

RESIGNIFICANDO AL HUMANISMO A TRAVÉS DEL POSTHUMANISMO UN REGRESO A LA NATURALEZA

**RESSIGNIFICANDO O HUMANISMO ATRAVÉS DO PÓS-HUMANISMO: UM
RETORNO À NATUREZA**

**RESIGNIFYING HUMANISM THROUGH POSTHUMANISM: A RETURN TO
NATURE**

Fecha de envío: 30 de marzo de 2021 Fecha de aceptación: 22 de junio de 2021

José Ramón Orrantía Cavazos

Doctor en Filosofía por la UNAM, Investigador Postdoctoral del Programa Universitario de Bioética.
Profesor de Asignatura Facultad de Química, UNAM.
Email: jrocley@hotmail.com

María del Carmen Valle Lira

Candidata a Doctora en Ciencias dentro del Posgrado de Ciencias Médicas, Odontológicas y de la Salud,
UNAM. Profesora de Asignatura Facultad de Ciencias y Facultad de Medicina Veterinaria y Zootecnia,
UNAM.
Email: carmen.valle@fmvz.unam.mx

Resignificando al humanismo a través del posthumanismo

José Ramón Orrantía & María del Carmen Valle



El posthumanismo plantea la necesidad de ir más allá del antropocentrismo, lo cual incluye a las éticas derivadas de doctrinas humanistas. En este artículo defenderemos que el posthumanismo hace una reducción inadecuada de los humanismos diversos a un humanismo esencialista, universalista y antropocéntrico que reproduce dinámicas de exclusión colonialista, de género y especista. En sentido contrario, proponemos que es posible plantear una ética humanista para las condiciones posthumanas, principalmente en lo que concierne a nuestra relación con formas de vida no-humanas, de forma que pudiéramos entender el humanismo como una ecosofía. Defenderemos que existen formas de humanismo sobre las cuales se puede fundamentar una ética que regule al ser humano en su relación mutua, pero también con otras entidades no-humanas, sin que de ello se derive una superioridad moral u ontológica del humano sobre otros seres: el humanismo secular, el humanismo existencialista y el humanismo budista.

Palabras Clave: posthumanismo, humanismo secular, existencialismo, budismo.

O pós-humanismo levanta a necessidade de ir além do antropocentrismo, que inclui a ética derivada das doutrinas humanistas. Neste artigo, defenderemos que o pós-humanismo faz uma redução inadequada de diversos humanismos a um humanismo essencialista, universalista e antropocêntrico que reproduz dinâmicas de exclusão colonialista, de gênero e especista. Em sentido contrário, consideramos que é possível propor uma ética humanista para as condições pós-humanas, principalmente no que diz respeito à nossa relação com os animais não-humanos, de forma que podemos entender o humanismo como uma ecosofia. Defenderemos que existem formas de humanismo sobre as quais pode se basear uma ética que regule o ser humano em sua relação mútua, mas também com outras entidades não humanas, sem derivar uma superioridade moral ou ontológica do homem sobre os outros seres: o humanismo secular, o humanismo existencial e o humanismo budista.

Palavras-chave: pós-humanismo, humanismo secular, existencialismo, budismo.

Posthumanism raises the need to go beyond anthropocentrism, which includes an ethics derived from humanist doctrines. In this article we will defend that posthumanism makes an inadequate reduction of diverse humanisms to an essentialist, universalist and anthropocentric humanism that reproduces the dynamics of colonialist, gender and speciesist exclusion. Contrary to this, we propose that it is possible to bring forward a humanistic ethics for posthuman conditions, mainly regarding our relationship with non-human forms of life, so that we could understand humanism as an ecosophy. We will defend that there are forms of humanism on which an ethics can be based that regulates the human being in their mutual relationships, but also with other non-human entities, without resulting in a moral or ontological superiority of the human over other beings: secular humanism, existential humanism, and Buddhist humanism.

Key Words: posthumanism, secular humanism, existentialism, Buddhism.

1. Introducción

Los humanismos basados en un antropocentrismo esencialista han creado una cultura de dominación donde las reglas socioeconómicas siguen la tendencia de posicionar a unos sobre otros. Esta cultura no sólo ha sido causa de una profunda desigualdad social entre seres humanos,¹ sino que también organiza las dinámicas de una sociedad en la que la crueldad hacia otras formas de vida y la devastación ecológica se justifican a través de su normalización como parte “natural” e inherente del estilo de vida consumista capitalista, en el que la vida (en cualquiera de sus formas) no tiene un valor como tal, sino sólo como recursos a ser usados para satisfacer necesidades humanas, la mayoría de ellas lujos superfluos creados para mantener constante el aumento del ritmo de producción y capital².

Nos parece que el caso de los animales no humanos es de especial interés, debido a la muy ambigua posición en que se encuentran en relación con el ser humano: por un lado, al ser parte de una misma línea evolutiva, por lo que comparten numerosas características con los humanos; por el otro, son considerados como seres inferiores y por tanto se han cosificado y explotado por milenios. Se ha intentado contrarrestar esta desvalorización a través de la humanización de algunos animales para poder otorgarles derechos, justificando estas acciones ya sea por la posesión de características similares con el ser humano (sensibilidad, conciencia o una teleología enfocada en las capacidades³), o bien a través de la exaltación de los beneficios que dicha entidad provee al ser humano, como los servicios ecosistémicos. Otros intentos de incrementar el espectro abarcado por la consideración ética de seres no humanos han apelado al valor intrínseco de todo ser vivo (Martín Blanco, 2012; Regan, 2004; Singer et al, 1977; Taylor, 2011; Te Aho, 2010; Zapata-Clavería, 2016).

No obstante, en varias de estas aproximaciones el ser humano sigue siendo la medida de todas las cosas⁴ y en la mayoría de los casos se sigue imponiendo una jerarquización en la que los mayores privilegios o la mayor consideración son para aquellos más parecidos a nosotros/as, por lo cual la protección que se ofrece a los otros animales resulta parcial: gran cantidad de especies siguen siendo excluidas, no sólo

1. A pesar del potencial universalizador del humanismo (que ha ido extendiendo su alcance para abarcar cada vez más grupos humanos), se ha utilizado históricamente para excluir de la consideración ética-política a diferentes grupos: esclavos, mujeres, bárbaros y salvajes, indios, negros, sujetos con identidades sexuales no hegemónicas, etc. De acuerdo con estos humanismos, a pesar de postular que existe una esencia humana que todos/as poseen, no todos/as “valen lo mismo”, pues no realizan o consuman la naturaleza humana de la misma manera.

2. Una de las lecciones del confinamiento de 2020, que se mencionan frecuentemente, es el notar la poca cantidad de insumos que realmente requerimos, en contraste con la gran cantidad que el mercado nos hace creer que necesitamos.

3. Se refiere a capacidades que permiten a los animales no humanos buscar una diversidad de fines más allá de las sensaciones placenteras, como amistad, juego o libertad de movimiento.

4. A pesar de que la máxima de Protágoras tiene un enfoque epistemológico -según el cual la incapacidad de acceder al conocimiento certero y fijo (*episteme*) o de alcanzar la Verdad (*Aletheia*) implica que nos vemos obligados a utilizar el criterio propio para juzgar sobre la “verdad” de algo-, sólo en este caso utilizamos la frase desde una interpretación de sentido común para indicar posturas en que el criterio antropocéntrico de especie sirve para juzgar del valor (ético, epistémico, jurídico) del mundo circundante.

invertebrados, sino también vertebrados de poco interés o que se consideran indeseables o bioartefactos de uso humano, como los animales genéticamente modificados (Vries y de Vries, 2006). Entre las razones comúnmente utilizadas para excluirlos de la consideración ética y política destacan la referencia a sus características biológicas y una supuesta falta de logos. Esta desvalorización —que podríamos replantear en términos de discriminación— obedece a la creencia en la superioridad innata del ser humano y a un esencialismo tácito en las explicaciones metafísicas y ontológicas que, a través del mecanicismo y su reduccionismo materialista, han permeado también al quehacer científico. Desde esta perspectiva, un ser vivo no es más que un fenómeno biológico fragmentado y evaluado incompletamente.

En concordancia con las críticas posthumanistas a las diferentes formas de antropocentrismo, sostenemos que un animal no puede ser reducido ni a la sintiencia, ni a ciertas capacidades cognitivas o a sus relaciones con otros. Son todo eso y más: son un cuerpo en constante desarrollo, sensible, capaz de tener diversos tipos de conciencia, con una memoria, una historia, una trayectoria temporal, espacial y social durante la cual crean relaciones, sentimientos y aprendizaje. Más aún, los animales modifican el ambiente y a los individuos a su alrededor, al mismo tiempo que son modificados en respuesta (todo ocurriendo sincrónicamente). Cada uno es un momento presente efímero y al mismo tiempo representa millones de años de evolución compartida en mayor o menor grado con los demás seres vivos (incluyendo al ser humano). A su vez, cada individuo es un punto de inicio de una posible evolución futura de millones de seres que aún no han tomado forma y cuya existencia dependerá justamente de lo que pase en este pequeño presente efímero. La extinción o conservación de las formas de vida presentes determinarán el surgimiento o no de otras formas de vida futuras. La complejidad de la red de procesos que preceden, mantienen y trascienden a cada forma de vida es inaprehensible y frecuentemente ignorada en favor de metafísicas mecanicistas y reduccionistas (tema que se abordará con mayor profundidad más adelante) que favorecen la postura de superioridad del ser humano en detrimento del resto de los seres vivos. Como se puede ver, además de tener consecuencias éticas considerables, estas metafísicas también han tenido efectos socioculturales y ambientales desastrosos, por lo que su crítica no es sólo pertinente, sino necesaria.

