, 77-85, 88-93, 95-111, 119-121, 124-128, 130-131, 140, 144-145, 148-154, 157, 161-162, 164-165, 169-175, 178, 181-183, 185-190, 192-193, 195, 198-200, 202, 204, 206, 210-212, 214, 218-219, 234, 236, 244-249, 256, 258-259, 265, 267, 287, 290, 292, 299, 311, 314, 323, 332, 344, 357 y 372.

Humanidad: 3, 5, 8-10, 13, 15-16, 21, 35, 37, 40, 49, 51, 55, 59, 61, 72, 74-79, 82, 84-85, 87, 90-91, 101, 108, 115, 119, 132-133, 171, 184-185, 198, 201, 203-204, 209, 212, 241-244, 247-248, 250-259, 261-262, 276-277, 281, 298, 309, 313, 320-324, 332, 338, 353, 357, 367-373, 375-376, 381-384.

Humanidades: 9-10, 15-16, 35, 37, 209, 241-244, 247-248, 250-258, 276-277, 309, 324, 368-372, 375-376, 382-384.

Humanismo: 3, 5, 7-9, 13-17, 19, 35, 37, 40, 47, 49-51, 54-55, 57, 61-62, 65-69, 72-76, 79-85, 87-97, 101, 103-105, 108-110, 113-115, 118-119, 122-123, 125, 130-131, 151, 159, 161, 164, 173, 175, 178-183, 185-187, 193, 195-197, 199, 201-216, 223, 231-234, 238, 241, 244-253, 255, 270, 274, 276, 298-301, 311-312, 314, 319, 338, 348 y 376.

Humanista: 8-10, 15, 36-39, 51, 55, 66, 72-76, 78, 80-83, 87-91, 93-94, 96-97, 103, 113-115, 118-119, 122-123, 130-131, 137, 147, 161, 164, 168, 172-173, 175-176, 179-181, 184, 186, 188, 192, 195-197, 200-203, 206-212, 214, 217-219, 223, 231-234, 237, 239, 243, 245-250, 252-254, 258, 263, 266-267, 269-272, 274-277, 279-280, 285, 287-288, 291-292, 298-301, 311-313, 318-319, 327, 372, 374, 376, 381-382.

Humanistas: 8-9, 73, 78, 80-81, 88-90, 93, 96, 114, 119, 123, 164, 168, 176, 179, 181, 184, 186, 192, 195-196, 202, 207-210, 218, 223, 231-234, 243, 246-247, 252-253, 258, 263, 266-267, 271-272, 274, 276-277, 288, 299 y 382.

Humanitas: 8-9, 16, 89-90, 96, 98-99, 103-104, 113, 118-119, 151, 185, 241, 244, 247, 250-251, 323 y 369.

I

Identidad: 14-15, 45, 70, 72-73, 80-82, 84, 125-127, 152, 154, 156, 159, 173, 182-184, 199, 204, 210, 213-214, 217, 229-231, 234-238, 253, 268, 271-272, 277, 298, 320, 333, 337, 341 y 360.

Imagen: 6, 14, 70, 95, 120, 126, 128, 136, 150, 202, 233, 261, 268, 274, 300, 302, 308, 310-311, 314, 316, 326-327, 348, 351-352, 369-370, 372, 375-376.

Individuo: 10, 19, 33, 52, 59, 64, 70, 77, 81, 125, 141, 146, 154, 163, 168-169, 175, 205, 217, 227, 249, 264, 283, 293, 315-316, 325, 328-332, 334-335, 337-344, 347-349.

Individuos: 19, 52, 64, 77, 81, 141, 169, 217, 227, 249, 264, 283, 315-316, 325, 328-332, 334-335, 337-341, 343-344, 347-349.

Intereses: 22, 79, 110, 129, 131, 137, 140-142, 149-150, 155, 177, 225-228, 242, 248, 284-285, 293, 295, 297, 302-303, 310, 316, 329, 339-340, 343, 356 y 365.

Interés: 16, 30, 35, 63, 73, 127, 131, 141, 144, 149, 163, 177, 179, 181, 200, 222, 242, 255, 267, 289, 293-295, 303, 330, 334, 361, 380-381.

