

 **Adriana María Arpini**

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET),
Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

Humanismos / poshumanismos. Búsquedas filosóficas para tiempos de intemperie

Humanisms / Posthumanisms. Philosophical searches for unsheltered times

Recibido: 20-09-2023

Aceptado: 12-07-2024

Resumen. Proponemos una reflexión sobre desafíos que enfrenta la Antropología Filosófica en el siglo XXI, cuando la clásica pregunta por el hombre parece haber quedado obsoleta. Nos interesa en particular la experiencia latinoamericana. Consideramos que existen vacíos en la práctica teórica, lugares que fueron ignorados o insuficientemente explorados. Tales vacíos persisten en los debates sobre el humanismo/antihumanismo/poshumanismo/transhumanismo que proliferan en las filosofías desde la posguerra hasta el presente. En tiempos de intemperie, buscamos indicios que permitan acceder a ciertos planteos: ¿Qué es lo poshumano? ¿Cuáles son los itinerarios intelectuales e históricos que conducen a lo poshumano? ¿Qué nuevas formas de su(b)jetividad habilita? ¿Qué formas de inhumanismo produce? ¿Cómo es posible resistirlas? ¿Cuál es la función de la teoría / filosofía / en tiempos de intemperie? Proponemos reconsiderar dos categorías que se inscriben en miradas críticas de la modernidad: “cuerpo inorgánico”, que surge del análisis de la alienación del trabajo de Marx, y “hombre natural” utilizada por José Martí en el ensayo Nuestra América. Insinuamos la potencial fecundidad de una exploración de la relación del humano con la naturaleza en tradiciones prehispánicas.

Palabras clave. Humanismo; poshumanismo; intemperie; cuerpo inorgánico; hombre natural.

Abstract. We propose a reflection on challenges that Philosophical Anthropology faces in the 21st century, when the classic question about man seems to have become obsolete. We are particularly interested in the Latin American experience. We consider that there are gaps in theoretical practice, places that were ignored or insufficiently explored. Such gaps persist in the humanism/anti-humanism/posthumanism/transhumanism debates that proliferate in philosophies from the postwar period to the present. In times of unsheltered, we look for clues that allow us to access certain questions: What is the posthuman? What are the intellectual and historical itineraries that lead to the posthuman? What new forms of subjectivity does it enable? What forms of inhumanism does it produce? How is it possible to resist them? What is the function of theory / philosophy / in times of unsheltered? We propose to reconsider two categories that are part of critical views of modernity: “inorganic body”, which arises from the analysis of the alienation of Marx's work, and “natural man” used by José Martí in the essay Nuestra América. We hint at the potential fruitfulness of an exploration of the human relationship with nature in pre-Hispanic traditions.

Keywords. Humanism; posthumanism; unsheltered; inorganic body; natural man.

En el tránsito del medioevo a la modernidad se producen transformaciones de orden material, de la forma de reproducción de la vida, de organización social y política, de buscar y obtener conocimiento, en fin, de las maneras de relacionarse los hombres entre sí, con la naturaleza y con la divinidad. Transformaciones que afectan profundamente el modo habitual de vivir, provocando una crisis de los marcos de referencia que ordenaban las prácticas varias veces centenarias de lo mismo y lo otro¹. Para referirse a momentos como este, de incertidumbre y transformaciones, Martín Buber apela a la noción de “intemperie”:

Podemos distinguir –dice– en la historia del espíritu humano épocas en que el hombre tiene aposento y épocas en las que está a la intemperie, sin hogar. En aquellas el hombre vive en el mundo como en su casa, en las otras el mundo es la intemperie, y hasta le faltan a veces cuatro estacas para levantar una tienda de campaña. En las primeras el pensamiento antropológico se presenta como una parte del cosmológico, en las segundas ese pensamiento cobra hondura y, con ella, independencia. (Buber, 1949, p. 24-25)

En tiempos de intemperie, la pregunta por el hombre adquiere preeminencia: ¿qué es el hombre?, ¿cuál es su lugar en el universo?, ¿cuál es su valor?