Algunas de estas críticas se han dirigido contra el humanismo como paradigma de metafísica antropocéntrica, pues consideran que el poner al hombre en el centro responde a un proyecto hegemónico cultural y civilizatorio que busca, a través de un trazado de distinciones fisiológicas, cognitivas u ontológicas, justificar la superioridad de lo Mismo que se había presupuesto de inicio. Entonces, parecería indispensable la superación de toda teoría antropocéntrica en favor de una teoría más allá del humanismo. Estamos de acuerdo con la primera afirmación y, no obstante, consideramos necesario plantear las siguientes preguntas: ¿es deseable el abandono de toda teoría humanista? ¿Todo antropocentrismo es necesariamente esencialista? ¿Todo humanismo es necesariamente

antropocéntrico? ¿Es posible replantear el humanismo como una ecosofía? Si abandonamos el humanismo hay algo más en juego que sólo deshacerse de un enfoque teórico y de una larga tradición de pensamiento: el deshacerse del proyecto humanista podría significar prescindir de todo un proyecto o programa ético-pedagógico que ha tenido, a pesar de todo, grandes alcances.

2. ¿Qué se entiende por *posthumanismo*?

Parece haber una grave confusión en la teoría del posthumanismo, entre humanismo y antropocentrismo, pues frecuentemente se reduce todo humanismo a antropocentrismo (Ávila Gaitán, 2019; Badmington, 2004). No podemos negar que existen convergencias, que hay humanismos antropocéntricos (posiblemente una mayoría), pero es necesario trazar la distinción entre ambos, pues no todo humanismo es antropocéntrico, ni todo antropocentrismo es humanismo. Por ejemplo, desde cierta perspectiva, la ideología del libre mercado podría ser considerada como una teoría posthumanista en sentido latouriano (en tanto entidades no-humanas que toman agencia y actúan a un nivel tan importante -o más- que el humano mismo) pero, ¿nos atreveríamos a decir que no es o no puede ser antropocéntrica? ¿Nos atreveremos a decir que la ideología del libre mercado es humanista? ¿No son muchas de las posturas del transhumanismo libertario —que pretende ir más allá del humanismo— antropocéntricas sin ser humanistas?⁵ Por el contrario, ¿son las teorías de Derechos Humanos necesariamente antropocéntricas por derivarse de posturas humanistas? ¿Es posible que el humanismo pueda prescindir del antropocentrismo?

Una de las características que los críticos del humanismo han pasado por alto es que el humanismo es un movimiento que no sólo se preocupa por encontrar qué es lo que hace ser humano al humano, qué lo distingue de otros seres no-humanos, sino que es un movimiento cultural que se preocupa por cultivar determinadas características o virtudes a través de su transmisión y enseñanza de una generación a otra. La virtud humana no se entiende únicamente como el “llevar a cabo” o la consumación (*vollbringen*) de características que todo individuo humano posee, en el sentido de “[...] desplegar algo en la plenitud de su esencia [...]” (Heidegger, 2006, p. 11). Más bien, la virtud debe mostrarse a través de su ejercicio y su cultivo, en un quehacer que hace al ser (y por ello, no necesariamente como naturaleza humana). De esta forma, entendemos el humanismo como un movimiento multicultural que también ha surgido fuera de la tradición eurocéntrica, que se caracteriza por tener preocupaciones éticas y pedagógicas, más que una teoría ontológica sobre la esencia del ser humano. En otras palabras, el humanismo está necesariamente atravesado por un enfoque pedagógico y ético que, si bien es

5. Aunque desde la perspectiva del transhumanismo se plantea que entidades humanas y no-humanas interactúan en pie de igualdad (ontológica), el ideal posthumano del transhumanismo pasa por la preservación de la conciencia individual a través de la simbiosis *cyborg*. Esta postura es absolutamente compatible con posturas antropocéntricas.

compatible con el antropocentrismo, no lo reduce a éste y, como veremos, desde una postura no esencialista puede significar una trascendencia ética del antropocentrismo.

¿De dónde proviene esta confusión entre antropocentrismo y humanismo? A nuestro parecer, las diferentes críticas al humanismo que se han hecho desde la postura posthumanista parecen partir de la consideración del sujeto cartesiano y hacia adelante (Braidotti, 2013). Esta operación es cuestionable, pues reduce todo humanismo a la concepción moderna occidental del sujeto humano, a saber, la de un sujeto desincorporado (*disembodied*) y separado de sus fines, o un sujeto desapegado (*disengaged*) (Sandel, 1998; Taylor, 2001). Tanto el sujeto cartesiano como el inquisidor baconiano realizan una operación de separación: el primero, a través de la distinción entre su yo soy y su cuerpo animal-mecánico (Descartes, 1987, 2013); el segundo, a través del planteamiento de un método de indagación, de inquisición de la naturaleza, que separa al investigador de su contexto natural en aras de la objetividad⁶ (Bacon, 2017; Bernal, 1986). Esta segunda operación concibe al sujeto humano como el inquisidor de una naturaleza que se resiste a dar respuestas, por lo cual debe ser dominada o forzada a revelar sus secretos a través del método y el experimento, con la finalidad de ponerla a su servicio (Fuller, 2018).

La crítica de estos dos “humanismos” permiten al posthumanismo distinguirse en dos de sus ramas principales: 1) la que critica al cartesianismo por su dualismo y plantea un monismo materialista que, paradójicamente, ha dado pie a la posibilidad de trascender la propia corporeidad mediante la consideración del ser humano como información por las teorías cibernéticas o con los avances en la secuenciación del genoma humano: convertirse en un sujeto desincorporado (*disembodied*) que logra tomar distancia de las determinaciones naturales orgánicas, es decir, separar el ego cogito del caparazón (*shell*) que es su cuerpo; 2) las que parten de la crítica a Bacon y el sujeto humano inquisidor quien, al establecer una relación de dominación del humano sobre la naturaleza, da pie a las consideraciones del posthumanismo en el sentido de trascender el antropocentrismo patriarcal (colonialista y capitalista) que, al trazar una distancia entre el investigador y el objeto investigado, objetiviza la naturaleza y la convierte en un recurso.⁷

Pero entonces, y ante la variedad de enfoques que podemos encontrar, ¿qué entendemos por posthumanismo en un sentido general?

Para entender el posthumanismo, Neil Badmington (2004) primero nos presenta al humanismo como una perspectiva homogénea de “higiene ontológica” y pone como ejemplo el humanismo reaccionario de Fukuyama, quien no sólo defiende la naturaleza humana como una constitución bio-ontológica que nos precede, sino también como un

6. Este método se terminará de constituir con la *Royal Society of London*, cuyos fundadores toman como inspiración la Casa de Salomón de la Nueva Atlántida baconiana.

7. Existe una curiosa relación etimológica entre *domus* (el *oikos* griego de la *oiko-nomía* y la *oiko-logía*), la casa romana, el *dominus* u hombre de la casa que desde Aristóteles se ve como administrador de bienes y sujetos, las palabras domesticar, domar y dominar.

criterio que traza los límites de lo moral y/o políticamente aceptable de forma precisa. Nos parece que tomar a Fukuyama como paradigma del humanismo es utilizar un hombre de paja, principalmente si se pretende afirmar que el Humanismo es un obstáculo, una ideología o un mito que deben ser superados.⁸ Para Badmington, la higiene del humanismo proviene de la centralidad del humano, a través de la cual se distingue de animales, plantas, máquinas, naturaleza y otras entidades no-humanas.

La esencia de lo “humano” consiste, según él, en ser absolutamente conocido y cognoscible para “él” mismo. El autor piensa en el humanismo en términos de antropocentrismo, por lo que el discurso humanista se traduce en una serie de oposiciones binarias: humano/inhumano (¿no-humano?), nosotros/ellos, aquí/ahí, activo/pasivo, yo/otro, natural/cultural, dentro/fuera, sujeto/objeto, silvestre/doméstico. El posthumanismo consistiría, entonces, en la fractura gradual de estas dicotomías, en el desvanecimiento de estas líneas que trazan las diferencias con tajos “limpios”.

En una línea similar, Braidotti (2015) entiende que lo posthumano implica, necesariamente, una descentralización del Hombre (como género y especie) derivada de la hipótesis autopoietica y monista de la materia viva —que es capaz de auto-organización— lo que implica aceptar un continuum naturaleza-cultura y ayuda al planteamiento de principios para nuestra interacción con otros agentes humanos y no-humanos. Según la autora, el posthumanismo permite superar las limitaciones de un humanismo entendido como modelo de civilización, es decir, modelo cultural hegemónico que entiende la diferencia como inferioridad que confirma la superioridad de lo Mismo, lo que deja fuera del concepto de “humano” a todos aquellos seres desvalorizados que se alejan de este modo particular, cultural y etnocéntrico de ser humano (incluyendo a algunos grupos humanos específicos).

Tomando como representación del humanismo, en primer lugar (y de forma errada⁹) la famosa frase de Protágoras “El hombre es la medida de todas las cosas” y, como si fueran equivalentes, al hombre vitruviano de Da Vinci -representado de acuerdo con la proporción áurea- y siguiendo de forma descuidada hacia los humanismos cartesianos,

8. Badmington utiliza el anti-humanismo de Althusser para hacer esta última afirmación, pero sin enfatizar que la superación del Humanismo que plantea Althusser consiste en la superación de una ideología burguesa de la libertad y autonomía de los individuos humanos como ausencia de obstáculos, cuya naturalización daba legitimidad al sistema capitalista de explotación y apropiación del trabajo.

9. Braidotti (2015) no es la única (Chavarría-Alfaro, 2015) que interpreta la frase del relativista Protágoras como si fuera de naturaleza ontológica: el hombre es el criterio desde el cual se deben juzgar todos los demás seres. Como vemos, esta idea correría en sentido contrario a lo que el propio Protágoras defendía: la ausencia de criterios fijos. La revisión de fragmentos de Sexto Empírico, de fragmentos del propio sofista y de los diálogos de Platón en los que aparece, deja claro que la frase es de carácter epistémico: “el hombre” es el individuo y la “medida de todas las cosas” es la afirmación de un relativismo subjetivista. En ese sentido, en el Teeteto, Platón desecha cualquier tesis de criterios ontológicos cuando nos dice que Protágoras no escribió ni pudo haber escrito “la medida de todas las cosas es el puerco o el cinocéfalos”. Por el contrario, deja claro el carácter epistemológico de la sentencia: “[...] para cada uno es verdad aquello que por la percepción le parece, y una persona no podrá juzgar mejor la sensación de otra, ni tampoco la opinión de uno [...]” (161 c-d). Nos parece curioso que Haraway, en su conferencia “From cyborgs to companion species”, si haga esta operación ontológica al presentarnos (medio en tono de broma) su “perro vitruviano”, según el cual “el perro (como especie y, por tanto, como criterio) es la medida de todas las cosas”.

ilustrado y del siglo XX como si tuvieran esencialmente las mismas características, Braidotti casi equipara humanismo y antropocentrismo, machismo, eurocentrismo y colonialismo. Así, su posthumanismo consiste en la elaboración de cartografías precisas de las posiciones de los sujetos para la recomposición posthumana de un vínculo panhumano de corte cosmopolita.