Intrínseco: 94, 133, 146, 196, 223, 226, 230, 244-245, 287-288, 291, 293, 296, 301-302, 306 y 318.

J

Juego: 14, 26-29, 32-33, 104, 115, 131, 133, 152, 157-158, 163, 187, 214, 222-223, 236, 256, 269, 274, 276, 283, 306, 347 y 365.

Justicia: 6, 13-14, 33, 59, 77, 91, 103, 119, 130, 132, 134, 136, 141, 156, 159, 164, 168, 170, 175, 181-182, 224, 234, 263, 282, 297, 322, 329 y 358.

K

Kant: 52, 59, 138-139, 142, 144-146, 170-171, 186, 211, 224, 302-306 y 308.

L

Latour: 200, 210, 219, 253, 264, 327, 345-346, 361-362, 375-376 y 380.

Lenguaje: 46, 65-66, 70-71, 102, 109-110, 119, 121, 127, 129, 131, 143, 148, 155-159, 167, 171, 190-192, 199-200, 213, 222, 265-266, 296, 307, 325 y 370.

Libertad: 42, 53-54, 57-58, 60-61, 68-69, 76-77, 88, 110, 143, 172, 186, 203, 226-227, 264, 266, 282, 292, 303, 311-312, 316, 318, 323, 329, 331, 337-338.

Límite: 8, 16, 26, 45-46, 58, 60, 69, 72, 96, 107, 109, 118, 123, 127, 131-

134, 136-137, 150, 156, 174, 180,
187, 190-192, 207-208, 210, 225,
227-228, 234-235, 258, 268, 280,
284, 308, 312, 317, 324, 328,
336, 341, 371 y 377.

Límites: 8, 16, 46, 58, 60, 72, 107, 118,
123, 127, 132-134, 137, 150, 174,
180, 190-192, 208, 210, 225, 228,
280, 284, 317, 328, 336 y 371.

M

Materia: 44, 49, 52, 59, 70-71, 77, 80,
102, 122, 134, 165-166, 169, 195,
207, 209, 212-213, 219, 233, 247,
252, 267, 270-271, 296, 299, 301-
302, 310, 312-313, 318, 326, 339,
346, 348-350, 357, 359, 361-362,
370, 373 y 382.

Metafísica: 37, 73-74, 90, 92, 94-95,
97-101, 103-110, 118-119, 123,
135, 168, 170, 175, 185, 214,
229-230, 254, 270-271, 301, 312
y 345.

Metafísico: 8, 73-74, 92, 95-97, 100,
105, 118-119, 210, 232, 270, 293,
314, 327, 348-349.

Moral: 8, 39, 49, 60, 87-88, 127-129,
131-134, 136-137, 139-144,
146-148, 151, 154-155, 158, 161,
163-164, 168-184, 186, 188-190,
198-199, 201-202, 221-228, 232,
248, 265, 280-282, 284-286, 288-
291, 294, 296-297, 302-305, 307,
315, 318, 324, 328, 333-335, 337,
339-340 y 344.

Moralmente: 87, 132-134, 137, 140,
143, 147, 164, 171, 177-178, 184,
202, 226, 248, 280-281, 289,
302-305.

Muerte: 57-58, 64-66, 72-73, 75, 100,
115, 135, 151, 166, 172, 178,
186, 206-207, 251, 260, 268-269
y 311.

Mundo: 10, 13, 25, 27, 34-35, 40, 45,
47, 50, 55, 58-60, 62, 64, 67-72,
75, 80, 82-83, 97, 100, 102, 118,

120-122, 135, 140, 156-157,
167-169, 176, 185-186, 190, 197,
203-204, 206, 208, 210, 218, 241,
245, 250, 252, 254, 261, 266,
268, 270-272, 280, 282-284, 287,
292, 317, 320, 325-326, 331-332,
342-343, 349-353, 355, 358,
363-366, 368-371, 373-374, 376,
379-384.

N

Narrativas: 9, 258, 261-267, 269, 274,
276-277 y 362.