En la antropología del Renacimiento –dice Groethuisen– se trata, ante todo, de determinar el valor del hombre. El punto de vista valorativo tiene en ella la primacía sobre todo lo real. Esto es característico lo mismo de la posición filosófico-antropológica de Ficino y Pico que de Pomponazzi. De toda criatura saben decir a qué escala pertenece. Saben qué valor tiene cada cual en el aspecto cósmico. El único punto en el que existe inseguridad es en el relativo a la valoración del hombre, y en ella precisamente comienza la antropología filosófica del Renacimiento. Para definir el valor humano es necesario, desde luego, saber qué es el hombre. Y sin embargo, esta característica del hombre sólo sirve, al fin y al cabo, para determinar la relación de valor entre el hombre y las demás criaturas, el mundo y Dios. (Groethuisen, 1951. p. 225)

En busca de respuestas, los hombres del Renacimiento echaron mano de los textos clásicos, principalmente de los griegos y romanos, y tejieron su interpretación con la de los libros sagrados. Tales interpretaciones quedaron plasmadas en la literatura y en las artes de la época, dando lugar al movimiento cultural que conocemos como “Humanismo”. En efecto, con el término “Humanismo” se designa al primero y más amplio de los movimientos intelectuales que caracterizan el pensamiento en la etapa del Renacimiento. Desde el siglo XIV la expresión *studia humanitatis* comenzó a utilizarse para señalar un conjunto orgánico de disciplinas que se ocupan del hombre en lo que tiene de más específico, elevado y creador. Tales disciplinas –gramática, retórica, poesía, historia, filosofía moral– fueron consideradas las más adecuadas para la formación espiritual, es decir para el disciplinamiento de los humanos. El estudio de la sabiduría clásica y la voluntad de

¹ Parafraseamos aquí la expresión foucaultiana de Las palabras y las cosas: “Este libro nació de un texto de Borges. De la risa que sacude, al leerlo, todo lo familiar al pensamiento –al nuestro, al que tiene nuestra edad y nuestra geografía– trastornando todas las superficies ordenadas y todos los planos que ajustan la abundancia de seres, provocando una larga vacilación e inquietud en nuestra práctica milenaria de lo Mismo y lo Otro” (Foucault, 1968, p. 1)

restaurarla y entenderla en su forma auténtica se explicaban en función de su capacidad para formar al hombre como tal. (Cfr. Colomer, 1997).

En suma, la palabra humanismo remite a una tradición cultural con raíces en el Renacimiento europeo. Implica ciertas experiencias culturales y formas de disciplinamiento. Supone cierto reordenamiento e institucionalización de los saberes y las prácticas, que al mismo tiempo que descubre unos aspectos de la realidad, oculta otros.

Sin embargo, los rasgos característicos del humanismo clasicista –por una parte, la exaltación de lo humano que por su dignidad merece ser cultivado, por otra parte, la convicción de que tal cultivo se logra por medio de las letras clásicas en virtud de su carácter ejemplar– no son inescindibles. Antes bien, como ha sugerido José Luis Aranguren, es posible la afirmación de la dignidad humana como tarea ilimitada en el marco de una concepción de la historia abierta a lo inédito, a la diversidad, al reconocimiento de la alteridad. (Cf. Aranguren, 1957).

Podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que atravesamos hoy una nueva etapa de intemperie. En efecto, consideramos que la actual crisis del humanismo tiene una historia que puede ser rastreada por lo menos desde las catástrofes humanas con que se abrió el siglo XX. Decimos catástrofes humanas para diferenciarlas de las catástrofes naturales (terremotos, inundaciones, erupciones volcánicas) que provocan destrucción y muerte. Hablamos de catástrofes humanas porque la destrucción y la muerte son provocadas por enfrentamientos entre los hombres (Nagasaki e Hiroshima, Auschwitz, Gulag, carrera armamentista, guerra biológica). Enfrentamientos que acontecen al mismo tiempo que se acelera el desarrollo científico-tecnológico (ciencias de la comunicación, cibernética, clonación, desciframiento del código genético, reproducción in vitro, microchips, etc.) y la globalización de la economía. No podemos dejar de señalar que estas tensiones/contradicciones entre catástrofes humanas, desarrollos del conocimiento científico-tecnológico y mundialización de la economía tuvieron un importante antecedente desde los inicios de la modernidad. Nos referimos a la conquista y colonización de las “Indias occidentales” y a la racialización como criterio legitimador de la conquista, de la mano de obra esclava y el tráfico “negrero”, del sometimiento de los habitantes de estas tierras, de la extracción de riquezas naturales y culturales.