Gabriela Chavarría (2015) partirá de una definición de identidad humana para explicar en qué consiste el posthumanismo y cuáles son sus orígenes. Para ella, la identidad humana como es entendida actualmente parte de una noción ilustrada de sujeto humano como agente moral, con capacidades racionales que lo hacen capaz de ir más allá de su naturaleza instintiva y le dan su carácter de autonomía. Según ella, esta noción se caracteriza por un antropocentrismo que (también erróneamente) deriva de la frase de Protágoras. La autora hace una buena reconstrucción del origen del pensamiento posthumanista, al cual ubica entre las décadas de 1950 y 1960 con el desarrollo de la cibernética, a partir de la cual se comienza a hablar del ser humano en términos de teoría de sistemas, teoría de la información y sistemas autoorganizativos. Con esto, se rompe con el paradigma de la centralidad humana al poner al ser humano en el mismo nivel material y ontológico que otros seres no-humanos, pertenecientes a un sistema determinado.

Nos parece que con estas tres posiciones podemos tener una idea más o menos clara de las principales críticas del posthumanismo al humanismo. Queremos sostener que estas críticas nos parecen válidas exclusivamente para ciertos humanismos —a saber, los humanismos herederos del cartesianismo y de la Ilustración— pero que no necesariamente afectan a otros. En particular, queremos mostrar que estas críticas comparten dos supuestos que nos parecen problemáticos: 1) que el humanismo posterior a Descartes tiene las mismas características que los humanismos clásicos, como el que alimenta la *paideia* (educación) griega o el pensamiento de Cicerón, Pico della Mirandola u otros humanistas latinos; 2) que todo humanismo es antropocéntrico. Por último, también queremos mostrar que estas críticas no afectan a ciertos humanismos no esencialistas del siglo XX, como el humanismo existencialista de Sartre o el humanismo secular de Laromont, así como tampoco afectan a lo que podríamos llamar “humanismo budista” que fácilmente podría plantearse en términos de una ecosofía.

3. Del humanismo premoderno (la *paideia*) a los humanismos no-esencialistas del siglo XX

Como ya mencionamos, la reducción de todo humanismo al humanismo moderno y desincorporado de Descartes¹⁰ o al antropocentrismo baconiano nos parece por lo menos descuidada y poco útil ante la situación actual. En definitiva, estas posturas son

10. Habría especialistas en Descartes que pondrían en duda que en el pensamiento del francés podamos encontrar una teoría humanista. Definitivamente hay una noción de humano y una noción de sujeto (del Yo), pero no necesariamente una teoría humanista.

antropocéntricas y plantean una separación de dignidades entre lo humano y lo natural. Pero, en un intento de superar estas dos características, los críticos del humanismo hacen caso omiso de toda una tradición de pensamiento que se extiende al menos hasta la Grecia clásica y que toma características propias, no reducibles a las teorías baconianas o cartesianas. El humano (hombre) del humanismo renacentista hunde sus raíces en la *Paideia* griega y en la *virtus* ciceroniana (traducida como “virtud”, aunque va más lejos que lo que se entiende en castellano). Es cierto que en ambas podemos encontrar un enfoque antropocéntrico (e incluso androcéntrico), pero en ellas el sujeto individual no tiene sustento por sí mismo, sino que depende, para el adecuado desarrollo de su naturaleza humana, del entorno en que se encuentra ya siempre presupuesto e incorporado: la *polis*, la *civitas* o el orden cósmico que la virtud humana imita para perfeccionarse. En contraste con el sujeto moderno, el del humanismo renacentista es un sujeto situado.

Podemos considerar como antecedentes del Humanismo, en primer lugar, la educación (*Paideia*) recibida por el ciudadano griego -en particular el ateniense-, la cual es expuesta ampliamente en la grandiosa obra de Werner Jaeger. Sin entrar en detalles por falta de espacio, debemos señalar que la *Paideia* griega consistía en “la formación de un alto tipo de hombre. Para él [el hombre griego] la idea de educación representaba el sentido de todo humano esfuerzo. Era la justificación última de la existencia de la comunidad y de la individualidad humana” (Jaeger, 2009, p. 6). Aunque este ideal griego de la formación (*Bildung*) humana es un ideal de cultura como principio formativo antropocéntrico y antropoplástico, debemos prestar oídos a la pertinente aclaración del sentido de esta pedagogía: es la formación de la *humanitas* (humanidad) en el sentido de ser una educación para la vida supraindividual de la comunidad. La idea genérica de hombre es la del hombre político y no una educación orientada a la formación de la individualidad: “[...] el ‘ser’ del hombre se hallaba esencialmente vinculado a las características del hombre considerado como un ser político” (Jaeger, 2009, p. 14).

Así, la educación del hombre no puede ser separada, de ninguna manera, de su función social. De esta forma, ya podemos ver en este antecedente del Humanismo su carácter ético —en el sentido de *ethos* como realidad o hecho moral, es decir, como vida ética que se relaciona con la dimensión práctica (*praxis*) de la vida humana (Juliana González, 2013)— mediante el cual la comunidad imprime en sus miembros cierto carácter específico que será fuente de su acción y su conducta, a través de normas y leyes que le dan cohesión (Jaeger, 2009).

A pesar de que el antropocentrismo (y, en este caso, incluso, androcentrismo) está sin duda presente en la *Paideia* griega, no debemos pasar por alto la aclaración que hace Jaeger, en el sentido de que no debemos tomar este ideal del hombre griego como “expresión de una humanidad intemporal y absoluta”, pues ello significaría separarlo de su vida histórica y tomarlo como norma rígida y definitiva, cuyo resultado sería (y ha sido) un concepto abstracto y ahistórico, eterno y verdadero (que es el caso del concepto

ilustrado de hombre) (Jaeger, 2009). Es indispensable tomar en serio esta advertencia y ponerla en práctica, no sólo para enjuiciar el “humanismo” griego, sino también los distintos humanismos modernos, los cuales no deben ser arrebatados de su vida histórica por intereses teóricos o de otro tipo. Así, es necesario tomar las definiciones de humanidad que vamos encontrando como descripciones histórico-sociológicas.

De diferentes maneras, el énfasis ético-pedagógico de la *Paideia* puede rastrearse en los diferentes pensadores griegos. La preocupación platónica por saber si la virtud (*areté*) podía enseñarse —que encontramos en diferentes Diálogos, entre los que destacan el Protágoras y el Gorgias por la insistencia socrática en que los sofistas hagan explícito en qué consiste su enseñanza y por qué un joven debería poner en sus manos su formación (en el sentido de *Bildung*)— tiene este mismo espíritu. De igual manera, este énfasis en lo pedagógico y lo ético se puede ver en la definición del hombre de Aristóteles como animal capaz de discurso (*zoon logón echón*) y como animal político (*zoon politikón*): “El propio Aristóteles la toma [a su definición] también en ese sentido al explicarla, aclarando que los hombres son los seres que se ponen de acuerdo acerca de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, para la ciudad” (Choza Armenta, 2009, p. 18).

Así, es sólo a través de su pertenencia a la ciudad (*polis*) que el hombre puede alcanzar la plenitud de su esencia mediante el cultivo de la virtud o la excelencia de lo humano (*areté*), lo cual (sin abandonar el antropocentrismo) pone de relieve la vinculación que la tradición humanista establece entre el desarrollo de la esencia del hombre individual con un ethos desde el cual se logra articular. De manera que tanto en la enseñanza sofística como en la platónica y la aristotélica se refleja la función social de la *Paideia*, en la que la formación del hombre y la del ciudadano se intersectan en diversos puntos y no es posible hacer una separación tajante entre ellas.

Esto no quiere decir que desaparezca el carácter excluyente del concepto de *Humanitas* griego, cuya esencia es el ser racional y libre y ejercer esa razón y libertad al hacer uso de la palabra en cuanto ciudadano. De acuerdo con lo anterior, con base en el grado en que se poseen estas cualidades se podría establecer una gradación en las formas de ser humano, y es en esas gradaciones donde el concepto de humanitas aristotélico, por ejemplo, muestra sus excluyentes limitaciones histórico-geográficas (Choza Armenta, 2009).

En Cicerón, este carácter práctico que ya podemos ver en la *Paideia* cobra mucha mayor importancia a través de la defensa de la *Humanitas* (Martínez, 2014). El proceso de educación de la *Paideia* toma un carácter civilizatorio de romanización: la justificación o legitimación de la expansión romana se efectúa a través de la equiparación de las excelencias (*virtus*) asociadas a la *humanitas* con las características del ciudadano romano. Y así como entre los griegos el bárbaro era el que no hablaba griego, entre los romanos se señala al salvaje como el que carece de civilización (Choza Armenta, 2009).

Se considera que es en el *Pro Archia* -una defensa forense del derecho a conservar la ciudadanía romana del poeta griego Aulo Licinio Arquias- donde Cicerón hace la defensa de la *Humanitas*. En ella se sostiene que la excelencia (*virtus*) se puede alcanzar mediante el desarrollo de las aptitudes naturalmente dispuestas en el hombre — disposiciones teleológicas dispuestas en relación con su orden perfectivo, (Martínez, 2014)—, y que si bien esto es posible de ser alcanzado por la propia naturaleza, si se añade un método e instrucción (*Pro Archia*, VII-15), el resultado puede ser la consumación de la formación integral del hombre en la *Humanitas*, un ideal de perfección humana alcanzada a través de la modelación ética. Así, el estudio (de las letras) es indispensable para poder mirar las figuras excelentes en situaciones ejemplares (Arbea, 2002) e imitar su comportamiento para realizar la acción apropiada en los quehaceres (*officia*) humanos (Martínez, 2014).¹¹

De esta forma, la humanidad o inhumanidad del hombre se define dependiendo de si actúa en concordancia o no con su propia naturaleza humana. El perfeccionamiento de esta consiste en habituar al alma a obrar conforme a la razón, es decir, en el ejercicio de cuatro virtudes cardinales (honestas): sabiduría práctica o prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Ahora bien, al igual que con la *Paideia*, el ejercicio de estas virtudes no tiene sentido si no es como formación para la vida supraindividual: “Sólo si toda una comunidad queda organizada suficientemente bajo la guía de la honestas, pueden constituirse los diferentes estratos sociales bajo la forma de la *humanitas*, que se corresponde como la realización de la finalidad perfectiva de toda sociedad humana” (Martínez, 2014, p. 131).

