

Filosofia

Rosi Braidotti

# Lo Posthumano



gedisa

Rosi Braidotti  
LO POSTHUMANO

LO POSTHUMANO

Rosi Braidotti

Indice

gedisa  
editorial

Translated from Rosi Braidotti, first edition, *The Posthuman*

© Rosi Braidotti, 2013

© De la traducción: Juan Carlos Gentile Vitale, 2015

Esta edición es publicada según un acuerdo con Polity Press Ltd., Cambridge

Diseño de cubierta: Joel Machbrit

Primera edición: septiembre, 2015, Barcelona

Reservados todos los derechos de esta versión castellana de la obra

© Editorial Gedisa, S.A.  
Avda. del Tibidabo, 12, 3.º  
08022 Barcelona (España)  
Tel. 93 253 09 04  
Correo electrónico: [gedisa@gedisa.com](mailto:gedisa@gedisa.com)  
<http://www.gedisa.com>

Preimpresión:  
Editor Service, S.L.  
Diagonal 299, entlo. 1ª  
08013 Barcelona

ISBN: 978-84-9784-811-4  
Depósito legal: B.6596-2015

Impreso por Romanyà Valls, S.A.

Impreso en España  
*Printed in Spain*

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión,  
en forma idéntica, extractada o modificada, de esta versión castellana de la obra.

## Índice

Agradecimientos .....	9
Introducción .....	11
1. Posthumanismo: la vida más allá del individuo .....	25
2. Postantropocentrismo: la vida más allá de la especie. ....	71
3. Lo inhumano: la vida más allá de la muerte .....	127
4. Ciencias posthumanas: la vida más allá de la teoría .....	171
Conclusión.....	221
Bibliografía.....	235

## Agradecimientos

Quiero agradecer a mi editor, John Thompson, por haberme sugerido que escribiera este libro. Ensayo regular de los días de mi infancia, antes de la *Police Force*. A mi traductor, Angela Hob-  
land, todo mi reconocimiento por su excelente trabajo. Mi último  
agradecimiento también para Jennifer John por sus consejos y su apor-  
to. Me han sido de gran ayuda las conversaciones con mis colegas del  
grupo CACT (Comité de los centros e instituciones de ciencias humanas)  
y el RCTEC (Comité europeo de los centros e instituciones de ciencias  
humanas). También a Robert y Claire O'Sullivan, Peter Galvin y Paul  
Gibney por sus discusiones fructíferas sobre la historia y la actualidad de las  
ciencias humanas. Mi último en la investigación, Gaila Kilmartin,  
me ha enseñado mucho sobre todo en el campo de la psicología. También  
gracias para Neil Spence y Robert Blagden por sus comentarios.  
Mi agradecimiento también para Stephen L'Abate por su asistencia  
técnica y editorial. Para Angela, que ha estado a mi lado, me ha ayudado  
en la revisión y el formato como siempre durante todo el proceso de  
escritura. Y a todos los amigos.

## Introducción

No todos podemos sostener, con un alto grado de seguridad, que he-  
mos sido siempre humanos, o que no hemos sido otra cosa aparte de  
eso. Algunos de nosotros no son considerados completamente huma-  
nos ahora, figurémonos en las precedentes épocas de la historia occi-  
dental social, política y científica. No si por “humano” entendemos esa  
criatura que se nos ha vuelto tan familiar a partir de la Ilustración y de  
su herencia: el *sujeto* cartesiano del *cogito*, la kantiana *comunidad de los*  
*seres racionales*, o, en términos más sociológicos, el *sujeto-ciudadano*,  
titular de derechos, propietario, etcétera, etcétera (Wolfe, 2010a). Y, sin  
embargo, este término disfruta de un amplio consenso y conserva la  
tranquilizadora familiaridad del lugar común. Nosotros afirmamos  
nuestro apego a la especie como si fuera un dato de hecho, un presu-  
puesto. Hasta el punto de construir en torno a lo humano la noción  
fundamental de Derecho. Pero, ¿las cosas son de verdad así?

Mientras, hoy cada vez más a menudo, las fuerzas sociales conserva-  
doras y religiosas se afanan por reinscribir lo humano en el interior de  
los paradigmas de la ley natural, el concepto mismo de humano ha ex-  
plotado bajo la doble presión de los actuales progresos científicos y de  
los intereses de la economía global. Después de la condición postmo-  
derna, postcolonial, postindustrial, postcomunista, incluso después de



la contestada condición postfeminista, nos encontramos viviendo, hoy, la difícil situación posthumana. La condición posthumana, lejos de constituir la enésima variación *n* en una secuencia de prefijos que puede parecer infinita y arbitraria, aporta una significativa inflexión a nuestro modo de conceptualizar la característica fundamental de referencia común para nuestra especie, nuestra política y nuestra relación con los demás habitantes del planeta. Cuestión que plantea una serie de preguntas en torno a la estructura misma de nuestras identidades compartidas —en tanto humanos—, cogida en el fondo de la complejidad de las ciencias actuales y de las relaciones políticas e internacionales.

No humano, inhumano, antihumano están hoy en el centro de muchos discursos y muchas representaciones, mientras deshumano y posthumano proliferan y se superponen en el contexto de las sociedades globalizadas y tecnológicamente dirigidas.

Los discursos de la cultura *mainstream* van desde las obstinadas discusiones económicas sobre los robots, las prótesis tecnológicas, las neurociencias y los capitales biogenéticos, hasta las más confusas visiones *new age* del transhumanismo y la tecnotrascendencia. La potenciación humana es el punto central de estas discusiones. En la cultura académica, por otra parte, lo posthumano es, alternativamente, celebrado como frontera de la teoría crítica y cultural, o rechazado como último elemento de moda en la serie de los tediosos *post*. Lo posthumano suscita, al mismo tiempo, entusiasmo y ansiedad (Habermas, 2010), respecto de la posibilidad de una seria descentralización del Hombre, primera medida de todas las cosas. Existe una difusa preocupación sobre la pérdida de importancia y supremacía que está afectando a la visión dominante del sujeto humano, y al campo de estudio contiguo a él, o sea, las ciencias humanas. Desde mi punto de vista, el común denominador de la condición posthumana es la hipótesis según la cual la estructura de la materia viva es, en sí, vital, capaz de autoorganización y, al mismo tiempo, no-naturalista. Este *continuum* naturaleza-cultura es el punto de partida para mi viaje a la teoría posthumana.

Sin embargo, queda por entender si esta hipótesis postnaturalista, al fin, concluye en las experimentaciones lúdicas en torno a los límites de la perfectibilidad del cuerpo, en el pánico moral por la desaparición

de viejas creencias de siglos sobre la “naturaleza” humana, o en la caza orientada al provecho de los capitales neuro-genéticos. En este libro intentaré examinar dichas aproximaciones y enfrentarme críticamente a ellas, sosteniendo, al mismo tiempo, mis argumentaciones a favor de la subjetividad posthumana. ¿A qué se refiere este *continuum* naturaleza-cultura? Éste evidencia un paradigma científico que toma distancia de la aproximación socioconstructivista, que ha disfrutado de amplio consenso. Esta aproximación postula una distinción categórica entre el dato (la naturaleza) y lo construido (la cultura). Esta distinción hace más rico de significado el análisis social y proporciona bases sólidas para el estudio y la crítica de los mecanismos sociales que soportan la construcción de las identidades-clave, las instituciones y las prácticas. En las políticas progresistas, los métodos del constructivismo social sostienen los intentos de desnaturalizar las diferencias sociales y de mostrar, así, su estructura contingente e históricamente determinada por el hombre. Baste pensar en los efectos revolucionarios que, a escala mundial, tuvo la frase de Simone de Beauvoir: «No se nace mujer, se llega a serlo». Esta comprensión de las injusticias sociales, cogidas en el interior de una naturaleza determinada socialmente y variable históricamente, abre el camino al proyecto humano de resolverlas mediante políticas sociales y activismo.

Mi tesis es que esta aproximación, que se sitúa en la oposición binaria entre lo dado y lo construido, está siendo actualmente sustituida por la teoría no dualista de la interacción entre naturaleza y cultura. Desde mi punto de vista, esta última aproximación está ligada y soportada por la tradición filosófica monista, autopoietica de la materia viva. Los confines entre las categorías de lo natural y lo cultural han sido desplazados y, en gran medida, esfumados por los efectos de los desarrollos científicos y tecnológicos. Este libro parte de la hipótesis de que la teoría social necesita poner las cosas en su sitio sobre la transformación de los conceptos, los métodos y las prácticas políticas, causadas por tal cambio de paradigma. Al contrario, la pregunta sobre qué tipo de análisis político, y qué tipo de política progresista, es sostenida por la aproximación basada en el *continuum* naturaleza-cultura, resulta central en la agenda de la situación posthumana.

Los principales interrogantes que quiero plantear en este libro son: en primer lugar, ¿qué es lo posthumano? Y, de manera más específica, ¿cuáles son los itinerarios intelectuales e históricos que pueden conducirnos a lo posthumano? En segundo lugar: ¿dónde se separa la condición posthumana de la humana? Y, de manera más específica: ¿qué nuevas formas de subjetividad se destinan a lo posthumano? En tercer lugar: ¿de qué modo lo posthumano produce sus formas propias de inhumano? Es decir: ¿cómo podemos resistir a los aspectos inhumanos de nuestra era? Por último: ¿cuáles son las consecuencias que lo posthumano tiene sobre las ciencias humanas en la actualidad? Es decir: ¿cuál es la función de la teoría en los tiempos de lo posthumano?

Este libro cabalga sobre la ola de la simultánea fascinación por la condición posthumana como aspecto crucial de nuestra historicidad, pero también de la preocupación por sus aberraciones, sus abusos de poder y la sostenibilidad de algunas de sus premisas fundamentales. En parte, la fascinación está ligada a aquello que creo que es el deber de las teorías críticas en el mundo actual, es decir, proporcionar adecuadas representaciones de nuestras ubicaciones históricas y situadas. Este, en sí, modesto intento cartográfico, conectado con el ideal de la producción de un saber socialmente útil, se transforma en la más ambiciosa y abstracta cuestión del estatuto y el valor de la teoría misma.

Numerosos críticos culturales han comentado la ambivalente naturaleza del malestar postteórico que ha golpeado las contemporáneas ciencias humanas y sociales. Por ejemplo, Tom Cohen, Claire Colebrook y J. Hillis Miller (2012) han evidenciado el lado positivo de esta fase *postteórica*, sobre todo el hecho de que ésta registre efectivamente tanto las nuevas oportunidades como los peligros provenientes de las ciencias actuales. Los aspectos negativos, sorprendentemente, consisten precisamente en la falta de esquemas críticos aptos para analizar el presente.

Yo estimo que la inflexión antiteórica está ligada a los acontecimientos que han sacudido el contexto ideológico. Después del fin oficial de la Guerra Fría, los movimientos políticos de la segunda mitad del siglo XX han sido marginados y sus esfuerzos teóricos han sido desterrados en tanto considerados experimentos históricos fallidos. La nue-

va ideología de la economía del libre mercado ha eliminado todas las oposiciones, a pesar de las masivas protestas de diversos sectores de la sociedad, imponiendo el anti-intelectualismo como característica saliente de nuestros tiempos. Éste es un duro golpe sobre todo para las ciencias humanas, en cuanto penaliza la sutileza del análisis, llamada a prestar indebida fidelidad al sentido común —la tiranía de la opinión— y al beneficio económico —la banalidad del interés individual—. En este contexto, la teoría ha perdido valor y a menudo ha sido desacreditada como una especie de fantasía o de narcisista autocomplacencia. En consecuencia, la versión superficial del neo-empirismo —a menudo coincidente con la mera recogida de datos— se ha convertido en la norma metodológica de la investigación en las ciencias humanas.

La cuestión del método merece una seria reflexión: después de la caída oficial de las ideologías, a la luz de los progresos de las ciencias neuronales, evolucionistas y biogenéticas, ¿podemos interpretar la capacidad del análisis teórico del mismo modo que al final de la Segunda Guerra Mundial? ¿La situación posthumana se explica sólo con la actitud postteórica?

Por ejemplo, Bruno Latour (2004) —no exactamente un humanista clásico, como se desprende de su trabajo sobre la producción de saber a través de redes de actores humanos y no humanos, cosas y objetos— recientemente ha comentado la tradición de la teoría crítica y sus vínculos con el humanismo europeo. El pensamiento crítico se funda en el paradigma socioconstructivista, que declara implícitamente su fe en la teoría como medio para interpretar y representar la realidad, ¿pero dicha fe es legítima aún hoy? Latour ha planteado serias dudas respecto de la función actual de la teoría.

Es innegable que hay un lado oscuro en la condición posthumana, especialmente a propósito de las genealogías del pensamiento crítico. Es como si, después de la magnífica explosión de creatividad de los años setenta y ochenta del siglo XX, hubiéramos entrado en un monótono horizonte petrificado, carente de diferencias y caracterizado por un persistente sentimiento de melancolía. Una dimensión espectral se ha infiltrado en nuestros esquemas de pensamiento, amplificada por los conceptos, típicos de la derecha política, del fin de las ideologías (Fuku-

yama, 1989) y la inevitabilidad de las cruzadas civilizadoras (Huntington, 1996).

En la vertiente de la izquierda política, en cambio, el rechazo de la teoría ha conducido a la ola de resentimiento y de pensamiento negativo respecto de las generaciones intelectuales precedentes. En este contexto de malestar teórico, intelectuales neo-comunistas (Badiou y Žižek, 2009) han sostenido la urgente necesidad de regresar a la acción política concreta, también al antagonismo violento, si es necesario, más que insistir con otras especulaciones teoréticas. Y han contribuido, así, a volver obsoletas las teorías filosóficas postestructuralistas.

En respuesta a este general clima social negativo, yo quisiera dirigirme a la teoría posthumana entendiéndola sea como instrumento genealógico, sea como brújula para la navegación. Lo posthumano es un término útil para indagar en los nuevos modos de comprometerse activamente con el presente, razonando sobre algunos de sus aspectos de manera empíricamente fundada, pero no reduccionista, crítica, pero no nihilista. Mi intención es trazar un mapa de algunas de las calles a través de las cuales lo posthumano está circulando como término dominante en nuestras sociedades globalmente conectadas y tecnológicamente mediadas. Más precisamente, la teoría posthumana es un instrumento productivo en tanto capaz de sostener ese proceso de reconsideración de la unidad fundamental, referencia común de lo humano, en esta época biogenética conocida como *antropoceno*, momento histórico en que lo humano se ha convertido en una fuerza geológica en condiciones de influir en la vida de todo el planeta. Por extensión, éste puede ayudarnos también a reconsiderar los principios fundamentales de nuestra interacción con otros agentes humanos y no humanos a escala planetaria.

Dejadme dar espacio a algunos ejemplos de las contradicciones fruto de nuestra condición histórica posthumana.

#### Viñeta 1

*En noviembre de 2007, Pekka-Eric Auvinen, un muchacho finés de dieciocho años, dispara a sus compañeros de clase en una escuela superior cercana a Helsinki, matando a ocho personas antes de suicidarse. Previamente a la masacre, el joven homicida había posteado un vídeo en youtube, en*

*que se retrataba poniéndose una camiseta con la inscripción: «La humanidad está sobrevalorada».*

Que la humanidad se halle en condiciones críticas —alguien diría incluso próximas a la extinción— es una afirmación recurrente de la filosofía europea al menos desde que Friedrich Nietzsche declaró la muerte de Dios y de la idea del Hombre que se había articulado en torno Esta altisonante afirmación servía para alcanzar un más modesto objetivo. Lo que Nietzsche aseveraba era el fin del estatuto de auto evidencia atribuido a la naturaleza humana, el fin del sentido común y de la fe en la estabilidad metafísica y la validez universal del sujeto humanístico europeo. La genealogía nietzscheana pone en relieve la importancia de la interpretación respecto del dogmático cumplimiento de las leyes y los valores naturales. Al menos desde entonces, pues, los puntos principales de la agenda filosófica han sido: en primer lugar, cómo desarrollar un pensamiento crítico después de la sorprendente toma de conciencia de la incerteza ontológica, y, en segundo lugar, cómo reconstituir un sentimiento de comunidad unida por afinidades y responsabilidad ética, sin incurrir en las pasiones negativas de la duda y la sospecha.

Sin embargo, como se desprende del episodio finés, el antihumanismo filosófico no debe ser confundido con la misantropía cínica y nihilista. La humanidad podría haber sido sobrevalorada, pero desde que ha alcanzado la cifra de ocho mil millones, cualquier discurso sobre la extinción parece completamente fuera de lugar. Al mismo tiempo, la cuestión de la sostenibilidad ecológica y social está presente en los programas gubernamentales de todo el mundo, a la luz de la crisis medio ambiental y el cambio climático. Pues bien, el interrogante formulado por Bertrand Russell en 1963, al final de la Guerra Fría y de la confrontación nuclear, suena hoy más apropiado que nunca: ¿el hombre tiene, de verdad, un futuro? ¿La elección entre la sostenibilidad y la extinción es, de verdad, la única que vemos en el horizonte de nuestro futuro común, o tenemos otras opciones disponibles?

El problema de los límites del humanismo y las críticas antihumanistas es, en cualquier caso, central para el debate sobre la situación posthumana, y por este motivo dedicaré a ello el primer capítulo.



## Viñeta 2

*El periódico The Guardian ha reproducido la noticia de que en los países atravesados por guerras, como Afganistán, la gente ha sido obligada a alimentarse de hierba para sobrevivir. En el mismo momento histórico, las vacas de Gran Bretaña y de otros países de la Unión Europea eran nutridas con forrajes a base de carne. El sector de la agricultura biotecnológica de los países ultra desarrollados se caracteriza por una inesperada tendencia al canibalismo, desde el momento que hace engordar vacas, ovejas y pollos con pienso de base animal. Esta elección ha sido luego estimada la principal causa de la enfermedad letal denominada encefalopatía espongiforme bovina (BSE), habitualmente llamada de las "vacas locas", que consiste en la degeneración de la estructura cerebral animal, reducida a papilla. Sin embargo, aquí la locura debe ser localizada decididamente en la acción de los hombres y de sus industrias biotecnológicas.*

El capitalismo avanzado y sus tecnologías biogenéticas generan una forma perversa de lo posthumano. El fondo de dicho capitalismo consiste en el radical cercenamiento de toda interacción humana y animal, desde el momento en que todas las especies vivas son capturadas en los engranajes de la economía global. El código genético de la materia viva —la vida en sí (Rose, 2008)— es el capital fundamental. La globalización comporta la comercialización del planeta tierra en todas sus formas, a través de una serie de medios de apropiación interconectados. Según Haraway, éstos consisten en la proliferación de los aparatos tecnomilitares y los microconflictos a escala global; en la acumulación hipercapitalista de la riqueza; en la conversión del ecosistema en el aparato mundial de producción, y en el aparato de *infoentretenimiento* global del nuevo contexto multimedia.

El fenómeno de la oveja Dolly representa de la mejor manera las complicaciones producidas por la estructura biogenética de las actuales tecnologías y de sus defensores en el mercado accionario. Los animales proporcionan material vivo para los experimentos científicos.

Éstos son manipulados, maltratados, torturados y genéticamente re-combinados, de modo tal que resulten productivos para nuestra agricultura biotecnológica, para la industria cosmética, farmacéutica y química y para otros enteros sectores económicos. Los animales son incluso

malbaratados como productos exóticos y alimentan el tercer mayor mercado ilegal del mundo actual, después de drogas y armas, antes que las mujeres.

Ratas, ovejas, cabras, bovinos, porcinos, pájaros, aves de corral y gatos son criados en granjas industriales, encerrados en jaulas y divididos en baterías por unidades de producción. Sin embargo, como George Orwell había escrito proféticamente, todos los animales podrían ser iguales, pero algunos son decididamente más iguales que otros. Así, siendo parte integrante del complejo industrial biotecnológico, el ganado de la Unión Europea recibe un subsidio, equivalente a la suma de 803 euros por vaca. Cifra considerablemente inferior a la garantizada a cada vaca americana, equivalente a 1.057 dólares, o a cada vaca japonesa, equivalente a 2.555 dólares. Estas sumas parecen aún más infelices si se comparan con el Producto Interior Bruto per cápita de países como Etiopía (120 dólares), Bangladesh (360 dólares), Angola (660) u Honduras (920).<sup>1</sup>

La contraparte de esta mercantilización global de los organismos vivos es que los animales mismos están viviendo un proceso de humanización. En los ámbitos de la bioética, por ejemplo, la cuestión de los "derechos humanos" de los animales ha sido planteada precisamente como medio para problematizar estos excesos. La defensa de los animales es una cuestión candente en muchas democracias liberales. Esta mezcla de inversiones y abusos constituye justamente la condición posthumana paradójica generada por el capitalismo avanzado mismo, que produce, al mismo tiempo, múltiples formas de resistencia. Discutiré profundamente la nueva perspectiva postantropocéntrica sobre los animales en el segundo capítulo.

## Viñeta 3

*El 10 de octubre de 2013, Muamar el Gadafi, ex líder de Libia, es capturado en su pueblo de origen, Sirte, golpeado y muerto por los miembros del Consejo nacional de transición libio (NTC). Sin embargo, antes de ser tiroteado por las fuerzas rebeldes, el convoy del coronel Gadafi había sido*

1. *The Guardian Weekly*, 11-17 de septiembre de 2003, pág. 5.

*bombardeado por los jets franceses y el drone americano Predator, que había emprendido el vuelo desde la base aérea americana en Sicilia, pero que era controlado vía satélite desde una base situada en Las Vegas.*<sup>2</sup>

Desde el momento que la atención mediática se ha concentrado en la brutalidad del verdadero tiroteo y en la indignación por la imagen global que expuso el cuerpo herido y sangrante de Gadafi, se ha dedicado menor espacio al aspecto posthumano de la guerrilla contemporánea: las máquinas teletanatológicas producidas por nuestras mismas tecnologías avanzadas. La atrocidad del fin de Gadafi, a pesar de su despotismo tiránico, es suficiente para hacernos advertir la vergüenza de ser humanos. Sin embargo, la negación del papel jugado por las sofisticadas tecnologías de la muerte del mundo avanzado añade un estrato posterior de desaliento moral y político.

La situación posthumana se caracteriza por una cuota significativa de momentos inhumanos. 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, como Mbembe (2003) ha evidentemente demostrado. El mundo después de la Guerra Fría ha asistido no sólo 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 *drone* americano *Predator* desde una sala de ordenadores de 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? Las guerras contemporáneas han intensificado el poder de la *necropolítica* hasta hacerle comprender un nuevo nivel de administración «de la destrucción material de los cuerpos humanos y la población» (Mbembe, 2003). *No sólo humana.*

2. *The Daily Telegraph*, 21 de octubre de 2011.

Las recientes necrotecnologías actúan en un clima social dominado, por un lado, por la economía política de la nostalgia y de la paranoia, por el otro, de la euforia y del entusiasmo.

