

# Filosofía y modelos de humanidad. Algunas concepciones predominantes

**Dr. Juan Sebastián Ballén Rodríguez.** Programa de Filosofía. Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD) (Colombia)

Recibido 04/05/2022

juan.ballen@unad.edu.co

juansebastianballen@gmail.com

## Resumen

En la historia como también en la tradición filosófica sobresale un ideal antropológico: no existe una única forma de definir la vida humana y su finalidad. Este ensayo busca demostrar la tesis que la humanidad es un concepto en disputa en la historia de la filosofía moderna y contemporánea. Esta historia pone de presente que pensar la idea de humanidad es un intento prometeico por reconocer la pluralidad de los proyectos de humanización, que desde los ámbitos sociales, religiosos, metafísicos, culturales, sistémicos y éticos ponen de presente una diversidad compleja y siempre enriquecida de procesos de subjetivación y desubjetivación, que se enfrentan a los desafíos planteados por la caótica historia del siglo XX y la que nos asiste en este siglo XXI.

**Palabras clave:** humanismos, subjetividad, historia, existencialismo, personalismo, estructuralismo, posthumanidad.

## Abstract

### Philosophy and Models of Humanity. Some Prevailing Ideas

In history as well as in the philosophical tradition, an anthropological ideal stands out: there is no single way of defining human life and its purpose. This essay seeks to demonstrate the thesis that humanity is a disputed concept in the history of modern and contemporary philosophy. This history shows that thinking about the idea of humanity is a promethean attempt to recognize the plurality of humanization projects, which from the social, religious, metaphysical, cultural, systemic and ethical fields show a complex and always enriched diversity of processes of subjectivation and de-subjectivation, which face the challenges posed by the chaotic history of the twentieth century and that of the twenty-first century.

**Key words:** Humanisms, Subjectivity, History, Existentialism, Personalism, Structuralism, Posthumanity.



# Filosofía y modelos de humanidad. Algunas concepciones predominantes

**Dr. Juan Sebastián Ballén Rodríguez.** Programa de Filosofía. Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD) (Colombia)

Recibido 04/05/2022

Juan.ballen@unad.edu.co

juansebastianballen@gmail.com

## § 1 Hipótesis de lectura

Ante la pregunta de ¿Qué es el ser humano?, conviene plantear una cuestión previa y es la siguiente ¿Cómo el ser humano se ha construido una imagen de sí mismo a lo largo de la historia? Con esta segunda pregunta buscamos proponer la siguiente hipótesis de lectura: definir lo humano implica destacar tres interacciones que lo atan a una relación consigo mismo (subjetividad), con el mundo (realidad) y con los otros (intersubjetividad), situación que de algún modo lo interpela y lo predetermina en sus aspectos vitales y de trascendencia. De esta gran hipótesis se distinguen las siguientes proposiciones filosóficas:

- 1) La humanidad es cambiante y su realidad es histórica. Esta idea es animada poderosamente por el filósofo presocrático Heráclito y su siguiente tesis, expresada en el fragmento 30: «Este mundo, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que ha sido eternamente y es y será un fuego eternamente viviente, que se enciende según medidas y se apaga según medidas» (Guthrie, 2004: 428).
- 2) No hay una esencia humana, supra histórica que pueda definir con exactitud ¿qué es el ser humano? El ser humano no es esencia sino historia.
- 3) Desde una mirada histórica el ser humano como producto de la cultura occidental y latinoamericana puede ser enmarcada desde los siguientes hechos históricos:
  - a) La mirada del otro a partir del año de 1492 (descubrimiento de América) altera el modo como el hombre europeo se hacía presente a sí mismo. Esta

mirada del otro responde al advenimiento de un mundo humano que se hace más diverso y plural con la presencia del indio y del negro. El encuentro con las nuevas etnias quiebra con la idea de la racionalidad y cristiandad que se había instaurado en occidente desde los tiempos de la Edad Media. Es también el fin de la historia del hombre blanco y su relato hegemónico que se perpetua en occidente desde el mundo griego y su tendencia hacia el *logocentrismo* o la explicación de lo real desde la racionalidad y el conocimiento científico.

- b) El inicio de la revolución industrial a comienzos del siglo XIX (Europa), y su expansión por todo el mundo. El capitalismo se convierte en un sistema económico que responde a las necesidades y los deseos que generaba una población creciente y en aumento. Este deseo es principalmente el de la subsistencia y el ánimo de lucro.
- c) La primera y la segunda guerra mundial y su impacto en la sociedad europea, en particular la devastación que produjo la guerra sobre una idea de humanidad que ya no era soportable. Esta idea del ser humano corresponde a la idea del hombre masa y multitud. Ante la crisis de la idea de la humanidad como muchedumbre advienen otras filosofías más afines con el fomento del cuidado individual y su trascendencia, propuestas básicamente por el personalismo (Emmanuel Mounier), la fenomenología (Edmund Husserl y Martín Heidegger), el existencialismo (Jean Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Albert Camus, entre otros).
- d) La división ideológica que se experimentó en todo el mundo entre izquierda y derecha o también conocida como los tiempos de la guerra fría. Nos referimos en concreto a los tiempos de posguerra que inicia en el 1950 y se prolonga hasta los años 90. Esta es una lucha librada entre el bloque soviético y el bloque liderado por EEUU. La mencionada guerra se ha extendido hasta el día de hoy, en especial si se tiene en cuenta el nuevo escenario de lucha: las tecnologías de la información y la comunicación, y el liderazgo de China en un contexto mundial del poder donde la dinámica bipolar propiciada por la guerra fría ha cambiado por una lucha multipolar propiciada por la globalización y el poder teledirigido que ejerce la Internet.

- e) El individualismo exacerbado por los tiempos del consumo y el capitalismo del conocimiento nos asiste en este inicio de siglo. Esta suerte de atomismo social fomenta los valores del amor propio, la empresarialización de la persona humana (emprendimiento) y la despreocupación del Estado en regular las leyes del mercado como en su desinterés por garantizar los mínimos de subsistencia para el fomento de las capacidades de las poblaciones más alejadas de las metrópolis (este es el caso colombiano).
- f) El fin del humanismo tradicional (letrado y de alfabetización) y el comienzo de un nuevo humanismo (virtual y eugenésico) es la impronta social, política y cultural de los tiempos actuales. Tras el avance de la ciencia y la técnica en los ámbitos de la modificación genética, los implantes y las prótesis, la biotecnología, la inteligencia artificial y la neurociencia surgen nuevas tendencias animadas por la filosofía cibernética y el transhumanismo. Estas nuevas formas de la interiorización de la humanidad están fuertemente animadas por los progresos de la ciencia en materia de eugenesia, ciencias informáticas, biotecnología, la inteligencia artificial, etc.