De manera un tanto descuidada (y reproduciendo narrativas históricas de corte ilustrado), pasaremos por alto las contribuciones medievales al humanismo, principalmente por falta de espacio y por no ser éste el lugar de una historia del proyecto cultural del humanismo. Sin embargo, nos interesa mostrar cómo el humanismo renacentista (o clásico) se apropia en cierta manera de los ideales pedagógicos y éticos del humanismo romano (pasados por el filtro del cristianismo). Deseamos mostrar que el Humanismo renacentista intenta recuperar la tradición clásica para desmarcarse de los ideales estéticos, políticos y éticos de los tiempos precedentes, principalmente el escolasticismo al que califican de bárbaro, y para ello rescatan el Humanismo como estudio de las letras clásicas como prerequisite para el desarrollo moral del hombre (Roest, 2003).¹²

En contraste con la tradición escolástica, para la cual el cultivo de las cualidades exteriores del hombre siempre es medio para un fin —a saber, el desarrollo de las cualidades internas del hombre que tienen superioridad jerárquica sobre las primeras—,

11. “¿Cuántas imágenes —no sólo para mirarlas, sino también para imitarlas— de fortísimos hombres nos dejaron representadas los escritores griegos y latinos? Yo siempre, al administrar la república, imaginándomelas, conformaba mi corazón y mi mente a partir del recuerdo de estos hombres excelentes” (*Pro Archia*, VI-14).

12. Como se ha señalado hasta la saciedad, muchos de los elementos clave de la pedagogía humanista ya se encuentran en la tradición medieval.



para los humanistas renacentistas el cultivo del lenguaje, la escritura y la oratoria se vuelven indispensables para la expresión de la humanidad natural del hombre y de su civilidad. El estudio no consistía ya en acumular conocimiento especializado y disciplinar, sino que la educación debía volverse holística, de forma que contribuyera a dar forma a la vida del hombre como un todo. El estudio de las letras ya no es siervo de una causa superior, sino que se supedita al desarrollo de las virtudes del individuo como un todo.

A pesar de que existe una diferencia entre los estudios humanistas renacentistas (*studia humanitatis*) y la *Humanitas* romana o la *Paideia* griega (en parte debido a la distancia política entre ser ciudadano de una ciudad griega o romana —*polis* o *civitas*— y ser súbdito de un monarca), el proyecto pedagógico del humanismo renacentista puede ser visto como una formación (*Bildung*) fundamental para la construcción de la sociedad civil, como un humanismo cívico.¹³ El énfasis en el hombre como un todo implicaba volver a poner de relieve la forma en que la educación podría contribuir a la sabiduría y virtud del hombre no sólo en tanto que individuo, sino también en cuanto ciudadano que puede aportar al bien común (Rico, 2014; Roest, 2003).

Pero el Renacimiento no consiste sólo en recobrar la sabiduría clásica, sino que es también innovador en tanto es un movimiento fundacional de la Modernidad. Principalmente, en el acento en la dignidad del individuo humano se manifiesta la posibilidad de crear el propio valor esencial por uno mismo, mediante el estudio de las humanidades, a través del desarrollo de las cualidades inherentes (Roest, 2003). El Renacimiento Humanista puede verse como un proyecto que pretende fomentar la dignidad natural del hombre y de la humanidad, cuyos atributos esenciales se vuelven ahora la autonomía y la independencia. Así es que en la *Oratio Dignitate Hominis*, Pico della Mirandola nos presenta la naturaleza humana como incompletitud, como indeterminación o deficiencia ontológica, para hacer hincapié en la libertad del humano para escoger su propia naturaleza.

Esta nueva antropología es la que da fundamento al espíritu optimista del Renacimiento, principalmente en las obras de Pico della Mirandola, Erasmo de Rotterdam, Luis Vives y Tomás Moro. En principio, hay un rompimiento con la creencia en las deficiencias moral e intelectual del hombre (derivadas del pecado original), por lo que el proyecto pedagógico se basa en la posibilidad de emancipación a través del cultivo de las letras y el desarrollo de la naturaleza humana, lo cual se convierte en un proyecto que atañe al provecho y bienestar general de la humanidad con carácter de porvenir, de camino hacia una *Roma Renovata*, de plan de utopía irrealizable pero siempre posible (Rico, 2014) que dará forma al humanismo europeo.

13. Roger Osborne (2006) muestra cómo el relativo aislamiento en que se desarrollaron las ciudades-Estado italianas desde el siglo XII y hasta el XV (por mantenerse al margen de las luchas de poder de los grandes monarcas) les permitió un desarrollo alternativo y la posibilidad de explorar formas de gobierno republicanas, en las que los conceptos de ciudadanía y participación pública vuelven a cobrar importancia. Este relativo aislamiento explica también, según Osborne, por qué el Renacimiento tuvo lugar en Italia de forma aislada y sólo tiempo después se disemina por toda Europa (Osborne, 2007).

Esta larga exposición de los componentes ético-pedagógicos del humanismo, que parecen ausentes de la consideración del posthumanismo, nos permite sostener que el humanismo es, antes que una teoría sobre la constitución ontológica del humano, una teoría ética. Desde esta perspectiva, el fin del humanismo no consiste en encontrar la naturaleza humana para discriminar quién merece ser sujeto de nuestra consideración moral o a quién debemos reconocer dignidad (y a quién no), sino más bien en entender qué es lo debido al otro (ser humano) y cómo debemos comportarnos frente a él/ella. La búsqueda de la naturaleza humana, entonces, no respondía a la búsqueda de una jerarquía taxonómica, ontológica ni de ninguna otra clase, sino a la obtención de criterios que pudieran orientarnos en qué es lo que se debe al otro. Los conceptos de *honestas* (las virtudes cardinales) y los *officia* (las acciones apropiadas o los quehaceres debidos) ciceronianos ponen esto de manifiesto: el cultivo de la naturaleza humana (la pedagogía) pasa por el desarrollo de una serie de virtudes o excelencias y su puesta en práctica a través de acciones específicas que se dirigen necesariamente hacia la relación con el otro e imponen, por lo tanto, exigencias de carácter ético. La misma naturaleza humana, desde esta perspectiva, pone al individuo ya de inicio en deuda con el otro al que se debe (Martínez, 2014) y en relación con un contexto en el que está ya siempre situado y sobre el cual se extienden las obligaciones éticas que regulan el actuar humano.¹⁴

Este carácter es claro para el gran estudioso del humanismo mexicano, Gabriel Méndez Plancarte. En su libro *Humanistas Mexicanos del Siglo XVI* (1994), Méndez Plancarte expone la forma en que el proyecto humanista es entendido por los representantes del naciente humanismo mexicano (Don Vasco de Quiroga, Fray Bartolomé de las Casas, Fray Julián Garcés), para quienes los principios de igualdad e inviolabilidad de toda persona humana se transforman en luchas por el reconocimiento de la igualdad e inviolabilidad de los indios, así como de su derecho a conservar su propia forma de organización social y cultural (Méndez, 1994).

No obstante lo anterior, debemos reconocer las limitaciones inherentes a una teoría ética que se sustenta, para la obtención de criterios éticos, en una naturaleza humana antecedente como punto de partida. Este tipo de teorías, al final, trazan líneas divisorias tajantes entre lo humano y lo no-humano y, por tanto, establecen deberes diferenciados con sustento en estos criterios esencializados ontológicamente (como bien denuncia el posthumanismo). Eso es lo que ocurre con el humanismo cartesiano y el ilustrado (que, además, dejan de ser éticas de la virtud y se constituyen en éticas de la razón). Entonces, la pregunta que debemos hacernos es si todo humanismo está necesariamente ligado a una ontología humana antecedente, pues en tal caso —y ante escenarios que podríamos

14. En este sentido, podemos plantear la posibilidad de que algún humanismo situacional pueda constituirse en una ecosofía, siempre y cuando logre trascender el antropocentrismo.

catalogar de posthumanos¹⁵— habría que abandonar el proyecto humanista por antropocéntrico.

4. El Humanismo secular y el Humanismo existencialista de Sartre

¿Qué es lo que se "extiende" a los grupos que van siendo incluidos? ¿El concepto de "humanidad"? Sólo en los casos de un humanismo que parte de un a priori de lo que es el humano, y entonces los límites están definidos de antemano. Pero, si pensamos que lo que se extiende es un deber ético, o la exigencia de un determinado actuar que tenemos hacia el otro, un reconocimiento de la dignidad del otro humano o no-humano, el cual no está circunscrito por ninguna comprensión conceptual dada sino que tiene que irse definiendo *a posteriori* —al ir descubriéndose y construyéndose en la relación con el otro—, entonces tenemos potencial para *una ética humanista para escenarios post-humanos*. Nos parece que existen al menos tres posturas humanistas que podrían entrar en esta forma de humanismo: el humanismo secular de Corliss Lamont, el humanismo existencialista de Sartre y el humanismo Budista.

El humanismo secular es, principalmente, un rechazo de posturas éticas de corte religioso o sobrenatural que establecen el fundamento para el comportamiento sobre bases sobrenaturales o sobre la revelación religiosa. En este sentido, es un humanismo naturalista o evolucionista, en tanto se fundamenta en los avances de la ciencia. Asumiendo ser heredero de la Ilustración, este tipo de humanismo abraza el ideal de igual consideración ética hacia todos los seres humanos, así como los ideales de la democracia: "Para definir brevemente el humanismo del siglo XX, diría que es una filosofía de servicio gozoso para el bien mayor de toda la humanidad en este mundo natural y que aboga por los métodos de la razón, la ciencia y la democracia"¹⁶ (Lamont, 1997, p. 13).