Esta condición maniaco-depresiva presenta una serie de variaciones: desde el miedo al desastre inminente, la catástrofe que espera para verificarse, al huracán Katrina, hasta el próximo accidente medioambiental. Un avión que vuela demasiado raso, las mutaciones genéticas y el fin de la inmunidad: el accidente está ahí, a punto de cumplirse, es virtualmente una certeza; es sólo una cuestión de tiempo (Massumi, 1992). Como resultado de este estado de inseguridad, el objetivo impuesto socialmente no es el cambio, sino la conservación o la supervivencia. Volveré sobre estos aspectos de la necropolítica en el capítulo 3.

#### Viñeta 4

*Hace un par de años, durante un encuentro científico promovido por la Real academia de ciencias holandesa, sobre el futuro del humanismo académico, un profesor de ciencias cognitivas atacaba frontalmente a las ciencias humanas. Su ataque se basaba en su convicción respecto de los dos mayores defectos de las ciencias humanas: su intrínseco antropocentrismo y su nacionalismo metodológico. El ilustre investigador demostró que tales defectos habían sido letales para su mismo campo, que era estimado inadecuado para la ciencia contemporánea y, por tanto, no elegible para el apoyo financiero de los Ministerios competentes o del gobierno.*

La crisis de lo humano, su sucesiva recaída en lo posthumano, ha tenido efectos trágicos para el ámbito académico más íntimamente ligado a él, o sea, para las ciencias humanas. En el clima social neoliberal de la mayoría de las democracias actuales, los estudios humanísticos han sido desclasados al rango de ciencias blandas, estimados materias que profundizar en el tiempo libre al final de la escuela. Consideradas más una pasión personal que un campo de investigación profesional, creo que las ciencias humanas están corriendo el serio peligro de desaparecer del currículo universitario europeo del siglo XXI.

Otra razón de mi compromiso con el argumento de lo posthumano puede ser, en consecuencia, localizada en el profundo significado de responsabilidad cívica que atribuyen al papel del intelectual académico

de nuestros días. Un pensador de las ciencias humanas, figura conocida como intelectual, hoy corre el riesgo de no saber qué papel jugar en los escenarios públicos y sociales. Se me podría criticar sosteniendo que mi interés por lo posthumano proviene de una preocupación demasiado humana sobre el tipo de saberes y de valores intelectuales que estamos actualmente produciendo como sociedad. Con mayor precisión, me preocupa el estado en que se halla hoy la investigación universitaria, en el interior de la cual nosotros aún nos referimos a las ciencias humanas, a falta de una expresión más adecuada. Desarrollaré mis ideas sobre la universidad actual en el cuarto capítulo.

Este sentido de responsabilidad expresa, además, un hábito del pensamiento que es grato a mi corazón y a mi mente, puesto que pertenezco a aquella generación que *tenía un sueño*. Éste era y es aún el sueño de constituir comunidades de aprendizaje reales: escuelas, universidades, libros, revistas y periódicos, currículos, debates, teatros, televisión, radio y programas multimedia —y más tarde sitios de internet y *network on line*— que se parecen a la sociedad que representan, sirven y ayudan a desarrollar. Es el sueño de la creación de un saber importante desde el punto de vista social, en sintonía con los principios fundamentales de la justicia social, el respeto a la dignidad humana y la diversidad, el rechazo del falso universalismo; el sueño de la afirmación de la positividad de las diferencias; los principios de la libertad académica, el antirracismo, la apertura al otro y la cooperación. A pesar de que yo sea propensa a un cierto antihumanismo, no tengo ninguna dificultad de admitir que estos ideales son perfectamente compatibles con la filosofía de valores humanistas. Este libro no quiere tomar partido en disputas académicas, más bien apunta a intentar explicar la complejidad en que estamos inmersos. Propondré, por eso, nuevos modos de combinar crítica y creatividad, poniendo el acento sobre la importancia del activismo, moviéndome en la búsqueda de una representación de la humanidad posthumana a la altura de la era global.

El saber posthumano —y los sujetos que lo sostienen— se caracterizan por una básica aspiración a los principios que mantienen unida a la comunidad, e intentan evitar, por tanto, las trampas de la nostalgia conservadora y de la euforia neoliberal. Este libro parte de mi convic-

ción de que las nuevas generaciones de *sujetos cognoscentes* afirman un tipo constructivo de panhumanidad, comprometiéndose plenamente a liberarnos del provincianismo de la mente y el sectarismo de las ideologías, la deshonestidad y el miedo. Esta aspiración, además, nutre mi convicción respecto a qué debería ser, hoy, una universidad — un *universum*, al servicio del mundo actual, no sólo en cuanto lugar epistemológico de producción del saber científico, sino también en cuanto lugar del deseo de aprender a los fines de la mejora que proviene del conocimiento y que sostiene nuestra subjetividad. Me agrada describir este deseo como aspiración radical a la libertad, mediante la comprensión de las condiciones específicas y las relaciones de poder inmanentes a nuestras ubicaciones históricas. Estas condiciones incluyen el poder que cada uno de nosotros ejerce en su cotidiana red de relaciones sociales, tanto a nivel de la micro como de la macropolítica.

De algún modo, mi interés por lo posthumano es directamente proporcional al sentimiento de frustración que advierto en relación a los recursos y a los límites humanos, todos demasiado humanos, que caracterizan nuestro nivel personal y colectivo de potencia y creatividad. He aquí por qué la cuestión de la subjetividad asume tanto relieve en este libro: necesitamos proyectar nuevos esquemas sociales, éticos y discursivos de la formación del sujeto para afrontar los profundos cambios a los que nos enfrentamos. Esto implica que tenemos que aprender a pensar de manera diversa en nosotros mismos. Yo asumo la condición posthumana como una oportunidad para incentivar la búsqueda de esquemas de pensamiento, de saber y de autorrepresentación alternativos respecto de aquellos dominantes. La condición posthumana nos llama urgentemente a reconsiderar, de manera crítica y creativa, en quién y en qué nos estamos convirtiendo en este proceso de metamorfosis.



recciones diversas. Por ejemplo: la mezcla cultural ya detectable en los escenarios postindustriales, la efervescente recomposición de los géneros y las sexualidades que se produce a pesar de la imagen de aparente calma ofrecida por la igualdad de oportunidades, lejos de ser síntomas de la crisis, son acontecimientos productivos, que representan los nuevos puntos de partida que ponen en juego aún no explotadas posibilidades de unión, de constituciones de comunidades y de potenciación del sujeto. Del mismo modo, la actual revolución científica, guiada por la biogenética y las demás ciencias medio ambientales y neurales, crea potentes alternativas para inventar prácticas y definiciones de la subjetividad. En vez de recaer en los hábitos de pensamiento sedimentados que el pasado humanista ha institucionalizado, la condición posthumana nos exhorta a ponernos a prueba con un salto hacia la complejidad y las paradojas de nuestros días. Para cumplir con esta tarea, necesitamos una nueva creatividad intelectual.

## 2

### Postantropocentrismo: la vida más allá de la especie

Era ya una ferviente admiradora de la prosa de George Eliot aún antes de saber que ella era también la traductora inglesa de Spinoza, mi filósofo preferido. Mary Evans fue una mujer de múltiples talentos y no está claro que todos aquéllos que se hayan al menos una vez identificado con Dorothea en *Middlemarch* (2012) o Maggie en *El molino del Floss* (1993) sean efectivamente conscientes de haberse catapultado —de manera subrepticia y fatal— al universo monista de las relaciones afectivas reticulares, esas relaciones que sencillamente hacen girar el mundo.

George Eliot es la autora de mi frase favorita en lengua inglesa: «Si viéramos y sintiéramos intensamente toda la vida humana corriente, sería como oír la hierba crecer y latir el corazón de la ardilla, y moriríamos por el estruendo que está más allá del silencio. Tal como están las cosas, los más despiertos de nosotros se mueven bien embutidos de estupidez» (2012, 207).

El estruendo que se oye por debajo de la pátina urbana y civilizada que permite identidades ciertas y eficiente interacción social es el indicador spinozista de la pura energía cósmica que remarca los procesos de civilización, las sociedades y sus sujetos. El vitalismo materialista es un

concepto que nos ayuda a dar sentido a la dimensión externa que, de hecho, implica el interior del sujeto como signo interiorizado de las vibraciones cósmicas (Deleuze, 2004; Deleuze y Guattari, 1996). Éste constituye, además, el fondo de la sensibilidad posthumana que apunta a la superación del humanismo.

Quisiera explicar mejor algunas de estas ideas bastante densas de significado. El “universo monista” se refiere al concepto central de Spinoza, según el cual la materia, el mundo y los humanos son entidades estructuradas dialécticamente según los principios de la oposición interna y externa. El blanco obvio de la crítica es aquí la conocida distinción de Descartes entre mente y cuerpo. Sin embargo, para Spinoza este concepto se extiende también más allá: la materia es una, guiada por el deseo de autoexpresión y ontológicamente libre. La ausencia de cualquier referencia al momento negativo y a las violentas oposiciones dialécticas ha llevado a una fuerte crítica del pensamiento de Spinoza por parte de Hegel y del marxismo hegeliano. El punto de vista monista de Spinoza ha sido reinterpretado como políticamente ineficaz e incluso demasiado holístico. Esta interpretación se sostuvo hasta 1970, cuando en Francia una nueva oleada de estudiosos rehabilitó el monismo spinozista precisamente porque era considerado un antídoto para las contradicciones del marxismo, y porque era un método para aclarar la relación entre Hegel y Marx.<sup>1</sup>

La idea fundamental es superar las oposiciones dialécticas, produciendo variantes no dialécticas del mismo materialismo (Braidotti, 1994; Cleah, 2008), como alternativa al sistema hegeliano. La herencia spinozista, por tanto, consiste en un concepto muy activo de monismo, que permite a los filósofos franceses definir la materia como vital y capaz de autoorganización, y conduciendo así a esa desconcertante combinación que es el “materialismo vitalista”. Desde el momento en que esta aproximación rechaza cualquier clase de trascendentalismo, es conocida también como “inmanencia radical”. El monismo se traduce en

1. El grupo de Althusser comenzó la discusión en 1960, el estudio pionero de Deleuze sobre Spinoza se remonta a 1968 (en inglés, a 1990); el análisis de Hegel y Spinoza realizado por Machery fue publicado en 1979 (en inglés, en 2011), la obra de Negri sobre la imaginación en Spinoza se remonta a 1981 (en italiano, a 1980; en inglés, a 1991).

la reubicación de la diferencia fuera del esquema dialéctico, como proceso complejo de diversificación debido tanto a las fuerzas internas como a las externas y basado en la centralidad de la relación con los múltiples otros.

Estas premisas monistas son, para mí, los ladrillos con que edificar la teoría posthumana de la subjetividad, que no se funda en el humanismo clásico y que se aleja con cautela del antropocentrismo. El clásico énfasis sobre la unidad de la materia, que es central en Spinoza, es reforzado por el actual conocimiento científico sobre la estructura autónoma e inteligente de todo lo vivo. Estos conceptos son sostenidos por los nuevos desarrollos de las actuales biociencias, de las ciencias cognitivas, neurales e informáticas. Los sujetos posthumanos son tecnológicamente modificados a un nivel sin precedentes. Por ejemplo, una aproximación neo-spinozista es sostenida y revigorizada hoy por los nuevos descubrimientos de las neurociencias sobre la interrelación entre mente y cuerpo (Damasio, 2003). Desde mi punto de vista, hay una conexión directa entre monismo, unidad de toda la materia viva, y postantropocentrismo, como contexto general de referencia para la subjetividad contemporánea.

## Advertencias globales

La obra de George Eliot es una buena introducción para algunos aspectos de esta visión del mundo materialista (o, como sostendré más adelante en este capítulo, para el “realismo de la materia”). El apoyo es oportuno, desde el momento que muchas de las aserciones y las premisas del universo postantropocéntrico son bastante contraintuitivas, si bien el término está hoy ampliamente difundido. En los debates públicos *mainstream*, por ejemplo, lo posthumano es, de costumbre, cargado de ansiedad por los excesos de intervención tecnológica y la amenaza del cambio climático, o rodeado por la euforia del potencial de mejora humana. En la cultura académica, de otra parte, la crítica al antropocentrismo tiene incluso consecuencias más traumáticas que aquella de la política transformativa del posthumanismo que he analizado en



el capítulo anterior. La inflexión postantropocéntrica, conectada con los concomitantes impactos de la globalización y las formas de mediación guiadas por la tecnología golpea al ser humano en el corazón y cambia los parámetros con los cuales se solía definir *el anthropos*.

En este capítulo quiero sostener que la cuestión de lo posthumano en relación al postantropocentrismo es de un orden del todo distinto de aquel del posthumanismo. Para empezar, mientras el segundo ha movilizado ante todo el ámbito disciplinario de la filosofía, la historia, los *cultural studies* y las ciencias humanas clásicas en general, la perspectiva del postantropocentrismo considera también los *science and technology studies*, los nuevos medios de comunicación y la cultura digital, el medio ambientalismo y las ciencias de la tierra, la biogenética, las neurociencias y la robótica, las teorías evolucionistas, la crítica del derecho o *critical legal theory*, la primatología, los derechos de los animales y la ciencia ficción. Este alto nivel de transdisciplinariedad, por sí mismo, alcanza un ulterior estrato de complejidad sobre la cuestión. La pregunta clave es, para mí: ¿qué concepción de la subjetividad y los procesos de subjetivación conlleva la aproximación postantropocéntrica? ¿Qué hay más allá del sujeto antropocéntrico?

Cómo reacciona cada uno a este cambio de perspectiva depende en amplia medida de la propia relación con la tecnología. Al ser, más bien, tecnófila, soy bastante optimista. Estaré siempre, decididamente, del lado del potencial liberador e incluso transgresivo de estas tecnologías, contra aquéllos que intentan reducirlas a un perfil predeterminado y conservador, o a un sistema orientado al beneficio que favorece y acrecienta el individualismo. Creo que una de las más agudas paradojas de nuestros días consiste precisamente en la tensión entre la urgencia de encontrar nuevos modelos alternativos de responsabilidad ética y política para nuestro mundo tecnológicamente modificado y la inercia de los hábitos mentales consolidados. Donna Haraway lo afirma con su acostumbrada agudeza: ¡las máquinas están tan vivas, mientras que los humanos están tan inertes! (Haraway, 1995). Como para reflejar esto, los *science and technology studies* hoy son un ámbito floreciente en las instituciones académicas, mientras las ciencias humanas atraviesan una fase seriamente problemática.

Podría ser útil comenzar por explicar algunos aspectos del contexto global en que está aconteciendo la descentralización del antropocentrismo. Como he demostrado en otra parte, el capitalismo avanzado es una fuerza centrífuga (Braidotti, 2003, 2008a) que produce activamente diferencias en beneficio de la mercantilización. Éste es un multiplicador de diferencias desterritorializadas, que son confeccionadas y comercializadas bajo la etiqueta de “nuevas identidades negociables” y gracias a la infinita selección de artículos de consumo. Esta lógica inicia una proliferación y un vampírico consumo de opciones cuantitativas. Muchas de ellas conciernen a *los otros* desde el punto de vista cultural, piénsese en la cocina *fusion* y en la *world music*. Jackie Stacey en su análisis sobre la nueva industria de la alimentación biológica (Franklin *et al.*, 2000) sostiene que nos estamos literalmente comiendo la economía global. Paul Gilroy (2000) y Celia Lury (1998) nos recuerdan, además, que la llevamos cada día, la escuchamos y la miramos en nuestras pantallas.

La circulación global de bienes, datos, capitales, *bytes* y *bit* de informaciones influye cotidianamente en la interacción de los sujetos contemporáneos. A cada paso los consumidores se enfrentan a múltiples decisiones, pero a diversos niveles de libertad y de elección efectivos. Tomemos como ejemplo las transformaciones ocurridas en la tarea antaño elemental de telefonar al propio banco. Hoy hemos aprendido a esperar un sistema posthumano de respuesta automática que proporciona una lista de números que nos remiten a otra serie de mensajes pregrabados. O bien acogemos con favor la sorpresa de escuchar una voz humana en tiempo real, aunque sabemos perfectamente que ésta proviene de un *call center* a miles de kilómetros de distancia, de uno de los centros emergentes de la economía mundial. El resultado final es que las llamadas son más económicas que nunca, pero que su duración ha aumentado decididamente, puesto que quien llama debe atravesar muchos obstáculos. De seguro, la comunicación por internet está sustituyendo a todo esto, pero mi punto de vista es que la fuerza centrífuga diferencial de nuestro sistema económico es tal que nos impone correr más rápidamente, a través de contestadores automáticos y líneas transcontinentales, para encontrarnos al fin en el mismo sitio.

El rasgo más destacado de la economía global contemporánea es, por consiguiente, su estructura tecnocientífica. Ésta se desarrolla a partir de la convergencia entre diversas y, en el pasado, diferenciadas ramas de la tecnología, sobre todo entre aquéllas que son consideradas los cuatro jinetes del apocalipsis contemporáneo: nanotecnologías, biotecnologías, tecnologías de la información y ciencias cognitivas. La estructura biogenética comprende el Proyecto genoma humano, la investigación sobre células estaminales, la intervención biotecnológica sobre animales, semillas, células y plantas. En resumen, el capitalismo avanzado, al mismo tiempo, invierte y obtiene provecho del control científico y económico sobre la mercantilización de todo lo vivo. Este contexto genera una forma paradójica y más bien oportunista de postantropocentrismo en beneficio de las fuerzas de mercado que impunemente privatizan la vida misma.

La mercantilización de la vida realizada por el capitalismo biogenético avanzado es, sin embargo, una cuestión compleja. Tomad en consideración mi tesis: los grandes progresos científicos de la biología molecular nos han enseñado que la materia se autoorganiza (es autopoietica), mientras que la filosofía monista añade que es también estructuralmente relacional y, por ende, está conectada a una serie de medio ambientes. Estas intuiciones se combinan en la definición de vitalidad inteligente o de capacidad autoorganizativa como fuerza confinada en el interior del individuo humano, pero extendida a toda la materia viva. ¿Por qué la materia es tan inteligente? Porque está dirigida por códigos informativos, que utilizan las propias barras de información, y que, al mismo tiempo, interactúan de muchos modos con el medio ambiente social, psíquico y ecológico (Guattari, 1991). ¿Qué ocurre con la subjetividad en este contexto complejo de fuerzas y en este flujo de datos? Mi tesis es que ésta se convierte en un ego relacional y extendido, generado por los efectos combinados de todos estos factores (Braidotti, 1994, 2011a). La capacidad relacional del sujeto posthumano no está confinada en el interior de nuestra especie, sino que concierne a elementos no antropomorfos. La materia viva —incluida la carne— es inteligente y autogestionada, y lo es precisamente porque no está separada del resto de la vida orgánica. Así que no me muevo completamente dentro del método

constructivista, sino que subrayo lo no humano, la potencia generadora de la Vida, que he definido como *zoe*.

El postantropocentrismo está marcado por el surgimiento de la política de la vida (Rose, 2008). La vida, en vez de ser definida como propiedad exclusiva y derecho inalienable de una sola especie, la humana, sobre todas las demás, en vez de ser santificada como una tesis predeterminada, es entendida como proceso interactivo y sin conclusiones. Esta aproximación vitalista a la materia elimina los confines binarios entre aquella parte de vida, sea orgánica, sea discursiva, tradicionalmente reservada al *anthropos*, es decir, el *bios*, y la parte más amplia de la vida animal y no-humana, también conocida como *zoe*. *Zoe* como fuerza dinámica de la vida en sí, capaz de autoorganización, permite la vitalidad generativa (Braidotti, 2008, 2011). *Zoe* es la fuerza transversal que corta y vuelve a zurcir especies, dominios y categorías precedentemente separadas. El igualitarismo *zoe-centrado* es, para mí, el núcleo de la inflexión postantropocéntrica: es una respuesta materialista, laica, fundada y concreta a la oportunista mercantilización transespecie que es la lógica del capitalismo avanzado. Ésta es, además, la reacción positiva de las teorías sociales y culturales ante los grandes desarrollos hechos por las ciencias. La relación entre estos dos ámbitos será analizada en el cuarto capítulo. Una teoría posthumana del sujeto emerge, pues, como proyecto empírico que apunta a experimentar qué son capaces de hacer los actuales cuerpos modificados bio-tecnológicamente. Estos experimentos *no-profit* con la subjetividad contemporánea concretan las posibilidades virtuales del ego relacional y expandido que actúa en el *continuum* naturaleza-cultura y es mediado tecnológicamente.

No sorprende que esta aproximación experimental *no-profit* a las diversas prácticas de subjetivación no constituya exactamente el espíritu del capitalismo contemporáneo. Bajo la cobertura del individualismo, alimentado por el conjunto cuantitativo de las elecciones de los consumidores, el sistema promueve eficazmente la uniformidad y el conformismo a la idea dominante. La perversión del capitalismo avanzado, y su innegable éxito, consiste en reducir nuevamente el potencial para la experimentación al ultrainflacionado discurso del individualismo posesivo (MacPherson, 1962), ligado al principio de beneficio. Y éste es

exactamente el sentido opuesto a aquel de las experimentaciones intensivas gratuitas, que defiende en mi teoría sobre la subjetividad política posthumana. La economía política oportunista del capitalismo biogenético transforma la vida/*zoe* —es decir, la materia inteligente humana y no humana— en un bien de consumo para el comercio y el beneficio.

Aquello en que se basan las fuerzas del mercado neoliberalista, y aquello en que invierten financieramente, es la potencia informativa de la materia viva en sí. La capitalización de la materia viva crea una nueva economía política, que Melinda Cooper (2013) llama la *Vida como plus-valía*. Ella introduce técnicas políticas discursivo-materiales de control de la población de un orden muy distinto del de la demografía, que ocupa un amplio espacio en la obra de Foucault sobre la gubernamentalidad biopolítica. Las advertencias ahora son globales. Hoy estamos realizando “análisis de los riesgos” no sólo sobre enteros sistemas sociales y nacionales, sino también sobre enteros sectores de la población en la sociedad del riesgo mundializado (Beck, 1999). El verdadero capital, hoy, son los bancos de datos de informaciones biogenéticas, neuronales y mediáticas sobre los individuos, como el éxito de Facebook demuestra a un nivel más banal. El *data-mining* comprende perfiles prácticos que identifican diversas tipologías y características, y las pone en evidencia como objetivos estratégicos específicos para las inversiones de capital. Este tipo de análisis predictivo se aplica también a las técnicas de *life-mining*,<sup>2</sup> cuyos criterios de selección fundamentales son visibilidad, previsibilidad y exportabilidad.

Cooper sintetiza de manera excelente las contradicciones de esta nueva economía política (2013, 26):

¿Dónde termina la reproducción y dónde comienza la invención tecnológica, cuando la vida es movilizad a nivel microbiológico y celular? ¿Cuál es la apuesta en juego, vista la expansión de las leyes sobre la propiedad privada, que ahora lo cubren todo, de los elementos moleculares (patentes biológicas) a los accidentes de la biosfera (créditos de catástrofes)? ¿Qué

2. Agradezco a Jose van Dijck por esta expresión.

relación hay entre las nuevas teorías biológicas sobre el crecimiento, la complejidad y la evolución y las recientes teorías neoliberales sobre la acumulación? ¿Y de qué modo es posible luchar contra estos dogmatismos sin caer en la trampa de la política neo-fundamentalista de la vida (ejemplo de ello son el movimiento pro-vida y el catastrofismo vitalista)?