Hecha esta breve contextualización, vamos a introducirnos en la presentación de ciertos humanismos que se han plegado a estos fenómenos de la historia y de la cultura. Para ello quiero evocar las voces de los filósofos y ciertas personalidades de la historia con la idea de que en sus argumentos percibamos la tendencia de su filosofía, la idea de la humanidad que propone, como también su gran alcance semántico, en particular en su capacidad de leer los conflictos y las luchas que definen una idea de humanidad cercana a la realidad histórica, la cual será en todos los tiempos cambiante y caótica.

## § 2. El humanismo marxista

Karl Marx (1819-1883), fue economista, filósofo, historiador y periodista. Su padre era judío y su madre protestante. Si bien no abogó por ninguna religión de la que fue educado en su infancia por ambos padres, las alusiones a la religión son constantes en su obra.

A Karl Marx se le atribuye su idea de que la religión es el opio del pueblo. En otro lugar de su obra asocia la religión con el sistema capitalista, en particular por el fenómeno de la fetichización del trabajo y de la mercancía y la divinización del capital. Como se aprecia su filosofía es de talante social, y muestra en diversas partes de su extensa obra el carácter revolucionario de la condición humana. Para esta filosofía el ser humano es su *praxis* entendiendo con ello una acción concreta, eficaz, objetiva e histórica del proletariado que tiene el poder de transformar el mundo y la sociedad (Rodríguez Albarracín, 2001: 140).

Si el ser humano es la medida de lo que hace, la idea de *praxis* se adecua tanto al trabajo (acción que identifica al sujeto proletario), que lo inserta en unas dinámicas sociales determinantes como lo son el salario, la mercancía, el valor de uso y valor de cambio, el capital, etc. De algún modo el trabajo lo puede enajenar, es decir, lo puede convertir en un objeto o una realidad despotenciada subjetivamente (*alienación*).

De otro sentido, la *praxis* es una instancia de liberación, de creación de conciencia colectiva y toma de posición frente a las condiciones que pongan en riesgo la humanidad del proletariado. En este sentido la filosofía de Marx se plantea como un humanismo crítico ya que cuestiona a la sociedad capitalista por impedir la realización de su fin: la humanización. La *alienación* es el concepto que emplea Marx para describir aquel proceso en el que el obrero es sólo un apéndice de la máquina y no cuenta como ser humano para la economía.

El obrero trabaja en condiciones de explotación siendo su tragedia la de producir más hasta empobrecer: entre más se entrega al trabajo más se desdibuja como ser humano, siendo su destino el de una muerte lenta y segura que trae consigo sacrificios, carencias e insatisfacciones. Trabaja no para sí sino para una gran maquinaria que produce objetos para el mercado. Estos otros no son seres humanos, sino signos y convenciones económicas: en el caso que se menciona serán los precios de los productos que tienen los objetos hechos por el trabajador y que en el mundo abstracto de la mercancía adquieren un valor no de uso sino de cambio.

Este trabajo no humaniza al obrero ya que el objeto no le pertenece a él sino a la dinámica del valor de cambio dado por la mercancía. La desdicha del trabajador se muestra en el uso del tiempo libre, pues en sus ratos de ocio, ya cansado y sin fuerzas, los dedica al alimento, la bebida y la procreación porque de un modo ficticio se siente

libre, siendo el trabajo una realidad cruel o un medio y no un fin para la obtención de lo mínimo vital que le permita su sostenimiento en el mundo. En este orden de ideas la alienación es la deshumanización del trabajador, que se muestra en otras formas psicofísicas como la despersonalización, la cosificación, la reificación y en general la negación del obrero como sujeto, como fin, como persona y todo a ello a causa de la sacralización de la propiedad privada y la absolutización del Dios dinero. Escuchemos Marx en su propia voz, y citemos algunas de las ideas que se pueden encontrar en una obra como los *Manuscritos de economía y filosofía* del año de 1844:

El obrero se vuelve más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuanto más mercancías produce. La desvaloración del mundo humano crece en razón directa de la *valorización* del mundo de las cosas. El trabajo no solo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero en cuanto *mercancía*, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general.

Este hecho, por lo demás, no expresa sino esto: el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un *ser extraño*, como un *poder independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la *objetivación* del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en las condiciones de la economía política como *desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida* del objeto y *servidumbre* a él, la apropiación como *extrañamiento*, como enajenación. [Marx, 2018: 189]

Ahora bien, la superación de un estado de enajenación es propuesta por Marx en la recuperación del *ser social* que alimenta otra idea de la humanidad. Según esta concepción el trabajo debe ser valorado desde otra perspectiva distinta a la del incremento de las utilidades, donde la acción realizada por el obrero no deviene en sufrimiento de un lado y riqueza económica de otra; esta situación debe revertir en una experiencia del gozo. En otras palabras, el trabajo, que es la actividad social que constituye de raíz la conformación del capital y su dinámica de *plusvalor* dentro del sistema capitalista, debe originar una experiencia social distinta, la cual se traduce en placer y gratificación.

Otra estrategia tiene que ver con la relación entre el ser individual y el ser genérico. En efecto cuando el trabajador realiza su labor en función de su satisfacción individual se pierde de vista su relación con toda la humanidad. Entonces, en este cambio de perspectiva, que obedece con la recuperación del ser social en la vida del trabajador,

se entiende que su subjetividad se dignifica cuando en su actividad puede ser también un ser sensible en todos los aspectos de su humanidad, de tal modo que en su trabajo no solo realiza una acción especializada y funcional, sino que también puede pensar, sentir, desear, amar, etc.,. De esta manera lo plantea Marx en los *Manuscritos*:

El hombre se apropia su esencia universal de forma universal, es decir, como hombre total. Cada una de sus relaciones humanas con el mundo (ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, observar, percibir, desear, actuar, amar), en resumen, todos los órganos de su individualidad, como los órganos que son inmediatamente comunitarios en su forma. [Marx, 1970: 147]

Desde un punto de vista subjetivo-comunitario, cada sentido particular del ser humano posee una existencia social, debido a que la fuerza esencial de un sentido particular corresponde a un objeto de la naturaleza en específico<sup>1</sup>. La riqueza<sup>2</sup> como categoría económica deja de tener el sentido de trabajo acumulado o capital, y adquiere en su lugar el significado de desarrollo pleno de la diversidad de los sentidos humanos. Es la riqueza de la sensibilidad humana la que adquiere un sentido social y no la riqueza material generada por el salario y el incremento del capital. En esta riqueza o cultivo de la sensibilidad, no solamente se consideran los cinco sentidos, sino también los sentidos prácticos y los espirituales «...en una palabra, el sentido humano, la humanidad de los sentidos, se constituyen únicamente mediante la existencia de su objeto, mediante la naturaleza humanizada» (Marx, 1970: 150).