Aunque en definitiva Lamont define al humanismo como una filosofía centrada en el ser humano (como ideal moral), no parte de una jerarquía de superioridad. Por el contrario, una de las diez proposiciones de su filosofía humanista establece que parte de una metafísica naturalista, y define a la Naturaleza como un sistema constantemente cambiante de materia y energía en la que existe la totalidad de los seres. Como vemos, se parte de una homogeneidad ontológica que alcanza incluso al ser humano, tanto en su posición de ser evolucionado *en* la Naturaleza, como en la de la unificación mente-cerebro y cuerpo-personalidad. Sin embargo, sí se pone énfasis en la potencialidad del ser humano

15. Llamamos "escenarios posthumanos" a las coyunturas en las que entran en consideración ineludible entes no-humanos, de diferentes maneras: sea poniendo en evidencia la ausencia de agencia de los sujetos humanos (teorías estructuralistas y de sistemas, algunas teorías de la sociología de la tecnología que postulan la autonomía de ciertos sistemas técnicos, teorías sobre dispositivos de poder/saber, etc.); sea equiparando u homogeneizando la acción o la dinámica de actores humanos y no-humanos en redes complejas (teoría del actor/red); sea mediante la introducción de nuevos sujetos no-humanos para consideración ética (y jurídica), como serían los animales y los sistemas ecológicos; sea de alguna otra forma.

16. "To define twentieth-century humanism briefly, I would say that it is a philosophy of joyous service for the greater good of all humanity in this natural world and advocating the methods of reason, science, and democracy"

para, a través del uso de su razón (una herramienta evolucionada y no una posesión de exclusividad), resolver los problemas que le surjan al paso.

Oponiéndose a los determinismos (materialista o de otra índole), postula la libertad humana (objetivamente limitada) como presupuesto para un programa ético que da fundamento a los valores humanos con base en las relaciones y experiencia mundanas (*this-worldly*). Este programa tiene dos aristas que se complementan: la satisfacción personal y el autodesarrollo del individuo y el bienestar (*welfare*) de la comunidad que se alcanzan a través del trabajo y las actividades comunes. Así, este humanismo establece un programa social de largo alcance para el establecimiento de la democracia, la paz y un orden económico floreciente a nivel nacional e internacional (Lamont, 1997).¹⁷

No podemos abundar mucho más en la teoría de Lamont, pero nos gustaría hacer notar dos cuestiones: a) para el humanista secular, la Naturaleza lo es todo y el ser humano forma parte integral de ella, sin discontinuidad y separación y, aunque el humano utiliza la ciencia para conocerla, reconoce los límites de esta herramienta y la vastedad del mundo natural; b) el Humanismo secular es un programa ético que parte del estar en este-mundo, de los problemas terrenales para cuya resolución se toma a la humanidad como ideal moral incluyente, de forma no esencialista sino naturalista (evolucionista). Así, podemos decir que la teoría del humanismo secular es no esencialista, aunque debemos reconocer que es antropocéntrica, si bien un antropocentrismo entendido como orientación a normar al humano en sus relaciones con otros humanos y como parte de la Naturaleza.¹⁸

Por otro lado, respecto a la teoría de Sartre, creemos poder afirmar que el existencialismo es un humanismo no esencialista. Esto lo derivamos directamente del texto de Sartre, en el que se contraponen una visión técnica¹⁹ del mundo con la visión del existencialismo ateo. De acuerdo con la primera, lo existente se comporta de acuerdo con una esencia que le antecede y que determina las posibilidades de lo individual: el humano individual realiza el concepto de humano que lo antecede (por ejemplo, en un entendimiento divino o en la *naturaleza humana* como concepto universal de los filósofos ilustrados). Por el lado del existencialismo ateo, al menos para la realidad humana, Sartre afirma que la existencia precede a la esencia, lo que quiere decir que el hombre (el ser humano) es nada, que no hay naturaleza humana. El humano, dice el francés, comienza por encontrarse existiendo en el mundo y después se define tal como quiere, con el

17. Es necesario no olvidar que Lamont fue socialista, por lo que el florecimiento económico no tendría que entenderse en el sentido de crecimiento económico basado en indicadores macroeconómicos (como se entiende ahora).

18. Lamont fue presidente de la American Humanist Association, entre cuyos miembros encontramos a personajes como Julian Huxley, B. F. Skinner, Margaret Atwood, Erich Fromm, Richard Dawkins, Ashley Montagu, Carl Sagan, Margaret E. Kuhn, Kurt Vonnegut, Salman Rushdie, Barbara Ehrenreich, Alice Walker, entre otros. También es de destacar que los principios del Humanismo Secular se ven reflejados en los Manifiestos Humanistas I (1933) y II (1973), entre cuyos firmantes resaltan: John Dewey, Julian Huxley, Isaac Asimov, A. J. Ayer, Francis Crick, Arthur Danto, B. F. Skinner, Joseph Margolis, entre muchos otros.

19. Sartre compara el concepto o idea de humano en la mente de un creador con el concepto o idea de un abrecartas en la mente del inventor. En este sentido, la esencia precede y determina la existencia.

resultado de que el humano es lo que hace de sí mismo/a. El humano en tanto subjetividad se concibe como proyecto (se proyecta hacia el porvenir) (Sartre, 2009).²⁰

Ahora, en este proyecto que es el humano, Sartre señala que el existente es responsable de lo que es, de su existencia. Pero esta afirmación, que podría parecer abrir las puertas a un relativismo subjetivista sin escape alguno (en donde yo defino lo que es bueno para mí y no acepto ningún criterio ajeno que se me oponga), es complementada con otra que parecería ser un contrasentido: “Y cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres” (Sartre, 2009, p. 33). Cuando el humano se elige a sí mismo, no por ello desprecia a los demás. Por el contrario, al elegirse a sí mismo elige a los demás humanos, pues al crear al humano que quiere ser, crea al mismo tiempo la imagen del humano como cree que debe ser. La elección es afirmación de valor que pasa de lo individual hacia lo colectivo. Así, nuestra elección “compromete a toda la humanidad” al crear una imagen de humanidad por elegida valiosa.

Ahora, no por elegirla significa que es acertada, que otros la asumirán ni mucho menos. No debemos olvidar que una de las implicaciones de la *subjetividad* es la imposibilidad de trascenderla, por lo que siempre debemos tener en cuenta que la elección que hacemos, lo que valoramos de la humanidad, es una imagen subjetiva. Por eso la angustia del humano: al elegirse libremente, decide o legisla (subjetivamente) sobre cómo deben ser los otros, y esa responsabilidad de la decisión libre (que acecha al humano ineludiblemente) crea la angustia existencial. En este abandono, en el que es muy incómodo que Dios no exista (o algún *a priori* que defina qué debemos hacer, cómo debemos comportarnos, cómo somos o debemos ser), “todo está permitido”. Estamos condenados a inventar al humano constantemente, desamparadamente.

Como vemos, de la misma forma que en Lamont, tenemos un humanismo no esencialista, antropocéntrico sólo en el sentido de ser antropomórfico:²¹ no podemos escapar a la (inter) subjetividad humana, lo que es lo mismo que decir que juzgamos el mundo desde nuestros esquemas de percepción (en esto consiste la sentencia de Protágoras: “El hombre [el sujeto] es la medida de todas las cosas”). Pero esto anterior no significa que haya una renuncia ética. Por el contrario, el humano se ve en la obligación de normarse para relacionarse con los otros, desde un escenario de precariedad ontológica y ética.

5. Regreso a la naturaleza a través de una singularidad ontológica no esencialista, sino interconectada

20. Podemos ver una similitud con la naturaleza deficitaria del hombre de Pico della Mirandola.

21. V. el texto de Orrantía, “La antropología antropomorfa de Friedrich Nietzsche” (en prensa) para una distinción entre el antropocentrismo (con énfasis en lo ontológico) y el antropomorfismo (con énfasis en lo epistémico).

Una consecuencia importante de los humanismos antropocentristas —particularmente el mecanicismo cartesiano— es la influencia tan fuerte que han tenido no sólo dentro de ámbitos filosóficos, sino también científicos. Es imposible desarticular al quehacer filosófico y científico de alguna metafísica subyacente, pues toda concepción del mundo tiene presupuestos que la sostienen. Uno de estos presupuestos, a saber el mecanicista, descompone al mundo para entender el todo como la suma de sus partes, como el mecanismo de un reloj o un autómatas. De esta manera, el mundo es subdividido y se explica su funcionamiento como determinado por el mecanismo integrado de sus partes (Nicholson, 2013; Nicholson y Dupré, 2018; Williams, 2008). A diferencia del dualismo cartesiano —en el que el alma humana es de una naturaleza esencialmente distinta a la de los cuerpos animales, incluido el cuerpo humano—, el materialismo mecanicista es monista, por lo que la jerarquización de los seres no proviene de una diferenciación ontológica, sino de una mayor complejidad en la organización de las partes, que permite realizar una serie de tareas “superiores”, privilegiando la diferencia en capacidades cognitivas entre seres humanos y otros seres no humanos y haciendo menos otras formas de complejidad sensitiva o metabólica.

Como señalamos antes, las ideologías humanistas modernas antropocéntricas, derivadas del cartesianismo o herederas de la Ilustración, realizan una jerarquización ya sea a través de una distinción ontológica (la distinta esencia de animales humanos y no humanos) o recurriendo a las supuestas capacidades superiores de los seres humanos, a su raciocinio o a su material genético. El ser humano se auto-otorga un lugar especial entre los demás seres con base en los atributos que lo distinguen del resto del mundo fenoménico.²² Curiosamente, a pesar de que el mecanicismo no dualista realiza una homogeneización ontológica de la naturaleza y los seres humanos, se ha negado que los seres no-humanos tengan el mismo valor, pues se les despoja de características como la sensibilidad o la cognición,²³ dejándolos, así, fuera de la consideración ética. Mediante su equiparación con máquinas, se cataloga a cosas y seres vivos como instrumentos al servicio de la humanidad, como objetos reemplazables, abstraídos del tiempo y el espacio y no como individuos únicos con un valor en sí mismos, con una historia y un futuro.²⁴ Aunque esta reducción de la complejidad de la vida tiene sus virtudes como herramienta metodológica de investigación, al convertirla en explicación de la realidad fragmenta nuestra concepción de los otros seres vivos y del mundo en general. Como consecuencia, dejamos de observar la diversidad de los procesos e interrelaciones que sustentan la

22. Estos atributos son difíciles de determinar, como la existencia de un alma, o son tan exigentes que excluyen a algunos seres humanos, como el concepto de “persona” que no aplica a quienes no poseen las capacidades cognitivas necesarias. Ahora bien, si el argumento de valor se refiere al material genético propio del ser humano, deja en la ambigüedad a animales de laboratorio que son quimeras genéticas que combinan genes de humanos y animales no humanos.