Proponemos apuntar elementos para una reflexión sobre desafíos que enfrenta la Antropología Filosófica en el siglo XXI, cuando la clásica pregunta por el hombre parece haber quedado obsoleta o al menos resulta abismalmente incómoda². Partimos de dos afirmaciones que damos por supuestas –de ellas nos hemos ocupado en otros trabajos³–. Por una parte, consideramos que la Antropología Filosófica es una dimensión de la Filosofía práctica, es decir que se configura como una reflexión orientada a la acción. Por otra parte, sostenemos que las concepciones antropológicas desarrolladas en el marco de la filosofía occidental –incluyendo las actuales propuestas de los poshumanismos–, que han sido y son incorporadas al canon filosófico como formas de saber universal, no son las

2 Usamos el término “abismal” en el mismo sentido en que se usa la expresión “pensamiento abismal”, para referirse a la imposibilidad de reconocer saberes cuyo locus de enunciación se encuentra más allá del límite del propio saber o del saber hegemónico. Cf. De Sousa Santos, Boaventura. 2009. “Más allá del pensamiento abismal: De las líneas globales a una ecología de los saberes”. En: Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social. México, Siglo XXI – CLACSO, pp. 160-211.

3 Cf. Arpini, Adriana y Paula Ripamonti. 2017. “De interrupciones y sospechas sobre la Antropología Filosófica: Experiencia para una política de traducción y transformación curricular universitaria en Filosofía”. En: *Hermenéutica intercultural*, n° 27, pp. 69-84. Arpini, Adriana (coordinadora). 2015. *El humanismo, los humanismos. Ideas y prácticas revisadas desde nuestra América*. Mendoza, EDIUNC. Arpini, Adriana. 2016. “El sentido emergente del humanismo latinoamericano en escritos de Augusto Salazar Bondy”. En *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, pp. 101-145.

únicas. Es necesario completar el panorama incluyendo otras experiencias de lo humano cuyos locus de enunciación escapan a la modernidad occidental y sus prolongaciones coloniales. Nos interesa en particular, aunque no exclusivamente, la experiencia latinoamericana. En este sentido podemos decir que existen vacíos en la práctica teórica, lugares que fueron ignorados, olvidados o quedaron insuficientemente explorados. Tales vacíos persisten en los debates sobre el humanismo / antihumanismo / poshumanismo / transhumanismos que proliferan en las filosofías desde la posguerra hasta hoy.

Humanismos/antihumanismos/poshumanismos/transhumanismos

No son pocos los cuestionamientos que en el siglo XX surgen frente a los acontecimientos antes mencionados: la crítica de la razón instrumental (Max Horkheimer, Herbert Marcuse, entre otros), la acentuación de la dimensión existencial de la condición humana (Hannah Arendt, Carl Jaspers, J-P Sartre, Maurice Merleau-Ponty, entre otros), el señalamiento de la íntima relación en las prácticas de saber-poder (Michel Foucault), el pensamiento de la diferencia, que obliga a cuestionar la lógica de la identidad (Jacques Derrida, Gilles Deleuze), los planteos epistemológicos, antropológicos y éticos de las teorías feministas (Judith Butler, Donna Haraway, entre otras), los debates acerca de la existencia y autenticidad de la filosofía latinoamericana (Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy, Arturo Ardao, Arturo Roig), los discursos sobre la colonialidad del poder y del saber (Aimé Césaire, Aníbal Quijano), los feminismos críticos y comunitarios latinoamericanos (Rita Segato, María Lugones, Margarita Pisano, Francesca Gargallo), entre otros.

En su estudio sobre *Lo posthumano* (2015), Rosi Braidotti sostiene que “el concepto mismo de humano ha explotado bajo la doble presión de los actuales progresos científicos y de los intereses de la economía global (...) El común denominador de la condición poshumana es la hipótesis según la cual la estructura de la materia viva es, en sí, vital, capaz de auto-organización y, al mismo tiempo, no naturalista”. El *continuum* naturaleza-cultura es el punto de partida de una teoría poshumana. La oposición binaria entre lo dado y lo construido está siendo actualmente sustituida por la teoría no dualista de la interacción entre naturaleza y cultura. Cabe preguntarse: ¿Qué es lo poshumano? ¿Cuáles son los itinerarios intelectuales e históricos que pueden conducir a lo poshumano? ¿Qué nuevas formas de su(b)jetividad habilita? ¿Qué formas de inhumanismo produce? ¿Es posible resistirlas?, ¿cómo? ¿Cuál es la función de la teoría / filosofía / en tiempos de intemperie poshumanista?