Natural: 10, 14, 16, 32, 35-38, 45,
57-58, 60, 63, 67-70, 72, 76-77,
79-80, 82-83, 85, 95-97, 99, 110,
114, 121-122, 126, 128, 133-134,
138, 143-144, 149, 151-153, 155,
157, 161, 164-165, 167, 171-174,
177-179, 191, 196, 198-202, 205,
207-208, 210-212, 215, 217-219,
221-222, 224, 227, 241, 248-250,
253-263, 265-274, 277, 279-281,
283, 287, 289-290, 296, 298-301,
303-304, 306, 309-312, 316,
323-324, 326-332, 335-337, 339,
343-346, 348-352, 356-362, 364,
369-383.

Naturales: 35-37, 68, 76, 79, 133, 144,
153, 171, 173, 179, 198-200, 202,
207-208, 211, 253-255, 257, 259,
262, 272, 281, 283, 290, 300,
316, 324, 330-331, 339, 343, 345,
351, 358, 362, 364, 370-372,
377-380.

Naturaleza: 10, 14, 16, 32, 36, 45,
57-58, 60, 63, 67, 69-70, 72, 77,
79-80, 82-83, 85, 95-97, 99, 110,
114, 121-122, 126, 128, 133, 138,
143-144, 149, 151, 155, 161,
164-165, 167, 171, 173-174,
177-178, 191, 196, 200-202, 205,
208, 211-212, 215, 217-219, 221,
224, 227, 241, 248-250, 253-254,
256-263, 265-270, 272, 274, 277,
280-281, 283, 289, 296, 299, 306,
309, 311-312, 316, 324, 326-330,

332, 335-337, 344-346, 348-349, 352, 356-361, 369-370, 372-382.

O

Ontología: 10, 51, 218, 222-223, 238, 271-273, 276-277, 300, 341-342, 348-350, 355, 357-358, 360-362, 379 y 381.

P

Palabras: 20-21, 23, 26-29, 33, 36, 41, 43, 46, 49-50, 56-57, 60-61, 65-66, 76-77, 89, 95, 105, 107-108, 111, 118-119, 126, 128, 131, 136, 148-149, 154, 156-157, 169, 175, 177, 184, 190, 207, 211-212, 216, 223-225, 228, 246, 256-257, 260, 266, 270-272, 277, 280, 287-288, 294, 299, 302-303, 306-307, 310, 323, 325, 328, 340, 344, 346, 348, 351, 356, 370 y 379.

Paradigma: 3, 5, 9, 15-16, 19, 36, 131, 137, 147, 155, 158, 164, 175, 179-180, 188, 205, 258, 333-334, 339, 350-351, 370, 372, 374-375.

Peligro: 8, 16, 32, 66, 81, 91, 93-94, 102, 113, 115, 117-118, 120, 122-123, 127, 132, 137, 147, 151, 163, 165, 172, 179-181, 200, 219, 234, 243, 260-262, 264, 271, 273, 277, 282, 295, 315, 321-322, 324, 329, 332, 337, 343, 351, 360, 377 y 381.

Pensamiento: 6, 9, 13, 15, 19, 42, 46, 54, 56-57, 63-66, 73-74, 80, 89-91, 96-97, 99-101, 104-107, 109-110, 115, 119-120, 122-123, 126, 130-131, 134, 148, 151, 158-159, 164, 187, 189, 191-192, 195, 198-200, 205, 212, 214, 229-231, 234, 237, 248, 250, 253, 258, 266, 270, 272, 275-277, 279-280, 285-286, 291-292, 294-295, 298-299, 301, 308, 313, 317, 328, 332-333,

348, 350, 357, 360-362, 369, 375 y 384.

Pensar: 10, 13-16, 20, 24, 26, 30, 36, 42-43, 59, 66, 73-74, 80, 82, 84, 90, 95-97, 99-101, 103-110, 117-120, 122-123, 129, 149, 151-152, 154, 156, 159, 165, 167-168, 181-192, 204, 207, 209-211, 213-219, 221-223, 229-231, 234-235, 237-238, 246, 248-249, 252-254, 256, 258, 260, 269, 271-277, 284-285, 294, 297-298, 300, 302, 307, 309, 311, 313, 316-317, 319-321, 324, 326-328, 332-333, 335, 338-344, 347-352, 359-360, 362, 369, 371-373, 376-377, 379 y 384.