23. Ha sido una larga trayectoria la de poder comprobar grados de sintiencia y cognición en algunas especies animales y, sin embargo, a la fecha sigue abierto el debate, pues siguen existiendo posiciones negacionistas.

24. Si su importancia radica en su utilidad y relación con el ser humano, su pasado o posible futuro dejan de ser considerados. Es decir, si se mata a un árbol o a un animal, o se destruye un auto, no se considera una pérdida real más allá de la inconveniencia para los humanos relacionados al evento, pero no se concibe que haya un daño o pérdida de importancia para el animal, árbol o auto en sí.

existencia del mundo fenomenológico, incluyendo las formas de vida (Callicott, 2008; Nicholson, 2013, 2014, 2018; Zapata-Clavería, 2016).

Una redefinición del humanismo necesita fundarse en otra visión del mundo en donde ya no se apele a modelos esencialistas, reduccionistas y/o mecanicistas-instrumentalistas, sino ir en contra de la fragmentación del mundo que lo prepara para ser consumido por el ser humano (tanto teórica como materialmente). Debemos buscar una visión que en contrapostura acepte y aprecie la complejidad de los procesos que ocurren en conjunción y sucesión continua y de esta manera dan surgimiento al mundo fenoménico. La filosofía procesual propone una metafísica que no se basa en unidades mecanicistas de entidades fijas ni en esencialismos o vitalismos cuasi religiosos, sino en la caracterización del mundo fenoménico altamente interconectado, cambiante y temporal. El filósofo Alfred Whitehead lo describe de la siguiente manera:

El proceso es en sí mismo la actualidad y no requiere un gabinete estático antecedente. También los procesos del pasado, en su desaparición, son en sí mismos energizantes como el origen complejo de cada ocasión novedosa. El pasado es la realidad en la base de cada nueva realidad. El proceso es su absorción en una nueva unidad con ideales y con anticipación, por la operación del creativo Eros. (Williams, 2008, p. 90)

Así, el mundo fenoménico está compuesto por un continuo de procesos que son entendidos a través de la comprensión de la complejidad de las redes de relaciones entre los procesos mismos y con el mundo alrededor, tanto entre organismos vivos como con los elementos abióticos. Es necesario aclarar que el mecanicismo no niega la existencia de procesos, pero estos son lo que les ocurren a las cosas, es decir, debajo de los procesos están los elementos “esenciales”, sólidos y constantes de los fenómenos. En contraparte, la concepción de los seres vivos a través de la ontología procesual los describe desde una ontología relacional como fenómenos que persisten temporalmente por la continuidad de sus procesos, no por propiedades estáticas inherentes a esos sistemas, pues son linajes de procesos que van evolucionando en el tiempo y que tienen procesos estabilizadores a nivel individual (por ejemplo la homeostasis²⁵) y a nivel grupal que originan lo que llamamos “especie”²⁶ (Dupré, 2017; Williams, 2008).

La comprensión de todos los seres vivos como una sucesión de procesos abre la posibilidad de observarlos en toda su magnitud, sin los determinismos genéticos ni esencialistas que han sido respaldados por la teoría moderna de la evolución. No se niega la importancia de la información genética, pero se contempla como uno de los muchos procesos que interactúan en el ser, tanto internos (metabolismo, homeostasis, cognición) como externos (relaciones con elementos abióticos y bióticos, como son simbiosis,

25. Conjunto de fenómenos de autorregulación, conducentes al mantenimiento de una relativa constancia en la composición y las propiedades del medio interno de un organismo.

26. Entre los elementos estabilizadores de la especie están la reproducción sexual, así como procesos de selección natural.

cooperación, mutualismo, competencia, construcción de nicho, etc.) (Callicott, 2008; Dupré, 2017).

Desde la visión de la filosofía procesual, la concepción mecanicista y su representación metafórica a través de un reloj pierde sentido, por lo que se busca otro tipo de metáforas para explicar la naturaleza de los seres vivos, siendo una de ellas la del río que, aunque siempre está cambiando y fluyendo, mantiene una presencia constante durante ciertos periodos. Lo mismo puede decirse de un ser vivo, pues no “es”, sino que está “ocurriendo” y la sucesión de sus procesos da una sensación de continuidad. Se trata de una expresión del flujo de materia y energía que pasa a través de los organismos y al mismo tiempo los compone, por lo que no pueden comprenderse aislados de su tiempo y espacio, sino que se constituyen a través de su historicidad y del ambiente en que se encuentran y con el cual interactúan, construyéndose mutuamente con él (como la alimentación, socialización o construcción de nicho). Esto no sólo se mantiene como una declaración metafísica, sino que ha sido descrito científicamente, sin embargo, debemos cuidarnos de no caer en científicismos, pues si bien la tecnociencia nos ayuda a comprender una parte de la realidad, también tiene sus sesgos, dogmas y tendencias (Braidotti, 2013; Dupré, 2017; Nicholson, 2018).

Desde esta concepción de los seres vivos, no se puede afirmar que existan distintas ontologías ni esencias particulares: la misma materia que constituye a unos constituye a los otros, la misma evolución biológica les da origen a todos, cada uno con sus particularidades, *pero todos interconectados a través de la infinitud de procesos ocurriendo y cesando continuamente*. Esto último es lo que marca la diferencia, nada despreciable, con el monismo del materialismo mecanicista. De acuerdo con la visión procesual, la individualidad es una ilusión, pues para que cada ser vivo esté presente se requieren de millones de acciones y efectos de otros seres vivos, así como de elementos abióticos a través del tiempo y el espacio. Esto es lo que Siddhartha Gautama, el Buda histórico, describió hace 2500 años como la *ley de condicionalidad*, a partir de la cual concibió a todos los seres vivos como hermanados en condicionalidad e interdependencia; dentro de este escenario no sería posible dar motivos para poner los intereses de unos por encima de otros o dar prioridad al sufrimiento de unos sobre el de otros²⁷ (Garfield, 2014; Sangharakshita, 2001).

Lo anterior nos ofrece una concepción distinta del ser humano, un ser interconectado con el resto del mundo, sin una esencia especial, pero sí con las particularidades cognitivas que le otorgan capacidad de agencia, autorreflexión y autocontrol, las cuales le posibilitan el desarrollo y el seguimiento de códigos éticos. Para mantener coherencia, estos códigos no pueden dar prioridad a un tipo de ser sobre otro, más allá de su lucha por la supervivencia. Si bien se acepta, desde una postura realista, que es imposible no consumir para sostener la existencia, se superpone un ideal en el que se hace un máximo esfuerzo por minimizar el daño y maximizar el bien hacia todos los seres

27. Desde el budismo se da por hecho que todos los animales son sintientes.

vivos,²⁸ evitando la jerarquización en la medida de lo posible. Es decir, primero se limita el consumo o cualquier otro tipo de daño al mundo vegetal para no afectar a estos seres más allá de lo realmente necesario y, segundo, no se hacen distinciones entre animales por ninguna de las consideraciones que se han mencionado anteriormente (sintiencia, cognición, utilidad, etc.). El asumir que todos los animales son igualmente valiosos y dignos de respeto significa que su bienestar e incluso felicidad no sólo no deben de ser impedidos, sino que han de ser procurados con el mismo cuidado y empeño.²⁹ Una postura de dominio y cosificación del otro es incompatible con esta perspectiva, por lo que la manera en que nos definimos como seres humanos también debe modificarse. Sin dejar de ser un humanismo, es decir una búsqueda de identidad, superación y sentido, debe dejar de ser autocentrado y, por tanto, antropocéntrico.

6. Redefinición del humanismo desde el Budismo

Es posible establecer un nuevo ideal humano que no le aisle del resto del universo a partir de un ideal de dominio, sino que lo reposicione por medio de un ideal pedagógico y una ética del cuidado de sí y del resto de los seres vivos. A través de la capacidad de autoreflexión y de autoobservación, el ser humano puede analizar sus acciones y las consecuencias de éstas, con el fin de modificar su conducta para evitar acciones que causan daño y fomentar aquéllas que son de beneficio para sí mismo y para otros. Esta capacidad de “autoobservación/ autorregulación” puede alcanzar incluso los procesos cognitivos fundamentales (biológicos y metafísicos) que subyacen a la conciencia y de los cuales surgen nuestras acciones. De esto podemos deducir que el poder principal del ser humano no es el de la construcción o destrucción, sino su habilidad de cambiar las *raíces del mal en sí mismo en raíces del bien*³⁰ a través de una elección libre, a la cual se puede llegar por medio de la educación, reflexión, análisis y meditación. De acuerdo al *Mulapariyaya Sutta*,³¹ sólo aquellos que están conscientes de las raíces del mal en sí mismos pueden esforzarse por erradicarlas para en su lugar cultivar la sabiduría y amor por los otros, para poder relacionarse de la manera correcta con el mundo. La sabiduría entonces no es sólo epistémica, sino también ética, cuyo fin es evitar la corrupción de las acciones con la ambición de poder y posesividad baconiana (Garfield, 2014; Ryan, 1998). En línea con el pensamiento existencialista y del humanismo secular, se trata de una ética que escapa a mandatos divinos y/o determinismos esencialistas, es una ética del ser humano regulándose a sí mismo en tanto ser consciente de su capacidad creadora y

28. Aunque tiene similitudes con el utilitarismo, la ética budista no proviene propiamente de la consideración a la sintiencia, sino de una reorientación metafísica, ontológica y fenomenológica más profunda.

29. Esto aplica cabalmente a los animales que se encuentran bajo cuidado humano, mientras que la situación de animales silvestres es más compleja, pues la ayuda a unos puede ser la muerte de otros, por lo que las intervenciones tienen que ser limitadas y contextualizadas para evitar situaciones de doble efecto. En estos casos, la preservación del medio ambiente representa la mejor ayuda a su bienestar.