En 1966 se publicaba *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. En la última página, Foucault afirma que:

(...) el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido – la cultura europea a partir del siglo XVI– puede estarse seguro que el hombre es una invención reciente. (...) si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos como mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilara (...) el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena. (Foucault, 2002, p. 375)

En el año 2000, el ganador del Premio Nobel de química, Paul Crutzen utilizó el término “antropoceno” para referirse a un tiempo en el cual la influencia del comportamiento humano sobre el ecosistema terrestre se ha convertido en una fuerza de transformación de alcance global y geológico⁴. Sugiere que el inicio de la nueva era podría fijarse alrededor de 1780, con la industrialización, la invención de la máquina de vapor y la utilización de combustibles fósiles. Otros científicos e historiadores, como Jason Moore (2016) apuntan que los comienzos del antropoceno coinciden con la expansión de la circulación de mercancías en los orígenes del capitalismo, razón por la cual podría denominarse “capitaloceno”. Como sea, más allá de la discusión sobre cómo denominar a esta época y cuál habría sido el momento de su gestación, lo cierto es que el término “antropoceno” tiene carácter de diagnóstico y de advertencia acerca de los límites de la naturaleza y de la vida tal como la conocemos, sugiere que se ha alcanzado un punto de no retorno o que se está próximo a ello de persistir en la expansión de las fronteras del capital y de los modelos de desarrollo dominantes. En tales condiciones de intemperie se plantea a la filosofía el desafío de profundizar la reflexión acerca de ciertas dicotomías planteadas por la modernidad occidental, especialmente las referidas a la polaridad sociedad / naturaleza, cultura / naturaleza; humano / no humano; en fin, sujeto / objeto.

Existen diferentes discursos que buscan explicar y/o encontrar alternativas a la situación presente. Por una parte, están aquellos que focalizan en la acción de la especie humana como agente universal sobre la naturaleza, lo cual nos coloca frente a consecuencias catastróficas: cambio climático, recrudescimiento de las formas de injusticia (social, económica, intergeneracional, patriarcal, entre países ricos y pobres, entre quienes acceden al conocimiento y quienes no tienen posibilidad de hacerlo), etc. Desde esta mirada pesimista se promueve un antropocentrismo ilustrado, una toma de conciencia de los efectos irreversibles de la actual forma de relacionarnos con la naturaleza.

Por otra parte, proliferan los discursos que ven en la crisis una oportunidad de transformación de nosotros mismos en algo más que seres humanos, pos-humanos, híbridos, ciborgs. La mirada del pos-humanismo celebratorio remite a la posibilidad de que la robótica, la inteligencia artificial, la genética y las redes aumentarán las capacidades intelectuales, físicas, emocionales y espirituales, alumbrando una nueva era pos-humana. Así, en la mirada del optimismo cientificista, los daños ocasionados por la actual relación tecnológica del hombre con la naturaleza, podrían resolverse mediante el desarrollo de más tecnología.

Existe también un discurso que busca distanciarse tanto de la mirada pesimista como de la optimista. Se trata de una mirada crítica, de larga duración, que señala la contradicción entre capital y naturaleza, denominada por O'Connor como la segunda contradicción del capitalismo –la primera es la contradicción capital / trabajo–. Desde este lugar se denuncia la apropiación y uso destructivo que hace el capital, no sólo de la fuerza de trabajo –primera contradicción: capital / trabajo–, sino de la naturaleza, el ambiente, el espacio urbano, la infraestructura; obligando al desplazamiento de las poblaciones hacia las fronteras, como

4 Se señalan como factores determinantes del “giro antropocénico” al cambio climático, la pérdida de la biodiversidad, la destrucción del tejido de la vida y los ecosistemas; la destrucción de espacios y tiempos de refugio –“áreas de refugio” según Donna Haraway (2016)–; los cambios en los ciclos biogeoquímicos fundamentales para mantener el equilibrio de los ecosistemas; al hecho de que la huella ecológica global de la humanidad excede hoy la capacidad de regeneración de los ecosistemas; al modelo de consumo basado en la obsolescencia precoz y programada y la mutación del modelo alimentario.

consecuencia del desplazamiento de las mercancías. Si esta perspectiva crítica ofrece una explicación más ajustada de las causas de la crisis, no deja de ser pesimista.

Otros discursos, sin abandonar el pesimismo, buscan comprender la actual percepción del límite a partir de los relatos apocalípticos del imaginario occidental y del pensamiento animista de los sobrevivientes de la catástrofe civilizatoria del colonialismo (Cf. Danowski y Viveiros de Castro, 2019). Desde esta perspectiva es posible ampliar el horizonte de posibilidades de interpretación de lo pos-humano.

