

Afirmación, dolor y capacitación

Rosi Braidotti

La teoría feminista, que en esto no es distinta a la teoría social en su conjunto, ha efectuado «un giro ético» **en el marco de un mundo globalizado** que ha presenciado a su vez un notable incremento de las injusticias estructurales, de los flujos de migración y de las guerras perennes. Este contexto histórico intensifica a la vez que reestructura los términos tradicionales del debate ético en torno al papel del otro en la constitución del yo y al imperativo moral necesario para contener al otro y para ser responsable ante el otro y del otro. Este ensayo discrepa de la tendencia de gran parte de la teoría ética contemporánea, que suele concentrarse ante todo en la melancolía, el duelo y la negatividad. Mis argumentos, por el contrario, apuestan por una ética de la afirmación. La cuestión clave es esta: ¿qué clase de interacción ética con los otros es la que se engendra por medio de una ética de la afirmación? Si, de acuerdo con la lectura de Spinoza que ha realizado Deleuze, se define la afectividad alegre como la fuerza que aspira a la realización de la capacidad de interacción con los demás propia del sujeto, y a la realización su libertad, ¿qué significa esto en el caso del comportamiento ético? ¿Cuáles son las implicaciones políticas de esta visión del sujeto de cara a la política feminista transnacional?

Existe entre los teóricos de lo social el consenso de que en el debate público contemporáneo se ha sustituido el interés por la política, que antiguamente era fundamental en la teoría crítica y en las epistemologías radicales, por un renovado énfasis en los discursos en torno a la ética, las normas y los valores religiosos. Este «giro ético» ha afectado a la mayoría de las disciplinas y de los campos discursivos, incluido el feminismo. Los debates en torno a los valores éticos pueden considerarse respuestas a un contexto social globalizado y en rápida transformación propio de un mundo tecnológicamente mediatizado, en el cual han surgido nuevos grandes relatos. En ellos el escepticismo radical y el humor deconstructivista de la era postmoderna se reemplazan por una renovada fe en los valores básicos, al tiempo que se recuperan otros temas ya conocidos. El primero es la inevitabilidad de las economías capitalistas de mercado como forma histórica dominante del progreso humano.¹ Otro es determinada variante contemporánea del esencialismo biológico, a menudo travestida en

el «gen egoísta»² y en la nueva psicología evolutiva. Un tercer gran discurso crucial es el que versa sobre el retorno de la religión, de manera especial en la Europa secularizada. Este giro «postsecular» ha dado pie a la reinención de nuevas religiones, a menudo compuestas por distintos aspectos de las religiones monoteístas o de ciertas creencias protoreligiosas y de rituales New Age.³ El impacto de las religiones orientales en este nuevo panorama social es enorme; el budismo es una de las filosofías y modos de vida de mayor crecimiento en todo Occidente. Lamento que no me sea posible proseguir aquí esta línea de reflexión.

El retorno de estos relatos se diría que conservadores, o cuando menos tradicionales, tiene lugar en un contexto global de gran tensión. Vivimos ahora en un espacio global y social militarizado, sujetos a la presión de un cumplimiento cada vez más estricto de las medidas de seguridad y con estados de excepción en escalada constante. La doctrina de la Guerra Fría sobre la destrucción mutua asegurada (MAD) se ha transmutado en el concepto de autodestrucción asegurada (SAD).⁴ La paranoia nuclear ha dado paso a guerras constantes contra los terroristas. Si se considera la imagen a menudo insondable de esta nueva especie de enemigo, que con frecuencia está dentro de los mismos países y sistemas desde los que se combate, la economía política vigente es la de un miedo abstracto. Hemos entrado en la época de la política viral, que suscita un terror omnipresente: no se centra en nada ni nadie en concreto, pero se vive con un pánico social que también es de orden moral. De ahí la necesidad de disponer de una cobertura total que nos proteja frente a cualquier eventualidad: los accidentes son inminentes y sobrevendrán con toda certeza; hay armas de contaminación masiva almacenadas por todas partes. El ataque terrorista, la explosión, la catástrofe sobrevendrán sin duda alguna; solo es cuestión de tiempo. Una pintada en la pared de la Tate Modern Gallery, en Londres, ya lo dice todo: «Tras la Guerra Fría, icalentamiento global!» En este contexto, el activismo político dio paso, sobre todo después del 11 de septiembre de 2001, a los rituales públicos de duelo colectivo. La política de la melancolía pasó a ser la nota dominante: después de estar MAD [«locos»], todos estamos SAD [«tristes»].