### § 3. El humanismo cristiano

Si bien es cierto que el cristianismo se presenta como un tipo de religión, no es menos cierto que en esta se propone un ideal de humanidad. Este ideal puede ser

<sup>1</sup> Para este efecto véase el ejemplo de la experiencia humana que produce la música y que es analizada por Marx en la obra en mención (Marx, 1970: 129-130).

<sup>2</sup> En el comunismo la riqueza y la pobreza alcanzan un significado humano y social del que carecían en la economía política defendida por los clásicos de la teoría económica. Riqueza humana y social en el sentido de que el ser humano está necesitado activamente de que la totalidad de las fuerzas humanas se exterioricen y no solamente se materialicen bajo un solo aspecto en específico (el deseo de lucro). La pobreza humana y social es producida en la enajenación, en el sentido de que el proletariado, de manera pasiva, siente el capital sin llegar a hacerla propia, entregando el producto de su trabajo a la necesidad de riqueza y de la que es dueño otro hombre.



resumido de la siguiente manera. Desde el Génesis (relato bíblico) conocemos la citada expresión según la cual el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios. Esta referencia nos encamina hacia una mirada reflexiva y simbólica en la relación que establece el hombre con la trascendencia. Esta es una relación de apertura y de cambio.

Según esta concepción del ser humano, nos encontramos intencionados hacia una experiencia con lo numinoso, lo misterioso. Pero la relación del hombre con dios no es un movimiento en dirección hacia afuera, hacia los ídolos, y las formas externas que tiene una institución religiosa para poner de presente un vínculo con lo divino, sino que es primordialmente una relación hacia el interior, es decir, una exploración hacia la intimidad del sujeto. Desde una mirada filosófica del cristianismo, el ser humano se define como una espiritualidad volcada hacia la trascendencia, es decir, que para el cristianismo el ser humano no es una realidad dada sino que se muestra sobre todo como un proyecto o tendencia que propende por la realización de un cierto ideal de beatitud.

En este sentido de apertura que plantea la idea de la espiritualidad cristiana, se encuentra la idea de la semejanza a Cristo. Jesús es la representación encarnada de una idea de humanidad que propende por el cuidado y el amor hacia la totalidad de los hombres. Para este humanismo el progreso de la persona humana no se mide por el éxito material o la capacidad que tiene el ser humano de prodigarse bienes externos, sino que el progreso tiene que ver con una buena imitación de Cristo y la emulación de los bienes internos. Estos bienes son los del cuidado del alma y los cuales marcaron la historia de vida de un profeta donde la compasión, la humildad y la fe fueron las verdades de su mensaje humano y sagrado. El mensaje de cristo se propone trascender la muerte y la finitud. Y esto es lo que trasmite el mensaje de la resurrección de Cristo, por ello es posible afirma que el cristianismo propone el humanismo de las segundas oportunidades, entendiendo con ello la capacidad resiliente que tiene el ser humano para superar la muerte y la caída moral y existencia en la nada, la inercia y el vacío. Para escuchar la voz de un líder espiritual del cristianismo podemos evocar las palabras de la encíclica del Papa Pablo VI (1897-1978) titulada *Populorum progressio* o *Sobre el desarrollo de los pueblos* (26 de marzo de 1987), en sus tesis 15 y 16 plantea la idea del humanismo trascendente que identifica al cristianismo:

*Vocación al desarrollo*

15. En los designios de Dios, cada hombre está llamado a promover su propio progreso, porque la vida de todo hombre es una vocación dada por Dios para una misión concreta. Desde su nacimiento, ha sido dado a todos como en germen, un conjunto de aptitudes y de cualidades para hacerlas fructificar; su floración, fruto de la educación recibida en el propio ambiente y del esfuerzo personal, permitirá a cada uno orientarse hacia el destino que le ha sido propuesto por el Creador. Dotado de inteligencia y de libertad, el hombre es responsable de su crecimiento, lo mismo que de su salvación. Ayudado, y a veces estorbado, por los que lo educan y lo rodean, cada uno permanece siempre, sean los que sean los influjos que sobre él se ejercen, el artífice principal de su éxito o de su fracaso: por sólo el esfuerzo de su inteligencia y de su voluntad, cada hombre puede crecer en humanidad, valer más, ser más.

*Deber personal*

16. Por otra parte este crecimiento no es facultativo. De la misma manera que la creación entera está ordenada a su Creador, la criatura espiritual está obligada a orientar espontáneamente su vida hacia Dios, verdad primera y bien soberano. Resulta así que el crecimiento humano constituye como un resumen de nuestros deberes. Más aun, esta armonía de la naturaleza, enriquecida por el esfuerzo personal y responsable, está llamada a superarse a sí misma. Por su inserción en el Cristo vivo, el hombre tiene el camino abierto hacia un progreso nuevo, hacia un humanismo trascendental que le da su mayor plenitud; tal es la finalidad suprema del desarrollo personal. [Pablo VI, 1967]

Lecturas más actuales del influjo del humanismo cristiano en Latinoamérica se ponen de presente con la filosofía de la liberación planteada por el pensador Enrique Dussel. A partir de esta propuesta se descubre un tipo de humanismo en donde se reconoce la condición de víctima ante el poder opresor del victimario. Según este humanismo las víctimas no se encuentran en una situación de resignación o de espera, sino que en ellas reside todo el potencial revolucionario para adelantar los cambios de una situación histórica adversa y en la que el protagonismo lo tienen los victimarios. Los antecedentes morales de esta filosofía de las víctimas no se encuentran en el poder militar o en la capacidad de dominación física para doblegar al otro, sino en el seguimiento a un modelo mítico que propende por la interlocución con los que siempre se han mantenido al margen y su voz se extingue en las profundidades de la pobreza, la violencia sistemática, las masacres, el *apartheid* y la xenofobia, la migración y el desplazamiento, etc. El seguimiento al modelo mítico en el cristianismo, encarnada en el modelo de Jesús propende por una revolución moral y política de las víctimas que descubre fundamentalmente:

La alteridad del oprimido, de las víctimas, del pobre, la viuda y el huérfano, del extranjero, del excluido del *demos* o del *fórum*, de la carnalidad plena de necesidades (del comer, beber, vestirse, habitar...), clama desde su Exterioridad: ¡más allá de la fraternidad estoica nace la solidaridad con el otro! El enemigo es trascendido. [Dussel, 2007: 71-72].