El antropoceno –dicen Danowski y Viveiros de Castro– es una época en el sentido geológico del término, pero apunta hacia el fin de la “epocalidad” como tal, en lo que concierne a la especie. Aunque haya comenzado con nosotros, muy probablemente terminará sin nosotros: el Antropoceno sólo podrá dar lugar a otra época geológica mucho después de que hayamos desaparecido de la faz de la tierra. Nuestro presente es el Antropoceno; este es nuestro tiempo. Pero este tiempo presente se va revelando como un presente sin porvenir, un presente pasivo, portador de un karma geofísico cuya anulación está enteramente fuera de nuestro alcance, lo cual hace más urgente e imperativa la tarea de mitigarlo: “La revolución ya sucedió –cita a Latour (2007)– ... los eventos con que tenemos que lidiar no están en el futuro, sino en gran parte en el pasado (...) sea lo que sea lo que hagamos, la amenaza permanecerá con nosotros durante siglos y milenios. (Danowski y Viveiros de Castro, 2019, p. 29)

Se trata de una mirada acentuadamente apocalíptica, deja pocas o ninguna posibilidad de encontrar salidas viables:

La idea de que nuestra especie es de aparición reciente en el planeta, que la historia tal como la conocemos (agricultura, ciudades, escritura) es más reciente aún, y que el modo de vida industrial, basado en el uso intensivo de combustibles fósiles, se inició menos de un segundo atrás según el conteo del reloj evolutivo del *homo sapiens*, parece conducir a la conclusión de que la humanidad misma es una catástrofe, un evento súbito y devastador en la historia del planeta, que desaparecerá mucho más rápidamente que los cambios que habrá suscitado en el régimen termodinámico y en el equilibrio biológico de la Tierra. (Danowski y Viveiros de Castro, 2019, p. 45)

También desde América Latina se han producido discursos críticos que señalan dificultades para una más acertada comprensión del problema, dada la insistencia en una consideración global del problema en desmedro de la atención a los procesos locales que se experimentan en el sur o en las periferias. Esas dificultades están referidas a la geopolítica del conocimiento, la diferenciación territorial, el desplazamiento de los extractivismos y la falta de reconocimiento de otras ontologías y epistemologías. (Cf. Ulloa, 2017)

Hay que considerar que, desde inicios de la Modernidad, los pueblos del Sur han pagado elevados costos ambientales, y continúan haciéndolo. Lo cual revela patrones de injusticia ambiental, con profundas desigualdades entre regiones –Norte / Sur– pero también al interior de cada una de ellas –entre grupos diferenciados por raza, posición social, género, edad, procedencia étnica, todo ello agudizado por el proceso de la

globalización neoliberal y la crisis ecológica, producto de la expansión de modelos de desarrollo que amplían la situación de injusticia ambiental, multiplican las zonas de sacrificio y contribuyen a agravar la crisis socio-ecológica a nivel local, regional y mundial (Cf. Svampa, 2019).

Quienes se han ocupado del problema en América Latina desde una perspectiva teórico-epistemológica subrayan los conceptos de posdesarrollo y posextractivismo como marcos para pensar una posible salida de la crisis. Proponen la búsqueda de alternativas al desarrollo desde una concepción antropológica no antropocéntrica que supere la relación de exterioridad y superioridad del ser humano respecto de la naturaleza. Avanzan sobre formas de organización social basadas en el reconocimiento, la reciprocidad y la redistribución, limitando la lógica del mercado y practicando una economía social y solidaria, donde el trabajo humano no alienado produzca valores de uso y medios de potenciar la vida. Estas formas de habitar el territorio están asociadas a conceptos tales como buen vivir, horizonte, derechos de la naturaleza, bienes comunes, ética del cuidado. En línea con los desarrollos de una filosofía y una antropología críticas se traen a la discusión las experiencias de otros modos no dualistas de relacionarse los seres humanos con la naturaleza no-humana. No todas las culturas ni todos los tiempos históricos desarrollaron enfoques dualistas en relación con la naturaleza. Incluso en la misma modernidad occidental encontramos elementos para una construcción alternativa de dicha relación.

Una tarea urgente de la filosofía es volver a formular la pregunta que caracterizó a los humanismos de todos los tiempos ¿cuál es el lugar de los humanos en el universo?, ¿cuál es su valor? Pero ahora desde unos condicionamientos contextuales inéditos. No se trata de denunciar heideggerianamente el “olvido del Ser”⁵, sino, de reconocer la historicidad y consecuentemente la contingencia de los procesos socio-históricos que desembocan en el actual –y aparente– punto de no retorno.