Es importante notar el énfasis que Cooper pone en subrayar los peligros de las posiciones neofundamentalistas, como aquéllas de los defensores del determinismo biológico y la ley natural, o del holismo ecológico. El riesgo del esencialismo es elevado en los actuales contextos sociopolíticos y exige una constante actitud crítica por parte de aquellos estudiosos que se alinean, en cambio, del lado de la idea posthumana de *continuum* natural-cultural.

Patricia Clough (2008) persigue una línea similar en su análisis sobre la “inflexión afectiva”. Desde el momento en que el capitalismo avanzado reduce los cuerpos a su superficie informativa en términos de recursos energéticos, éste nivela otras diferencias categóricas, en modo tal que «se puedan hallar equivalencias en condiciones de juzgar las formas de vida, y de poner una capacidad vital contra otra (Clough, 2008, 17)».

En nuestros sistemas sociales el valor del capital está constituido por la misma acumulación de informaciones, tanto de sus cualidades inmanentes y vitales como de su capacidad de autoorganización. Clough nos proporciona una lista impresionante de técnicas concretas empleadas por el capitalismo cognitivo (Moulier Boutang, 2012) para probar y monitorear las capacidades de los cuerpos afectivos y bio-mediados: test del ADN, las huellas digitales del cerebro, la *imaging* neuronal, la detección del calor corporal y el reconocimiento virtual del iris o de la mano. Todas estas tecnologías son inmediatamente vueltas operativas como dispositivos de vigilancia, tanto en la sociedad civil como en la guerra contra el terrorismo: una gubernamentalidad necropolítica que convive felizmente con la gestión de la vida misma. Esta gubernamentalidad necropolítica es el argumento del próximo capítulo.

Por ahora, quisiera volver a mi tesis principal: la economía política biogenética del capitalismo comporta, si no la completa desaparición, al menos el matiz de la distinción entre la especie humana y las otras, des-



de el momento que saca provecho de ellas mismas. Semillas, plantas, animales y bacterias caen en esta lógica de inagotable consumo junto con varias muestras de humanidad. La imagen del Hombre vitruviano de Da Vinci en la taza de Starbucks (figura 3) restituye irónicamente el carácter vistoso de las conexiones posthumanas generadas por el capital global: “Compro, luego soy”, podría ser su lema.

La economía global es postantropocéntrica puesto que, por último, reagrupa a todas las especies bajo el imperativo del mercado, amenazando con sus excesos la sostenibilidad de todo nuestro planeta. Una especie de interconexión cosmopolita negativa es instaurada, pues, a partir del vínculo panhumano de la vulnerabilidad. La mole de los recientes estudios sobre la crisis medio ambiental y el cambio climático bastarían, por sí solos, para testimoniar el estado actual de emergencia, además de la elevación de la tierra a factor de importancia política. La

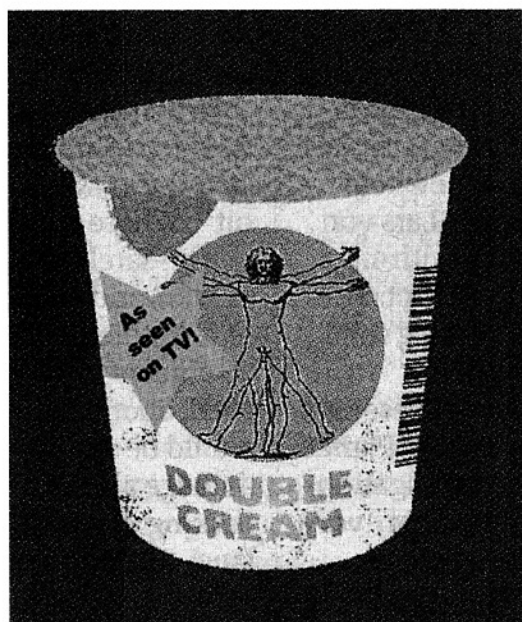


Figura 3. *Vitruvian Man on Starbucks Coffee Cup*  
(Hombre vitruviano en una taza de café de Starbucks).  
Fuente: *Guardian Weekly*, 19 de noviembre de 2011.

retórica admonitoria del postantropocentrismo es hoy particularmente floreciente en la cultura popular. Ésta ha sido criticada (Smelik y Lykke, 2008) en cuanto tendencia negativa, que representa las transformaciones en las relaciones entre los seres humanos y los aparatos tecnológicos o las máquinas mediante del estilo del horror neo-gótico. La literatura y el cine sobre la extinción de nuestra especie y de otras especies, entre otros, las películas de catástrofes, constituyen en género de amplio éxito, que disfruta de gran respaldo popular. He definido este imaginario social, reducido y negativo, como tecno-teratológico (Braidotti, 2003), es decir, como objeto de admiración cultural y aberración. El reflejo distópico de la estructura biogenética del capitalismo contemporáneo es fundamental para explicar la popularidad de este género.

Las investigaciones en ciencias sociales sobre la difundida ansiedad, sea respecto del futuro de nuestra especie, sea de la herencia humanista, es rica y heterogénea. Importantes pensadores liberales como Habermas (2010), o influyentes como Fukuyama (2002), están muy atentos a este tema, como demuestran estar también los críticos sociales Sloterdijk (2009) y Borradori (2003). De manera distinta, ellos expresan profunda preocupación por el estatuto de la persona humana y parecen particularmente atentos a la metamorfosis de lo posthumano, de la cual indican como responsables a las nuevas tecnologías avanzadas. Yo comparto este interés, pero como filósofa posthumana con claros sentimientos antihumanistas, soy tan poco proclive a dejarme coger por el pánico frente a la perspectiva de un deslizamiento de la centralidad de la persona humana, como capaz de ver las ventajas de tal evolución.

Por ejemplo: una vez que tales prácticas matizan los confines cualitativos no sólo entre las diversas categorías (hombre/mujer, negro/blanco, humano/animal, muerto/vivo, centro/margen), sino también en el interior de cada una de ellas, lo humano es subsumido en la red global de control y mercantilización que ha hecho de la Vida su objetivo principal. El concepto mismo de humano tiene, en consecuencia, graves problemas. Donna Haraway lo explica así: «Nuestra autenticidad está garantizada por una base de datos del genoma humano. El archivo molecular está conservado, bajo la forma de propiedad intelec-

tual legal, en la base de datos de un laboratorio nacional que tiene el mandato de hacerlo públicamente disponible para el progreso de la ciencia y el desarrollo industrial. Éste es el hombre tipo taxonómico transformado en el hombre marca de fábrica» (2000, 113).

Ahora sabemos que el modelo de Hombre que ha sido postulado como universal ha sido ampliamente criticado (Lloyd, 1984) precisamente a causa de su parcialidad. En efecto, este hombre universal coincide implícitamente sólo con el varón, blanco, urbanizado, hablante de un idioma estándar, heterosexual inscrito en la unidad reproductiva base, ciudadano de pleno derecho de una comunidad política reconocida (Irigaray, 1990a; Deleuze y Guattari, 2006). ¿Se puede obtener algo menos representativo? Como si esta línea argumental no bastase, este Hombre es también llamado a cometidos y reconducido a su particularidad de especie como *anthropos* (Rabinow, 2008; Esposito, 2004), es decir, como representante de una especie generalmente jerárquica, hegemónica y violenta, cuya centralidad es hoy puesta en discusión por la combinación de los progresos científicos y los intereses de la economía global. Massumi se refiere a este fenómeno como aquel del *ex hombre*: «Una genérica matriz integrada en la materialidad de lo humano», y como tal sometida a mutaciones significativas: «La integridad de la especie ha sido sustituida por el modelo bioquímico de expresión de la mutabilidad de la materia humana» (1998, 60).

Estos análisis indican que la economía política del capitalismo biogénético es postantropocéntrica por lo que se refiere a su misma estructura, pero no necesaria y automáticamente posthumanista. Además, éste tiende a ser profundamente inhumano, como veremos en el próximo capítulo. La dimensión posthumana del postantropocentrismo puede ser leída, por consiguiente, como un movimiento deconstructivo. La que es deconstruida es la supremacía de la especie, pero la que sufre un duro golpe es cualquier noción persistente de naturaleza humana, del *anthropos* y *bios*, como categóricamente distintos de la vida de los animales y no-humanos, o sea, de *zoe*. Lo que queda en primer plano, en cambio, es el *continuum* naturaleza-cultura en la estructura encarnada por la subjetividad extendida. Este cambio puede ser interpretado como una especie de *éxodo antropológico*, una fuga de la concepción domi-

nante del Hombre como señor indisputado de la creación (Hardt y Negri, 2002, 206), una colosal hibridación de la especie.

Una vez desafiada la centralidad del *anthropos*, un cierto número de confines entre el hombre y *los otros de sí* comienzan a caer, con un efecto en cascada que abre perspectivas inesperadas. De este modo, si la decadencia del humanismo inaugura lo posthumano exhortando a los humanos sexualizados y racializados a emanciparse de la relación dialéctica esclavo-amo, la crisis del *anthropos* allana el camino a la irrupción de las fuerzas demoníacas de los otros naturalizados. Animales, insectos, plantas y medio ambiente, incluso planeta y cosmos en su conjunto, son ahora llamados a juego. Esto pone otra carga de responsabilidad sobre nuestra especie, que es la causa principal del desastre ecológico. El hecho de que nuestra era geológica sea conocida como *antropocena*<sup>3</sup> evidencia, al mismo tiempo, la potencia tecnológicamente mediada adquirida por *anthropos* y sus consecuencias potencialmente letales para todos los demás.

Además, la transposición de los otros naturalizados plantea una serie de complicaciones conceptuales y metodológicas ligadas a la crítica del antropocentrismo. Esto es debido al hecho práctico de que, en calidad de entidades encarnadas, todos somos parte de la naturaleza, aunque la filosofía académica continúa buscando fundamentos trascendentes para la conciencia humana. ¿Cómo conciliar esta conciencia materialista, este naturalismo estratégico, con las exigencias del pensamiento crítico? Materialismo vitalista, la teoría nómada posthumana impugna la arrogancia del antropocentrismo y el *excepcionalismo* de lo humano en cuanto categoría trascendental. Más bien sanciona una alianza con la fuerza generativa e inmanente de *zoe*, o sea, la vida en sus aspectos no humanos. Esto requiere un cambio de nuestro común concepto de pensamiento en sí, figurémonos del pensamiento crítico.

En el resto del capítulo desarrollaré esta intuición en una serie de ámbitos interrelacionados de investigación postantropocéntrica. Mi atención se concentra en los aspectos productivos de la condición

3. El término fue acuñado por el premio Nobel de química Paul Crutzen en 2002. Su uso es ampliamente difundido y compartido.

posthumana en la medida en que ésta abre perspectivas para la transformación afirmativa tanto de la estructura de la subjetividad como de la producción de teoría y conocimiento. He definido estos procesos como “devenir animal, devenir tierra y devenir máquina”, remitiéndome a la filosofía de Deleuze y Guattari, a pesar de mi autonomía respecto de su pensamiento. El eje de transformación del devenir animal, por consiguiente, comporta el desplazamiento del antropocentrismo y el reconocimiento de la solidaridad transespecie sobre la estela de nuestro estar arraigados al medio ambiente, es decir, encarnados, integrados, en simbiosis con otras especies (Margulis y Sangan, 1995). La dimensión planetaria o del devenir tierra pone en escena las problemáticas del medio ambiente y la sostenibilidad social, con un énfasis particular en la ecología y la cuestión del cambio climático. El eje del devenir máquina resquebraja la distinción entre humanos y circuitos tecnológicos, introduciendo relaciones mediadas tecnológicamente y entendiéndolas como fundamentales para la constitución del sujeto. Concluiré proponiendo un concepto que será central en el cuarto capítulo, o sea, que es menester aplicar el concepto vitalista de *realismo de la materia* como punto de partida de un sistema ético de valores en que la vida tenga un papel central no sólo en las ciencias llamadas justamente de la vida, sino también en las ciencias humanas del siglo XXI. Comencemos tomando en consideración estos casos uno a la vez.

## Posthumano y devenir animal

El postantropocentrismo destituye el concepto de jerarquía entre las especies y el modelo singular y general de Hombre como medida de todas las cosas. El vacío ontológico así abierto es llenado rápidamente por la llegada de nuevas especies. Pero entre el decir y el hacer está, de por medio, la barrera gigantesca de ancestrales hábitos y prácticas de lenguaje y de convenciones metodológicas inherentes a la filosofía crítica. ¿El lenguaje no es, a fin de cuentas, el instrumento antropológico por excelencia? En el anterior capítulo hemos visto como la tradición de pensamiento humanista determina también el contexto para una au-

tocomplaciente relación del Hombre consigo mismo. Este narcisismo ontológico caracteriza el sujeto dominante sea en relación a las cualidades que incluye y se jacta de ejemplificar, sea en relación a aquéllas que excluye, atribuyéndolas a otros desclasados.

El sujeto del humanismo avanza una pretensión internamente contradictoria con el fin de sostener su posición soberana. Éste es, al mismo tiempo, un concepto abstracto y universal como el portavoz de una especie específica y elitista: es tanto Hombre como *anthropos*. Esta pretensión lógicamente imposible se funda en la hipótesis de una anatomía política, según la cual la contraparte del poder de la razón es la noción del Hombre *animal racional*. Como hemos visto en el primer capítulo, esperamos que el segundo posea un cuerpo físico perfectamente funcional, implícitamente modelado sobre los ideales de masculinidad blanca, normalidad, juventud y salud. La dialéctica de la alteridad es el motor interno del poder humanista del Hombre, el cual distribuye las diferencias a una escala jerárquica como método para gobernarlas. Todos los demás modelos de tipos corpóreos son alejados por la posición del sujeto, aun incluyendo algunos *otros antropomorfos*: no blancos, no varones, no normales, no jóvenes, no saludables, minusválidos, deformes o de edad avanzada. La exclusión concierne también a categorías ontológicas divisorias entre el hombre y lo zoomorfo, lo orgánico y las otras especies. Todos estos otros son descritos en términos de empeoramiento, son patologizados y expulsados de la normalidad, son desplazados a la vertiente de la anomalía, la desviación, la monstruosidad y la bestialidad. Este proceso es completamente antropocéntrico, según líneas de sexo y raza, en cuanto sostiene ideales estéticos y morales basados en la civilización europea blanca, machista y heterosexual.

Quisiera mirar más de cerca los mecanismos implicados en la dialéctica de la diferencia negativa, desde la perspectiva de los animales. El animal es el más necesario, familiar y precioso otro del *anthropos*. Sin embargo, esta familiaridad está cargada de insidias. En una brillante y paródica taxonomía, Louis Borges clasificaba los animales en tres grupos: aquéllos con los que miramos la televisión, aquéllos que comemos y aquéllos a los que tenemos miedo. Este intenso nivel de familiaridad vivida confina la interacción humano-animal en los parámetros clási-



cos, sobre todo en aquéllos de la relación edípica (tú y yo sentados en el mismo sofá); en aquéllos de la relación instrumental (tú que eventualmente serás consumido); y en aquéllos de la relación fantasmal (objetos exóticos y extintos de infoentretenimiento y de pasatiempo).

Dejadme analizar sumariamente cada uno de estos casos. La relación edípica entre humanos y animales es desigual y está dominada por el Hombre y por la costumbre estructuralmente masculina de dar por descontado el acceso directo y el consumo del cuerpo de la otra, animales incluidos. Como modelo de relación, es, además, neurótico, desde el momento en que está saturado de proyecciones, tabús y fantasías. Éste simboliza también la suprema arrogancia ontológica de un sujeto humano que considera que todo le es debido. Derrida se refiere al poder de la especie humana sobre los animales con el término carnofalologocentrismo (Derrida, 2006) y lo he criticado en cuanto ejemplo de violencia epistémica y material. En sus comentarios Berger y Segarra (2011) sostienen que el trabajo de Derrida sobre la animalidad no es marginal, sino central, por su análisis sobre los límites del proyecto ilustrado. El ataque de Derrida al antropocentrismo es presentado, en consecuencia, como correlato necesario de su crítica del humanismo. La fuerte conexión lógica e histórica entre ellos determina una crítica política de los daños que la razón occidental ha infligido a los múltiples otros. El reconocimiento de vínculos comunes de vulnerabilidad puede generar nuevas formas de comunidad y compasión posthumana (Pick, 2011). Esta relación familiar, edípica y, por ende, ambivalente y manipuladora, entre humanos y animales se ha expresado de muchas maneras que se han luego entrelazado con nuestros hábitos mentales y culturales. El primero de estos modos es la *metaforización*.

Los animales han largamente articulado la gramática social de las virtudes y las categorías morales en beneficio de los humanos. Esta función normativa ha sido canonizada por los glosarios morales y los bestiarios pedagógicos que transformaban a los animales en referentes metafóricos para normas y valores. Pensemos, simplemente, en los prestigiosos precedentes literarios de las nobles águilas, los insidiosos zorros, los humildes corderos, los grillos y las abejas que Tito Livio y Molière han inmortalizado. Estas metáforas consuetudinarias alimen-

tan el carácter fantasmal de la interacción humano-animales, que en la cultura contemporánea es expresada de la mejor manera por el valor de entretenimiento de los caracteres no-antropomorfos, yendo de King Kong a las criaturas azules de *Avatar*, sin olvidar los famosos dinosaurios de Spielberg en *Parque jurásico*.

A nivel social, la necesidad de nuevas interacciones entre humano y animal es muy sentida, y lleva a menudo a la crítica de la representación. Las *Especies amigas*, como Haraway las ha definido (2003), han sido históricamente relegadas a narrativas infantilizantes que establecían relaciones de parentesco afectivas entre las especies. El principal efecto de esta narrativa es el discurso sobre la devoción y la incondicional fidelidad de los perros, que Haraway intenta contener con toda su pasión. Como compuesto natural-cultural, un perro —al igual que otros productos de las tecno-ciencias— es un otro radical, aunque otro significativo. Éste está construido socialmente como muchos humanos, no sólo a través del cribado genético, sino también a través de reglas de higiene y salud, y de varias prácticas de peinado y aseo. ¿Quién no se ha esforzado por contener una risita al enterarse de la noticia del éxito de las clínicas de adelgazar para animales domésticos en los barrios ricos de Los Ángeles? En estos días posthumanos algunas sorprendentes formas de equivalencia son redescubiertas entre diferentes organismos. Tenemos que idear, por tanto, un sistema de representación que esté en armonía con la actual complejidad de los animales no humanos y con su proximidad a los humanos mismos. El punto es ahora aproximarse a nuevos modelos de relación; los animales ya no son parte de ese sistema de significados que sostiene las proyecciones y las aspiraciones morales de los humanos. Hay que acercarse a ellos con un nuevo método neo-literal, como a un código de significado autónomo, una *zoontología* (Wolfe, 2003).

La segunda manifestación significativa de la familiaridad problemática y contradictoria entre humanos y animales está ligada a la economía de mercado y a la fuerza de trabajo. Desde la antigüedad los animales han constituido una especie de zoo-proletariado, en la jerarquía de las especies decidida por los humanos. Han sido explotados para los trabajos fatigosos, como esclavos naturales y apoyo logístico desde

los albores de la humanidad hasta la época mecánica. Ellos representan, además, un recurso industrial, desde el momento en que los cuerpos animales constituyen ante todo un producto material, partiendo de la leche hasta la carne comestible, pasando por los colmillos de elefante, la piel de muchas criaturas, la lana de las ovejas, el aceite y la grasa de las ballenas, la seda de la oruga.

Como indican las figuras que he incluido en la segunda viñeta de la introducción general, esta economía política de explotación discursiva y material a gran escala perdura hoy en día, desde el momento en que los animales representan la materia viva de los experimentos científicos, de la agricultura biotecnológica, de la industria cosmética, farmacológica y de muchos otros sectores. Animales como los cerdos y los ratones genéticamente modificados para producir órganos en los experimentos para los xenotransplantes. El uso de animales como conejillos de Indias y la clonación son hoy prácticas científicas convalidadas: los oncorratos y la oveja Dolly ya forman parte de la historia (Haraway, 2000; Franklin, 2007). En el capitalismo avanzado animales de todas las especies y categorías son transformados en cuerpos disponibles y comercializables, inscritos en el mercado global de la explotación postantropocéntrica. Como ya he dicho, el tráfico de animales representa hoy el tercer más amplio mercado ilegal del mundo, después de las drogas y las armas y antes que las mujeres. Esto da lugar a un vínculo en negativo entre animales y humanos. Al final de la Guerra Fría, cuando perros y monos eran lanzados en órbita en el ámbito de los incipientes programas de exploración del espacio y de la creciente competición entre EE UU y la URSS, George Orwell irónicamente afirmó: «Todos los animales son iguales, pero unos son más iguales que otros» (Orwell, 1998). A principios del tercer milenio, en un mundo caracterizado por una guerrilla perenne y mediada tecnológicamente, tal majestuosidad metafórica resuena bastante falsa. El postantropocentrismo sugiere más bien lo contrario: ningún animal es más igual que cualquier otro, desde el momento en que todos están inscritos en una economía de mercado de intercambios globales que los mercantiliza con el mismo grado de intensidad y los hace disponibles del mismo modo. Todas las demás distinciones se van esfumando.

Al mismo tiempo, en nuestros días, el pasado modelo de relación está siendo rearticulado. Está avanzando una inflexión *zoe-igualitaria*, que nos exhorta a comprometernos en relaciones más equitativas con los animales. El actual pensamiento postantropocéntrico tiene como efecto una nueva animalidad antiedípica dentro de una tecnocultura que cambia rápidamente y que provoca mutaciones a todos los niveles. Desde mi perspectiva, ahora el desafío es entender como desterritorializar, como hacer nómada la interacción humano-animal, en modo tal de superar la metafísica de la sustancia y sus corolarios, la dialéctica de la alteridad. Esto comporta también, en consecuencia, la desacralización del concepto de naturaleza humana y de la vida que la anima. Donna Haraway, pionera del pensamiento postantropocéntrico y sagaz estudiosa de la interacción humano-animal, halla esta inflexión fundamental en las viñetas irónicas que retratan las especies amigas en la pose del Hombre vitruviano (véase figura 4 y 5). ¿Pueden gatos y perros ser medida al menos de algo, aunque no de todas las cosas? ¿Puede esto sustituir la jerarquía genética que subyace tácitamente en la autorrepresentación humanista? Aquí vemos manos a la obra los efectos contradictorios

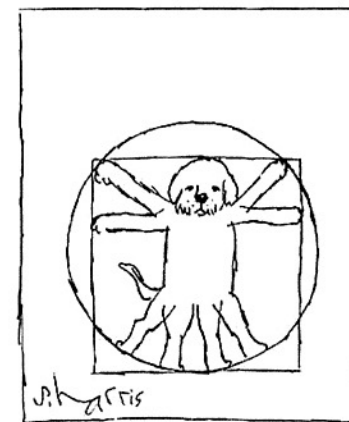


Figura 4. *Leonardo Da Vinci's Dog* (El perro de Leonardo da Vinci), de S. Harris.

Fuente: [www.cartoonstock.com](http://www.cartoonstock.com).



Figura 5. *Vitruvian Cat* (El gato vitruviano), de Maggie Stiefvater.