Para el filósofo el cristianismo propone un mensaje de liberación para el oprimido. En otras palabras, crea un mito que cuestiona las viejas prácticas de la dominación. Ahora bien, desde una perspectiva filosófica a los mitos de la salvación se distingue que en ellos es posible cambiar la manera de leer el papel del ser humano en la historia. La filosofía no podría dejar a un lado los llamados a la liberación y a la reivindicación de derechos que claman los sujetos cuando se encuentran lastrados por las cadenas de la esclavitud. Para Dussel:

Las rebeliones semitas (los movimientos mesiánicos del judaísmo, del cristianismo primitivo y de las primeras experiencias del islam), produjeron una profunda acción transformadora dentro del antiguo orden político esclavista [...], redefiniendo la intersubjetividad, subvirtiendo desde las víctimas aquellos sistemas del ejercicio del poder, creando nuevas instituciones, produciendo nuevo derecho, cambiando los principios normativos implícitos. [Dussel, 2007: 73]

El modelo que surge en medio de la dominación cultural y política de las grandes civilizaciones antiguas está encarnada en la presencia viva de un hombre que habla y denuncia la injusticia. En el caso del cristianismo se trata de Joshua de Nazareth. Es un israelita crítico que conoce la ley judía y sus límites. Nace y se educa en medio de la imposición del dominio político y jurídico del imperio romano, luego también conoce la ley del César y sus límites. Es un hombre con una voluntad universal pues no considera que la redención este dada por una raza en especial (el linaje judío y su salvación o el linaje romano y su proyecto imperial y expansionista) ni tampoco en el seguimiento de una ley de membresía ciudadana que permite gozar de algunos privilegios económicos (como ocurre con la ley de roma). Este espíritu de universalidad hace parte de un mensaje revolucionario que rompe con las barreras del nacionalismo religioso o imperial.

El descubrimiento del otro se produce en la predica de un hombre que enseña que la humanidad no está en la pertenencia a una raza o religión; tampoco en la filiación política y jurídica a un imperio. En la predica de Joshua de Nazareth se encuentran los

elementos universales y de liberación para una filosofía política de las víctimas. En sus enseñanzas, el mensaje de revolución se sitúa más allá de las fronteras culturales, morales y religiosas que mantiene a los pueblos en mutuo conflicto y violencia:

Por una parte, enseña a sus discípulos a evitar todo odio contra pretendidos enemigos desde una esperanza mesiánica universal, pero al mismo tiempo mina la pretensión teocrática del mesianismo político davídicos de ciertos grupos de su pueblo y abre el proyecto a todos los pueblos, más allá del horizonte del reino de Israel, incluyendo a todas las naciones (*ethne*) a los *goim* (así denominan los judíos a los no-judíos, a los paganos), en su nueva alianza intersubjetiva. Es un reino escatológico universal; un postulado ético-político. [Dussel, 2007: 71]

La originalidad de esta filosofía política no radica simplemente en la descripción de la pauperización de la víctima. La exterioridad radical en la cual se encuentra y vive el oprimido no es pretexto suficiente para la liberación moral y espiritual del pueblo de Israel. El verdadero descubrimiento de esta filosofía que indaga por el origen moral y político de las víctimas se encuentra en el otro. Es la alteridad ética la columna vertebral de una filosofía política de la liberación en la perspectiva de las víctimas. La apuesta hermenéutica que propone Dussel a partir de las enseñanzas de Joshua se inscribe en la pregunta que se encuentra en el evangelio: ¿quién es el prójimo? La parábola del buen samaritano, es una historia que cuenta Jesús ante la observación de un legista, quien enunciando claramente lo que manda la ley para alcanzar la «herencia de la vida eterna», sostiene casi de memoria que para llegar a la anhelada meta se debe amar a Dios con todo el corazón y las fuerzas y al prójimo «como a ti mismo».

La interrogación del hombre de leyes ante la pregunta ¿Y quién es mi prójimo?, es respondida con una historia en donde el seguimiento a la ley no resulta suficiente para entender el amor a Dios en el amor al prójimo. En el relato, un hombre de Jericó es asaltado y golpeado y dejado medio muerto sobre el camino. Por el trayecto, un sacerdote contempla la escena, da un rodeo y decide tomar otro camino. Un Levita que también lo vio dio un rodeo y cambio de ruta. Sin embargo, un samaritano que iba por el camino de la víctima mostró compasión, de tal modo que curó sus heridas y consoló su dolor y pena con aceite y vino. Dicho esto, Jesús indaga al legista: «¿Quién de estos tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los salteadores?» Evidentemente ni el levita ni el sacerdote fueron ejemplos para entender el

seguimiento a la ley de Dios, a pesar de ser sus conocedores más leales y reconocidos. Fue la práctica de la misericordia la que cambió las coordenadas existentes de un ordenamiento social que invisibilizaba al otro. Esta enseñanza es una muestra elocuente de que Jesús, en su mensaje, irrumpe críticamente ante las deficiencias de la ley judaica y levítica. Más allá del conocimiento de la norma se encuentra la ausencia de sensibilidad frente a la realidad del otro.

La ley que manda amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como si se tratara del amor que se ha de procurar uno mismo no se cumple. La judía como la levítica es una ley abstracta que omite el cuidado y la atención que merece el otro. Frente a la obra del samaritano tanto el Levita como el sacerdote quedan rezagados. Desde la acción del samaritano se descubre que el prójimo despierta en nosotros un cambio en la dirección de la moral tradicional. Nuestra axiología habitual ha solido invisibilizar el dolor y la vulnerabilidad del otro, por cuenta de una creencia de seguridad y prevención ante el peligro que normalmente mira para el otro lado. Solemos hacer rodeos ante el dolor del prójimo.

La lección dejada por la historia del samaritano es un llamado a atender las heridas del otro en un cara a cara que desafía los referentes morales habituales. La ética de la alteridad exige una revolución interior de la moral tradicional. Una axiología atrapada en la ambigüedad de la cautela y el temor requiere de la trascendencia de una nueva acción, que irrumpa en el dominio de la totalidad de las creencias y lo establecido por la ley. El conspicuo conocimiento de la norma no basta para comprender la inercia que mantiene a la víctima en un universo ético de exclusión e indiferencia. Desde la perspectiva racionalista y legalista de la cosmovisión ética y filosófica profana, la víctima se mantiene oscurecida por una perspectiva aristocrática y vertical de las relaciones interindividuales. En el universo lingüístico y hebraico del cristianismo y judaísmo la relación interpersonal se hace más radical que en el mundo el griego. Y ello es así porque para el filósofo:

El concepto de *plesios* (el cercano o *próximo*, prójimo) o de *plesiazos* (aproximarse o hacerse próximo) en griego no indica adecuadamente el reduplicativo hebreo de cara a cara (*paním* el *paním*). En este caso es la inmediatez empírica de dos rostros enfrentados, cara a cara, beso a beso, cuando se revela desde el sufrimiento de la víctima, en cuanto interpela a la responsabilidad política por el

Otro y exige la superación del horizonte de la totalidad ('salirse del camino' establecido). [Dussel, 2007: 74].