Persona: 8, 13, 16, 20-21, 29, 44, 50-51, 67, 70, 75, 87, 94, 96, 121, 125-126, 128-129, 131-139, 141-147, 152-153, 157, 161, 163, 170, 175, 177, 179-180, 191, 195-196, 198, 201, 203-204, 206, 224, 227, 241, 264, 280-282, 284, 288-289, 302-303, 305, 312-313, 315-316, 319-320, 322, 340, 343, 347, 365-366, 368 y 374.

Personas: 13, 20, 29, 87, 94, 128-129, 133-134, 136-139, 141-142, 144-147, 152-153, 163, 170, 175, 177, 196, 224, 227, 264, 280-281, 284, 288-289, 303, 312, 315, 320, 322, 340, 347, 365-366 y 368.

Pertenencia: 30-32, 108, 110, 123, 141, 198, 211, 289, 300, 315-317, 321, 323, 325-326, 337-339, 344, 351 y 360.

Placer: 59, 140-141, 149-150, 152, 218, 228, 293-294, 296-297, 304 y 334.

Planeta: 69, 128, 165-166, 171, 199, 250, 256-257, 261, 265, 273-274, 280, 282, 309, 318, 320, 324-325, 347, 350-351, 355-357, 364-366, 370, 372-373, 375 y 377.

- Poder: 20, 50, 53, 66, 77, 79, 83-84, 90, 98, 105, 109, 114, 121, 144, 167, 169, 171, 178-179, 188-189, 192, 197, 204, 207-208, 222, 225, 237, 249, 256-257, 259-261, 267, 269-270, 273-274, 292, 298, 303, 307-311, 314-316, 322, 330, 349, 360-361, 372-373 y 383.
- Política: 47, 53, 77, 81, 87-88, 131, 138, 145-146, 155-156, 162, 175, 196, 201, 206, 224, 231, 242-243, 245, 264, 277, 284, 297, 309, 313, 321, 323-324, 327-334, 339, 341, 344, 347, 350-351, 356, 378 y 380.
- Político: 39, 53, 55, 81-82, 94, 128, 130, 137, 145, 147, 155-156, 167, 179, 192, 195, 197, 208, 242, 244-245, 283, 315, 324, 331-332, 335, 338, 344 y 352.
- Posición: 14, 19, 23, 25, 28, 39, 50, 53, 57-58, 72, 75, 79-80, 83, 90, 95, 102, 106, 117, 119-120, 125, 128, 130, 141, 145, 148, 150, 154, 164, 168-169, 178, 182, 189, 196-197, 200, 202, 212-214, 217-219, 226, 229-230, 236-238, 249, 253, 256-258, 263, 265, 267-268, 270, 273-274, 277, 289, 291-293, 300-301, 310, 314, 321, 326, 338, 341, 346, 348-350, 358, 362, 371 y 380.
- Posthumanismo: 9, 15-16, 193, 195, 197, 205, 208-210, 214-216, 231-234, 238, 252-253, 298-301.
- Posthumanista: 9-10, 15, 211, 217, 219, 223, 233-234, 237, 239, 253-254, 269-272, 274, 276-277, 279, 285, 298-301, 313, 318-319, 327 y 376.
- Prejuicio: 26-29, 31, 33, 39, 52, 62, 68, 79, 131, 141, 148-149, 151-152, 159, 168, 175, 177-178, 184, 192, 209, 223, 228, 236, 245, 288, 297, 299 y 315.
- Prejuicios: 26-29, 31, 33, 39, 52, 62, 68, 79, 131, 159, 168, 223, 228, 245, 297, 299 y 315.
- Principio: 9, 20, 41, 60, 63, 126, 131, 134, 139-142, 149, 151-152, 164, 170, 177, 182, 184, 192, 228, 246, 267, 273, 282, 285-286, 289, 294-295, 297, 304, 306, 316, 324, 328-331, 334, 341, 343-344, 359 y 380.
- Privilegio: 20, 65, 100, 134, 149-150, 177, 183-184, 226, 228, 231, 233, 247-248, 252, 273, 289, 291-292, 310, 322, 325, 327 y 335.
- Problema: 10, 13, 20-21, 31, 37, 53, 72, 96, 115, 122, 129, 133, 137, 154, 156, 167, 180, 201, 207-208, 215, 218, 231, 241, 270, 273, 281, 283, 286, 291, 299-300, 316, 320, 323-324, 326, 328, 335, 339, 343, 349, 355, 357, 359, 362, 364-365 y 377.
- Progreso: 8, 14, 30, 61, 71, 75-80, 128, 165, 246, 260, 262, 283, 332 y 383.
- Proyecto: 8, 16, 54, 57-58, 61, 68, 78, 80-81, 97, 113-114, 118, 122-123, 131, 143, 174, 178, 196, 206-210, 233, 242, 252-253, 282, 311, 360 y 383.