Fuente: Maggie Stiefvater via Flickr, 2007.



de la política postantropocéntrica de la vida en sí, que ya he comentado en este capítulo.

Lo posthumano en su variante postantropocéntrica sustituye el esquema dialéctico de oposición, reemplazando los dualismos predeterminados por el reconocimiento de un profundo *zoe-igualitarismo* entre humanos y animales. La vitalidad de sus vínculos se basa en el compartimiento del planeta, los territorios y el medio ambiente en términos que ya no son claramente jerárquicos y auto-evidentes.

Esta interconexión vital da lugar a un cambio cualitativo de la relación, alejándola del especismo y acercándola a la revalorización ética de qué son capaces de hacer los cuerpos (humanos, animales, otros). Una etología de las fuerzas basada en la ética spinozista emerge como principal punto de referencia para cambiar la relación humano-animal. Ésta traza un nuevo contexto político, que yo interpreto como un proyecto afirmativo en respuesta a la mercantilización de la vida en todas sus formas, que representa la lógica oportunista del capitalismo avanzado.

Esta aproximación postantropocéntrica exige mayores esfuerzos de nuestra imaginación con el fin de arraigar nuestras representaciones en la vida real y hacerlo de manera afirmativa. Al respecto, debemos reconsiderar a perros, gatos y otros animales de sofá por encima de las divisiones entre las especies, no sólo afectivamente, sino también orgánicamente. En calidad de compuestos natural-culturales, estos animales se presentan como cíborg, es decir, como criaturas híbridas, vectores de una relacionalidad posthumana. En diversos aspectos, la oveja Dolly es la figuración ideal de la nueva relación postantropocéntrica humano-animal debido a la compleja temporalidad biomedida y a las formas de intimidad que prefigura. Ésta es, al mismo tiempo, el último ejemplar de su especie —descendiente de un linaje de ovejas concebidas y reproducidas como tales— y el primer ejemplar de una nueva especie: la oveja electrónica que Philip K. Dick ha soñado, precursora de la sociedad de andróides de *Blade Runner* (1982). Clonada, no concebida mediante el sexo, mezcla heterogénea de organismo y máquina, Dolly ha sido desconectada de la reproducción y separada de su estirpe. Dolly no es la hija de ninguno de los miembros de su vieja especie, al mismo tiem-

po, huérfana y madre de sí misma. Primera de un nuevo género, se sitúa más allá de las dicotomías del sexo del sistema binario y patriarcal de parentesco.

Copia sin original, Dolly impulsa la lógica del simulacro postmoderno a su perversión final. Ella actualiza la inmaculada concepción en versión biogenética de tercer milenio. La ironía alcanza el patetismo cuando recordamos que Dolly murió de una enfermedad banal y muy familiar: reumatismo. Después de lo cual, para añadir el insulto a la injuria, ha sufrido un último ataque a su dignidad, la taxidermia, y ha sido embalsamada y expuesta como rareza científica en un museo. Ella proviene del siglo XIX, pero como celebridad mediática está perfectamente de acuerdo con el siglo XX. Tan arcaica como postmoderna, Dolly es un compuesto de múltiples anacronismos, situados en diversos ejes cronológicos. Ocupa momentos temporales complejos y auto contradictorios. Como otros animales y entidades tecno-teratológicas (viene a la memoria el oncorratón), Dolly rompe la linealidad del tiempo y existe en un continuo presente. Esta temporalidad tecnoelectrónica sin tiempo, está saturada de asincronías, es decir, está estructuralmente desquiciada. Pensar en Dolly hace desvanecer las categorías de pensamiento que hemos heredado del pasado, fuerza latitud y longitud del pensamiento mismo, aportando profundidad, intensidad y contradicciones. Desde el momento en que ella encarna la complejidad, esta entidad que ya no es un animal, pero aún tampoco una máquina completa, es el icono de la condición posthumana.

Haraway subraya, además, la necesidad de nuevas figuraciones, visiones y representaciones del *continuum* humano-animal. Ella propone comenzar por reconsiderar la interacción humano-animal de la figuración híbrida del oncorratón. Como primer animal patentado del mundo, organismo transgénico creado con fines de investigación, el oncorratón es posthumano en cualquier sentido posible del término. Ha sido creado con objetivos de provecho y comercio entre laboratorios y mercado, y así viaja entre las oficinas de patentes y las de investigación. Haraway desea establecer un sentido de parentesco con estos animales transgénicos. Ella enfatiza el hecho de que el oncorratón es, al mismo tiempo, víctima y chivo expiatorio, una figura similar a Cristo que se

sacrifica para encontrar una cura para el cáncer de pecho y así salvar la vida de muchas mujeres: un mamífero que salva a otros mamíferos. Desde el momento en que el oncorratón resquebraja la pureza del linaje, es también una figura espectral. Como Dolly, el oncorratón es un siempre-vivo que contamina el orden natural sencillamente porque no nace, sino que se fabrica. Es un aparato tecno-teratológico que interfiere con los códigos preestablecidos y, por tanto, desestabiliza y reconstruye, al mismo tiempo, el sujeto posthumano. Figuraciones como Dolly y el oncorratón no son metáforas, sino vehículos de la imaginación para arraigar nuestro poder de comprensión de los horizontes mudables del presente.

Soy bastante consciente de que mi gozosa aprobación de la inflexión postantropocéntrica puede parecer demasiado entusiasta e incluso triunfalista para algunos (Moore, 2001). Como he sostenido en el capítulo anterior, la relación de cada uno con lo posthumano está determinada, en primer lugar, por la valoración crítica de lo humano. Mi arraigada propensión antihumanista se revela en la alegría con que acojo la decadencia del *anthropos*. Sin embargo, mi entusiasmo posthumano no me ciega ante las cruentas contradicciones y el poder renovado de las diferencias negativas presentes en las actuales interacciones humano-animal. Los viejos modelos de comportamiento instrumental están aún operativos, de seguro, sobre los animales usados para procurarnos alimento, lana y productos para la piel, el trabajo en el sector agrícola, industrial y científico.

Si más no, la economía necropolítica es agravada por los confines globales y la crisis financiera. En cuanto capitalismo avanzado de mercados y beneficios extraídos de la estructura biogenética, ésta contribuye a la decadencia del antropocentrismo. Los animales están apretados en una doble mordaza: por un lado, hoy son más que nunca objeto de una explotación inhumana; por el otro, se aprovechan de formas de humanización reparadora. Esta situación conflictiva me lleva a concluir que el postantropocentrismo tiene tanto para los hombres como para los animales facetas negativas.

Consentidme que me explique.

## Humanismo compensatorio

Durante la segunda mitad del siglo XX, la cuestión de los derechos de los animales ha cogido impulso en muchas democracias liberales avanzadas. Los partidos políticos, de varios parlamentos del norte de Europa, se han dedicado enteramente al bienestar de los otros no antropomorfos: los partidos Verdes o Animalistas. Éstos se obstinan en la crítica al especismo, o sea, en la arrogancia del Hombre como especie dominante cuya prepotencia da por descontado el acceso al cuerpo de los otros. Los activistas por los derechos de los animales defienden el fin de la *antropolatría*, la hipótesis de la superioridad humana, y luchan por un mayor respeto y una mayor prioridad de los intereses de las otras especies y organismos.

En la teoría de los derechos de los animales, tales premisas analíticas postantropocéntricas se combinan con elementos del neohumanismo para volver a proponer una serie de valores humanistas. Esto concierne a los sujetos antropomorfos, que se presume poseen una identidad unívoca, conciencia autorreflexiva, racionalidad moral y capacidad de compartir emociones como la empatía y la solidaridad. Estas mismas virtudes y capacidades son atribuidas, además, a los otros no antropomorfos. Las hipótesis epistemológicas y morales que sostienen esta posición han sido adoptadas desde la Ilustración, pero con anterioridad estaban reservadas sólo a los humanos, en desmedro de todos los agentes no humanos como los animales y las plantas. Los sostenedores de los derechos de los animales, que defino como neohumanistas postantropocéntricos, convergen en la necesidad de defender y expandir estos valores a otras especies.

El más conocido portavoz de los derechos de los animales, Peter Singer, defiende una posición utilitaria a favor del racionalismo moral de los animales. Una humanista liberal como Nussbaum (2006) coincide en la persecución de la equidad de las especies. Moviéndose en el interior de la tradición liberal, Mary Midgley (1996) incluso no se sirve del término antropocentrismo, y se refiere a él con la expresión «chovinismo humano, sin empatía, equiparable al chovinismo nacionalista, racista y sexista. También podría ser llamado Humanismo exclusivo, como

opuesto al tipo hospitalario, amigable e inclusivo» (1996, 105). Midgley lo sostiene de manera alternativa, admitiendo que «nosotros no terminamos en nosotros mismos y no somos autosuficientes, sea como especie, sea como individuos, si no que vivimos naturalmente en una recíproca dependencia» (1996, 9-10). En su poderoso análisis sobre la crisis medio ambiental de la razón, Val Plumwood (2003) exige una nueva ética dialógica interespecies basada en la descentralización del privilegio humano.

Para las ecofeministas radicales aquí se hallan, si se quiere, tanto el utilitarismo como el liberalismo: el primero en la aproximación condescendiente hacia los otros no humanos, el segundo en la negación hipócrita del dominio manipulador del hombre sobre los animales. Esta crítica es extendida también al componente destructivo del individualismo humano que comporta egoísmo y un sentido fuera de lugar de superioridad, que para las feministas está conectado (Donavon y Adams, 1996, 2007) al privilegio masculino y a la opresión de las mujeres y sostiene la teoría general del mismo dominio masculino. Comer carne es considerado una forma legalizada de canibalismo por las viejas y las nuevas feministas vegetarianas y veganistas (Adams, 1990; MacCormack, 2012). El especismo es, por tanto, estimado responsable de un privilegio indebido, tal como el racismo y el sexismo. La difusión del sistema jerárquico *sexo-especie* tiende a permanecer ignorada y no criticada incluso en el contexto del activismo por los derechos animales. La influencia correctiva del feminismo es revalorizada en cuanto subraya la importancia política tanto de la colectividad como de los lazos afectivos.

Nuevos datos analíticos sobre el estatuto de los animales están actualmente siendo tomados en consideración gracias a los instrumentos interdisciplinarios de la antropología, la primatología, la paleontología y los *science and technology studies*. Uno de los más prometedores neo-humanistas postantropocéntricos en este ámbito es Frans de Waal (1996), que extiende los clásicos valores humanistas, como la empatía y la responsabilidad moral, a los primates superiores. Sobre la base de rigurosas observaciones empíricas de los grandes simios, De Waal transforma nuestros conceptos de evolución y psicología evolutiva de-

safiando el acuerdo sobre el énfasis dado a la agresión como motor del desarrollo de la especie. La obra innovadora de De Waal sobre *nuestro simio interior*, la comunicación que se encuentra entre los bonobos y el intercambio sexual como núcleo de la formación de la comunidad, toca también una nota en apoyo del papel de las hembras de la especie en la evolución. En su estudio más reciente (2009), De Waal subraya la importancia de la empatía como forma de comunicación emocional o como forma de comunicación emocionalmente mediada entre primates no-humanos.

El énfasis sobre la empatía ayuda a realizar diversos objetivos significativos con vistas a la teoría posthumana de la subjetividad. Ante todo, ésta permite la reapropiación de la comunicación como instrumento de la evolución. En segundo lugar, identifica en las emociones, más que en la razón, la bóveda de la conciencia. En tercer lugar, desarrolla aquélla que Harry Kunnemann ha definido como una forma de *naturalismo hermenéutico* que se aleja críticamente de la tradición del constructivismo social, y que considera los valores morales como cualidades innatas. Ésta es una aportación significativa para la teoría del *continuum* naturaleza-cultura. Nuestra especie, sostiene De Waal, es *obligatoriamente gregaria* (2006, 4). Además, la concepción del sujeto de De Waal es materialista, puesto que es contraria a la trascendencia de la razón, y atraída por la aproximación de David Hume a las emociones y a las pasiones como claves de la formación de la identidad. El último hecho, pero no por eso menos importante, es que De Waal es un social-demócrata postantropocéntrico muy comprometido en la creación de infraestructuras sociales de generosidad y recíproco altruismo y solidaridad. Su idea de que el bien moral es contagioso es sostenida por la teoría de la empatía basada en los *neuroni mirrors*. La atención recae en la continuidad ética entre humanos y primates superiores, aunque se recuerda que es demasiado fácil proyectar nuestras tendencias agresivas en los animales y reservar la cualidad de lo bueno como prerrogativa para nuestra especie. De Waal (1996) asevera que la evolución ha suministrado, además, los requisitos para la moralidad y ataca la *antroponegación* de los humanos presuntamente superiores (2006, 16). La empatía como tendencia moral innata y genéticamente transmitida, o la



naturalización de la moral, está muy en boga, mientras que los genes egoístas y la avidez están decididamente fuera de moda. Todos estos aspectos son muy relevantes desde el punto de vista de una teoría posthumana del sujeto.

La razón por la que soy, de algún modo, escéptica en relación al neo-humanismo postantropocéntrico, sin embargo, consiste en el hecho de que éste no es crítico respecto del humanismo en sí. Los esfuerzos compensadores por cuenta de los animales generan la que yo considero una especie de tardía solidaridad entre los habitantes humanos del planeta, actualmente traumatizados por la globalización, la tecnología y las nuevas guerras, y los correspondientes otros animales. Éste es, a lo sumo, un fenómeno ambivalente, desde el momento que combina un sentimiento negativo de vínculo entre las especies con un clásico y bastante magnánimo acento moral humanista. En este abrazo transespecie el humanismo está hoy siendo reimpuesto acríticamente bajo la égida del igualitarismo de las especies. En mi trabajo sobre el sujeto posthumano, he elegido no dejar de lado el reconocimiento crítico de los límites del humanismo tal como es delineado en el capítulo anterior. Además, soy dolorosamente consciente del hecho de que vivimos en la era de lo *antropoceno*, o sea, una era en que la balanza ecológica de la tierra está regulada directamente por la humanidad. Creo, por otra parte, que en un momento de profunda crisis epistemológica, ética y política, la extensión de los privilegios ligados por los valores humanistas a las otras categorías difícilmente sería considerada como un movimiento generoso y desinteresado, más fácilmente como un intento de hacer productiva tal inclusión. Sostener el vínculo vital entre los seres humanos y las otras especies no sólo es necesario, sino también útil. Estimo este vínculo negativo en cuanto efecto de la vulnerabilidad compartida, que es, ella misma, una consecuencia de las acciones humanas sobre el medio ambiente. ¿Acaso éste es el momento en que los humanos extienden a los no-humanos su continua ansia por el futuro? El precio a pagar es la humanización de los animales no humanos, sobre todo en el momento histórico en que la misma categoría de lo humano está expuesta a críticas.

Antropomorfizar en modo de extender a los animales el principio de igualdad moral y jurídica puede ser un gesto noble, pero es intrínse-

camente defectuoso, al menos por dos motivos. En primer lugar, ésta confirma el sistema binario de distinción entre hombre y animal, imponiendo, aunque sea con un buen fin, la categoría hegemónica de lo humano a los otros. En segundo lugar, niega completamente las especificidades de los animales, porque los trata de manera uniforme, como símbolos del valor transespecie, a través del mismo y universal sentimiento de empatía. En mi opinión, el punto sobre las relaciones posthumanas, sin embargo, es comprender la interrelación entre humano y animal como constitutiva de la identidad de cada uno. Es una relación de transformación o de simbiosis que se hibrida y altera la "naturalidad" de cada uno para poner el primer plano los motivos centrales de su interacción. Éste es el *milieu* del *continuum* humano/no-humano, que necesita ser explorado como si fuera un experimento abierto, no como una deducción moral descontada de valores presuntamente universales. Los términos de esa particular interacción deben permanecer normativamente neutrales, al fin de permitir que los nuevos parámetros emerjan para el devenir animal del *anthropos*, un argumento que se ha silenciado en exceso a causa del prejuicio de la supremacía de la especie. Es preciso abrir nuevos espacios intensivos de devenir y, cosa aún más importante, es preciso vigilar a fin de que tales espacios permanezcan abiertos.

En una época en que la filiación natural es sustituida por las marcas de empresas y los bioproductos patentados, los imperativos éticos de crear vínculos transespecie y de ser responsables del bienestar de los "otros" se mantienen tan fuertes como siempre. Pero ahora necesitamos nuevas genealogías, representaciones alternativas, teóricas y jurídicas, de un nuevo sistema de parentesco, de narraciones que estén a la altura de este desafío extraordinario. El universo en el que me encuentro viviendo como sujeto postindustrial del llamado capitalismo avanzado, se caracteriza por su mucha familiaridad e incluso demasiados puntos en común con el posicionamiento material y simbólico de diversos seres humanos sexuados femeninos, la oveja clonada Dolly y los oncorratones usados como conejillos de Indias. Me siento tan en deuda con los miembros genéticamente modificados del ex reino animal, como con los ideales humanistas que proclaman la unicidad de mi

especie. Del mismo modo, mi posición situada de hembra de la especie me hace estructuralmente más cercana a los organismos vivos de los que extraemos órganos y células sin su consentimiento, que a cualquier noción abstracta de inviolabilidad y de integridad de la especie humana.

Sé que esto puede parecer inconsciente y aventurado, pero yo me quedo de este lado: del lado de lo que ya no se identifica con las categorías dominantes del sujeto, pero que no es aún del todo libre de las jaulas de la identidad, o sea, del lado de lo que es diferente y sigue diferenciándose de sí y, por ende, está cerca de *zoe*, el sujeto postantropocéntrico. Para mí, estos elementos rebeldes están conectados a la conciencia feminista de qué significa encarnar un cuerpo de mujer. En cuanto tal, yo soy una loba, una criadora de múltiples células en todas direcciones; yo soy una incubadora y un vehículo de virus vitales y letales. Yo soy la madre tierra, generadora de futuro. En la economía política del falologocentrismo y el humanismo antropocéntrico, que predica la soberanía de lo Mismo en un falso modo universalista, mi sexo recae en la vertiente de la alteridad, considerada como diferencia peyorativa, como ser menos digno. El devenir posthumano se dirige a mi conciencia feminista, porque mi sexo, históricamente hablando, no ha tomado del todo parte en la humanidad, he aquí por qué mi fidelidad a esta categoría continúa siendo negociable y nunca dada por descontado.

## Posthumano y devenir tierra

La decadencia del antropocentrismo se traduce en una vigorosa reestructuración de la relación humano-animal, pero la teoría crítica debería estar en condiciones de adaptarse al desafío, considerando la larga historia literaria y discursiva de tal relación y de los múltiples imaginarios y vínculos afectivos que la han consolidado. La inflexión postantropocéntrica hacia una perspectiva planetaria y geocentrada, sin embargo, es un terremoto conceptual a una escala del todo distinta de aquella del devenir animal del hombre. Este acontecimiento está propa-

gando ondas sísmicas en el ámbito de las ciencias humanas y el pensamiento crítico. Claire Colebrook, con su habitual agudeza, se refiere a él como a un «cambio del clima crítico».<sup>4</sup>

En la era de lo *antropoceno*, el fenómeno conocido como geomorfismo es, de costumbre, expresado en términos negativos, como los de la crisis medio ambiental, el cambio climático y la sostenibilidad ecológica. Sin embargo, hay también una dimensión positiva en el sentido de la reconfiguración de la relación con nuestro complejo hábitat, que solemos llamar naturaleza. La tierra, o la dimensión planetaria de la cuestión medio ambiental, no representan un área de interés similar a las otras. Ésta es más bien la cuestión inmanente a todas las otras, desde el momento que la tierra constituye nuestra base general y común. Es el *milieu* para cada uno de nosotros, habitantes humanos y no humanos de este particular planeta, en esta particular era. La dimensión planetaria se abre a aquella cósmica en una perspectiva inmanente y materialista. Mi tesis es que, de nuevo, este cambio de perspectiva es heraldado de alternativas para la renovación de la subjetividad. ¿A qué se parecerá el sujeto geocentrado?

El punto de partida continúa siendo, para mí, el *continuum* naturaleza-cultura, aunque ahora me urge añadir a tal contexto la convicción de la filosofía monista que, como ha afirmado Lloyd, «todos nosotros somos parte de la naturaleza» (1994). Esta frase, que ella contextualiza en una ontología monista basada en la filosofía de Spinoza, invita a la reflexión y, al mismo tiempo, es fuente de inspiración. Es ulteriormente complicada por el hecho de que nosotros, los ciudadanos del tercer milenio, estamos actualmente viviendo un *continuum* naturaleza-cultura que es tecnológicamente modificado y globalmente difuso. Esto comporta el hecho de que no podemos apoyar una teoría de la subjetividad que dé por descontados los fundamentos naturalistas, ni podemos remitirnos al constructivismo social o a la teoría dualista del sujeto que desconoce la dimensión ecológica. Al contrario, la teoría crítica debe satisfacer exigencias potencialmente contradictorias.

4. Éste es el título de la serie de libros *online* que Colebrook publica para la Open Humanities Press.

La primera consiste en elaborar un concepto, dinámico y sostenible, de materia vitalista y capaz de autoorganización; la segunda, en ampliar el contexto y el alcance de la subjetividad a lo largo de las líneas transversales de las relaciones postantropocéntricas que he descrito en el párrafo anterior. La idea de subjetividad como compuesto que engloba agentes no humanos tiene una serie de consecuencias. En primer lugar, implica que la subjetividad no es prerrogativa exclusiva del *anthropos*; en segundo lugar, que no está ligada a la razón trascendental; en tercer lugar, que es independiente de la dialéctica del reconocimiento; y, por último, que se basa en la inmanencia de las relaciones. El desafío para la teoría crítica es extraordinario: tenemos que visualizar el sujeto como entidad transversal que comprende a lo humano, a nuestros vecinos genéticos animales y a la tierra en su conjunto, y tenemos que hacerlo en un lenguaje comprensible.

Quisiera detenerme por un instante en esto último, en cuanto plantea la cuestión de la representación, crucial para las ciencias humanas y la teoría crítica. Encontrar un lenguaje adecuado para el postantropocentrismo significa que los recursos de la imaginación, como los instrumentos de la inteligencia crítica, deben ser empleados con este fin. El ocaso de la división entre naturaleza y cultura nos obliga a idear un nuevo vocabulario, con nuevas figuraciones para referirnos a los elementos de nuestra subjetividad posthumana integrada y encarnada. Aquí los límites del método social-constructivista se evidencian y necesitan ser compensados por una mayor creatividad conceptual. Sin embargo, muchos de nosotros que han crecido con los métodos de las ciencias sociales han tenido la experiencia, al menos a ciertos niveles, del malestar sentido ante el pensamiento de que cualquier elemento de nuestra subjetividad pueda no ser construido socialmente. En efecto, parte de la herencia de la izquierda marxista consiste en una sospecha profundamente arraigada hacia el orden natural y la ecología.

Como si la diferencia hacia la naturaleza no bastase, necesitamos, además, reconceptualizar la relación con los artefactos tecnológicos, que serían reconsiderados al menos tan íntimos y próximos como la naturaleza. El aparato tecnológico es nuestro nuevo *milieu* y tal intimidad es mucho más compleja y productiva que la extensión protésica y

mecánica que de él ha hecho la modernidad. A lo largo de todo este cambio de parámetros, deseo recordar siempre la importancia de la política feminista de la ubicación y continuar indagando quién es exactamente el *nosotros* que, en primer lugar, plantea todas estas dudas. Este nuevo proyecto para reconsiderar la subjetividad posthumana es tan rico como complejo y, sin embargo, está arraigado en la vida real, en las condiciones mundiales históricas que se presentan a nuestra atención con urgencia apremiante.