Ciertamente nos sobran motivos para el lamento si se piensa en el patetismo de nuestra política global: nuestro horizonte social está lastrado por las guerras, encajonado por la muerte. Vivimos en una cultura en la que las personas de mentalidad religiosa matan en nombre del «derecho a la vida». Por si fuera poco, la vulnerabilidad del cuerpo ha ido en aumento con las grandes epidemias: algunas son nuevas, como el VIH, el Ébola, el SARS o la gripe aviar; otras son enfermedades tradicionales, como la tuberculosis y la malaria. La sanidad es ahora mucho más que una cuestión de política pública: se trata de un asunto que se ubica en la esfera de los derechos humanos y de la defensa nacional. Al tiempo que proliferan los remedios New Age de todo tipo y condición, nuestra sensibilidad política ha dado lo que denomino «un giro forense»: nos importa cada vez más la manera de morir. Hal Foster describe nuestra política cultural esquizoide tachándola de «realismo traumático»: una obsesión por las heridas, el dolor y el sufrimiento.⁵

La llamada «telerrealidad» y los programas de entrevistas en un plató rebosan de ejemplos de esta clase de penuria moral y emocional generalizada, también denominada «patografía global».⁶ Las formas biopolíticas para administrar a los sujetos han hecho proliferar prácticas sociales que buscan la salud, la forma física, la longevidad, el control del peso y otras tecnologías del yo. El tema recurrente suele ser el de la maleabilidad y, por tanto, el de la vulnerabilidad del yo corporal, a los que se une la voluntad de evitar el dolor a toda costa. Los discursos biogenéticos en torno a la herencia y la evolución de la especie refuerzan este tema. El miedo a no ser capaz de estar a la altura de los retos propios de nuestro contexto social, tecnológicamente mediatizado, genera discursos de angustia y de queja.

La filosofía política refleja este estado anímico: el hincapié que hace Agamben en «la nuda vida»⁷ denuncia al poder soberano por ser el aparato que regula los modos y los grados de la muerte. El poder establece los terrenos liminares de la destitución probable de un sujeto corporal, es decir, de su conversión en cadáver conforme habla. Derrida redescubre los fundamentos místicos de la Ley y de la autoridad política, así como la violencia que desencadenan.⁸ El renovado interés que se ha producido en torno a la teología política de Schmitt⁹ se corresponde a la vez con la beligerancia de nuestro mundo globalizado y con la desaparición de un alto grado de laicismo. Lo mismo sucede con la popularidad de Leo Strauss¹⁰ en el pensamiento político conservador y neoteológico de Norteamérica.

Cabe esperar y es perfectamente comprensible que semejante contexto genere y respalde un difuso clima social de resignación doliente, rayano en la melancolía. No es mi intención sugerir que la política del duelo y la economía afectiva de la melancolía sean intrínsecamente conservadoras o necesariamente negativas. No son pocos los teóricos críticos que han defendido convincentemente la naturaleza productiva de la melancolía y su potencial solidario.¹¹ Asimismo, estoy convencida de que la melancolía expresa una forma de lealtad a través de la identificación con las heridas de los otros, y de ahí que, al respaldar la memoria colectiva del trauma o del dolor, promueva una ecología de la pertenencia a un conjunto. Mi tesis es más bien que la política de la melancolía ha llegado a ser tan dominante en nuestra cultura que termina por funcionar como una profecía autocumplida con poco margen para los enfoques alternativos. Mi intención es argumentar en favor de la necesidad de experimentar con otras relaciones éticas como una manera de producir nuevas formas de resistencia. De ahí el interés que tengo en la ética de la afirmación.