#### § 4. Personalismo

El personalismo es un humanismo que responde de un modo crítico a dos de las tendencias morales y políticas que de manera violenta fueron respuesta ante los fascismos del centro de Europa en la primera mitad del siglo XX, incluso del imperialismo asiático en su forma nipona y China. Se trata de la ideología liberal capitalista y su confrontación con la ideología comunista en su doble vertiente soviética y China.

En la primera ideología se propone una idea de la humanidad como individualidad libre y atomizada la cual debe volcarse hacia el descubrimiento de la riqueza en las oportunidades que genera el mercado; el individualismo busca la realización de un ideal de felicidad mediada por el poder adquisitivo y la capacidad de compra. En la segunda, prima la colectivización de la vida humana, dominado por la figura autoritaria y burocrática del Estado, que domina todos los aspectos de la existencia social de los seres humanos (educación, trabajo, vida familiar, vida amorosa, etc.).

En ambas, se presenta el fenómeno de la deshumanización, bien por la fuerza que adquiere el individualismo como una filosofía social que invita a la producción y el consumo de la vida humana y de la naturaleza a costa del sacrificio de relaciones intersubjetivas más sinceras y desinteresadas; en el lado del comunismo, se plantea un modelo unidimensional de la existencia social, donde se privilegia la igualdad, el control de la vida privada y el ordenamiento de la existencia en función de los intereses del Estado. Ante estos proyectos de humanidad, el personalismo responde que toda filosofía está volcada en privilegiar no una mirada unidimensional de la persona humana (individualista o comunista respectivamente), sino *total*, entendiendo con ello que el hombre es una realidad humana *situada*, en relación con el mundo y primordialmente con las relaciones sociales que se van construyendo en las relaciones intersubjetivas con los otros. En medio de estas relaciones la persona humana se encuentra *comprometida* no con las afinidades del mercado o del Estado, sino con el *absoluto*. Entendiendo esta relación con el absoluto como un vínculo de la persona con lo abierto al mundo y en donde inevitablemente surge el compromiso.

Comprometerse es el acto de una persona situada en el mundo que se encuentra vinculada con lo más abierto y ello tiene que ver con una *comunidad de personas*. Esta misma comunidad está relacionada por la *libertad* y la iniciativa del *servicio*. El ser humano es en este sentido una realidad *creativa* comprometida con proyectos personales e históricos. El personalismo propende por un *humanismo activo*, ya que considera que las intenciones no son suficientes para llevar a término los compromisos que reclama la voluntad de servicio como el primado de la libertad al interior de la *comunidad de personas*. La humanidad se define en la *acción* que hace frente en la solución creativa de los problemas sociales, económicos, políticos, educativos y culturales, los cuales niegan justamente las posibilidades para que un ser humano se realice como una persona. En palabras del filósofo francés:

Nuestro humanismo es voluntad de totalidad. El mundo moderno ha cercenado al hombre; cada pedazo de él se marchita solidariamente: nosotros buscamos recomponerlo, y en él reunir el cuerpo al espíritu, la meditación a las obras, el pensamiento a la acción. [Mounier, 1956: 155]

## § 5. El existencialismo

Luego del fracaso del fascismo en Europa, el existencialismo es una filosofía de los lisiados espirituales que ha dejado tras de sí las víctimas del holocausto. También surge como una respuesta contra la filosofía de las ideas (demasiado alejado de los problemas que atraviesa el hombre en una situación de guerra) y también contra el movimiento de masas que cimentó las bases políticas y militares del pensamiento y la ideología totalitaria. Aunque su origen data del periodo previo a las dos guerras mundiales, ya que inicia a finales del siglo XVIII bajo la pluma del danés Sören Kierkegaard y su crítica al idealismo alemán expresado en la filosofía de Hegel. Para el danés la filosofía debe resolver los problemas de la existencia, que tienen que ver con el individuo concreto, el de carne y hueso, el de la primera persona del singular concreto. Para Emmanuel Mounier una de las tesis existencialistas que nacen de la filosofía de Sören Kierkegaard es la siguiente:

Un existente no es una cera donde se imprimen ideas, convicciones o consignas; es un movimiento dialéctico que va de un pensamiento implícito a un pensamiento reflexivo, de una

voluntad sorda y oscuramente voluntariosa o una voluntad querida, y la idea, el llamamiento, el orden, aunque fueran trascendentes, deben ir a buscar el corazón de este movimiento las disposiciones e inclinaciones que deben colmar. Es preciso, pues, que el pensamiento se encarne, se haga carne de la existencia y, en cada hombre, carne de su existencia. No es la muerte lo que es un problema filosófico, sino el *que yo muera*, yo precisamente. El problema de la inmortalidad del alma no es una investigación sabia, reservada a una categoría de especialistas, sino que se trata de saber si «yo» *soy inmortal*; toda mi vida depende de ello. «Sería razonable —dice Kierkegaard— que entre ser pensador, sin embargo, y ser hombre hubiese la mínima diferencia posible». [Mounier, 1960: 25]

Con el término de existencia se alude a un modo de encarar la vida. Se trata de reconocer que el ser humano no es un objeto entre los objetos. La vida humana es subjetividad y ello quiere decir que vida es un proyecto, tiene un propósito y esto solo se puede realizar si se parte de la nada o de la idea de la condena de la libertad. Tal y como lo plantea el filósofo francés Jean Paul Sartre en un libro titulado *El existencialismo es un humanismo* la humanidad está condenada a ser libre. Sin auxilio, sin socorro y sin ayuda la vida humana está condenada a inventarse a sí misma:

Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré al decir que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace. El existencialista no cree en el poder de la pasión. No pensará nunca que una bella pasión es un torrente devastador que conduce fatalmente al hombre a ciertos actos y que por tanto es una excusa; piensa que el hombre es responsable de su pasión. El existencialista tampoco pensará que el hombre podrá encontrar socorro en un signo dado, en la tierra, que lo orientará porque piensa que el hombre descifra por sí mismo el signo como prefiere. Piensa, pues, que el hombre, sin ningún apoyo ni socorro, está condenado a cada instante a inventar al hombre. [Sartre, 2009: 42-43].