Dipesh Chakrabarty (2009) afronta algunos de estos problemas analizando las consecuencias del debate sobre la crisis ecológica para la práctica de la historia. Él sostiene que la doctrina sobre el cambio climático causa dificultades tanto espaciales como temporales, y determina un cambio de escala en nuestro pensamiento, el cual hoy necesita comprender una dimensión planetaria geocentrada, reconociendo que los humanos son algo más que una entidad biológica y que, en la actualidad, poseen una fuerza de impacto geológico. Éste desplaza, además, los parámetros de la temporalidad de la expectativa de continuidad que sostiene la disciplina histórica, para contemplar la idea de extinción, es decir, de un futuro *sin nosotros*. Además, estos cambios de los parámetros básicos tienen efectos sobre el contenido de la investigación histórica, mediante la «destrucción de la artificial, aunque honrada por el tiempo, distinción entre historia natural e historia humana» (Chakrabarty, 2009, 206). Aunque Chakrabarty no elige la vía postantropocéntrica, llega a mi misma conclusión: las cuestiones de la perspectiva geocentrada y el cambio de la posición de los humanos, de meros agentes biológicos a agentes geológicos, exigen la recomposición de la subjetividad y la comunidad.

La inflexión geocéntrica trae consigo otra serie de implicaciones políticas. La primera concierne a los límites del humanismo clásico dentro del modelo ilustrado. Confiándose a las teorías postcoloniales, Chakrabarty hace notar que «los filósofos de la libertad están principalmente, y comprensiblemente, interesados en cómo los humanos queremos huir de la injusticia, la opresión, la desigualdad e incluso la uniformidad impuestas por los otros humanos o por sistemas proyectados por los humanos mismos» (Chakrabarty, 2009, 208). Su antropocentrismo,



unido a un específico concepto cultural de humanismo, limita, hoy en día, su relevancia. Pero el ala radical no se las apaña demasiado mejor. La cuestión del cambio climático y el fantasma de la extinción humana altera también «las estrategias analíticas que los historiadores postcoloniales y postimperiales han desarrollado en los últimos dos décadas en respuesta al escenario postbélico de la colonización y la globalización» (Chakrabarty, 2009, 198). Yo quisiera añadir que la aproximación socioconstructivista de los análisis marxistas, feministas y postcoloniales no los prepara completamente para afrontar el cambio de escala espacial y temporal producto de la inflexión postantropocéntrica y geocentrada. Esta intuición es el núcleo de la posición postantropocéntrica que defiendo, puesto que la estimo un modo de actualizar la teoría crítica con vistas al tercer milenio.

Muchos estudiosos están llegando a la misma conclusión, a través de caminos diversos. Por ejemplo, las corrientes postantropocéntricas neohumanistas de las teorías socialistas o del punto de vista feminista (Harding, 1986) y de las teorías postcoloniales (Shiva, 1999) han afrontado los problemas del medio ambientalismo de una manera postantropocéntrica, o al menos no androcéntrica, no machista, como hemos visto en el capítulo anterior. Esta crítica del antropocentrismo se expresa en nombre de la conciencia ecológica, con un fuerte acento en las experiencias de las minorías sociales, como las mujeres y las poblaciones no occidentales. El reconocimiento de la perspectiva multicultural y la crítica al imperialismo y al etnocentrismo añaden un aspecto crucial a la discusión sobre el devenir tierra. Sin embargo, en la actualidad éstas caen en sus mismas contradicciones internas.

Quisiera considerar, por ejemplo, el caso de la *ecología profunda*. Los análisis de Arne Naess (1977a, 1997b) y la hipótesis de Gaia de James Lovelock (1996) son teorías geocentradas que proponen un retorno al holismo y al concepto de tierra como organismo unitario y sagrado. Esta aproximación holística es rica en sugerencias, pero también es bastante problemática para una pensadora materialista-vitalista. Lo problemático no es tanto el componente holístico como el método dualista socioconstructivista. Este método implica la oposición de la tierra a la industrialización, de la naturaleza a la cultura, del medio ambiente

a la sociedad, y además se alinea decididamente del lado del orden natural. Esto se desprende de manera relevante de la agenda política que critica consumismo e individualismo posesivo, y que incluye graves acusaciones a la razón tecnocrática y a la cultura tecnológica. Pero esta aproximación presenta dos inconvenientes. En primer lugar, su lado tecnofóbico no nos ayuda particularmente, considerando el mundo en que vivimos. En segundo lugar, éste, paradójicamente reinstaura la división entre natural y manufacturado que estamos intentando superar.

¿Por qué estoy en desacuerdo con esta posición? A causa de dos conceptos interrelacionados: en primer lugar, el concepto de *continuum* naturaleza-cultura y el consiguiente rechazo del método dualista del socioconstructivismo. Los neohumanistas postantropocéntricos acaban restaurando tal distinción, si bien con las mejores intenciones sobre el orden natural; en segundo lugar, porque desconfío del vínculo, entre humanos y no humanos, de tipo negativo que plantea en la era de lo *antropoceno*. El abrazo transespecie se funda en la noción de catástrofe inminente: la cuestión de la crisis medio ambiental y el calentamiento global, para no hablar de la militarización del espacio, que reducen a todas las especies al mismo grado de vulnerabilidad. El problema de esta posición es que, en flagrante contradicción con los objetivos explícitamente predeterminados, ésta promueve la plena humanización del medio ambiente. Me impresiona este movimiento regresivo, casi una reminiscencia del sentimentalismo de la fase romántica de la cultura europea. Coincido con la valoración de Val Plumwood (1993, 2003), la cual sostiene que la ecología profunda malinterpreta el nexo tierra-cosmos y se limita a ampliar los confines del egoísmo posesivo y el interés personal para incluir en ellos a los agentes no humanos.

De manera significativa, allí donde la aproximación holística se sirve del monismo de Spinoza, éste se aparta claramente de las relecturas materialistas y laicas de Spinoza propuestas por intelectuales del calibre de Deleuze y Guattari, Foucault, u otras corrientes radicales de la filosofía continental. El concepto spinozista de unidad de mente y cuerpo es empleado, en cambio, con el fin de sostener la convicción de que toda vida es sagrada y se le debe el mayor respeto. Esta idolatría del orden natural está conectada con la visión de Dios y el concepto de unidad de

hombre y naturaleza de Spinoza. Subraya la armonía entre hábitat humano y hábitat natural con el fin de proponer una especie de síntesis de los dos. La ecología profunda es un movimiento caracterizado por una fuerte carga espiritual con acentos esencialistas. Desde el momento en que no hay confines y que todas las cosas están conectadas, hacer daño a la naturaleza quiere decir, al fin, hacernos daño a nosotros mismos. Por ende, el medio ambiente tierra en su conjunto merece la misma consideración ética y política que los humanos. Esta posición decididamente más allá de la laicidad puede también sernos útil, pero me impresiona cómo se convierte en otra manera de humanizar el medio ambiente, o sea, una especie de residuo de magnánima normatividad antropomórfica, aplicada a los agentes planetarios no humanos. El humanismo compensatorio es un arma de doble filo.

En contraste con esta posición, pero partiendo de algunas de sus premisas, prefiero proponer una lectura actualizada del spinozismo crítico (Citton y Lordon, 2008). Yo interpreto el monismo spinozista, y las formas inmanentes de crítica radical que se basan en él, como un movimiento democrático que promueve una especie de pacifismo ontológico. La igualdad de las especies en el mundo postantropocéntrico nos insta a dudar de la violencia y el pensamiento jerárquico que derivan de la arrogancia humana y la hipótesis del excepcionalismo trascendental humano. Una aproximación spinozista, reinterpretada gracias a Deleuze y Guattari, nos permite superar los obstáculos del pensamiento binario y centrar la problemática medio ambiental en toda su complejidad. El monismo contemporáneo implica una noción de materia vital y capaz de autoorganización, como hemos visto en el capítulo anterior, así como una definición no humana de la vida como *zoe*, es decir, como fuerza dinámica y generadora. Esto comporta «la encarnación de la mente y la mentalización del cuerpo» (Marks, 1998). Deleuze se refiere a esta energía vital como al gran animal, a la máquina cósmica, no en sentido mecanicista o utilitarista, sino con el fin de evitar cualquier referencia al determinismo biológico, por un lado, y al sobrevalorado y psicologizado individualismo, por el otro. Deleuze y Guattari usan, además, el término *caos* para indicar el estruendo de la energía cósmica que muchos de nosotros preferirían ignorar. Ellos están muy atentos,

sin embargo, a señalar que el caos no es caótico, sino que más bien contiene las infinitas posibilidades de todas las fuerzas virtuales. Estas potencialidades son reales en la medida en que requieren concretarse en prácticas sostenibles. Para subrayar esta estrecha conexión entre lo virtual y lo real, Deleuze y Guattari se dirigen a la literatura y toman en préstamo de James Joyce el neologismo *caósmosis*. *Caósmosis* significa condensación de caos y cosmos, y representa el recurso de la energía perenne.

Aún más, la cuestión del lenguaje y la representación se manifiesta en una aparentemente abstrusa elección de términos. Lo que estimo merecedor de alabanza en mis maestros de pensamiento crítico es el hecho de que desean correr el riesgo del ridículo experimentando un lenguaje que resquebraja los hábitos preestablecidos y provoca deliberadamente reacciones imaginarias y emocionales. El fin de la teoría crítica es trastornar las opiniones comunes (*doxa*), no confirmarlas. A pesar de que esta aproximación haya sido acogida de manera hostil por las academias (como veremos en el cuarto capítulo), lo interpreto como un gesto generoso y espontáneo de experimentación, aunque arriesgada, y, por ende, como una declaración a favor de la libertad académica.

En consecuencia, experimento con mis propias figuraciones alternativas, que van del sujeto nómada a las otras personas conceptuales que me ayudan a navegar en las tempestuosas aguas de la condición postantropocéntrica. Rigurosamente materialista, mi propio pensamiento nómada defiende la noción postindividualista del sujeto, que se caracteriza por una estructura monista y relacional. Aún más, éste no es indiferenciado desde el punto de vista de las coordenadas sociales de la clase, el sexo, el género, la etnia y la raza. La subjetividad nómada representa el ámbito social de la teoría de la complejidad.

¿Qué liga todo esto al devenir tierra? En realidad, estamos precisamente en el fondo de la cuestión. Retomemos la argumentación de la idea del sujeto posthumano. Deberíais recordar a los neohumanistas postantropocéntricos de toda clase, de los derechos de los animales a las ecofeministas, que hoy están celebrando la recomposición de un nuevo concepto de “humanidad” articulado en negativo como especie en vías de desaparición, junto a otras especies, y categorías no humanas. Mu-



chos consideran la crisis medio ambiental como una manifestación de la necesidad de restaurar los valores humanistas universales. No tengo verdaderos motivos para disentir respecto de la aspiración moral que guía este proceso y comparto el mismo impulso ético. Pero estoy seriamente preocupada por esta reafirmación acrítica del humanismo, en cuanto que puede representar un factor vinculante de la noción reactiva implícita en un vínculo panhumano articulado en negativo. Es importante subrayar que la conciencia de este algo que nosotros llamamos humanidad, no debería conducir de nuevo al aplastamiento o a la eliminación de todos los diferenciales de poder, que aún son dictados y vueltos eficaces por los ejes de sexualización/racialización/naturalización, si bien mezclados por la fuerza centrífuga de las tecnologías avanzadas, del capitalismo biogenético. Hoy, la teoría crítica necesita pensar simultáneamente el desplazamiento de las fronteras entre las diferencias categóricas y su reafirmación en nuevas formas de economía política biomediada y de biopolítica, con modelos ya tradicionales de exclusión y de dominación. Por ejemplo, en su análisis de los dobles límites del humanismo clásico y de la teoría postmarxista, Dipesh Chakrabarty plantea una cuestión muy pertinente al respecto: si se considera la diferencia de la producción de anhídrido carbónico entre las naciones más ricas y las más pobres, ¿es de verdad justo hablar de la crisis del cambio climático como de una común preocupación humana? Voy aún más lejos y pregunto: ¿acaso no es aventurado aceptar la constitución en sentido negativo de una nueva formación de la humanidad, en calidad de categoría que se extiende a todos los seres humanos, derogando todas las demás diferencias? ¿Y si estas diferencias existen y siguen contando, qué hacemos de ellas? El proceso del devenir tierra debe apuntar, en cambio, a una relación planetaria cualitativamente diferente.

La cuestión de las diferencias nos devuelve al poder y a la política de la ubicación (Rich, 1984). La necesidad de una teoría ético-política de la subjetividad, responde a la exigencia de entender quién es exactamente el “nosotros” de esta panhumanidad reunificada por miedo a la amenaza común. Chakrabarty escribe lúcidamente (2009, 222): «Las otras especies podrían constituir una clave de entrada, para los seres humanos, en una nueva historia universal, necesidad que es evi-

denciada por el peligro del cambio climático».<sup>5</sup> Por último, diría que los teóricos críticos necesitarían encontrar un argumento riguroso y coherente para resistir a la neutralización de las diferencias, fenómeno inducido por la materialidad perversa y la movilidad tendenciosa del capitalismo avanzado.

Una vía más igualitaria, *zoe*-centrada, requiere una pizca de buena voluntad por parte del sujeto dominante, en este caso el *anthropos* mismo, hacia los otros no humanos. Soy consciente, de seguro, de que esto es mucho pedir. El alejamiento postantropocéntrico de las relaciones jerárquicas que privilegiaban al Hombre exige al sujeto una especie de extrañamiento y de reposicionamiento radicales. La mejor manera de asumir esta tarea es la estrategia de la desfamiliarización o de la toma de distancia crítica de la visión dominante del sujeto. La desidentificación comprende la pérdida de los hábitos familiares del pensamiento y la representación con el fin de abrir el camino a las alternativas creativas. Deleuze habría llamado a todo esto desterritorialización activa. Las teorías feministas, postcoloniales y aquéllas de la raza han aportado, además, notables contribuciones al método y a la estrategia política de la desfamiliarización (Gilroy, 2005). Yo he defendido tal método en cuanto a desidentificación de los valores familiares y normativos, como las instituciones dominantes de la masculinidad y la feminidad, en modo tal de desplazar la diferencia sexual hacia los procesos del devenir molecular (Braidotti, 1995, 2011). De manera similar, Moira Gatens y Genevieve Lloyd (1999) afirman que los cambios sociales históricamente fundados exigen una inflexión cualitativa, o un deseo compartido de transformación, para «nuestra imaginación colectiva». El contexto conceptual de referencia que he adoptado para el método de la desfamiliarización es el monismo. Esto implica los flujos de devenir abiertos, interrelacionales, multisexuados y transespecie mediante la interacción con los múltiples otros. Un sujeto posthumano así constituido excede tanto los confines del antropocentrismo como del humanismo compensatorio, para adquirir una dimensión planetaria.

5. Dipesh Chakrabarty, *The Climate of History: Four Theses*, en «Critical Inquiry», 35, 2009, págs. 197-222, traducción del encargado de edición.

## Posthumano y devenir máquina

La cuestión de la tecnología es central para la condición postantropocéntrica y ya ha sido citada varias veces en los párrafos precedentes. La relación entre lo humano y el otro tecnológico ha cambiado en el contexto contemporáneo, para tocar niveles sin precedentes de proximidad e interconexión. La condición humana es tal que obliga al deslizamiento de las líneas de demarcación entre las diferencias estructurales, o entre las categorías ontológicas, por ejemplo, entre lo orgánico y lo inorgánico, lo original y lo manufacturado, la carne y el metal, los circuitos electrónicos y los sistemas nerviosos orgánicos.

Como en el caso de la relación humano-animal, la exigencia crítica es ir más allá de la metamorfización. La función de metáfora o analogía que las maquinarias han asumido en la modernidad, en calidad de dispositivos antropocéntricos que imitan las capacidades encarnadas humanas, es hoy sustituida por una economía política más compleja que conecta cuerpos y máquinas de manera más íntima, a través de simulaciones y modificaciones recíprocas. Como Andrew Huyssen (1986) ha sostenido, en la era electrónica, cables y circuitos ejercitan una seducción distinta de aquella de los pistones y los motores de la industria mecánica. Las máquinas electrónicas son, desde este punto de vista, bastante inmateriales: cajas de plástico y cables de metal que transmiten informaciones. Éstos no representan nada, más bien transportan instrucciones claras y están en condiciones de reproducir esquemas de informaciones. La principal presión de la seducción microelectrónica es, en realidad, neural en cuanto pone en primer plano la compenetración de la conciencia humana con la red electrónica general. Las actuales tecnologías de la información y la comunicación exteriorizan y duplican electrónicamente el sistema nervioso humano. Esto ha provocado un cambio en el campo de las percepciones: los modelos visuales de representación han sido sustituidos por modelos sensoriales-neuronales de simulación. Como afirma Patricia Clough, nos hemos convertido en *cuerpos biomediados* (2008, 3).

Por tanto, podemos partir tranquilamente de la hipótesis de que los cibernéticos son las formaciones sociales y culturales dominantes, los cuales

tienen papeles activos en la fábrica social, con diversas implicaciones económicas y políticas (véase figura 6). Permittedme aclarar esta afirmación añadiendo que todas las tecnologías pueden decirse dotadas de un fuerte efecto biopolítico sobre los sujetos encarnados con los que se intersecan. Así, los cibernéticos comprenden no sólo los fascinantes cuerpos *high tech* de los pilotos militares, los atletas y las celebridades, sino también las masas anónimas del proletariado digital mal pagado, que nutre la economía global tecnológica guiada sin nunca poder acceder a ella (Braidotti, 2008a). Volveré sobre esta cruel economía política en el próximo capítulo.

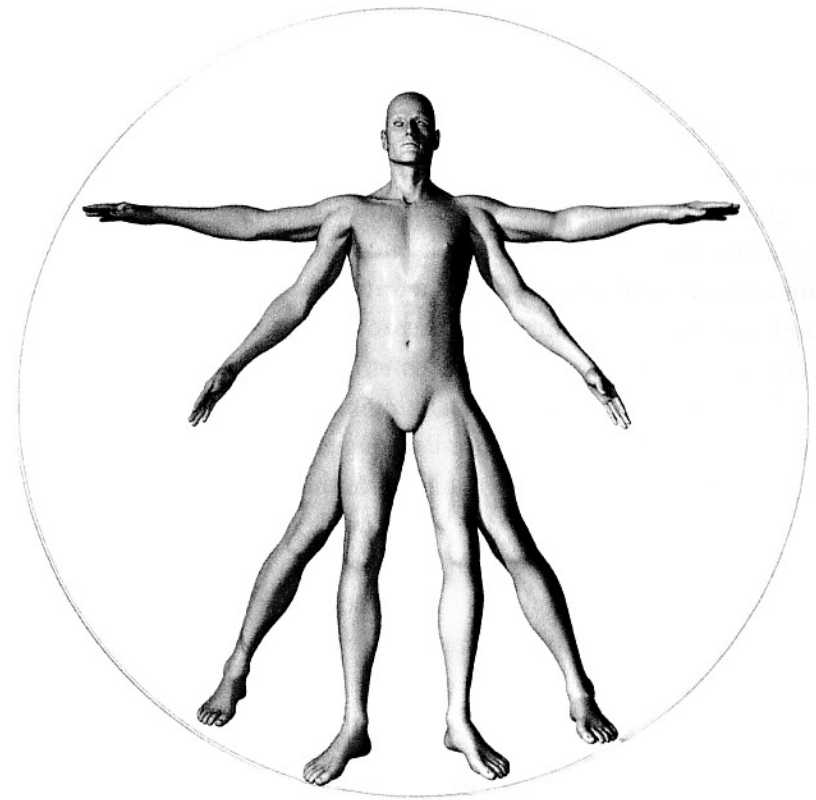


Figura 6. Robot in the style of Leonardo's Vitruvian Man, (Robot al estilo de El hombre vitruviano de Leonard da Vinci), de Victor Habbick (Maninblack).

Fuente: Silvia - Pixmac, 2012.

Lo que quiero demostrar ahora es que la mediación tecnológica es central para la nueva visión de la subjetividad posthumana y que ésta constituye el terreno para nuevas reivindicaciones éticas. El concepto posthumano de sí mismo es relacional, encarnado y extendido, mantiene bajo control la tecno-euforia mediante una ética sostenible de las transformaciones. Esta posición equilibrada invita a resistir sea la atracción fatal representada por la nostalgia, sea las fantasías transhumanistas y las tecnoutopías. Además, mantiene unida la retórica del “deseo de ser cableados” con el sentido más radical del materialismo que se dice «orgulloso de ser carne» (Sobchack, 2004). El énfasis sobre la inmanencia nos permite respetar el vínculo de mutua dependencia entre los cuerpos y los otros tecnológicos, evitando, al mismo tiempo, el desprecio por la carne y la fantasía transhumanista de abandonar la materialidad finita del ego encarnado. Como veremos en el próximo capítulo, las cuestiones sobre la muerte y la mortalidad serán planteadas por necesidad.

Quiero discutir la visión vitalista de los otros tecnológicamente biomedados. Esta vitalidad maquínica no tiene tanto que ver con el determinismo, la teleología y la finalidad intrínseca, como con el devenir y el cambio. Esto nos conduce al concepto que Deleuze y Guattari indican como *devenir máquina*, inspirados en las máquinas célibes de los surrealistas, una relación con la tecnología lúdica y proclive al placer que no se basa en el funcionalismo. Para Deleuze, esto está conectado con el proyecto de liberar la personificación humana de su referencia a la productividad socializada, con el fin de devenir *cuerpo sin órganos*, o sea, cuerpo privado de eficiencia organizativa. Esto no tiene mucho que ver con la insurrección hippy de los sentidos, sino más bien con un atento y reflexionado programa que persigue dos objetivos. En primer lugar, intenta reconsiderar nuestros cuerpos en profundidad como parte del *continuum* naturaleza-cultura. En segundo lugar, aporta una dimensión política, estableciendo el contexto para la recomposición de la materialidad corpórea en una dirección diametralmente opuesta a la simulada eficiencia y al despiadado oportunismo del capitalismo avanzado. Las máquinas actuales no son metáforas, son motores, dispositivos que, al mismo tiempo, capturan y desarrollan fuerzas y energías,

promoviendo las interacciones, las conexiones múltiples y los ensamblajes. Éstas se distinguen tanto por la relacionalidad radical y la alegría como por la productividad. El devenir máquina interpretado de este modo indica y actualiza las relaciones de poder de un sujeto que ya no está encerrado en el contexto dialéctico, pero que goza de un vínculo privilegiado con los múltiples otros y que se funde con el medio ambiente planetario tecnológicamente modificado. La fusión de humano y tecnológico se concreta en un nuevo compuesto transversal, un nuevo tipo de unidad ecofilosófica, no distinta de la relación simbiótica entre animal y hábitat planetario. Ésta no es la fusión holística que Hegel había reprochado a Spinoza, sino más bien una relación radical que genera nuevas tipologías de subjetividades, tomadas en consideración por la etología de las fuerzas. Estas nuevas relaciones sostienen la ética vitalista de la mutua interdependencia transespecie. La ecología se generaliza, deviene ecosofía, apunta a cubrir transversalmente los múltiples estratos del sujeto, de la interioridad a la exterioridad, pasando por todo aquello que hay en medio.