R

- Racional: 57, 64, 66, 68-70, 74, 79-80, 96, 99, 126-128, 138-140, 143, 149-151, 170, 173, 176-177, 179-180, 183, 185, 189, 199, 212-213, 226, 232, 266, 270, 289, 291-292, 295, 297, 301-303, 306-308, 316, 318, 329-331, 338 y 343.
- Razón: 14, 32-34, 38, 42, 49, 54, 56, 62, 70, 73-79, 90-91, 95, 99-100, 107, 109, 119, 123, 127, 131, 138-143, 145, 147-148, 151, 158-159, 171-173, 175-177, 179, 181-182, 184-185, 189, 191, 198, 203, 210, 224-225, 227-229, 231, 242, 246,

- 249, 255, 265-266, 271, 276, 285, 287, 289, 291-297, 299-306, 312-315, 317, 320, 325, 327-328, 330, 333-334, 337-338, 340, 347-348, 350, 359, 367, 369-371, 377, 380, 382-383.
- Realidad: 14, 19-20, 25-26, 32-33, 49, 51-52, 57, 60-61, 64, 68, 70, 72-73, 79-81, 83, 89-90, 93-94, 98, 102, 105, 109-110, 117, 119, 123, 127, 130, 147, 154, 156, 172, 185, 200, 207-211, 216, 218, 230, 237-238, 246, 250, 253, 257, 265-266, 268, 270-273, 277, 285-286, 290-291, 293, 295, 299, 301-302, 317, 321, 323, 326, 331, 333, 341, 345, 348, 350, 355-361, 373-375 y 379.
- Reconocimiento: 6, 33-34, 57, 82, 138, 145-146, 171, 179, 196, 257, 280, 282-283, 290, 294, 333, 336-338 y 341.
- Regan: 129, 142-143, 150-151, 167, 178-179, 226-227 y 334.
- Relaciones: 20, 47, 63, 80, 130, 133-134, 145, 163, 167, 177, 189, 215-216, 227, 231, 234, 248, 272, 290, 297, 299-300, 309, 315, 325, 332, 342, 345-346, 351, 358, 361, 375, 377-378, 380-382.
- Relación: 30, 34-35, 39, 53, 58, 74, 85, 95-96, 100, 107-110, 118, 122, 127, 129, 131, 133, 136, 138, 148-149, 153-154, 163-165, 167, 170-171, 173, 175-176, 183-186, 188-189, 209, 215-218, 221-222, 226, 231, 238, 270-273, 275, 277, 281, 292, 298, 300-301, 305, 310, 314-315, 325-326, 328, 330, 335-336, 342, 344-346, 350, 372, 378 y 380.
- Respeto: 132, 139, 146, 148, 153, 162-164, 168-169, 175, 178, 184, 196, 221-222, 245, 280-281, 284, 286, 290, 302, 315, 323, 351 y 381.
- Responsabilidad: 57-58, 60, 139, 146, 181, 192, 218, 263-264, 273-274, 312, 326, 333, 352, 365, 371 y 373.
- ## S
- Saber: 22-23, 25-26, 28, 30, 36-39, 41, 45, 58, 68-69, 74, 118, 133, 136, 159, 173, 179, 189, 196-197, 218, 225, 228-229, 232, 236-237, 243-244, 253-254, 256, 260, 294, 300, 309-310, 317, 332, 341, 350-352, 368, 370-371 y 376.
- Sartre: 7, 47-52, 54-62, 64-66, 83, 96-97.
- Sensibilidad: 10, 39, 42-43, 123, 133, 139, 142, 162, 168-169, 212, 237, 304-306, 308, 310, 313, 316-317, 334, 376-379, 381-382 y 384.
- Sentimiento: 42, 48-49, 59, 69, 78, 87-88, 92, 146, 197, 288, 315, 321, 329, 336, 338, 366, 368 y 383.
- Separación: 161, 222, 224, 249, 254, 273, 290, 311, 313, 321, 326-327, 338-339, 349-350, 357, 359, 370-371, 374 y 379.
- Ser: 6, 8-9, 13-16, 19-27, 29-52, 55-85, 87-91, 93-111, 113-124, 126-159, 161-167, 169-192, 195-219, 221-239, 242-243, 245-252, 254, 256-259, 261-277, 279-292, 294-328, 330-353, 355-362, 364-365, 367-384.
- Singer: 136, 140-141, 150, 176-177, 179, 202, 228, 285-297, 307-308, 317 y 334.
- Situación: 28, 31-32, 38, 43-44, 46-47, 54, 58, 79, 100, 126, 136, 151, 156, 166, 173, 181, 192, 241-243, 284, 288, 293, 303, 308-309, 319, 321, 323, 325, 328, 372-373.
- Social: 13, 19, 39, 51, 63-64, 76-77, 81, 87-88, 94-95, 117, 127, 138, 155, 195, 200, 206, 217-218, 223,