Elementos para orientar la búsqueda de respuestas

Frente a la necesidad de avanzar sobre las lecturas pesimistas y sobre cierto optimismo ingenuo, reconociendo las contradicciones y tensiones de la teoría y de las prácticas, tal vez conviene recrear el gesto de los hombres –y mujeres– del renacimiento y mirar hacia los posicionamientos críticos, pero no nihilistas, del pasado. En este sentido dar un paso atrás es una manera de proseguir. La crítica inmanente a la modernidad llevada adelante por los filósofos de la sospecha puede ofrecer algunos elementos para orientar la reflexión. Elegimos las categorías de “cuerpo inorgánico” desarrollada por Marx en el manuscrito sobre el trabajo alienado (1844) y la de “hombre natural” propuesta por José Martí en el ensayo *Nuestra América* (1891). Ambas categorías, surgidas en diferentes escenarios del siglo XIX, tienen en común el hecho de desafiar la lógica del tercero excluido.

Respecto del trabajo alienado, después de explicitar en qué consiste la alienación en el objeto, transformado en mercancía, y la alienación en la actividad misma de trabajar que, siendo la actividad específica del hombre, sin embargo, bajo ciertas condiciones deviene

5 Si, como sostiene Heidegger, “el pensar consume la referencia del ser a la esencia del hombre”, y pensar es “pensar del ser”, resulta que la pregunta misma queda atrapada en un ontologismo deshistorizante y paralizante, que conduce a todas las formas de nihilismo posmoderno. (Cf. Heidegger, 2000).

también en mercancía, Marx encara el análisis de una tercera determinación del trabajo alienado: la alienación del ser genérico y de la naturaleza como cuerpo inorgánico.

“El hombre es un ser genérico” –dice Marx (1984)–. El género se entiende aquí en sentido hegeliano como lo universal concreto. Es decir que cada ser humano, como individuo, es representante del Humano –la Humanidad–, y siendo consciente de ello, se reconoce como un ser universal y libre.

La vida genérica (...) consiste, desde el punto de vista físico, en el hecho de que el hombre (como el animal) vive de la naturaleza inorgánica⁴, y cuanto más universal es el hombre en relación con el animal, más universal es el campo de la naturaleza inorgánica de que vive. (...) La universalidad del hombre aparece precisamente en la práctica en la universalidad que hace de toda la naturaleza su *cuerpo inorgánico* tanto en la medida en que es, primeramente, un medio inmediato de subsistencia como en la medida en que es [subsidiariamente], la materia, el objeto y la herramienta de su actividad vital. La naturaleza, es decir la naturaleza que no es en sí misma el cuerpo humano, es el *cuerpo inorgánico* del hombre. El hombre *vive* de la naturaleza: significa que la naturaleza es su *cuerpo*, con el que debe mantener un proceso constante para no morir. Decir que la vida física e intelectual del hombre está indisolublemente ligada a la naturaleza no significa nada más que la naturaleza está indisolublemente ligada a sí misma, porque el hombre es una parte de la naturaleza. (Marx, 1984, pp. 105-107).

“Naturaleza inorgánica”, “cuerpo inorgánico” son términos utilizados por Marx para referirse a la naturaleza que, no siendo nuestro propio organismo, que excede el cuerpo vivo individual, sin embargo, nos constituye: el aire que respiramos, la luz y el calor del sol sin los cuales se extingue la vida, la fuerza de gravedad que nos sostiene y configura, el agua, la sal, etc.

Si el humanismo ilustrado concebía al hombre –y a la Humanidad– como fines en sí mismos y nunca como medios, en función de su valor intrínseco –dignidad–, podemos completar la idea considerando que si la naturaleza es el cuerpo inorgánico de cada uno de nosotros/as/es, esa inescindible relación es la que detenta valor intrínseco, y deviene una su(b)jetividad⁶ compuesta y compleja que es fin en sí misma, sin que pueda ser reducida a materia de intercambio.

Completamos la idea apelando a otro texto clásico del siglo XIX: *Nuestra América* de José Martí (publicado en la *Revista Ilustrada* de New York y luego en el periódico *El partido liberal* de México, ambas en 1891). El texto puede ser considerado como un ensayo que sintetiza la experiencia americana –y mundial– del siglo XIX. El *locus* de enunciación está vinculado a la experiencia de la condición colonial.⁷ El texto ha sido caracterizado como una aguda reflexión crítica acerca de las condiciones antropológicas, culturales, sociales y políticas de las naciones que en ese siglo rompieron el lazo colonial y buscaban una forma

6 Utilizamos el término su(b)jetividad para dejar señalado en la grafía del concepto que se trata al mismo tiempo de procesos socio-histórico-culturales de transformación de la “naturaleza” de los humanos como sujetos a contingencias, y de procesos íntimos de producción de la propia subjetividad.