Según esta idea de la humanidad como acción responsable, el humanismo existencialista plantea una ética de la responsabilidad más que una ética de la convicción. En efecto, una ética de la responsabilidad hace énfasis en la acción que supera el individualismo egoísta y se inserta en una cierta posición de igualdad. Es decir, que el humanismo ateo pone toda la fuerza de la existencia en la responsabilidad humana de elegir. No se elige de una manera arbitraria o desentendida del compromiso que ata la libertad en una relación concreta y total con el género humano. Este tipo de existencialismo ateo sustituye la relación del hombre con lo misterioso, lo



numinoso o lo absoluto (Dios), para ser entregada con lo más próximo, la totalidad del género humano, en acciones concretas que comprometen la capacidad de elegir responsablemente.

Ahora bien, el otro existencialismo, el cristiano y que fue planteado por los filósofos Emmanuel Mounier (1905-1950), Gabriel Marcel (1889-1973) y Karl Jaspers (1883-1969), tiene una tendencia diferente a la de la acción responsable anclada a una idea abstracta de humanidad. En efecto, la acción ética cambia con la conversión, es un proceso de introspección que alude a un tipo de resiliencia personal, donde se produce un combate interior (Mounier, 1960: 41). Para Mounier esta idea de la conversión como cambio y transformación de sí, entiende que la inteligencia emocional no es neutral, sino que por cuenta de la conversión se descubre que el conocimiento compromete vitalmente al sujeto en las decisiones que se toman en la vida. Contra la idea abstracta de la acción responsable que propone Sartre en su concepción del arrojamiento, de la soledad y de la condena a la libertad, los existencialistas cristianos proponen una visión comprometida con la persona humana; la convicción religiosa de la acción que emula la vida de un alma superior es una tendencia muy fuerte en el existencialismo cristiano. Si la acción ética es un acto de conversión entonces el existencialista creyente experimenta un drama, en el que se libra una lucha interior del sujeto, bien por no rendirse ante la objetividad pura y tomar distancia vital de lo que se conoce o se hace (como lo pretende el positivismo), bien por no caer en la experiencia del vacío, de una soledad existencial afirmada en una conciencia negativa y afectiva de caída en la nada, lugar donde no hay remedio y siempre debe comenzarse de cero (como ocurre en el nihilismo y de cierta manera en el existencialismo ateo).

## § 6. El estructuralismo y las ciencias

Más allá de los planteamientos marxistas, existencialistas y personalistas, el estructuralismo pondrá un énfasis en aquellas estructuras sociales, que externas al sujeto, determinan una idea de humanidad desde las dinámicas del poder y los modos de producir saber. Hacemos referencia a los grandes sistemas sociales y las instituciones que las preceden como la que se representan en la cárcel, la escuela, la clínica, el Estado, la empresa, etc. El sujeto no es producto de sí mismo, sino que es el

resultado de unas relaciones sociales que lo modifican, lo moldean, lo hacen sujeto de cara a unas relaciones de poder muy definidas. En este aspecto sobresale la filosofía de Michel Foucault (1926-1984), y para quien el sujeto más que ser una realidad humana soberana es un objeto sometido a las dinámicas del poder. De algún modo el humanismo es una filosofía que ha postergado la verdadera lucha con la cual los seres humanos podrían cambiar las condiciones de la dominación. El poder es una instancia radical para lograr procesos de subjetivación, pero el humanismo ha evadido este análisis, por poner un énfasis en las soberanías que humaniza y se hacen patentes en aquellos argumentos que hacen énfasis en la existencia del alma, la superioridad de la conciencia humana sobre el animal, incluso las que apología de la libertad:

Entiendo por humanismo el conjunto de los discursos a través de los cuales se ha dicho el hombre occidental: «Aunque no ejerzas el poder, puedes no obstante ser soberano. Mejor aún: cuanto más renuncies a ejercer el poder y más te sometás al que te impongan más soberano serás». El humanismo es el que ha inventado sucesivamente todas estas soberanías sometidas, tales como el alma (soberana del cuerpo, sometida a Dios), la conciencia (soberana en el orden de los juicios, sometida al orden de la verdad), la libertad fundamental (soberana interiormente, pero que consciente y está de acuerdo exteriormente), el individuo (soberano titular de sus derechos, sometido a las leyes de la naturaleza o a las reglas de la sociedad). En resumen, el humanismo es todo aquello con lo que, en Occidente, se ha *suprimido el deseo de poder*, se ha prohibido querer el poder y se ha excluido la posibilidad de tomarlo. [Foucault, 1975].

La vida subjetiva se define en función de las relaciones de poder. De esta forma el estructuralismo descubre que la humanidad ya no es propiamente el centro del análisis filosófico, sino que los modos que tiene la sociedad de sujetarla a través de ciertas estrategias de dominación que toman cuerpo en las instituciones carcelarias, escolares, estatales, hospitalarias, etc. Este planteamiento propone una serie de descentramientos del sujeto que pueden ser descritos del siguiente modo:

- 1) Descentramiento del sujeto. El ser humano ya no es una subjetividad creadora y emancipada como en su momento fue formulado por el personalismo y el existencialismo. La primacía la tienen los objetos y las estructuras; de hecho el ser humano deviene en un dato dentro de una gran base de datos, se vuelve una página dentro de un gran archivo. El concepto de estructura plantea la noción de un sistema donde se producen interrelaciones de poder y de

regulación de las partes que integran el todo; en la estructura ser humano se sitúa como un objeto que desempeña un rol y es capaz de ejercer ciertas funciones específicas.

- 2) Descentramiento de la conciencia. Como se planteaba en el humanismo cristiano en su aspecto de trascendencia (visión social de la iglesia que defiende Pablo VI), o en las perspectivas personalistas y existencialistas (donde prima la idea de la conversión y la autodeterminación hacia el otro), el humanismo estructural descubre que detrás de la conciencia existen otras formas de crear relaciones de poder, como las que se fraguan en el inconsciente y donde se plantean las relaciones con los arquetipos intemporales (patriarcal, de violencia de género, homosexualidad, etc.).
- 3) Descentramiento de la historia. Desde el estructuralismo la historia ya no se lee como un devenir de acontecimientos que ponen de presente un relato de inicio, desarrollo y desenlace, sino que esta actúa de forma equívoca y situada en procesos donde figuran la microhistoria o el micropoder.

¿Qué papel juega la ciencia en la construcción de todo un andamiaje estructural que propone una idea de la sociedad regulada a través de prácticas racionales perfiladas dentro de un gran sistema de relaciones de poder? Es claro que la ciencia juega un papel decisivo en la racionalización de las relaciones de poder. Para mencionar una filosofía el ideal ético, político y epistemológico de la ciencia en las sociedades modernas basta recordar lo planteado por el pensador inglés Francis Bacon en el siglo XVI (1561-1626). En el *Novum organum* declara que existen cuatro obstáculos del conocimiento que a modo de ídolos entorpecen a la inteligencia. Como lo declara en el aforismo 38 los ídolos son nociones falsas que se tiene del entendimiento como de la realidad y que hacen difícil el acceso al conocimiento de la verdad. Para no dejarse seducir del poder de los ídolos hay que estar en guardia y permanecer todo el tiempo en estado de vigilia. Clasifica estos ídolos en cuatros: lo de la tribu, los de la caverna, los del foro y finalmente los del teatro.