30. En este contexto, el “mal” está constituido por las acciones y pensamientos torpes que se originan de la ignorancia, aidez y sentimientos negativos aversivos y que causan daño al individuo mismo y a otros. En contraparte, el “bien” corresponde a las acciones y pensamientos que se originan de la sabiduría, desapego y emociones positivas afectivas que derivan en bienestar para el individuo y los demás seres vivos.

31. Texto budista que se encuentra dentro del Canon Pali.

destructora hacia sí mismo/a y a los demás, por lo que toma la libre decisión de adherirse a una ética más amplia. En este nuevo humanismo, el ser humano ya no es el estándar de evaluación de todas las cosas, pero tampoco lo es ningún otro ser, pues no debería supeditarse la gran variedad de manifestaciones de vida a un sólo ser. Miles de millones de seres distintos habitan este planeta. Entonces, considerar arbitrariamente la superioridad de unos sobre otros por su similitud, cercanía o utilidad hacia una sola especie no tiene sustento más allá del narcisismo humanista antropocéntrico.

En este nuevo paradigma se pone atención a la ontología biológica³² compartida entre todos los seres, así como a la interconexión de procesos que nos unen y que por tanto nos hacen a todos/as parte de la vida de los demás, de una u otra manera. La ética, entonces, no puede limitarse al cuidado de unos sobre otros, sino que se extiende hacia todos los seres vivos desde el entendimiento de la pertenencia a un sólo proceso de vida con diferentes manifestaciones en especies e individuos. Esto no es sólo un conocimiento intelectual: *la realización profunda de estas verdades cambia la manera de observar, entender y evaluar el mundo alrededor*. Esto deriva en el surgimiento de procesos cognitivos, emocionales y estéticos hacia otros seres que le hacen preocuparse por procurar activamente su bienestar y felicidad, encontrando en ese mismo proceso el bienestar y felicidad propios. El ser humano se vuelve a insertar en el mundo natural y, consciente de sus capacidades y en ejercicio de ellas, abandona la postura de dominio por la de cuidado, la cual tiene como sustento uno o varios sentimientos que pueden ser definidos a través de conceptos como ecosofía, biofilia, amor, reverencia, compasión, empatía, etc. Usaremos la palabra amor que, si bien ha sido muy desgastada a través de los siglos, aún mantiene una cualidad de sentimiento noble y positivo que no es exclusivo de ninguna cultura.

Para comenzar, es indispensable establecer qué entendemos por la palabra *Amor*, un amor verdadero y profundo hacia los demás. Establezcamos que el verdadero amor por el otro no puede surgir desde la separación, comodidad y seguridad de una postura dominante, jerarquizante que lleva implícita la falta y el menosprecio del otro. Dentro de este paradigma, amar al otro implica reconocerle en toda su amplitud y complejidad desde la horizontalidad. El amor no puede ser condicionado, negociado ni garantizado en su reciprocidad, por lo que la incertidumbre es elemento inherente de la relación con el otro, es decir, no podemos controlar las reacciones, ni los sentimientos ni la duración de los eventos, las relaciones o las vidas de los demás. Amar verdaderamente a otros y a uno mismo podría incluso pensarse como un acto de heroísmo donde no cabe el egoísmo. Para amar se debe tener el valor y la determinación de hacer lo necesario, de arriesgar lo necesario por el bien del otro sin que esto represente un sacrificio porque se hace voluntariamente por quien amas. Amar es un verbo que se ejerce ampliamente, sin vergüenza, sin reservas, sin límites, con las manos abiertas y con valentía. Al reivindicar

32. Podría decirse que los seres humanos tenemos una ontología polisémica, pues no somos sólo el producto de la biología, sino que también hay un origen sociocultural, lo cual es cierto. Pero sería un error pensar que estas otras ontologías están desligadas del resto de los seres vivos, pues nuestras sociedades y culturas están íntimamente relacionadas y hasta sustentadas en las vidas de otros. Por tanto, no hay manera de escapar de nuestra interconexión con los seres no humanos.

el significado del verbo “amar” como acción que surge del ser, pero que no acaba en sí misma/o, el amar se ejerce sin fronteras, como elemento etéreo que no puede constreñirse ni condicionarse. De esta manera, *un nuevo humanismo requiere repensar al amor como elemento que surge y se irradia y pasa a través de todos los seres por igual.*

Este sentimiento hacia todas las formas de vida no es compatible con el dominio, por lo que es necesario buscar otra manera de relacionarnos con otros desde las particularidades que tenemos como seres humanos. Una alternativa la podemos encontrar a través del término pali³³ “*Khattiya*”, que representa a la casta de los guerreros; sin embargo, en el *Aggaña Suta*³⁴ se redefine su significado a través de una relación con su entorno que no se basa en el poseer o dominar, sino en el amar y cuidar, de manera que *Khattiya* debe entenderse principalmente como “protector” de la vida. Es el protector de la gente sin importar su estatus social, de los animales y todos los seres vivientes, es el ser humano que se aleja del poder del dominio y se vuelca hacia la protección: de ser el infractor del primer precepto de la ética budista,³⁵ se convierte en su devoto defensor (Ryan, 1998).

Esta actitud de cuidado se ha manifestado en las funciones que los monjes budistas cumplen dentro de la sociedad, pues no se encuentran aislados, sino que acuden a los asentamientos para recibir alimentos, dar enseñanzas, educar a los jóvenes, escuchar a aquellos en desgracia, mediar en conflictos, consolar a quienes agonizan y realizar rituales funerarios. Se les ha designado con la palabra “*Bhikkhu*”, que significa “*compartir amorosamente*”. Tanto lo que dan como lo que reciben se hace desde un sentimiento de amor y es éste el tono que adquiere el mutualismo: la apertura y generosidad al dar y recibir (Ryan, 1998). Respecto al cuidado y la representación de los animales, estas funciones deberían estar a cargo de quienes les conocen, quienes tengan como objetivo el mejor interés para ellos y no quienes se benefician de su instrumentalización, pero sobre todo *quienes pongan atención a la diversidad de formas de comunicación lingüística y conductual por las que los animales se expresan constantemente y que hemos ignorado por tantos siglos* (Allen y Bekoff, 2007; de Waal, 2003; Preston y de Waal, 2002; Rendall y Owren, 2002; Zapata-Clavería, 2016). Aunque profesiones como la medicina veterinaria y la biología vienen a la mente —y sí, los profesionales de estas disciplinas tendrían mucho que decir al respecto—, siempre es necesaria la diversidad e interdisciplina dentro de las discusiones bioéticas.

El Budismo funciona como un post y transhumanismo no tecnológico en un primer sentido que finalmente deriva en una nueva forma de humanismo. En un inicio se trabaja a través de una práctica de estudio y técnicas meditativas que permiten la auto-observación y auto-regulación para lograr la transformación del ser a través de la trascendencia de las concepciones que se tienen de lo que es ser un ser humano, todas las cuales conllevan dogmas y limitaciones que nos sujetan y entorpecen en nuestro entendimiento de la realidad. Así, se busca la liberación de estos condicionamientos

33. Idioma índico.

34. Texto budista incluido en la colección del Digha Nikaya.

35. La abstención de la destrucción de la vida a través de acciones de amor y bondad.

cognitivos y afectivos, pero esto no debe confundirse con una fuga, sino con una liberación que tiene un boleto de regreso. La liberación del ser humano de sí mismo/a deriva en un descubrimiento de su entrañable interrelación con el resto del mundo, particularmente con los otros seres vivos. Al liberarse de sus constricciones es libre de reconocerse en el otro, de sentirse en el otro, de desarrollar compasión, amor y empatía sin límites y darse imparcialmente hacia los demás. La trascendencia de las concepciones del ser humano son justamente la liberación que necesita para ser plenamente humano, para tornarse en el ser que existe como parte de este mundo, ni por arriba ni por debajo, sino *entrelazado en él y con él*.

Cuidar del otro es cuidar de mí. Cuidar de mí es cuidar del otro. Una ética que surge de una relación de amor, que no descansa en distintas ontologías ni en el beneficio propio o de una minoría, que no necesita de mandatos divinos ni de una esencia del ser, pues surge a partir de la autodeterminación, del convencimiento de que actuar así es lo correcto por respeto y consideración al valor del otro, a la relación que tenemos con el otro en una realidad con un único proceso de flujo de vida con diferentes manifestaciones. Esta ética se basa también en la enseñanza y el ejemplo y puede entenderse como una forma de *paideia*, como significación de la aspiración humana a no sólo mantenerse, sino mejorarse en su ser y actuar para consigo mismo/a como con los otros. Así, se da un nuevo significado de humanismo no antropocéntrico, donde no cabe el mecanicismo y su reduccionismo, sino un humanismo en el que el ser humano abandona las posturas de dominio y alienación para retomar su lugar dentro de la naturaleza y sus procesos de vida, con una actitud de cuidado hacia los otros.

7. Conclusiones

El concepto moderno de humanismo lamentablemente ha dejado de ser útil como ideal al cual aspirar como humanidad, pues representa una visión muy reducida en la que el ser humano, con las características que creíamos lo configuraban (por ejemplo, el raciocinio), no sólo se sitúa como centro, sino que se posiciona en la posición más elevada y relevante para la consideración ética, excluyendo de dicha consideración a seres no-humanos e incluso a algunos grupos humanos que se consideran lejanos a ese ideal. En el mundo contemporáneo, en el que la tecnología nos ha globalizado y en el que el impacto de las actividades humanas es insoslayable y omnipresente, los avances en ciencia nos han obligado a reconocernos como productos de la evolución biológica que nos hermana con las distintas formas de vida. De acuerdo con esto, seguir manteniendo posturas antropocéntricas no sólo parece ser inválido, sino también dañino. La exclusión de una gran cantidad de seres (humanos y no-humanos) de la consideración ética se traduce en su instrumentalización o cosificación: su valoración es asignada por su valor de cambio en el mercado o por su utilidad instrumental en relaciones productivas o de consumo. Esta forma de relacionarse del ser humano con su entorno produce daños y violencias que, además de ser inaceptables éticamente por principio, eventualmente también afectan

a las mismas sociedades humanas a través de fenómenos como el cambio climático o las enfermedades emergentes, como el SARS-CoV-2.