7 Condición colonial o colonialidad del poder y del saber, según Aníbal Quijano, hace referencia al proceso de constitución de América y del capitalismo colonial moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial, sustentado principalmente en la idea de raza como criterio de clasificación de la población, de control sobre el trabajo, sus recursos y sus productos. (Cf. Quijano, 2000)

propia de organizar la convivencia, considerando que el buen gobierno consiste en el “equilibrio de los elementos naturales del país”. (Martí, 2005, p. 33)

Por eso –dice Martí– el libro importado ha sido vencido en América por el hombre natural. Los hombres naturales han vencido a los letrados artificiales. El mestizo autóctono ha vencido al criollo exótico. No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza. (Martí, 2005, p. 33)

“Hombre natural” es una categoría a la que apela José Martí, aun a riesgo de que pudiera ser malinterpretada en un contexto donde prevalecía un programa civilizatorio excluyente, para marcar una diferencia respecto de las lecturas universalizantes y deshistorizantes –a la manera de Hegel, que colocó a la humanidad americana, como sumergida en la naturaleza, en el capítulo previo de la Historia universal, el de la geografía; o como la de Rousseau, que con un dejo de compasión habló del buen salvaje–. El hombre natural de Martí, en cambio, es el que sabe de sí, el que se afirma en su diferencia y desde el reconocimiento de su condición de sometido, emerge “por las grietas de su propia enajenación” (Roig, 2002, p. 114) desafiando el orden establecido, la ley de la colonia, y la lógica del tercero excluido.

Viene el hombre natural –dice Martí–, indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada en los libros, porque no se la administra de acuerdo con las necesidades patentes del país. Conocer es resolver. Conocer el país, y gobernarlo conforme al conocimiento es el único modo de librarlo de tiranías (...)

¿Cómo somos? Se preguntan; y unos a otros van diciendo cómo son. (...) Los jóvenes de América se ponen la camisa al codo, y hunden las manos en la masa, y las levantan con la levadura del sudor (...) Entienden (...) que las ideas absolutas, para no caer en un yerro de forma, han de ponerse en formas relativas; que la libertad para ser viable, tiene que ser sincera y plena (...)

No hay odio de razas. Los pensadores canijos, los pensadores de lámpara, enhebran y recalientan las razas de librería, que el viajero justo y el observador cordial buscan en vano en la justicia de la Naturaleza, donde resalta en el amor victorioso y el apetito turbulento, la identidad universal del hombre. El alma emana igual y entera de los cuerpos diversos en forma y color. (Martí, 2005, p. 34-38)

Cuando Martí habla de administrar la justicia de acuerdo a las necesidades, de poner las ideas en formas relativas, de hacer viable la libertad, cuando habla de la justicia de la naturaleza y de la identidad universal del hombre, aunque sus cuerpos sean diferentes en forma y color, no hace más que abrir posibilidades alternativas para construir vínculos entre los seres humanos y entre estos con la naturaleza. Posibilidades no dualistas, dinámicas, que no condenen a la naturaleza y a cierta parte de la humanidad a quedar fuera de la historia. Condena, esta, que funciona como sustento teórico de todos los dualismos: naturaleza / cultura; bárbaro / civilizado; mujer / varón; objeto / sujeto; etc.

En los últimos renglones de Nuestra América, Martí recuerda la figura del Gran Semí, figura de la tradición taína que representa las fuerzas de la naturaleza. El cual, sentado en el lomo del cóndor, regó las semillas de la vida desde el Bravo al Magallanes. Así brotaron

todas las formas de vida, las cuales se miran unas a otras, cada una desde su propia condición, en relación. No se trata de un mero animismo que graciosamente concede un alma a las cosas naturales, sino de reconocer la interdependencia y de adoptar un enfoque relacional. Enfoque que está presente en propuestas contemporáneas –¿poshumanas? – que hablan de éticas del cuidado (CF. Carol Guílligan, 2015), el ecofeminismo (Pascual Rodríguez y Herrero López, 2010), que sostienen la construcción intercultural de los saberes (Fornet Betancourt, 2011) desde las epistemologías del Sur (Santos, 2009) entre otras.

Dicen que aquellas semillas eran de toda vida, y en particular, las destinadas a hacer germinar a los seres humanos eran de todos los colores y de todos los géneros.