Sobre los ídolos de la tribu se indica que son aquellos pensamientos que reducen lo humano a la naturaleza de las cosas o en su defecto a tradición heredada de las costumbres de la tribu. Sin embargo, para Bacon lo que es por naturaleza no puede ser

reducido a la condición humana ya que el entendimiento suele pervertir y corromper el sentido de la naturaleza con su propio sentido, el cual se encuentra afectado bien por los defectos de la propia inteligencia, bien por las tradiciones creadas por costumbre en la tribu.

Sobre los ídolos de la caverna se indica que son oscuridades que dominan en el interior de los seres humanos y corrompe la luz natural o la razón de los individuos. Tales cavernas que dominan el pensamiento están influenciadas por la educación, las lecturas que se han asimilado, el trato y el comercio que se han tenido con otras personas, el seguimiento a ciertas figuras de autoridad, etc. En general los individuos prefieren las opiniones de la caverna que los que se establecen por principios sólidos y razonamientos verificables. Bacon señala que este ídolo ya fue identificado por Heráclito, en particular al considerar que los hombres buscan la razón en sus pequeñas impresiones del mundo en lugar de someterlas a juicio desde la esfera de los principios universales del conocimiento.

Los ídolos del foro son todos aquellos equívocos y falsas impresiones que resultan de la reunión de muchas personas. Uno de los medios en los que se perpetúa este tipo de ídolos se dan en el lenguaje y en articular en las palabras fabricadas por el vulgo. Este sentido común perpetúa la mentira del foro todo el tiempo. En el lenguaje vulgar las palabras pierden peso y verdad, y se convierten en palabras que hacen violencia, generan controversias estériles y fomentan la imaginación en cosas vanas.

Finalmente se encuentran los ídolos del teatro que se causan por los malos sistemas de pensamiento que crean los filósofos. Son ídolos del teatro porque estas filosofías se muestran como unas piezas dramáticas infestadas de la ficción literaria, donde se representa un mundo imaginario y teatral. Para Bacon existen principios y axiomas de la filosofía y de las ciencias en general que, por tradición, fe ciega o irreflexión se han convertido en autoridad. Una de estas formas teatrales que ha tenido la filosofía de entorpecer el conocimiento verificado de la naturaleza, tiene que ver con la noción de armonía, estabilidad y perfección que domina en el cosmos. Según esta ficción se cree que los cuerpos celestes se mueven en círculos en el universo, suponiendo que esta misma circularidad se encuentra animada por el principio natural del fuego. Contra las falsas impresiones que se reproducen con la idolatría del teatro, Bacon en el aforismo 50 Bacon declara lo siguiente:

Los sentidos por sí mismos son muy limitados y con frecuencia nos engañan, y los instrumentos no pueden darles mucho alcance y finura; pero toda verdadera interpretación de la naturaleza descansa sobre el examen de los hechos y sobre las experiencias preparadas y concluyentes; en este método, los sentidos juzgan de la experiencia solamente, y la experiencia de la naturaleza y del objeto por conocer. [Bacon, 1980: § 50]

Frente al ídolo del teatro que interpreta el cosmos como un todo ordenado y armonioso, Bacon propone una crítica al modo como se construye este tipo de conocimiento, el cual, recurriendo al juego de las impresiones y la imaginación, altera el sentido de la realidad, es decir, entorpece el entendimiento acerca del movimiento de los astros. Cuestiona el empirismo que soporta al ídolo del teatro ya que los sentidos nos engañan y para superar este obstáculo señala que el estudio de la naturaleza descansa en el conocimiento de los hechos, donde los sentidos juzgan y no asimilan el sentido de los fenómenos de la naturaleza. Buscando los antecedentes filosóficos del método que propone Bacon, se indica en el aforismo 51 que fue la escuela de Demócrito, es decir, la escuela atomista, la que supo comprender la naturaleza mejor que cualquier otra escuela de la antigüedad. El principio de conocimiento que recupera Bacon de la tradición atomista es aquel que señala que frente al conocimiento de la naturaleza es preferible fraccionarla que abstraerla. La naturaleza hay que considerarla como una materia que cambia dependiendo de sus estados y ésta debe ser analizada de acuerdo con formas o leyes donde se prescriben sus leyes corporales.

## § 7. La inteligencia artificial y el posthumanismo

Una de las realidades más extendidas en todo el mundo y que viene determinando la vida de todos los seres humanos alude con lo que se ha denominado como la *inteligencia artificial* (IA). El vocablo inteligencia artificial es un calco semántico al español y que proviene del inglés (*artificial intelligence*), el cual, según el boletín de prensa científica de la UNESCO, se origina luego de las conclusiones a las que llegan un grupo de científicos (entre los que cabe mencionar a John McCarthy, Marvin Minsky, Nathaniel Rochester y Claude Shannon), quienes en un curso de verano acuñan el término en el año de 1956 en Darmouth College en Hanover (Estados Unidos).

Para los científicos de aquel entonces el sentido de la palabra distinguía entre una concepción negativa y otra positiva. El lado negativo plantea una clara rivalidad entre la realidad humana en contraste con la realidad de una máquina. Es decir, la inteligencia artificial se plantea como una superación y mejoramiento de la inteligencia humana, en tanto que su tendencia hacia el error la haría una capacidad defectuosa e imperfecta. La inteligencia artificial supera y mejora la inteligencia humana, ya que la hace más eficaz y menos sujeta a la deliberación y la conciencia moral. Esta visión contrasta con la mirada positiva, la cual considera que las máquinas pueden simular aquellas capacidades cognitivas que son propias de la inteligencia humana y se extienden hacia otras realidades orgánicas como las animales, vegetales, sociales, filogenéticas, etc. En el caso de los seres humanos, la simulación de las funciones cognitivas como el razonamiento, el aprendizaje, el cálculo, la empatía, son algunas de las posibilidades que se abren con la inteligencia artificial. Para la mirada positiva de la IA (*artificial intelligence*), todas las creaciones tecnológicas pensadas en función de la emulación de procesos cognitivos no tienen como propósito sustituir o violentar con la existencia de los seres humanos.