242-243, 247, 250, 260, 264, 283-284, 292, 320-322, 324, 326, 329, 332-333, 347, 350, 362, 364-366 y 368.

Sociales: 13, 63-64, 81, 87, 127, 155, 206, 223, 242, 250, 264, 284, 320, 324, 347, 362 y 364.

Steiner: 131, 139-140, 150, 175, 180-182, 184, 192, 229, 280, 315-316, 334, 337-338.

Sufrimiento: 13, 77, 140, 149, 162-163, 177, 182, 197, 206, 224, 293-294, 296, 303, 305, 307-312 y 317.

Sujeto: 9, 22, 24, 31, 39, 51, 60-61, 63-66, 70, 73, 80, 97-98, 102, 107, 129, 133, 147, 158, 178-183, 185-189, 192, 210-211, 213-218, 226, 232, 237-238, 247, 267, 272, 274, 276, 280, 299, 305-306, 308, 310-314, 316, 318, 330-331, 333, 341, 345-346, 348, 350, 357, 362, 373-375 y 380.

Sujetos: 22, 24, 31, 133, 147, 178, 180, 188, 226, 238, 312, 318, 331, 341, 345-346, 348 y 380.

T

Tarea: 7, 28-29, 31, 33-34, 37, 41, 44-46, 50, 57, 74, 78, 82, 94, 105, 121, 131, 136, 138, 164, 203, 218, 233, 247, 253, 270, 276, 281, 291, 302, 313, 322, 326, 340, 344, 370 y 377.

Tierra: 13, 68-69, 102, 135, 142, 147, 165-166, 172, 179, 215, 234, 257, 260-262, 269, 276, 325, 330-331, 335-336, 347, 350, 352-353, 357 y 360.

Tradicional: 14-15, 52, 56-57, 66, 72-73, 90-91, 98, 105, 109, 119-120, 123, 127-129, 131, 153, 155, 164, 168-169, 175-176, 178, 180-185, 188, 197, 200-202, 208, 211, 215, 223, 226-227, 231, 247-248, 250, 254, 257-258, 270-271, 277, 291,

299-301, 314, 326, 328, 335, 349, 375 y 382.

Tradición: 7, 30-36, 49, 62, 64, 66, 70, 120, 148, 159, 170-171, 180-181, 186-187, 189-190, 218, 228-229, 235, 248, 263, 265-266, 274-275, 277, 280, 287, 292, 294-296, 298, 306-307, 312 y 359.

Transhumanismo: 8, 16, 113-115, 122-123, 151, 206-207, 209, 232, 298, 300 y 312.

Técnica: 7-8, 16, 20-21, 30, 38, 41, 51, 72, 85, 102, 110, 113, 115-118, 123-124, 151, 195, 200, 203-204, 206-208, 215, 233, 252, 260-261, 268, 330, 346, 364, 368 y 373.

U

Universidad: 6, 10, 16, 53, 113, 125, 165, 251, 363, 365, 367-368, 370, 383-384.