Ética transformativa o afirmativa

El punto de partida de mi defensa de la ética afirmativa es una asunción que extraigo de las filosofías posestructuralistas y, de manera más específica, de la crítica de la visión del sujeto implícita en la filosofía humanista europea. Se supone que en este sujeto coincide la conciencia con su voluntad racional. Esto significa que el objeto apropiado de la investigación ética es el núcleo universalista del individualismo racional y de la intencionalidad moral de dicho sujeto. Esta visión del sujeto ético la han cuestionado los filósofos neonietzscheanos, empezando por Foucault y Deleuze en los años setenta, quienes defendieron que el sujeto ético ha de ser conceptualizado según los efectos de verdad y de poder que sus acciones podrían tener sobre otros. Esta posición da prioridad a la relación ética como práctica habitual, relación o tecnología del yo, más que a la moral esencial universal del sujeto. El énfasis que se hace en la relación activa expresa un enfoque pragmático que define la ética como práctica que cultiva los modos afirmativos de la interrelación y las fuerzas y valores que la generan. El bien ético se define como aquello que promulga los modos del devenir propios de la capacitación, mientras que la moralidad es solo la puesta en práctica de los protocolos y conjuntos de reglas establecidos de antemano.¹² Más adelante volveré sobre estos conceptos clave.

Este énfasis, pragmático y teórico, en las relaciones, por oposición a las esencias morales, inculca una forma de creatividad en el núcleo de la visión del sujeto. La ética tiene su campo en el devenir creativo, es decir, en la composición de los modos y formas afirmativos de la relación: una suerte de orquestación de las fuerzas que Deleuze también emplaza en el modo de una «dramatización» de los afectos. Si lo examinamos detenidamente con Nietzsche, también lo podemos expresar como una transmutación de las pasiones negativas en pasiones positivas. Todo se reduce a una cuestión de creatividad: las relaciones éticas afirmativas crean formas de transformar lo negativo y movilizan recursos no explotados, tales como nuestros deseos y nuestra imaginación. Las fuerzas afectivas son la energía motriz que se plasma en relaciones reales, materiales. Estas relaciones constituyen una red, una tela de araña o un rizoma de interconexión con los demás. En la práctica, esto significa que las condiciones de toda agencia política y ética no dependen del estado actual del terreno en que nos movamos, sino que están activamente implicadas en la creación de relaciones sociales alternativas y de otros mundos posibles. Las condiciones de posibilidad de la instancia ética no son fruto de relaciones de oposición: no se hallan atadas al presente por medio de la negación, sino que son afirmativas y se dirigen a la creación de alternativas de capacitación. Esta importancia del aspecto generativo abarca otro elemento crucial, a saber: que la relación ética no se ciñe a los límites de lo humano, incluyendo las instancias de la otredad humana. Antes bien, se abre a las interrelaciones con fuerzas no humanas, poshumanas y no humanas: se trata de un enfoque posantropocéntrico y biocentrado.

Esta insistencia en las relaciones éticas no humanas podría describirse también como una ecofilosofía, puesto que subraya la confianza en el medio ambiente, en el sentido más amplio del término: social, psíquico y natural.¹³ Si consideramos el alcance de nuestro desarrollo tecnológico, el hincapié en la ecología de la pertenencia no debe confundirse con el mero determinismo biológico. Por el contrario, dicha ecología plantea un *continuum* naturaleza-cultura¹⁴ dentro del cual los sujetos construyen múltiples relaciones. También me he referido a esta ética en términos de sostenibilidad social, aunque aquí no pueda extenderme sobre este asunto.¹⁵ De acuerdo con este enfoque ético, la práctica o la pragmática de las relaciones éticas resulta esencial. A través del cultivo de la ética relacional del devenir, debemos crear las condiciones necesarias para que afloren las relaciones afirmativas. En contra de lo que predica la tradición dialéctica hegeliana –cuyo legado se percibe tanto en el psicoanálisis como en la deconstrucción–, la alteridad no es un límite estructural, sino que más bien constituye la condición de expresión de las alternativas positivas, esto es, de

reactivas. El otro es un umbral de encuentros transformativos. La «diferencia» expresada por los sujetos que se hallan especialmente posicionados por ser otros, o «distintos de», es decir, en una forma diferente y «siempre a punto», posee un potencial de devenir transformativo o creador. Esta «diferencia» no es un elemento esencial que venga predeterminado, sino un proyecto y un proceso codificado éticamente.