Este proceso es lo que llamo “postantropocentrismo posthumanista”, y es lo que defiende en este libro. Esto implica una toma de distancia radical de las nociones de racionalidad moral, identidad unitaria, conciencia trascendental y valores morales innatos y universales. La atención es enteramente vuelta a las estructuras relacionales normativamente neutrales, sea de la organización, sea de las posibles relaciones éticas. La elaboración de nuevos contextos normativos para el sujeto posthumano está en el centro de los esfuerzos colectivos de las experimentaciones *no-profit* de las que hablaba en el capítulo anterior, representa, por eso, lo que nosotros somos actualmente capaces de devenir. Estos experimentos son *praxis* (un proyecto compartido y arraigado) y no *doxa* (opinión del sentido común). Mi propio concepto de sujeto nómada encarna esta aproximación, la cual combina la subjetividad no unitaria y ética de la responsabilidad, poniendo en primer plano el papel ontológico revestido por la racionalidad.

Según Félix Guattari, la condición posthumana evoca una nueva ecología social virtual que incluye elementos éticos, políticos, sociales y estéticos, además de las conexiones transversales entre ellos. Para expli-



car esta visión Guattari propone tres ecologías fundamentales: la del medio ambiente, la de la conexión social y la de psique. De manera más significativa, él evidencia la necesidad de crear líneas transversales que atraviesen a las tres. Esta explicación es importante y quisiera conectarla a la nota teórica anterior, precisamente al hecho de que necesitamos de la práctica de la desfamiliarización como método crucial de la teoría crítica posthumana para aprender a pensar de manera diferente.

Es importante, por ejemplo, comprender las interconexiones entre el efecto invernadero, la condición de las mujeres, el racismo, la xenofobia y el consumismo frenético. No deberíamos limitarnos a ninguna porción fragmentada de estas realidades, sino que deberíamos hallar las conexiones transversales que hay entre ellas. El sujeto es ontológicamente polivocal. Se apoya sobre un plano de consistencia que comprende tanto lo real ya ocurrido, las *regiones existenciales territorializadas*, como lo real aún virtual, *los universos inmateriales desterritorializados* (Guattari, 2007). Guattari invita a la reapropiación colectiva de la producción de subjetividad, a través de una *caosmótica* disgregación de las categorías diferenciales. Deberíais recordar que *caósmosis* es el universo de referencia del devenir, en su significado de apertura de valores virtuales y transformativos. Si queremos que la subjetividad escape al régimen de mercantilización peculiar de nuestra época histórica, es menester un salto cualitativo hacia delante, una experimentación de posibilidades virtuales. Nosotros necesitamos devenir ese tipo de sujetos que desean activamente reinventar la subjetividad como conjunto de valores mudables y que obtienen su placer de esta actividad, no de la perpetua reproducción de regímenes familiares.

La obra de Humberto Marturana y Francisco Varela (1972) es una gran fuente de inspiración con el fin de redefinir este tipo de ética de la codeterminación entre el ego y los otros, ética vinculada medio ambientalmente, no kantiana y postantropocéntrica. El concepto de codependencia sustituye aquí al de reconocimiento, como la ética de la sostenibilidad sustituye a la filosofía moral de los derechos. Este trabajo confirma la importancia de una perspectiva arraigada, situada, muy específica y responsable, en el interior del movimiento que defino como *igualitarismo zoe-centrado*.

En su análisis de las *metamorfosis existenciales colectivas* que están ocurriendo en la actualidad (2007), Félix Guattari se refiere a la distinción de Varela entre sistemas autopoieticos (capaces de autoorganización) y alopoiéticos. Guattari va más allá de la distinción propuesta por Varela, desde el momento que extiende el principio de autopoiesis (que en Varela está reservado sólo al organismo biológico) al ámbito de las máquinas y de los otros tecnológicos. La subjetivación autopoietica, la autosubjetivación, es otro modo de llamar a la subjetividad, según Guattari, y ésta puede ser empleada sea para los organismos vivos, los humanos como conjunto que se autoorganiza, sea para la materia inorgánica, es decir, las máquinas.

La autopoiesis maquínica de Guattari establece una conexión cualitativa entre la materia orgánica y los artefactos tecnológicos y maquínicos. Ésta se traduce en una radical redefinición de las máquinas, ahora consideradas tanto inteligentes como generadoras. Ellas poseen una temporalidad propia y se desarrollan a través de generaciones: contienen su misma virtualidad y forma futura. En consecuencia, tienen formas propias de alteridad no sólo respecto de los humanos, sino también entre ellas mismas, apuntan a alcanzar una especie de metaestabilidad, presupuesto de la individualización. La relevancia de la autoorganización y de la metaestabilidad influye en el proyecto de devenir máquina del sujeto posthumano. Esto nos ayuda a replantear la subjetividad mediada transversal y tecnológicamente, evitando, al mismo tiempo, el reduccionismo científico. En su crítica a la retórica del vitalismo biotecnológico Ansell Pearson (1997), nos pone en guardia sobre las peligrosas fantasías ligadas a la noción renaturalizada de evolución, modificada por el capitalismo avanzado biotecnológico. Yo creo que el fin de la posición posthumana es reconsiderar la evolución de manera no determinista y, al mismo tiempo, postantropocéntrica. En oposición a las ideas clásicas, lineales y teleológicas de la evolución (Teilhard de Chardin, 1959), me complace evidenciar el proyecto colectivo de encontrar una más apropiada interpretación de la complejidad de factores que estructuran el sujeto posthumano: la nueva proximidad a los animales, a la dimensión planetaria y a los altos niveles de mediación tecnológica. La autopoiesis maquínica indica

que la tecnología es un lugar del devenir postantropocéntrico, un umbral para otros posibles mundos.

La noción clave es la transversalidad de las relaciones, para un sujeto postantropocéntrico y posthumano que traza conexiones transversales a lo largo de las líneas materiales y simbólicas, concretas y discursivas de las relaciones y de las fuerzas. La transversalidad concreta el *igualitarismo zoe-centrado* como ética y método para rendir cuentas de las formas alternativas de la subjetividad posthumana. Una ética basada en la primacía de la relación y la interdependencia es una ética que valoriza a *zoe* en sí. Me refiero, además, a tales prácticas del devenir máquina con las expresiones neomaterialismo radical (Braidotti, 1994), o con aquella de realismo de la materia (Fraser *et al.*, 2006). Estas concepciones son soportadas y atravesadas por las interpretaciones revolucionarias de la estructura conceptual de la materia misma (Delanda, 2002; Bennet, 2010), en la era de las tecnologías de la biogenética y la información. La óptica spinozista de la ontología política monista apoya las políticas de la afirmación, y sostiene una visión no determinista de la evolución. Desde una perspectiva política, el acento recae, en consecuencia, en la micro-política de las relaciones, en calidad de ética posthumana que traza conexiones transversales entre líneas y fuerzas materiales y simbólicas, concretas y discursivas. La atención es vuelta a la potencia y a la autonomía del afecto y a la logística de su concreción (Massumi, 2002). La transversalidad encarna la ética fundada en la supremacía de la relación y la interdependencia, que valoriza a los no-humanos y la vida a-personal. Esto es lo que me gusta definir como política posthumana (Braidotti, 2008a).

## La diferencia como principio del No-uno

Permitidme hacer un balance de cuán lejos hemos llegado en el complejo debate abierto por la desaparición del *anthropos*. En primer lugar, he sostenido que el capitalismo contemporáneo es biopolítico porque apunta a controlar todas las formas de vida: ha evolucionado en una especie de *biopiratería* (Shiva, 1999), desde el momento que aprovecha

la potencia generativa de las mujeres, los animales, las plantas, los genes y las células. En segundo lugar, esto significa que humanos y otros antropomorfos son recolocados en un espacio contiguo y continuo al de los otros no antropomorfos, de la tierra y de los animales. La distinción categórica que separaba lo humano de los otros naturalizados ha saltado, siendo invertida por la convicción humanista respecto de la constitución de la unidad de referencia básica de lo humano. En tercer lugar, este proceso antropocéntrico da lugar a una categoría negativa de humano, entendida como una especie en vías de extinción vinculada al miedo del fin. Esto exhorta, además, a una renovada unidad entre el hombre y las demás especies, en la forma de la extensión compensatoria de los valores y los derechos humanistas a los otros no humanos. En cuarto lugar, el mismo sistema perpetúa modelos tradicionales de exclusión, explotación y opresión. A fin de echar los cimientos de mi tesis sobre los beneficios de la posición del sujeto posthumano basada en la relacionalidad y las conexiones a través de los ejes clásicos de la diferenciación, es preciso que el próximo paso de la argumentación sea dado en dirección a la cuestión de la diferencia. Por consiguiente, observaré críticamente el estatuto y la función de la diferencia en este nuevo horizonte postantropocéntrico.

Como he afirmado en el capítulo anterior, la característica más evidente de la actual redefinición científica de la materia es el deslizamiento de la diferencia de los esquemas binarios a los procesos rizomáticos; de las oposiciones sexo/género o naturaleza/cultura a los procesos de sexualización/racialización y naturalización que hacen de la vida en sí, o de la vitalidad de la materia, su objetivo principal. Este sistema provoca deliberadamente el debilitamiento de las diferencias dicotómicas, lo cual no resuelve ni mejora el poder de las diferencias, es más, lo intensifica de distintas maneras. En otras palabras, los efectos del oportunismo postantropocéntrico de la economía global generan un cosmopolitismo negativo o un sentimiento reactivo de panhumanidad mediante la introducción de la noción de *plusvalía de la vida* y un grado más elevado de compartimiento de la vulnerabilidad humana.

La línea de investigación política debe partir de estas primeras consideraciones para plantear algunas preguntas clave respecto de la subje-

tividad. Por ejemplo, Katherine Hayles se pregunta: «¿Qué tienen que ver los cuerpos sexuados con la anulación del cuerpo y con la consiguiente fusión de la inteligencia maquínica y humana en la figura del cibernético?» (Hayles, 1999, XII). Con palabras similares, Balsamo, que estima los cuerpos ya y siempre marcados por sexo y raza, pregunta: «Cuando el cuerpo humano es fragmentado en órganos, fluidos y códigos genéticos, ¿qué sucede con la identidad sexual?» (1996, 6). Intentemos confiarnos a las mujeres, los gays, las lesbianas y otras experiencias alternativas, con sus cuerpos históricamente porosos (Grosz, 1994) y su acceso marginal a los derechos humanos, sea para reafirmar la potencia, sea para mejorar la potencialidad del organismo posthumano como *wetware*<sup>6</sup> generativo.

La ingeniería genética y las biotecnologías han determinado un trastorno cualitativo conceptual en la clasificación actual de los sujetos encarnados. Como he afirmado antes, los cuerpos son reducidos a su superficie informacional en términos de materialidad y capacidad vitales. En consecuencia, esto comporta que las señales de organización y distribución de las diferencias son recolocadas en los microelementos de la materialidad vital, como las células de los organismos vivos y el código genético de especies enteras. Estamos muy lejos del tosco sistema que evidenciaba la diferencia sobre la base de características anatómicas, verificables a simple vista, entre los sexos, las razas y las especies. Hemos pasado del biopoder, que Foucault ejemplificaba a través de la anatomía comparada, a una sociedad fundada en el control del poder molecular de *zoe*. Al mismo tiempo, hemos pasado de la sociedad disciplinaria a la del control, de la economía política del *panopticon* a la informática del dominio (Haraway, 1990, 1992, 2003). Las cuestiones de la diferencia y de la disimetría del poder, sin embargo, continúan siendo tan centrales como siempre.

Este panorama político posthumano no es necesariamente más igualitario o menos racista y heterosexista, dado su empeño en sostener

6. El término *wetware* es utilizado para descubrir la interacción entre el cerebro humano y el *software*. En el lenguaje común indica el cerebro entendido como conjunto de capacidades lógicas y computacionales del ser humano.

papeles de género conservadores y valores familiares, aun a costa de proyectarlos sobre especies intergalácticas y ajenas, como en el caso del éxito hollywoodense de la película *Avatar* (2009). El poder de la tecnocultura contemporánea de desestabilizar los ejes categoriales de la diferencia agria las relaciones de poder y las conduce a nuevos picos necropolíticos, como veremos en el próximo capítulo. Esto se traduce también en algunas tendencias engañosas, como la tecnotrascendencia, que unida al carácter orientado al provecho del individualismo liberal, emerge como uno de los signos distintivos del imaginario social del capitalismo avanzado.

¿Cuáles son las consecuencias del hecho de que el aparato tecnológico ya no sexualizado, naturalizado y racializado, sino más bien neutralizado como cifra de la mezcla, el hibridismo y la interconexión, en el momento en que la transexualidad deviene *topos* posthumano por excelencia? Si la máquina es capaz de autogestión y es, al mismo tiempo, transexual, el viejo y orgánico cuerpo humano necesita ser colocado en otra parte. Siempre escarmentada de la advertencia de Lyotard sobre la economía política del capitalismo avanzado, estimo que no deberíamos fiarnos del vaciamiento de conceptos y posiciones ni de los estados de interminación que eso genera. Aunque alentador, sería engañoso dar por descontado que los sujetos posthumanos encarnados estén ya más allá de las diferencias sexuales y raciales. La política de la representación y, por consiguiente, la posición de las diferencias, están aún firmes en su puesto, aunque han vacilado significativamente (Bukatman, 1993). A lo largo de la frontera electrónica, como hemos visto antes, el punto de referencia para el sujeto tecnológicamente mediado no se basa en la oposición orgánico/inorgánico, macho/hembra, y sobre todo no es de color blanco. El capitalismo avanzado es un sistema postgénero capaz de acoger un alto nivel de androginia y un debilitamiento notable de la división categórica entre los sexos. Es, además, un sistema postracial que ya no clasifica los pueblos y sus culturas en base a la pigmentación de la piel (Gilroy, 2000), a pesar de que continúa siendo profundamente racista. Una sólida teoría de la subjetividad posthumana puede ayudarnos en la reapropiación de estos procesos, tanto teórica como po-



líticamente, no sólo como instrumento analítico, sino también como base alternativa de la subjetivación.

Las diferencias sexualizadas, naturalizadas y racializadas son desquiciadas por el papel de indicadores de confín de las categorías que tenían durante el humanismo para funcionar como motores para la elaboración de modelos alternativos de subjetividad transversal, que se extienden no sólo más allá de sexo y raza, sino también más allá de lo humano. La ecofilosofía posthumana se aplica a la relectura en términos materialistas de la intrincada trama de interrelaciones que conectan los sujetos actuales a sus múltiples ecologías, la social, natural y psíquica, como Guattari nos ha demostrado. Más importante a los fines de la tesis aquí adoptada, tales diferencias no eliminan los procesos de sexualización, naturalización y racionalización que constituyen los pilares de la gubernamentalidad biopolítica, más bien los reestructuran profundamente.

En términos de política feminista, esto significa que tenemos que reconsiderar la sexualidad sin los géneros, comenzando precisamente por la recuperación vitalista de la estructura polimorfa y, según Freud, perversa (en el sentido de lúdica y carente de fines reproductivos), de la sexualidad humana. Además, necesitamos revalorizar la potencia generativa del cuerpo de las mujeres. Desde esta perspectiva, el género es sólo un mecanismo histórico y contingente de la captura de las múltiples potencialidades del cuerpo, incluidas sus capacidades generativas y reproductivas. Transformar el género en matriz transhistórica del poder, como sugiere la teoría *queer* de la tradición lingüística socioconstructiva (Butler, 1991), constituye simplemente un error conceptual y político. Desde la perspectiva monista de la economía política posthumana, el poder no es un dato estático, sino un flujo complejo y estratégico de efectos que invita a una política pragmática de intervención y a la búsqueda de alternativas sostenibles (Braidotti, 2008a). En otras palabras, necesitamos experimentar con resistencia e intensidad con el fin de comprender qué pueden nuestros cuerpos posthumanos. Desde el momento en que el sistema captura la complejidad de la sexualidad humana en una máquina binaria que privilegia la formación de familias heterosexuales y sustrae literalmente

cualquier otra posibilidad a nuestros cuerpos, ya no sabemos qué están en condiciones de hacer nuestros cuerpos sexuados. Necesitamos redescubrir, pues, la noción de complejidad sexual que delimita la sexualidad en sus formas humanas y posthumanas. Una aproximación postantropocéntrica muestra con claridad que la materia corpórea humana, como de las demás especies, es siempre ya sexuada y, por ende, diferenciada sexualmente a lo largo de los ejes de la multiplicidad y la heterogeneidad.

He afirmado que el feminismo vitalista, materialista y posthumano, apoyándose en una ontología política monista y dinámica, desplaza la atención lejos de la distinción sexo/género, poniendo en relieve la sexualidad como proceso. Esto significa, por extensión, que la sexualidad es una fuerza, un elemento constituyente, capaz de desterritorializar la identidad de género y sus instituciones (Braidotti, 1994). Unido a la idea del cuerpo como de un complejo ensamblaje de posibilidades virtuales, esta aproximación postula la prioridad ontológica de la diferencia y su fuerza autotransformadora. Claire Colebrook (2000), por ejemplo, sostiene que la diferencia sexual no es un problema a resolver, sino una posición útil de la que partir. Patricia MacCormack (2008) presta la misma atención a la necesidad de volver a la sexualidad como fuerza visceral, polimorfa y compleja, y liberarla tanto del problema de la identidad como de las oposiciones dualistas. Las feministas posthumanas practican la subversión no en el sentido del desarrollo de las contra-identidades, sino en el sentido de la dislocación de las identidades a través de la perversión de los modelos estandarizados de interacción sexual, racial y natural.

Esta puesta a prueba de qué pueden hacer nuestros cuerpos sexuados, sin embargo, no equivale a decir que en la esfera social las diferencias ya no cuentan o que las relaciones tradicionales de poder han, en realidad, mejorado. Al contrario, a escala mundial formas extremas de diferencia sexual polarizada están más difundidas que nunca. Éstas son proyectadas en relaciones geo-políticas, en modo de crear imágenes sexuadas beligerantes del choque de civilizaciones que, como he sostenido en el capítulo anterior, es invocado presuntamente en nombre de las mujeres y las personas LGBT. Pero estas manifestaciones reacciona-

rias de las dicotomías de género constituyen sólo una parte del cuadro general.

El cuadro más amplio muestra que el desplazamiento del anterior sistema de indicadores de diferencias ha hecho aún más urgente la re-proposición del concepto de diferencia como determinadas pero no esencialista. He subrayado la diferencia en cuanto principio No-uno, o sea, como una diferencia de sí que es constitutiva del sujeto posthumano, y la necesidad de elaborar formas de responsabilidad ética para acompañarlo. La ética posthumana nos impulsa a adoptar el principio del No-uno como estructura profunda de nuestra subjetividad, mediante el reconocimiento de los vínculos que nos unen a los múltiples otros en una trama vital de interrelaciones complejas. Este principio ético resquebraja la fantasía de la unidad, la totalidad y la univocidad, tal como las narrativas psicoanalíticas dominantes de la pérdida primordial, la carencia incolmable y la separación irreparable. Lo que quisiera evidenciar, en cambio, con un acento más afirmativo, es la prioridad de la relación, la conciencia de que el sujeto No-uno no está en el origen de sí mismo, sino que es el efecto del perenne flujo de encuentros, internaciones, afectividades y deseos que provienen de los otros y de otras partes. Esta humilde experiencia de no-unicidad, constitutiva del sujeto no unitario, aún el sujeto con un vínculo ético con la alteridad, con los otros múltiples y externos que forman esa entidad que, por pereza y costumbre, solemos llamar *ego*. La teoría política vitalista, nomádica y póstuma, subraya los aspectos productivos de la condición del No-uno, o sea, la noción generativa de complejidad. Al principio siempre hay una relación con una entidad afectiva e interactiva dotada de carne inteligente y mente encarnada: la relacionalidad ontológica. Una política materialista de las diferencias posthumanas se sirve de devenires potenciales que exigen su actualización. Éstos se concretan en praxis colectivas basadas en las comunidades, y se convierten en fundamentales para sostener el proceso vitalista de la recomposición no unitaria pero responsable de un pueblo faltante. Éste es el *nosotros* que es evocado y actualizado, por ejemplo, por la creación postantropocéntrica de una nueva panhumanidad. Esto expresa la dimensión afectiva y ética del devenir posthumano como acontecimiento de auto-

gestión colectiva, y concreta una comunidad que no es unida por el nexo negativo de la vulnerabilidad, la culpa de una común violencia ancestral y la melancolía por la deuda ontológica irresoluble, sino más bien por el reconocimiento empático de la propia interdependencia con los múltiples otros, muchos de los cuales, en la era del *antropoceno*, simplemente no son antropomorfos.

## Conclusión

En este capítulo he perseguido un doble objetivo: *in primis*, he intentado responder al interrogante sobre qué puede significar lo posthumano en el interior de la perspectiva postantropocéntrica y luego he sostenido la causa de la teoría posthumana que se hace cargo de la subjetividad.

Los problemas políticos más serios de la política postantropocéntrica provienen de la alianza instrumental entre capitalismo biogenético e individualismo, entendido como definición humanista residual. Mi versión del pensamiento posthumano es, en cambio, profundamente anti-individualista y consiste en trabajar en el interior del sistema, sin ceder al mito del organicismo y la armonía holística, como también al oportunismo capitalista. Katherine Hayles (1999, 286) es autora de una intervención muy enérgica sobre los actuales cuerpos posthumanos:

Lo posthumano no implica de verdad el fin de la humanidad. Más bien, indica el fin de una cierta concepción de lo humano [...] Lo que es letal no es lo posthumano como tal sino su unión en la visión liberal humanista del sujeto. Posicionado en el interior de la dialéctica entre modelo y casualidad, arraigado en la actualidad material más que en la información inmaterial, lo posthumano se presenta como un nuevo recurso, una posibilidad para reconsiderar la relación articulada entre humanos y máquinas inteligentes.

Hayles ataca la noción clásica humanista según la cual la subjetividad coincide con la conciencia responsable, en modo de evitar algunos de los errores del pasado humanista, sobre todo la visión liberal del sujeto autónomo cuyo «destino explícito es dominar y controlar la naturaleza» (Hayles, 1999, 288).



Uno de los riesgos de la euforia que rodea los cuerpos-máquina postantropocéntricos es, por consiguiente, el de reafirmar una fuerte visión unitaria del sujeto, bajo la cobertura de la fragmentación pluralista. Corremos el riesgo de reconfirmar la trascendencia a través de la mediación tecnológica y de proponer una neo-universal ética maquínica. En el lenguaje de la teoría crítica posthumana lo que da vida al engaño de la multiplicidad cuantitativa que no comporta ninguna transformación cualitativa. Para evitar esta trampa, en la que incurre la euforia neoliberal, con el fin de provocar transformaciones cualitativas, necesitamos tomar igualmente distancia de la demasiado elogiada inmateria- lidad y de las fantasías de fuga transhumanista, tal como de las concepciones esencialistas y centralistas del individualismo liberal. Yo planteo la propuesta de reinscribir los cuerpos posthumanos en la relacionalidad radical, que comprende varias relaciones de poder a nivel social, psíquico, ecológico, micro-biológico y celular. El postantropocentrismo de la ciencia y de nuestros tiempos globalizados y tecnológicamente modificados hace más urgentes los trabajos en dirección a una «nueva democracia tecnocientífica» (Haraway, 2000).