El cambio de paradigma necesario para modificar nuestra concepción del ser humano se enfrenta con resistencias, debido a la indisposición de perder una postura de dominio y comodidad. Pero esta resistencia descansa en la incomprensión de dos cosas. Primero, que las implicaciones de tal estructura de dominio no son inocuas; las consecuencias de este antropocentrismo establecido como jerarquía de poder de unos sobre otros ya son más que evidentes y catastróficas: contaminación, pandemias, cambio climático, extinción masiva, violencia social, discriminación, etc. El segundo factor que suele desestimarse, y que va más allá de los intereses de especie, es que, si bien los seres humanos tenemos una ontología polisémica, de la cual una parte se crea socioculturalmente, también tenemos una ontología biológica que compartimos con el resto de los seres vivos, de manera que su inclusión dentro de la consideración ética no es un acto de caridad, sino un acto de congruencia y justicia ante el reconocimiento de la interconexión y similaridad entre seres vivos.

La crítica del posthumanismo a las ideologías esencialistas ha puesto de relieve el carácter excluyente de cualquier posición ética que requiera, para ser sujeto de consideración ética y política, la posesión o consumación de ciertas características o la manifestación de cualidades determinadas definidas *a priori* de acuerdo con un ideal de "humanidad". Cualquier humanismo de este tipo será esencialista y, por tanto, antropocéntrico. No obstante, en este texto hemos buscado una ética no antropocéntrica *para normar al ser humano*, dirigida a la conducta y direccionalidad de las acciones humanas respecto a otros seres humanos y no-humanos, así como respecto al entorno natural y al social. El humano se pone a sí mismo como "sujeto" de la normativa ética. De esta manera, y en contraposición con la postura posthumanista, hemos retomado el *humanismo en tanto proyecto ético-político* y no como esencialismo ontológico. Encontramos que los humanismos secular, existencialista y budista nos permiten actualizar un proyecto pedagógico ético-político de larga data entre los humanismos clásicos y latinos, sin necesidad de apelar a una esencia, deidad o dogmas religiosos.

Esto abre la posibilidad de dejar de lado modelos antropocéntricos que impiden la apertura hacia las dimensiones emocionales y estéticas que se encuentran detrás de la ética, al tiempo que liberan los candados excluyentes dentro de la misma. Cuando la consideración ética ya no está limitada por estándares arbitrarios como el raciocinio y la neuroanatomía —al final, criterios naturalizantes deterministas que bien pueden tomar el lugar de las mitologías esencialistas y ontologizantes—, sino que consideran a otras entidades en sus propios términos, estamos llevando nuestra capacidad ética verdaderamente hacia un nivel regulativo con un potencial perpetuamente incluyente que comprende que, aunque el objetivo de la ética es la regulación de la conducta humana, esto no significa que el ser humano deba ser el estándar de oro para evaluar a las demás entidades. El humanismo se vuelve un proyecto de constante reformulación y comprensión del humano de sí mismo como *más que sólo habitante del mundo, sino como parte de él*. Un ser que se construye y co-construye con los demás seres, que reconoce su

papel como ciudadano del mundo natural y como tal adquiere una responsabilidad ética ineludible.

Bibliografía

- Allen, C., y Bekoff, M. (2007). *Animal consciousness. The Blackwell Companion to Consciousness*.
- Arbea, A. (2002). El concepto de humanitas en el Pro Archia de Cicerón. *Onomázein*, (7), 393–400.
- Ávila Gaitán, I. D. (2019). Los animales ante la muerte del hombre: (tecno) biopoder y performances de la (des) domesticación. *Tabula Rasa*.
- Bacon, F. (Ed.). (2017). *Nueva Atlántida*. Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Badmington, N. (2004). Mapping posthumanism: an exchange. *Environment and Planning A*, 36(8), 1341–1363.
- Bernal, J. (1986). *La ciencia en la historia*. Nueva Imagen / UNAM.
- Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. John Wiley & Sons.
- Callicott, J. B. (2008). The New New (Buddhist?) Ecology. *Journal for the Study of Religion, Nature & Culture*, 2(2).
- Chavarría-Alfaro, G. (2015). El posthumanismo y los cambios en la identidad humana. *Reflexiones*, 94(1), 97–107.
- Choza Armenta, J. L. (2009). *Historia cultural del humanismo*. Thémata: Plaza y Valdés.
- Descartes, R. (1987). *Discurso del método*. La Editorial, UPR.
- Descartes, R. (2013). *René Descartes: Meditations on First Philosophy: With Selections from the Objections and Replies*. Cambridge University Press.
- de Waal, F. B. M. (2003). Darwin's legacy and the study of primate visual communication. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1000, 7–31.
- Dupré, J. (2017). *The metaphysics of evolution*. *Interface Focus*, 7(5), 20160148.
- Fuller, S. (2018). What Can Philosophy Teach Us About the Post-truth Condition. En M. A. Peters, S. Rider, M. Hyvönen, y T. Besley (Eds.), *Post-Truth, Fake News: Viral Modernity & Higher Education* (pp. 13–26). Singapore: Springer Singapore.
- Garfield, J. L. (2014). *Engaging Buddhism: Why It Matters to Philosophy*. Oxford University Press.
- González, J. (2013). ¿Qué es la bioética? En J. González (Ed.), *Perspectivas de bioética*. Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo*. Alianza Editorial, Ed.



- Jaeger, W. (2009). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica (FCE). México DF.
- Lamont, C. (1997). *The philosophy of Humanism*. (Humanist Press, NY.,Ed.).
- Martín Blanco, S. (2012). Reflexiones morales sobre los animales en la filosofía de Martha Nussbaum. *Revista de Bioética Y Derecho*, (25), 59–72.
- Martínez, S. Á. (2014). La idea de Humanitas en M.T.Cicero. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 62(62), 123–138.
- Méndez, P. G. (1994). *Humanistas mexicanos del siglo XVI*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nicholson, D. J. (2013). Organisms ≠ machines. *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 44(4), 669–678.
- Nicholson, D. J. (2014). The machine conception of the organism in development and evolution: a critical analysis. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 48 Pt B, 162–174.
- Nicholson, D. J. (2018). Reconceptualizing the Organism. En J. D. Daniel J. Nicholson y Dupré, J. (Ed.), *Everything Flows* (pp. 139–166). Oxford University Press.
- Nicholson, D. J., y Dupré, J. (2018). *Everything Flows: Towards a Processual Philosophy of Biology*. Oxford University Press.
- Osborne, R. (2007). *Civilización: una historia crítica del mundo occidental*. Editorial Crítica.
- Preston, S. D., y de Waal, F. B. M. (2002). The communication of emotions and the possibility of empathy in animals. En S. G. Post (Ed.), *Altruism & altruistic love: Science, philosophy, & religion in dialogue*. (pp (Vol. 500, pp. 284–308). New York, NY, US: Oxford University Press, xvi.
- Regan, T. (2004). *The Case for Animal Rights*. University of California Press.
- Rendall, D., y Owren, M. J. (2002). Animal vocal communication: Say what? En M. Bekoff (Ed.), *The cognitive animal: Empirical and theoretical perspectives on animal cognition*, (pp (Vol. 482, pp. 307–313). Cambridge, MA, US: MIT Press, xxi.
- Rico, F. (2014). *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*. Editorial Crítica.
- Roest, B. (2003). Rhetoric of Innovation and Recourse to Tradition in Humanist Pedagogical Discourse. En S. y. B. R. Gersh (Ed.), *Medieval and Renaissance Humanism*. Brill.
- Ryan, P. D. (1998). *Buddhism and the natural world: towards a meaningful myth*. Windhorse Publications.
- Sandel, M. J., Anne T and Robert M Bass y Sandel, J, S. M. (1998). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press.

Resignificando al humanismo a través del posthumanismo

José Ramón Orrantía & María del Carmen Valle



- Sangharakshita. (2001). *A survey of Buddhism: its doctrines and methods through the ages*. Windhorse Publications.
- Sartre, J.-P. (2007). *Existentialism is a Humanism*. Yale University Press.
- Singer, P., et al. (1977). *Animal liberation. Towards an end to man's inhumanity to animals*. Granada Publishing Ltd.
- Taylor, C. (2001). *Sources of the Self. The making of the modern identity*. Harvard University Press.
- Taylor, P. W. (2011). *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics - 25th Anniversary Edition*. Princeton University Press.
- Te Aho, L. (2010). *Indigenous challenges to enhance freshwater governance and management in Aotearoa New Zealand-the Waikato river settlement*. Retrieved from <https://researchcommons.waikato.ac.nz/handle/10289/5705>
- Vries, R. de, y de Vries, R. (2006). 'Ethical concepts regarding the genetic engineering of laboratory animals'. *Medicine, Health Care and Philosophy*.
- Williams, J. (2008). The need for metaphysics: on the categories of explanation in process and reality. *Theory, Culture & Society*, 25(4), 77-90.
- Zapata-Clavería, M. (2016). Convertir la Zoé en Bios: Democracia, representación y animales. *Acta Sociologica*, 71, 101-121.

JOSÉ RAMÓN ORRANTIA CAVAZOS

Doctor en Filosofía por la UNAM. Sus líneas de investigación tratan sobre las condiciones formales y materiales del ejercicio de la práctica democrática y se ha centrado en redistribución, multiculturalismo, opresión estructural y la relación entre el funcionamiento de sistemas técnicos y la práctica democrática. Ha dado clases en distintas universidades y desde 2014 es profesor de la asignatura "Ciencia y Sociedad" de la facultad de Química. Actualmente está realizando una estancia posdoctoral en el Programa Universitario de Bioética de la UNAM.

MARÍA DEL CARMEN VALLE LIRA

Candidata a Doctora en Ciencias dentro del Posgrado en Ciencias Médicas, Odontológicas y de la Salud de la UNAM. Se ha dedicado por más de 20 años al cuidado y conservación de animales silvestres en cautiverio y vida libre. Sus líneas de investigación incluyen la medicina de la conservación, ecoética, zooética y budismo. Profesora de las asignaturas de Bioética en las Facultades de Ciencias y Medicina Veterinaria y Zootecnia de la UNAM.