Mi postura a favor de la complejidad promueve por consiguiente un triple desplazamiento. En primer lugar, insistiendo en la ética radical de la transformación por oposición a los protocolos morales del universalismo kantiano. En segundo lugar, desplaza la atención de la conciencia unitaria e impulsada por la racionalidad hacia una ontología del proceso, esto es, hacia una visión de la subjetividad propulsada por los afectos y las relaciones. En tercer lugar, despoja el sujeto de la lógica de la negación y vincula la subjetividad a la otredad afirmativa: la reciprocidad como creación, no como reconocimiento de lo semejante. En el resto de este apartado me concentraré en este tercer aspecto, en la afirmación o, si se quiere, en la crítica de lo negativo.

Permítaseme empezar con un ejemplo. En la inmensa mayoría de las culturas, y sin duda alguna en Europa, la otredad ha funcionado históricamente como espacio de lo peyorativo o de la negatividad. La diferencia se postula sobre una escala jerárquica que la opone a la visión de la subjetividad entendida como semejanza. Se da por supuesto que el sujeto ha de ser semejante e incluso idéntico a un número determinado de valores asumidos. En nuestra cultura, estos valores se formulan en relación con los ideales humanistas que equiparan el sujeto con la racionalidad, la conciencia, y el universalismo moral y cognitivo. Esta visión del «sujeto cognoscitivo», o del «hombre» del humanismo, se postula tanto por lo que incluye en el círculo de sus atribuciones o derechos como por lo que excluye. La otredad queda excluida por definición. Esto da a los otros la categoría de elementos estructurales o constitutivos del sujeto: el otro funciona como una fracción del que es semejante, solo que enmarcada en términos negativos. Los otros, por consiguiente, desempeñan un papel importante, aunque no sea más que de espejo, en la definición de la norma, de lo normal, de la visión normativa del sujeto.

Esos otros son: el otro sexualizado, conocido también como mujeres, gays y transexuales; los otros étnicos, nativos o racializados, y los otros naturales, animales y medioambientales. Constituyen las facetas interconectadas de la otredad estructural, que se construyen

por exclusión de la visión dominante del sujeto. De manera implícita, esta visión representa un sujeto del que se da por supuesto que es masculino y heterosexual, no racializado (ser «blanco» es un constructo que se toma por la forma «natural» de ser; los ideales de belleza se equiparan con la «blancura» óptima, etc.) y no animal / no vegetal / no terrenal. Estos ejes funcionan como estructuras de diferenciación que definen los parámetros de la visión aceptable, normal y usual del sujeto. El sujeto dominante por tanto se remite a este ideal al uso por medio de la semejanza, en tanto en cuanto coincide con el grado cero de desviación en relación con esta norma implícita. Dicho de otro modo, es varón, heterosexual, «blanco» o todo lo próximo que pueda ser al varón blanco, y es humano o cuando menos antropomórfico.

Afirmar que estos otros estructurales emergen de nuevo y con fuerza en la posmodernidad equivale a convertir la otredad no en un espacio de la negación, sino más bien en espacios polivalentes de la afirmación. A modo de ejemplo, es un hecho histórico que los grandes movimientos de emancipación de la modernidad europea se nutren de «otros» emergentes: los movimientos en pro de los derechos de la mujer y de los gays, los movimientos antirracistas y descolonizadores; los movimientos antinucleares, la lucha contra la discapacidad y a favor del medio ambiente, incluidos los derechos de los animales, son otras tantas voces de los otros estructurales de la modernidad. Asimismo, señalan la crisis del antiguo «centro» o visión dominante del sujeto. En el lenguaje de la nomadología filosófica, expresan tanto la crisis de la mayoría como los patrones del devenir propios de las minorías.¹⁶ Son tanto espacios de la opresión, la marginalización y la exclusión, como instancias de capacitación de las contrasubjetividades emergentes.