El estatuto y la posición del humanismo, argumento del capítulo anterior, son centrales en el debate sobre el postantropocentrismo. Intento resistirme a la neutralidad política de los filósofos y sociólogos críticos de la ciencia que apoya una especie de postantropocentrismo analítico y evita o descuida la cuestión de cómo renovar la subjetividad. Sostengo, en cambio, que el sujeto postantropocéntrico se refiere también a un proyecto antihumanista, cosa que implica mi toma de distancia sea de las convicciones humanistas sobre los valores universales y el sujeto unitario, sea de las formas extremistas de posthumanismo científicamente orientado que apartan del todo la necesidad del sujeto.

Un mínimo de subjetividad es indispensable: no necesariamente unívoca o exclusivamente antropocéntrica, pero presente como terreno de fondo para garantizar la responsabilidad ética y política, además de los imaginarios colectivos y las aspiraciones comunes. He dicho y repetido que las investigaciones filosóficas de modelos alternativos de responsabilidad por la naturaleza encarnada e integrada del sujeto son de notable importancia con el fin de elaborar una aproximación a la subje-

tividad adecuada a la complejidad de nuestra época. Como explicaré mejor en el cuarto capítulo, esta discusión reabre la problemática de la relación entre las dos culturas, la humanista y la científica. Mi tesis es que los estudios sociales de la ciencia (Latour, 2009) no son ni los únicos ni los más útiles instrumentos de análisis de los fenómenos complejos que rodean los tecnocuerpos postantropocéntricos del capitalismo avanzado.

Quisiera llegar a esta conclusión desde otro ángulo. He sostenido que el *zoe*-igualitarismo expresa la fuerza, al mismo tiempo, vitalista y materialista, de la vida en sí, de *zoe* entendido como potencia generadora que fluye a través de todas las especies. La nueva alianza transversal entre las especies y los sujetos posthumanos abre a inesperadas posibilidades la recomposición de comunidades, por la idea misma de humanidad y por las formas éticas de pertenencia. Tales posibilidades no pueden ser reducidas al vínculo negativo entendido como compartimiento de los peligros del planeta: cambio climático, crisis medio ambiental e incluso amenaza de extinción. Lo que planteo es una aproximación más afirmativa al fin de redefinir la subjetividad posthumana, de ello son ejemplo los modelos alternativos de ensamblaje transversal, relacional y nomádico, que hemos visto en el curso de este capítulo, o el ego natural-cultural mismo, alternativo respecto del sujeto clásico humanista que hemos visto en el capítulo anterior. Muchos otros modelos serían conceptualizables y realizables, si sólo eligiéramos experimentar de manera sistemática que qué es lo que *nosotros*, sujetos diferentemente ubicados en la era de lo *antropoceno*, somos capaces de devenir.

Todos tenemos algo que ganar del reconocimiento del vínculo estructural, transversal y postantropocéntrico implícito en la posición de tales sujetos encarnados no humanos, antes conocidos como *otros* respecto del Hombre antropocéntrico y humanista. La dimensión ética de tal proyecto concierne a la creación de un nuevo nexo social y de nuevas formas de conexión con estos tecno-otros. ¿Qué tipo de vínculos podemos instaurar en el *continuum* naturaleza-cultura en que están inmersos los organismos tecnológicamente modificados, y cómo podemos sostenerlos? Tanto el parentesco como la responsabilidad ética

deben ser redefinidas en manera de reconsiderar los vínculos afectivos no sólo hacia los otros orgánicos no antropomorfos, sino también hacia las criaturas tecnológicamente modificadas, recién patentadas, con que compartimos el planeta.

En oposición a la tendencia nostálgica que domina la política actual, pero también en contraste con la nostalgia de la izquierda progresista (Derrida, 2001; Butler, 2004a; Gilroy, 2005), yo deseo sostener que el énfasis posthumano por la vida/*zoe* está en condiciones de generar por sí solo políticas propositivas. El postantropocentrismo crítico genera nuevas perspectivas que van más allá del pánico y la añoranza para llegar a una plataforma más provechosa, y produce una cartografía más adecuada de nuestras condiciones de vida real, desde el momento en que se concentra con mayor precisión sobre los cuerpos tecnológicamente modificados y sobre las prácticas sociales de la subjetivación humana. Además, este tipo de materialismo vitalista, no vinculado a las nítidas distinciones entre las especies, entiende el concepto de *zoe* como potencia de vida generativa y no humana. Esta aproximación posthumana va de los meritorios estudios sobre los cíborg (Haraway, 1995; Hayles, 1999) al materialismo postcíborg (Braidotti, 2003) y a la teoría posthumana (Braidotti, 2008a). Una aproximación nomádica y *zoe*-centrada conecta vida humana y no humana en modo de desarrollar una ecofilosofía de los devenires inclusivos.

Esta sensibilidad posthumana y postantropocéntrica, que se funda en recursos afectivos e intelectuales profundos, expresa, además, mi rechazo a adecuarme a la *doxa*, o a la concepción normativa de pensamiento comúnmente aceptada. La condición posthumana, tanto en el significado posthumanista como en el postantropocéntrico del término, nos lleva a afirmar que es preciso experimentar otros modos para la actividad del pensamiento, que incluso es menester ser transgresivos en la combinación de crítica y creatividad.

Como nos enseñan Deleuze y Guattari, el pensamiento concierne a la invención de nuevos conceptos y de nuevas y productivas relaciones éticas. Por tanto, la filosofía es una forma de toma de distancia de los valores dominantes. Más clínica que crítica, la teoría posthumana nos debe desintoxicar de las toxinas conceptuales del pasado. Ésta debe resquebrajar

la visión clásica de la subjetividad, y moverse hacia una visión del sujeto más extensa, vitalista, transversal y relacional. Filosofía quiere decir hoy confrontación con conceptos que han atravesado cambios sin precedentes, análisis de la transformación de la unidad de referencia básica para decidir qué cuenta en tanto humano. Esta mutación propositiva e inesperada puede ayudar a crear nuevos conceptos, afectos y subjetivaciones planetarias. Precisamente porque ignoramos qué pueden hacer nuestros cuerpos posthumanos, no podemos tampoco imaginar qué estarían de verdad en condiciones de pensar nuestras mentes postantropocéntricas y encarnadas.

Humanas, demasiado posthumanas, todas estas extensiones y estas prótesis que nuestros cuerpos están en condiciones de sostener ya están aquí, y permanecerán. ¿Estamos siguiendo el paso de nuestros egos posthumanos, o queremos continuar demorándonos en un marco teórico e imaginativo suspendido y confuso respecto del medio ambiente real en que vivimos? Éste no es el *Mundo feliz* de Huxley, es decir, una versión distópica de la peor de las pesadillas modernistas. Tampoco es el delirio transhumanista de la trascendencia de los cuerpos humanos actuales. Ésta es la nueva situación en que estamos inmersos: el inmanente *hic et nunc* del planeta posthumano; uno de los posibles mundos que nos hemos construido. Y desde el momento en que éste es el resultado de nuestros esfuerzos conjuntos y del imaginario colectivo, es simplemente el mejor de los mundos posthumanos posibles.

## Bibliografía

- Adams, C. (1990), *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, Nueva York.
- Adler, R., *Judaism*, en (al cuidado de) Jaggar, A. M. y Young, I. M. (1998), *A Companion to Feminist Philosophy*, Blackwell Publishers, Oxford.
- Agamben, G. (2005), *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Turín.
- Ansell Pearson, K. (1997a), *Viroid Life. Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Appadurai, A. (1998), *Dead certainty: ethnic violence in the era of globalization*, en «Development and Change», vol. 29, págs. 905-925.
- Arendt, H. (2004), *Le origini del totalitarismo*, trad. it. de A. Guadagnin, Einaudi, Turín.
- Arthur, J. y Shapiro, A. (1995), *Campus Wars: Multiculturalism and the Politics of Difference*, Westwood Press, Boulder.
- Asimov, I. (2003), *Io, Robot*, Mondadori, trad. it. de L. Serra, Milán.
- Badiou, A. y Žižek, S. (2009), *Philosophy in the Present*, Polity Press, Cambridge.
- Badmington, N. (2003), «Theorizing Posthumanism», en *Cultural Critique*, n° 53, págs. 10-27.

Balibar, E., en (al cuidado de) Simone, A. y Foglio, B. (2004), *Manifestolibri*, Roma.

Balibar, E. (2002), *Politics and the Other Scene*, Verso, Londres.

Balsamo, A. (1996), *Technologies of the Gendered Body. Reading Cyborg Women*, Duke University Press, Durham.

Barad, K. (2007), *Meeting the Universe Half Way*, Duke University Press, Durham.

— (2003), «Posthumanist performativity. Toward an understanding of how matter comes to matter», en *Signs*, vol. 28, n° 3, págs. 801-831.

Barrett, M. (1980), *Women's Oppression Today*, Verso Books, Londres.

Bart, S. en (al cuidado de) Didur, J. y Heffernan, T. (2003), *Cultural Critique on Posthumanism*, vol. 53.

Barthes, R. (1975), *The Pleasure of the Text*, Hill and Wang, Nueva York.

Bauman, Z. (2012), *L'Europa è un'avventura*, trad. it. de M. Cupellaro, Laterza, Bari.

— (2003), *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, trad. it. de O. Pesce, Laterza, Bari.

— (1996), *Le sfide dell'etica*, trad. it. de G. Bettini, Feltrinelli, Milán.

Beauvoir, S. de (2008), *Il secondo sesso*, trad. it. de R. Cantini y M. Adreose, Il saggiaiore, Milán.

Beck, U. (2007), «The Cosmopolitan condition. Why methodological nationalism fails», en *Theory, Culture & Society*, vol. 24, n° 7/8, págs. 286-290.

— (1999), *World Risk Society*, Polity Press, Cambridge.

Beer, G. (1983), *Darwin's Plots. Evolutionary Narrative in Darwin, George Eliot and Nineteenth-Century Fiction*, Routledge & Kegan Paul, Boston-Londres.

Benjamin, J. (1988), *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*, Pantheon Books, Nueva York.

Bennett, J. (2010), *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham y Londres.

— (2001), *The Enchantment of Modern Life. Attachments, Crossings and Ethics*, Princeton University Press, Princeton.

Berger, A. E. y Segarra, M. (2011), *Demenageries. Thinking (of) Animals after Derrida*, Rodopi, Ámsterdam.

Bérubé, M. y Nelson, C. (1995), *Higher Education Under Fire. Politics, Economics and the Crisis of the Humanities*, Routledge, Nueva York y Londres.

Bhabha, H. (1996a), *Unpacking My Library... Again*, en (al cuidado de) Iain Chamber-Lidia Curti, *The Post-Colonial Question*, Common Skies, Divided Horizons, Routledge, Londres y Nueva York.

— (1996b), *Unsatisfied. Notes on vernacular cosmopolitanism*, en (al cuidado de) Moreno, L. G. y Pfeiffer, P. C. *Text and Nation: Cross-Disciplinary Essays on Cultural and National Identities*, Camden House, Columbia, SC.

— (1994), *The Location of Culture*, Routledge, Londres y Nueva York.

Blanchot, M. (2000), *The Instant of My Death*, Stanford University Press, Stanford.

Bono, J. J.; Tim, D. y Plonowska, E. Z. (2008), *A Time for the Humanities. Futurity and the Limits of Autonomy*, Fordham University Press, Nueva York.

Bonta, M. y Protevi, J. (2004), *Deleuze and Geophilosophy. A Guide and Glossary*, Edinburgh University Press, Edimburgo.

Borradori, G. (2003), *Philosophy in a Time of Terror*, The University of Chicago Press, Chicago.

Bostrom, N. (2005), «A History of Transhuman Thought» en *Journal of Evolution and Technology*, vol. 14, n° 1, págs. 1-25.

Bourke, J. (2011), *What it Means to be Human*, Verso, Londres.

Boutang, Y. M. (2012), *Cognitive Capitalism*, Polity Press, Cambridge.

Brah, A. (1996), *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*, Routledge, Nueva York y Londres.

Braidotti, R. y Roets, G. (2012), *Nomadology and Subjectivity: Deleuze, Guattari and Critical Disability Studies*, en (al cuidado de) Goodley, D., Hughes, B. y Davis, L. *Disability and Social Theory. New Developments and Directions*, págs. 161-178, Palgrave Macmillan, Nueva York.

Braidotti, R. (2011), *Nomadic Theory. The Portable Rosi Braidotti*, Columbia University Press, Nueva York.

— (2008a), *Trasposizioni: Sull'etica nomade*, ed. it. al cuidado de A. M. Crispino, Luca Sossella Editore, Roma.



- (2008b), «In spite of the times: the Postsecular turn in feminism», en *Theory, Culture & Society*, vol. 25, n° 6, págs. 1-24.
- (2005), *Madri, mostri e macchine*, trad. it. De A. M. Crispino, Manifestolibri, Roma.
- (2003), *In metamorfosi: Verso una teoria materialistica del divenire*, trad. it. de M. Nadotti, Feltrinelli, Milán.
- Mazzanti, R.; Sapegno, S. y Tagliavini, A. (2003), *Baby-boomers. Vite Parallele dagli anni cinquanta ai cinquant'anni*, Giunti, Florencia.
- (1995), *Soggetto nomade: Femminismo e crisi della modernità*, trad. it. de T. D'Agostini, Donzelli Editore, Roma.
- (1994), *Dissonanze. Le donne e la filosofia contemporanea*, trad. it. de E. Roncalli, La tartaruga, Milán.
- British Humanist Association (2007), *The Case for Secularism. A Neutral State in an Open Society*, British Humanist Association, Londres.
- Brown, W. (2006), *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton University Press, Princeton.
- Bryld, M. y Lykke, N. (1999), *Cosmodolphins. Feminist Cultural Studies of Technologies, Animals and the Sacred*, Zed Books, Londres.
- Bukatman, S. (1993), *Terminal Identity. The Virtual Subject in Post-Modern Science Fiction*, Duke University Press, Durham.
- Butler, J. (2013), *Questione di genere: Il femminismo e la sovversione dell'identità*, trad. it. de S. Adamo, Laterza, Bari.
- (2006), *La disfatta del genere*, trad. it. de P. Maffezzoli, Meltemi, Roma.
- (2004), *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, ed. it. al cuidado de O. Guaraldo, Meltemi, Roma.
- Carroll, J. (2004), *Literary Darwinism. Evolution, Human Nature and Literature*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Carroll, R. (2012), «US Raises a new Drone Generation», en *The Guardian Weekly*, 10-16 agosto, págs. 1-2.
- Cartwright, L. (2001), *Practices of Looking*, Oxford University Press, Oxford.
- Castells, M. (1996), *The Rise of the Network Society*, Blackwell's, Oxford.
- Césaire, A. (2010), *Discorso sul colonialismo*, trad. it. de M. Mellino, Ombre corte, Verona.

- Chakrabarty, D. (2009), «The Climate of History: Four Theses», en *Critical Enquiry* 35, págs. 197-222.
- Chandler, J. (2004), «Critical Disciplinarity», en *Critical Inquiry*, vol. 30, n° 2, págs. 355-360.
- Cheah, P. (2008), «Nondialectical Materialism», en *Diacritics*, vol. 38, n° 1, págs. 143-157.
- Citton, Y. y Lordon, F. (2008), *Spinoza et les Sciences Sociales*, Editions Amsterdam, París.
- Cixous, H. (2004), *Portrait of Jacques Derrida as a Young Jewish Saint*, Columbia University Press, Nueva York.
- (1997), «Mon Algeriance. Les Inrockuptibles», en *August 20th*, magazine archive, n° 115, pag. 70.
- Clough, P. (2008), «The Affective Turn: political economy, biomedicine and bodies», en *Theory, Culture & Society*, 25 (1): 1-22.
- Cohen, T., Colebrook, C. y Miller, J. H. (2012), *Theory and the Disappearing Future*, Routledge, Nueva York.
- Colebrook, C. (2002), *Understanding Deleuze, Allen and Unwin*, Crows Nest, NSW.
- (2000), *Is sexual difference a problem?*, en (al cuidado de) I. Buchanan y C. Colebrook, *Deleuze and Feminist Theory*, Edinburgh University Press, Edimburgo.
- Collini, S. (2012), *What Are Universities For?*, Penguin Books, Londres.
- Connolly, W. (1999), *Why am I not a secularist?*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Cooper, M. (2013), *La vita come plusvalore: biotecnologie e capitale al tempo del neoliberalismo*, trad. it. de A. Balzano, Ombre corte, Verona.
- Cornell, D. (2007), *The Ubuntu Project with Stellenbosch University*, [www.fehe.org/index.php?id=281](http://www.fehe.org/index.php?id=281), 2002, última consulta, enero.
- Coward, R., Ellis, J. (1977), *Language and Materialism: Developments in Semiology and the Theory of the Subject*, Routledge & Kegan Paul, Londres y Boston.
- Coward, R. (1983), *Patriarchal Precedents*, Routledge, Londres y Nueva York.

- Crary, J. (2001), *Suspensions of Perception: Attention, Spectacle and Modern Culture*, MIT Press, Boston.
- Crenshaw, K. (1995), *Intersectionality and identity politics. Learning from violence against women of colour*, en (al cuidado de) K. Crenshaw, N. Gotsanda, G. Peller y K. Thomas, *Critical Race Theory*, The New Press, Nueva York.
- Critchley, S. (2008), *The Book of Dead Philosophers*, Granta, Londres.
- Daly, M. (1973), *Beyond God the Father: Towards a Theory of Women's Liberation*, Beacon Press, Boston.
- Damasio, A. (2003), *Looking for Spinoza*, Harcourt, Inc, Orlando.
- Daston, L., Galison, P. (2007), *Objectivity*, Zone Books, Nueva York.
- Daston, L. (2004), «Whither Critical Inquiry?», en *Critical Inquiry*, vol. 30, n° 2, págs. 361-364.
- Davies, T. (1997), *Humanism*, Routledge, Londres.
- Davis, A. (1981), *Women, Race and Class*, Random House, Nueva York.
- Davis, I. J. (1997), *The Disability Studies Reader*, Routledge, Nueva York y Londres.
- Dawkins, R. (1976), *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford.
- De Landa, M. (2002), *Intensive Science & Virtual Philosophy*, Continuum, Londres.
- Deleuze, G. (2004), *La piedad: Leibniz e il barocco*, trad. it. de D. Tarizzo, Einaudi, Turín.
- (2002), *Nietzsche e la filosofia*, trad. it. de F. Polidori, Einaudi, Turín.
- (2001), *Il bergsonismo e altri saggi*, al cuidado de P. A. Rovatti y D. Borca, Einaudi, Turín.
- (1999), *Spinoza e il problema dell'espressione*, trad. it. de S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata.
- (1997), *Differenza e ripetizione*, trad. it. de G. Guglielmi, Cortina Raffaello Editore, Milán.
- (1995), «L'immanence: une vie...», en *Philosophie*, n° 47, págs. 3-7.
- (1976), *Logica del Senso*, trad. it. de M. de Stefanis, Feltrinelli, Milán.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2006), *Millepiani*, ed. it. al cuidado de M. Guareschi, Castelvecchi, Roma.
- y Guattari, F. (1996), *Che cos'è la filosofia*, trad. it. de A. de Lorenzis, Einaudi, Turín.
- y Guattari, F. (1975), *L'anti-Edipo: capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, trad. it. de A. Fontana, Turín.
- Delphy, C. (1984), *Close to Home. A Materialist Analysis of Women's Oppression*, University of Massachusetts Press, Amherst.
- Derrida, J. (2006), *Is there a philosophical language?*, en (al cuidado de) L. Thomassen, *The Derrida-Habermas Reader*, Edinburgh University Press, Edimburgo.
- (2001), *The Work of Mourning*, The University of Chicago Press, Chicago.
- (2002), *La scrittura e la differenza*, trad. it. de A. Coriolato, Einaudi, Turín.
- (1992), *The Other Heading. Reflections on Today's Europe*, Indiana University Press, Bloomington.
- Diken, B. (2004), «From refugee camps to gated communities: biopolitics and the end of the city», en *Citizenship Studies*, vol. 8, n° 1, págs. 83-106.
- Donoghue, F. (2008), *The Last Professors: The Corporate University and the Fate of the Humanities*, Fordham University Press, Nueva York.
- Donovan, J. y Adams, C. J. (2007), *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*, Columbia University Press, Nueva York.
- (1996), *Beyond Animal Rights. A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*, Continuum, Nueva York.
- Duffield, M. (2008), «Global Civil War. The Non-insured, International Containment and Post-interventionary Society», en *Journal of Refugee Studies*, vol. 21, págs. 145-165.
- Eisenstein, Z. (1998), *Global Obscenities. Patriarchy, Capitalism and the Lure of Cyberfantasy*, New York University Press, Nueva York.
- Eliot, G. (2012), *Middlemarch*, trad. it. de M. Manzari, Biblioteca Universale Rizzoli, Roma.
- (1993), *Il mulino sulla Floss*, trad. it. de G. De Benedetti, Mondadori, Milán.
- Esposito, R. (2004), *Bios: Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Turín.

- Fanon, F. (1996), *Pelle nera maschere bianche*, trad. it. de M. Sears, Marco Tropea Editore, Milán.
- Firestone, S. (1970), *The Dialectic of Sex*, Bentam Books, Nueva York.
- Foucault, M. (1985), *Storia della sessualità: La cura di sé*, trad. it. de L. Guarino, Feltrinelli, Milán.
- (1984), *Storia della sessualità: L'uso dei piaceri*, trad. it. de L. Guarino, Feltrinelli, Milán.
- (1978), *Storia della sessualità: La volontà di sapere*, ed. it. al cuidado de A. Pandolfi, Feltrinelli, Milán.
- (1976), *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*, trad. it. de A. Tarchetti, Einaudi, Turín.
- (1967), *Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane*, trad. it. de E. Panaitescu, Rizzoli, Milán.
- Fox Keller, E. (2002), *Making Sense of Life*, Harvard University Press, Cambridge Mass.
- (1996), *Vita, scienza e cyberscienza*, trad. it. de S. Coyaude, Garzanti, Milán.
- (1987), *Sul genere e la scienza*, trad. it. de R. Petrillo y L. Saraval, Garzanti, Milán.
- (1983), *A Feeling for the Organism*, Henry Holt, Nueva York.
- Franklin, J. (2012), «Drones used by whaling's foes», en *The Guardian Weekly*, 6 de enero, pág. 14.
- Franklin, S. y Lury, C. (2000), Stacey, *Global Nature Global Culture*, Sage, Londres.
- Franklin, S. (2007), *Dolly Mixtures*, Duke University Press, Durham.
- Fraser, M.; Kember, S. y Lury C. (2006), *Inventive Life. Approaches to the New Vitalism*, Sage, Londres.
- Freud, S. (1990), *L'avvenire di un'illusione*, trad. it. de S. Candreva, Bollati Boringhieri, Turín.
- Fukuyama, F. (2002), *Our Posthuman Future. Consequences of the BioTechnological Revolution*, Profile Books, Londres.
- Fukuyama, F. (1989), «The end of history?», en *National Interest*, vol. 16 (verano), págs. 3-18.