En suma, frente a los poshumanismos celebratorios que combinan la tecnología con la lógica del mercado a riesgo de devenir en inhumanismos, y frente también a los poshumanismos pesimistas que ofrecen paliativos para posponer lo inevitable, predicando al mismo tiempo la resignación, preferimos insistir en las formas críticas del poshumanismo, es decir, en abrir posibilidades, cautelosamente, mediante una ampliación de la noción de lo humano superadora de los dualismos instituidos desde la lógica de la identidad. En esta tarea, tal vez nos ayude recuperar intuiciones presentes en las concepciones antropológicas que sostienen las narraciones ancestrales de los pueblos de nuestra América. Como aquella del Gran Semí recuperada por Martí, o aquella crónica de los Andes del sur que narra la versión quechua del nacimiento de los hombres –recuperada y traducida por J.M. Arguedas (1975)–, donde se afirma que el hombre nace a la vida en el fruto de la quínoa. Nace de la misma vida que la naturaleza, fecundada por la sangre-lluvia del universo, principio fertilizante de la vida y, al morir, sigue viviendo en ella y alimentando a la comunidad. O aquella otra, tal vez más conocida, que narra cómo “entró el maíz en la formación del hombre por obra de los Progenitores. (...) De maíz amarillo y de maíz blanco se hizo su carne; de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas del hombre. Únicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros padres, los cuatro hombres que fueron creados. (Popol Vuh. 1952, p. 104)

Estas narraciones y figuras que expresan las formas del saber ancestral de nuestra América dan que pensar. Se muestran como formas de una tensión dialéctica, relacional, histórica, no asuntiva, ofreciendo pistas para una crítica del presente que destrabe el futuro.

Bibliografía

Anónimo. (1952). *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. Traducción, introducción y notas de Adrián Recinos. México, Fondo de Cultura Económica.

Anónimo. (1975). *Dioses y hombres de Huarochirí*. Trad. de J. M. Arguedas. México. Siglo XXI.

Aranguren, J.L., Grousset, R. et al. (1957). *Hacia un nuevo humanismo*. Madrid: Guadarrama.

Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Traducción de Juan Carlos Gentile Vitale. Barcelona, Gedisa.

Buber, M. (1949). *¿Qué es el hombre?* Traducción de Eugenio Ímaz, México: Fondo de Cultura Económica.

Chakrabarty, D. (2009). The Climate of History: Four Theses. En: *Critical Inquiry*, n° 35.

- Colomer, E. (1997). *Movimientos de renovación. Humanismo y Renacimiento*. Madrid: Akal.
- Danowski, D. y Viveiros de Castro, E. (2019). ¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines. Buenos Aires: Caja negra.
- Fornet Betancourt, R. (2011). *La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento*, Temuco, Ediciones Universidad Católica de Temuco.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Traducción de Elsa Cecilia Frost. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Groethuysen, B. (1951). *Antropología filosófica*. Traducción de J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada.
- Haraway, D. (2016). “Antropoceno, capitaloceno, plantacionoceno, chthuluceno: generando relaciones de parentesco”. *Revista latinoamericana de estudios críticos animales*, año 3, vol. 1, 2016. Disponible en: <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/94/92>
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza Editorial.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Traducción de Víctor Goldtein. Buenos Aires, Siglo XXI. (Primera edición en francés 1991).
- Martí, J. (2005). *Nuestra América*. Tercera edición. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho. Disponible en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20190905100849/Nuestra_America_Jose_Marti.pdf
- Marx, K. (1984). *Manuscritos de 1844. Economía política y filosofía*. Traducción de Hugo Acevedo. Buenos Aires: Cartago.
- Moore, J. (2020). ¿Antropoceno o capitaloceno? Sobre la naturaleza y los orígenes de nuestra crisis ecológica. En: *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*. Traducción de María José Castro Lage. Madrid, Traficantes de sueños, pp. 201-225.
- O'Connor, J. (2001). *Causas naturales: ensayos de marxismo ecológico*. México, Siglo XXI.
- Pascual Rodríguez, M. y Yayo Herrero López. (2010). Ecofeminismo, una propuesta para repensar el presente y construir el futuro, cip-Ecosocial. Boletín ecos, n° 10.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En: Lander, Edgardo (Compil.) *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO. Disponible en: <http://bibliotrvirtual.clacso.org.ar/libros/Lander/Quijano.rtf>
- Roig, A. A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: EDIUNC.
- Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI – CLACSO.

- Svampa, M. (2019). *Antropoceno: lecturas globales desde el Sur*. Córdoba: Sofía cartonera.
Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad nacional de Córdoba, pp. 5-44.
- Ulloa, A. (2017). Dinámicas ambientales y extractivas en el siglo XXI: ¿Es la época del antropoceno o del capitaloceno en América Latina?. En: *Desacatos* 54, pp. 58-73.