98

Ahora bien, se considera relevante situar estas acepciones que tiene la inteligencia artificial, básicamente porque se trata de una realidad humana que domina en la actualidad desde las perspectivas negativas como positivas. Sin embargo, las negativas están a la orden del día. De hecho sus derivaciones tienen relación con la robotización de la vida privada y pública de las personas, la virtualización de los procesos de enseñanza y aprendizaje y el distanciamiento que crea la educación remota en la relación maestro-alumno, la inmediatez y la velocidad de los procesos comunicativos a través de las redes sociales, el desdoblamiento de las personalidades por cuenta de los dominios virtuales en Instagram, WhatsApp, Facebook, Instagram, etc., la violencia ejercida desde dispositivos teledirigidos que controlados desde una ubicación remota, pueden quitar la vida de seres humanos.

Una publicación que aporta luces a la mirada humanista de la inteligencia artificial es el libro *Lo posthumano* (2015) de Rosi Braidotti. En términos generales la inteligencia artificial entraría en el estudio de las nuevas realidades posthumanas, toda vez que la tecnología que surge con el modelo de este tipo de inteligencia rivalizaría con la idea misma de humanidad. Braidotti propone el caso de la muerte del general Muamar el

Gadafi, quien el 10 de octubre del año 2013 fue interceptado por el dron americano *Predator*, que, conducido de manera remota desde una base situada desde Las Vegas, viaja a Sicilia y ejecuta al líder político y a toda su comitiva. Según este hecho, que entre otras cosas marca el derrotero político de los Estados Unidos sobre el Medio Oriente, se pone en evidencia que la situación posthumanas está precedida por una serie considerable de momentos inhumanos (Braidotti, 2015: 16). A su juicio:

La brutalidad de las nuevas guerras, en el mundo globalizado guiado por la gestión del miedo, no remite sólo al control de la vida, sino también a las diversas prácticas de la muerte, sobre todo en los países en fase de transición. Biopolítica y tanatopolítica son dos caras de la misma moneda [...]. El mundo después de la Guerra Fría ha asistido no solo a un dramático crecimiento de la guerrilla, sino también a una profunda transformación de las mismas prácticas bélicas en dirección a una más compleja gestión de fenómenos como la supervivencia y la extinción. Las actuales tecnologías de muerte son posthumanas a causa de la fuerte mediación tecnológica mediante la cual actúan. ¿El operador digital que guiaba el dron americano *Predator* desde una sala de ordenadores desde Las Vegas puede ser considerado un piloto? ¿En qué difiere de los hombres de las fuerzas aéreas que condujeron el avión *Enola Gay* sobre Hiroshima y Nagasaki? [Braidotti, 2015: 16-17]

El caso de la tecnología que desarrolla la idea de la inteligencia artificial a niveles incalculables, pone de presente que por encima de la vida humana, se encuentra la realización de una operación militar, la interpretación de un enemigo y finalmente la muerte teledirigida que, como en el caso de Muamar el Gadafi, no dista de las experiencias de violencia que, ordenadas a la distancia fueron las que durante la segunda guerra mundial, acabaron con la vida de millones con las bombas atómicas en el Japón. Es claro que la *posthumanidad* tiene que ver con el fin del sentido de lo humano, por un comienzo en la robotización de la vida a través de drones y máquinas que rivalizan e incluso tienen el poder de acelerar la muerte (tanatopolítica) o permitir la vida (biopolítica).

Cuando la diferencia entre lo que corresponde al mundo de las *artefactualidades* frente al mundo de lo natural se pierde, los intercambios entre la técnica y la naturaleza se hacen muy activos de tal modo que desvanece la idea misma de la persona humana. Se trata de una situación que domina en la vida cotidiana de las personas en sus relaciones con la técnica y los dispositivos que hacen uso de la IA, poniendo en riesgo incluso a la concepción unitaria del ser humano y su relación con lo social. La

operación militar contra Muamar el Gadafi y el dron *Predator* es un ejemplo de la violencia que ejerce la separación radical entre la inteligencia artificial y la inteligencia humana. En este orden de ideas la relevancia cultural y antropológica que se depende de la distinción entre el ser por naturaleza y el ser por artefacto propondría escenarios hermenéuticos y críticos para afrontar las crisis éticas y políticas que se desatan a partir del modelo posthumanista de la IA. Como lo plantea Stickelbroeck, a propósito de la relación que se establece entre los seres humanos y los artefactos:

Los artefactos existen por el hombre y para el hombre. Su sentido y su finalidad consisten solamente en eso: en lo que el hombre hace con ellos. El automóvil que avanza no realiza ninguna meta que le es intrínseca. Yo bajo del coche cuando he llegado a mi destino y lo dejo al lado. En cambio, no puedo dejar mi cuerpo así no más y poner por obra mis planes sin él. Lo que quiere realizar el saber humano se expresa en cálculos y estrategias que se quedan extrínsecas a las cosas. Finalidades externas crean por tanto «*virtual realities*». [Stickelbroeck, 2015: 270]

## Bibliografía

- Braidotti, Rossi (2015), *Lo posthumano*. Barcelona, Gedisa.
- Bacon, Francis (1988), *Novum organum. Aforismos sobre la interpretación de la naturaleza y el reino del hombre*. Barcelona, Hogar del libro.
- Dussel, E. (2007), *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid, Trotta.
- Foucault, Michel y otros (1975), *Conversaciones con los radicales*. Barcelona, Kairós.
- Guthrie, W. K. C. (2004), *Historia de la filosofía griega. Vol. 1. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Madrid, Gredos.
- Marx, Karl. (2018). Sobre la religión. De la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía (Reyes Mate y José A. Zamora, eds.). Madrid, Trotta.
- Marx, Karl (1970), *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid, Alianza.
- Mounier, Emmanuel (1960), *Introducción a los existencialismos*. Madrid, Guadarrama.
- Mounier, Emmanuel (1956), *¿Qué es el personalismo?* Buenos Aires, Criterio.
- Morey, Miguel (1987), *El hombre como argumento*. Barcelona, Anthropos.
- Pablo VI [1967], *Carta encíclica «Populorum Progressio» (Sobre el desarrollo de los pueblos)*. <[https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html)> [03/04/2022].
- Rodríguez Albarracín, Eudoro (2001), *Antropología. Curso básico*. Bogotá, El Búho.
- Sartre, Jean-Paul (2009), *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona, Edhasa.
- Stickelbroeck, Michael (2015), «Sobre la ontología de los artefactos. El análisis categorial de los artefactos por Aristóteles y Tomás de Aquino y su relevancia hermenéutica», en *Proceedings. Sixth World Conference on Metaphysics Salamanca, November 12-14, 2015*. Idente. Salamanca, Foundation for Study and Research, 257-278.