- Galison, P. (2004), *Specific Theory*, en «Critical Inquiry», vol. 30, nº 2, págs. 379-383.
- Gatens, M. y Lloyd, G. (1999), *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Gill, R. (2010), *Breaking the silence: the hidden injuries of the neoliberal universities*, en (al cuidado de) Gill, R. y Flood R. R., *Secrecy and Silence in the Research process. Feminist Reflections*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Gilroy, P. (2010), *Darker than Blue*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- (2005), *Postcolonial Melancholia*, Columbia University Press, Nueva York.
- (2004), *After Empire. Melancholia or Convivial Culture?*, Routledge, Londres y Nueva York.
- (2000), *Against Race. Imaging Political Culture Beyond the Colour Line*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Glissant, E. (1997), *Poetics of Relation*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Glotsfelty, C., Fromm, H. (1996), *The Ecocriticism Reader*, University of Georgia Press, Atenas y Londres.
- Gould, S. J. y Purcell, R. W. (2000), *Crossing Over. Where Art and Science Meet*, Three Rivers Press, Nueva York.
- Gray, J. (2002), *Straw Dogs*, Granta Books, Londres.
- Grewal, I. y Kaplan, C. (1994), *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Griffin, G. y Braidotti, R. (2002), *Thinking Differently. A Reader in European Women's Studies*, Zed Books, Londres.
- Grosz, A. y Valley, A. (2012), *Animals and the Human Imagination: A Companion to Animal Studies*, Columbia University Press, Nueva York.
- Grosz, E. (2011), *Becoming Undone*, Duke University Press, Durham.
- (2004), *The Nick of Time*, Duke University Press, Durham.



- (1994), *Volatile Bodies. Towards a Corporeal Feminism*, Indiana University Press, Bloomington.
- Guattari, F. (2007), *Caosmosi*, trad. it. de M. Guareschi, Costa e Nolan, Milán.
- (1991), *Le tre ecologie*, trad. it. de R. D'Este, Sonda, Alessandria.
- Gunew, S. (2004), *Haunted Nations. The Colonial Dimension of Multiculturalisms*, Routledge, Londres.
- Habermas, J. (2010), *Il futuro della natura umana*, al cuidado de L. Ceppa, Einaudi, Turín.
- (2008), *Notes on a post-secular society*, *New Perspectives Quarterly*, vol. 25, n° 4, págs. 17-29.
- (2002), *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, al cuidado de L. Ceppa, Feltrinelli, Milán.
- Halberstam, J. en (al cuidado de) I. Livingston (1995), *Posthuman Bodies*, Indiana University Press, Bloomington.
- Halsey, M. (2006), *Deleuze and Environmental Damage*, Ashgate, Londres.
- Hanafin, P. (2010), «On reading "Transpositions". A Response to Rosi Braidotti's "Transpositions: On Nomadic Ethics"», en *Subjectivities*, vol. 3, págs. 131-136.
- Haraway, D. (2006), «When we have never been human, what is to be done?», en *Theory, Culture & Society*, vol. 23, n. 7 y 8, págs. 135-158.
- (2003), *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness*, Prickly Paradigm Press, Chicago.
- (2000), *Testimone\_modesta@FemaleMan\_incontra\_OncoTopo. Femminismo e tecnoscienza*, trad. it. de L. Borghi, Milán, Feltrinelli.
- (1997), *Modest\_Witness@Second\_Millennium. FemaleMan©\_Meets\_Oncomouse™*, Routledge, Londres y Nueva York.
- (1995), *Manifesto Cyborg, Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, al cuidado de L. Borghi, Feltrinelli, Milán.
- (1992), *The promises of monsters. A regenerative politics for inappropriate/d others*, al cuidado de L. Groszberg, C. Nelson y P. Treichler, Cultural Studies, Routledge, Londres y Nueva York.
- (1990), *Simians, Cyborgs and Women*, Free Association Press, Londres.

- (1988), *Situated knowledges. The science question in feminism as a site of discourse on the privilege of partial perspective*, en «Feminist Studies», vol. 14, n° 3, págs. 575-99.
- Harding, S. (2000), *The Book of Jerry Falwell. Fundamentalist Language and Politics*, Princeton University Press, Princeton.
- (1993), *The 'Racial' Economy of Science*, Indiana University Press, Bloomington.
- (1991), *Whose Science? Whose Knowledge?*, Cornell University Press, Ithaca.
- (1986), *The Science Question in Feminism*, Cornell University Press, Ithaca.
- Hardt, M. y Negri, A. (2002), *Impero: il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milán.
- (2004), *Moltitudine: guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milán.
- Hartsock, N. (1987), *The feminist standpoint: developing the ground for a specifically feminist historical materialism*, en (al cuidado de) S. Harding, *Feminism and Methodology*, Open University Press, Londres.
- Hayles, K. (1999), «How We Became Posthuman: Virtual Bodies», en *Cybernetics, Literature and Informatics*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Hill Collins, P. (1991), *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Routledge, Nueva York y Londres.
- Hobsbawm, E. (2007), *Il secolo breve: 1914-1991*, trad. it. de B. Lotti, Rizzoli, Roma.
- Holland, E. (2011), *Nomad Citizenship*, University of Minnesota press, Minneapolis.
- Hooks, B. (1990), *Postmodern blackness*, en *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*, Between the Lines, Toronto.
- (1981), *Ain't I a Woman*, South End Press, Boston Mass.
- Huntington, S. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon and Schuster, Nueva York.
- Husserl, E. (1970), *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston.



- Huysen, A. (1986), *After the Great Divide. Modernism, Mass Culture, Post-modernism*, Indiana University Press, Bloomington.
- Irigaray, L. (2010), *Speculum: dell'altro in quanto donna*, trad. it. de L. Muraro, Feltrinelli, Milán.
- (1990a), *Questo sesso che non è un sesso*, trad. it. de L. Muraro, Feltrinelli, Milán.
- (1990b), *Etica della differenza sessuale*, trad. it. de L. Muraro y A. Leoni, Feltrinelli, Milán.
- Jones, C. A., al cuidado de Galison, P. (1998), *Picturing Science, Producing Art*, Routledge, Londres.
- Jordanova, L. (1989), *Sexual Vision*, MacMillan, Londres.
- Judt, T. (2005), *Postwar*, Penguin Press, Nueva York.
- Kant, I. (2004), *Il conflitto delle facoltà*, trad. it. y al cuidado de C. Bertani y M. A. Pranteda, Il Mulino, Bolonia.
- Keller, C. (1998), *Christianity*, en (al cuidado de) Jaggar, A. M. y Young, Y. M., *A Companion to Feminist Philosophy*, Blackwell, Oxford.
- Kelly, J. (1979), «The double-edged vision of feminist theory», en *Feminist Studies*, vol. 5, n° 1, págs. 216-227.
- Kerr, C. (2001), *The Uses of the University*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Kristeva, J. (1991), *Strangers to Ourselves*, Colombia University Press, Nueva York.
- (1982), *Powers of Horror*, Colombia University Press, Nueva York.
- Kung, H. (1998), *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, Oxford University Press, Oxford.
- La Mettrie, J. (1996), *Man Machine and Other Writings*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lambert, G. (2001), *Report to the Academy*, The Davis Group Publisher, Aurora, Co.
- Laplanche, J. (1976), *Life and Death in Psychoanalysis*, John Hopkins University Press, Baltimore y Londres.
- Latour, B. (2009), *Non siamo mai stati moderni: saggio d'antropologia simmetrica*, trad. it. de G. Lagomarsino, Elèuthera, Milán.

- (2004), «Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern», en *Critical Inquiry*, vol. 30, n° 2, págs. 225-248.
- Law, J., al cuidado de J. Hassard (1999), *Actor Network Theory and After*, Blackwell, Oxford and Keele.
- Lazzarato, M. (1994), *Les revolutions du capitalisme*, Seuil, París.
- Lloyd, G. (1996), *Spinoza and the Ethics*, Routledge, Londres y Nueva York.
- (1994), *Part of Nature: Self-knowledge in Spinoza's Ethic*, Cornell University Press, Ithaca/Londres.
- (1984), *The Man of Reason: Male and Female in Western Philosophy*, Methuen, Londres.
- Lorde, A. (1984), *Sister Outsider*, Crossing Press, Trumansberg, Nueva York.
- Lovelock, J. (1996), *Gaia, nuove idee sull'ecologia*, trad. it. de V. Bassan Landucci, Bollati Boringhieri, Turín.
- Lury, C. (1998), *Prosthetic Culture. Photography, Memory and Identity*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Lyotard, J. F. (2002), *La condizione postmoderna*, trad. it. de C. Formenti, Feltrinelli, Milán.
- (2001), *L'inumano: divagazioni sul tempo*, trad. it. de E. Raimondi y F. Ferrari, Lanfranchi, Milán.
- (1985), *Il dissidio*, trad. it. de A. Serra, Feltrinelli, Milán.
- MacCormack, P. (2012), *Posthuman Ethics*, Ashgate, Londres.
- (2008), *Cinesexualities*, Ashgate, Londres.
- Macherey, P. (2011), *Hegel or Spinoza?*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- MacPherson, C., Crawford, B. (1962), *The Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, Oxford.
- Mahmood, S. (2005), *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press, Princeton.
- Malraux, A. (1934), *La condizione umana*, trad. it. de A. R. Ferrarin, Bompiani, Milán.
- Mandela, N. (2008), *Lungo cammino verso la libertà*, trad. it. de M. Papi, E. Dornetti y A. Bottini, Feltrinelli, Milán.

- Margulis, L. y Sagan, D. (1995), *What is Life?*, University of California Press, Berkeley.
- Marks, J. y Deleuze, G. (1998), *Vitalism and Multiplicity*, Pluto Press, Londres.
- Massumi, B. (2002), *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*, Duke University Press, Durham.
- (1998), *Requiem for our prospective dead! Toward a participatory critique of capitalist power*, en (al cuidado de) Kaufman, E. y Heller, K. J., *Deleuze and Guattari: New Mappings in Politics, Philosophy and Culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- (1992), *Anywhere you want to be: an introduction to fear*, en (al cuidado de) Broadhurst, J., «Deleuze and the Transcendental Unconscious Warwick», en *Journal of Philosophy*.
- Maturana, H. y Varela, F. (1972), *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*, Reidel Publishing Company, Dordrecht.
- Mbembe, A. (2003), «Necropolitics», en *Public Culture*, vol. 15, n° 1, págs. 11-40.
- McNeil, M. (2007), *Feminist Cultural Studies of Science and Technology*, Routledge, Londres.
- Menand, L., (1996), *The Future of Academic Freedom*, University of Chicago Press, Chicago.
- Midgley, M. (1996), *Utopias, Dolphins and Computers. Problems of Philosophical Plumbing*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Mies, M. y Shiva, V. (1993), *Ecofeminism*, Zed Books, Londres.
- Mitchell, J. (1974), *Psychoanalysis and Feminism*, Pantheon, Nueva York.
- Mol, A. (2002), *The Body Multiple*, Duke University Press, Durham.
- Moore, H. (2011), *Still Life. Hopes, Desires and Satisfactions*, Polity Press, Cambridge.
- (2007), *The Subject of Anthropology*, Polity Press, Cambridge.
- (1994), *A Passion for Difference*, Polity Press, Cambridge.
- Morin, E. (1988), *Pensare l'Europa*, trad. it. de R. Bertolazzi, Feltrinelli, Milán.
- Naess, A. (1977a), *Spinoza and ecology*, en (al cuidado de) Hessing, S., *Seculum Spinozanum 1877-1977*, Routledge y Kegan Paul, Londres.
- (1977b), *Through Spinoza to Mahayana Buddhism or through Mahayana Buddhism to Spinoza?*, en (al cuidado de) Wetlesen, J., *Spinoza's Philosophy of Man, Proceedings of the Scandinavian Spinoza Symposium*, Universitetsforlaget, Oslo.
- Nava, M. (2002), «Cosmopolitan Modernity», en *Theory, Culture & Society*, vol. 19, n° 1-2, págs. 81-99.
- Negri, A. (2006), *L'anomalia selvaggia: Spinoza sovversivo*, Derive Approdi, Roma.
- Newman, J. (1907), *The Idea of a University*, Longmans, Green & Co, Londres.
- Nussbaum, M. C. (2013), *Non per profitto: perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, al cuidado de T. de Mauro, Il Mulino, Bologna.
- (2007), *Le nuove frontiere della giustizia: Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, al cuidado de Faralli, C., Il Mulino, Bologna.
- (2006), *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, al cuidado de Zanetti, C. y Paderni, S., Carrocci, Roma.
- Orwell, G. (1998), *La fattoria degli animali*, al cuidado de Daniela Ciocca y Tina Ferri, Arnoldo Mondadori Editore, Milán.
- Parikka, J. (2010), *Insect Media. An archaeology of Animals and Technology*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Parisi, L. (2004), *Abstract Sex. Philosophy, Bio-Technology, and the Mutation of Desire*, Continuum Press, Londres.
- Passerini, L. (1998), al cuidado de, *Identità Culturale Europea. Idee, Sentimenti, Relazioni*, La Nuova Italia Editrice, Florencia.
- Patton, P. (2000), *Deleuze and the Political*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Pearson, K. A. (1999), *Germinal Life. The Difference and Repetition of Deleuze*, Routledge, Londres y Nueva York.
- (1997b), *Deleuze and Philosophy. The Difference Engineer*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Peterson, C. (2011), «The Posthumanism to come», en *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, vol. 16, n° 2, págs. 127-141.
- Phillips, A. (1999), *Darwin's Worms*, Faber & Faber, Londres.

Phillips, J.; Benjamin, A.; Bishop, R.; Shiqiao, L.; Lorenz, E.; Xiaodu, L. y Yan, M. (2011), «The Twenty-kilometer University. Knowledge as infrastructure», en *Theory, Culture & Society*, vol. 28, nº 7-8, págs. 287-320.

Pick, A. (2011), *Creaturely Poetics: Animality and Vulnerability in Literature and Film*, Columbia University Press, Nueva York.

Plumwood, V. (2003), *Environmental Culture*, Routledge, Londres.

— (1993), *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, Londres y Nueva York.

Protevi, J. (2009), *Political Affect*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Rabinow, P. (2008), *Pensare cose umane*, trad. it. de E. Zavarella, Meltemi, Roma.

Rapp, R. (2000), *Testing Women-Testing the Foetus*, Routledge, Nueva York.

Readings, B. (1996), *The University in Ruins*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Rich, A. (2001), *Arts of the Possible: Essays and Conversations*, W.W. Norton & Company, Nueva York.

— (1987), *Blood, Bread and Poetry*, Virago Press, Londres.

Roberts, C. y Mackenzie, A. (2006), «Science: experimental sensibilities in practice», en *Theory, Culture & Society*, vol. 23, nº 2-3, págs. 157-182.

Rorty, R. (1996), *Does Academic freedom have Philosophical Presuppositions?*, en (al cuidado de) Menand, L. *The Future of Academic Freedom*, University of Chicago Press, Chicago.

Rose, N. (2008), *La politica della vita: Biomedicina, potere e soggettività nel XXI secolo*, trad. it. de M. Marchetti y G. Pipitone, Einaudi, Turín.

Rossini, M., en (al cuidado de) Tyler, T. (2009), *Animal Encounters*, Brill, Leiden.

Rothberg, M. (2009), *Multidirectional Memory Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford University Press, Stanford.

Rowbotham, S. (1973), *Women, Resistance and Revolution*, Random House, Nueva York.

Russell, B. (1963), *Has Man a Future?*, Penguin Books, Harmondsworth.

Said, E. (2007), *Umanesimo e critica democratica*, trad. it. de M. Fiorini, Il Saggiatore, Milán.

— (1999), *Orientalismo*, trad. it. de S. Galli, Feltrinelli, Milán.

— (1996), *Identity, Authority and Freedom: the Potentate and the Traveler*, en (al cuidado de) Menand, L., *The Future of Academic Freedom*, University of Chicago Press, Chicago.

Sartre, J. P. (1963), *Preface*, en Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, Penguin Books, Londres.

Schmidt, C. (1996), *The Concept of the Political*, Chicago University Press, Chicago.

Schussler, F. E. (1983), *In memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroads, Nueva York.

Scott, J. (2007), *The Politics of the Veil*, Princeton University Press, Princeton.

— (1996), *Academic freedom as an ethical practice*, en (al cuidado de) Menand, L., *The Future of Academic Freedom*, University of Chicago Press, Chicago.

Searle, J. R. (1995), *Postmodernism and the Western rationalist tradition*, en (al cuidado de) J. Arthur y A. Shapiro, Campus Wars, Westview Press, Boulder.

Senhabib, S. (2007), *Another Cosmopolitanism*, Oxford University Press, Oxford.

— (2002), *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton y Oxford.

— (1996), *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publication, Thousand Oaks.

Sloterdijk, P. (2009), «Rules for the Human Zoo. A Response to the 'Letter on Humanism'», en *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 27, págs. 12-28.

Smelik, A., en (al cuidado de) Lykke, N. (2008), *Bits of Life. Feminism at the Intersection of Media, Bioscience and Technology*, University of Washington Press, Seattle.

Sobchack, V. (2004), *Carnal Thoughts*, University of California Press.

Socal, A. y Bricmont, J. (1998), *Fashionable Nonsense. Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*, Picador, Nueva York.



- Solzhenitsyn, A. (1974), *The Gulag Archipelago*, Harper & Row, Nueva York.
- Soper, K. (1986), *Humanism and Anti-Humanism*, Open Court Press, LaSalle, Illinois.
- Spivak, G. C. (1999), *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- (1987), *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Methuen, Londres.
- Stacey, J. (2010), *The Cinematic Life of the Gene*, Duke University Press, Durham.
- (1997), *Teratologies. A Cultural Study of Cancer*, Routledge, Londres y Nueva York.
- Stafford, B. (2007), *Echo Objects: The Cognitive Work of Images*, The University of Chicago Press, Chicago.
- (1999), *Visual Analogy: Consciousness as the Art of Connecting*, The MIT Press, Cambridge, MA.
- Starhawk (1999), *The Spiral Dance*, Harper Books, San Francisco.
- Stengers, I. (2000), *The Invention of Modern Science*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- (1997), *Power and Invention. Situating Science*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- (1987), *D'une Science à l'Autre. Des Concepts Nomades*, Seuil, París.
- Strathern, M. (1992), *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*, Cambridge University Press, Cambridge y Nueva York.
- Tayyab, B. (1998), *Islam*, en (al cuidado de) Jaggar, A. M., *Young, A Companion to Feminist Philosophy*, Blackwell Publishers, Oxford.
- Teilhard de Chardin, P. (1959), *The Future of Man*, Harper and Row Publishers, Nueva York y Evanston.
- Terranova, T. (2006), *Cultura del network. Per una micropolitica dell'informazione*, Manifestolibri, Roma.
- The Economist*, Technology Quarterly (2012). *Robots on the front-line*, 2 de junio, págs. 4-20.
- Todorov, T. (2002), *Imperfect Garden. The Legacy of Humanism*, Princeton University Press, Princeton.

- Van Dijck, J. (2007), *Mediated Memories in the Digital Age*, Stanford University Press, Stanford.
- Vandana, S. (1999), *Biopirateria: Il saccheggio della natura e dei saperi indigeni*, trad. it. de G. Ricoveri, CUEN, Nápoles.
- Verbeek, P. P. (2011), *Moralizing Technology: Understanding and Designing the Morality of Things*, University of Chicago Press, Chicago.
- Villiers de l'Isle-Adam, A. (1977), *L'Eve Future*, José Corti, París.
- Virilio, P. (2002), *Desert Screen: War at the Speed of Light*, Continuum, Londres.
- Virno, P. (2002), *Grammatica della moltitudine*, Derive Approdi, Roma.
- Waal, F. de (2009), *The Age of Empathy*, Three Rivers Press, Nueva York.
- (2006), *Primates and Philosophers*, Princeton University Press, Princeton.
- (1996), *Good Natured*, Harvard University Press, Cambridge, MS.
- Wadud, A. (1999), *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press, Oxford.
- Walker, A. (1984), *In Search of Our Mother's Gardens*, The Women's Press, Londres.
- Ware, V. (1992), *Beyond the Pale. White Women, Racism and History*, Verso, Londres.
- Werbner, P. (2006), «Vernacular cosmopolitanism», en *Theory, Culture & Society*, vol. 23, n° 2-3, págs. 496-498.
- Wernick, A. (2006), «University», en *Theory, Culture & Society*, vol. 23, n° 2-3, págs. 557-579.
- West, C. (1994), *Prophetic Thought in Postmodern Times*, Common Courage Press, Monroe, Maine.
- Whimster, S. (2006), «The Human Sciences», en *Theory, Culture & Society*, vol. 23, n° 2-3, págs. 174-176.
- Wolfe, C. (2010), *Posthumanities*, véase enero 2/2012, [http://www.Garywolfe.com/post\\_about.html](http://www.Garywolfe.com/post_about.html).
- (2010), *What is Posthumanism?*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- (2003), *Zoontologies: The Question of the Animal*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Zylinska, J. (2009), *Bioethics in the Age of New Media*, MIT Press, Boston.





Filosofía  
Serie CLA-DE-MA

gedisa  
editorial

## Rosi Braidotti Lo Posthumano

«Nuestra segunda vida presente en los universos digitales, la comida genéticamente modificada, las prótesis de nueva generación y las tecnologías reproductivas son los aspectos ya familiares de la condición posthumana. Todo esto ha borrado las fronteras entre aquello que es humano y aquello que no lo es, poniendo en evidencia la base no naturalista de la humanidad contemporánea. En el plano de la teoría política y filosófica, urge adecuar las categorías de comprensión de las identidades y los fenómenos sociales a partir de este salto. En el plano del análisis, después de haber constatado el fin del humanismo, es preciso ver en esta transformación las insidias de una colonización de la vida en su conjunto por parte de los mercados y la lógica del beneficio. Es preciso, pues, adecuar la teoría a los cambios en curso, sin añoranzas por una humanidad ahora perdida y cogiendo las oportunidades ofrecidas por las formas de neohumanismo que nacen de los movimientos medio ambientales y de los estudios de género y postcoloniales.»

«El estimulante estudio de Braidotti sobre la constelación de la posthumanidad es lúcido, erudito y provocador. Será un referente esencial en cualquier futura discusión sobre el problema filosófico central de nuestra época.»

PAUL GILROY, King's College London

**Rosi Braidotti** es profesora universitaria distinguida y directora fundadora del Centro para las Humanidades en la Universidad de Utrecht. Autora de numerosos ensayos. En Gedisa están publicados *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada* y *Transposiciones*. Destacan también *Patterns of Dissonance*, *Nomadic Subjects* y *Metamorphoses*.



IBIC: PDA

ISBN 978-84-9784-811-4



9 788497 848114