V

Valor: 13-14, 28, 32, 36, 38, 40, 55-56, 60, 76, 79, 81-83, 88, 92, 94, 109, 126, 131, 133, 137-142, 144, 146-151, 159, 163-164, 169, 171-173, 175, 178-180, 182, 184, 186, 190-191, 196, 198-199, 203, 209, 212, 223-224, 226, 230, 233, 243-246, 248, 272, 274, 286-291, 293, 296, 301-302, 304-306, 310, 312, 315, 318, 322 y 324.

Verdad: 20-21, 23-29, 31, 33-39, 41, 45, 47, 51, 56, 60, 74, 80, 83-84, 87-91, 93, 95, 97, 101-103, 105-106, 108-111, 114, 116, 119-122, 136, 141, 148, 151, 157, 170, 185, 187, 198-200, 205, 218, 230, 232, 245, 252, 263, 265-266, 270, 275, 284, 308, 312, 337, 345, 352, 365, 371, 378, 380 y 382.

Verdadera: 20-21, 23, 25-29, 33, 74, 89, 91, 101, 103, 108-109, 111, 114, 119, 121, 151, 185, 205, 266, 284, 345, 378 y 382.

- Vida: 9, 13-15, 19-22, 26, 29, 31-33, 39, 42, 45, 48-49, 51-52, 55-56, 59-60, 62, 64-65, 67-70, 77-78, 96-97, 99-100, 102, 105-108, 117-118, 120, 125, 134-136, 142-144, 150-151, 153, 156-158, 162, 165-166, 172, 178-180, 185, 187, 189, 203-206, 212-214, 224-226, 230-231, 234-237, 243, 246, 257-258, 262-265, 267, 269, 277, 280-281, 283, 285, 288, 293, 300, 303-304, 306-307, 311-313, 315, 319-320, 323, 325, 331, 333, 335, 344, 349-351, 366-367, 370-371, 373, 375, 377-378 y 383.
- =Violencia: 8, 75, 78-79, 81, 87, 89, 131, 136, 154, 162, 167, 175, 181-183, 188-189, 197, 229, 245, 247, 281, 284, 289, 313 y 383.
- Virtud: 68-69, 77, 83-84, 95, 118, 121-122, 128, 133, 139, 141, 143, 146-147, 152, 155, 164, 168, 171-172, 174, 177-178, 189, 196, 233, 243, 245, 266, 268, 273, 281, 287, 291, 294, 302-304, 308, 337 y 369.
- Viviente: 10, 49, 68, 70, 99, 120-123, 150, 154, 163, 173, 178, 188-189, 199, 221, 248-249, 273-274, 300, 307-311, 313-314, 316-318, 325-327, 339-340, 342-343, 346-352, 364, 368, 371, 380, 382-383.
- Vivientes: 49, 68, 122-123, 150, 154, 163, 173, 178, 188-189, 199, 221, 248-249, 273-274, 314, 316-318, 339, 342, 346-349 y 380.
- Vulnerabilidad: 123, 133, 146, 187, 189, 236, 307-312, 315, 323 y 350.



Esta obra se editó en Ediciones USTA.
2026

Desde mediados del siglo pasado asistimos a un progresivo cuestionamiento del humanismo tradicional, especialmente en el ámbito de la filosofía. ¿A qué obedece tan paradójica situación? ¿Cómo es que en el seno mismo de las humanidades se ha vuelto sospechosa la venerable idea de la *humanitas*? Este libro de ensayos encara estas preguntas y otras más relacionadas, en última instancia, con la crisis del humanismo en el pensamiento contemporáneo. En efecto, se examinan aquí las razones que se esconden detrás de la emergencia reciente de visiones antropológicas que, a contrapelo de la tradición humanista, abogan por desalojar al ser humano del lugar de *centro* que tradicionalmente se le ha conferido en el universo de las preocupaciones humanas. Este volumen busca así comprender el despunte de un nuevo paradigma de pensamiento —para el cual el nombre de «posthumanismo» es apenas indicativo—, en el que se juega una cosmovisión distinta que, al margen de la tradición antropocéntrica y humanista, se aparta de la oposición habitual entre lo humano y lo animal, o entre lo humano y lo natural. Un paradigma en construcción que tiene el potencial de redefinir de forma profunda el objeto de estudio y las fronteras de las humanidades en el siglo XXI.



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