Una ética afirmativa en pro de un sujeto no unitario, basada en la búsqueda de las relaciones de capacitación, propone una concepción más amplia de la interconexión entre el yo y los otros, incluidos los otros no humanos o «terrenos». Esta práctica de relacionarse con los demás implica rechazar el individualismo centrado en el propio yo. Comporta una nueva forma de combinar los intereses propios con el bienestar de una comunidad en un sentido más amplio, que abarca las interconexiones territoriales o no humanas, esto es, medioambientales, de cada uno. Se trata, pues, de una ecofilosofía de múltiples pertenencias y adscripciones para los sujetos constituidos en y por la multiplicidad. Esta a menudo se halla en abierta discrepancia con la moralidad kantiana preponderante y con sus equivalentes feministas.

Y aquí entra también la cuestión de los valores universales. Una ética de la afirmación es capaz de lograr un alcance universalista aun cuando sea crítica con cualquier universalismo moral. Expresa una forma enraizada y parcial de microuniversales, basada en un arraigado sentido de la colectividad, de la relacionalidad y, por tanto, de la construcción comunitaria. Existe una acepción simple en la cual el capitalismo biogenético contemporáneo genera una forma global de interdependencia de todos los organismos vivos, no solo de los humanos. Esta clase de unidad biocentrada tiende a ser de índole negativa, en la que se reconoce una forma compartida de vulnerabilidad. Los avances de la biotecnología, como puede ser por ejemplo el proyecto del Genoma Humano, aglutina a la especie humana en una misma y apremiante necesidad de oponerse a las tecnologías de propiedad comercial características de la mentalidad lucrativa. Franklin, Lury y Stacey hablan de «panhumanidad»,¹⁷ es decir, de un sentido global de interconexión entre los entornos humanos y no humanos a la vista de las amenazas comunes a que se hallan expuestos; el miedo puede ser un poderoso factor de cohesión. Una vez más cabe notar aquí la fuerza de lo negativo. Pero la afirmación, como suele suceder, está a la vuelta de la esquina. Los elementos positivos son de dos tipos: en primer lugar, la recontextualización global a que ha dado lugar la economía de mercado también propicia una sensación de interconexión. En segundo lugar, esta renovada sensación de interconexión requiere de una ética. Para los sujetos singulares que han tomado distancia crítica respecto del individualismo, el hecho de que «nosotros» estemos juntos en todo esto conduce a una renovada exigencia de comunidad y de pertenencia. Lejos de caer en el relativismo moral, esto permite que proliferen las exigencias microuniversalistas a escala local.

Un ejemplo evidente y esclarecedor de esta tendencia a ensanchar nuestra comprensión de lo universal mediante el enraizamiento de dichos universales en las prácticas locales y, por tanto, necesariamente parciales, lo hallamos en el neohumanismo cosmopolita que ha emergido como poderosa reclamación ética dentro de la obra de los teóricos poscoloniales, los teóricos de la raza, y también en las teorías feministas. Buena muestra de ello son el cosmopolitismo planetario de Paul Gilroy,¹⁸ la ética de la diáspora de Avtar Brah,¹⁹ la política de las relaciones de Édouard Glissant,²⁰ las exigencias microuniversales de Ernesto Laclau,²¹ el «laicismo subalterno» de Bhabha,²² el neohumanismo antiglobalización de Vandana Shiva,²³ así como el creciente interés por el humanismo africano o *Ubuntu*, desde Patricia Hill Collins²⁴ hasta Drucilla Cornell.²⁵ La teoría feminista norteamericana y negra ha sido postsecular durante mucho tiempo, como bien ponen de manifiesto bell hooks²⁶ y Cornell West.²⁷

Edward W. Said fue uno de los primeros en alertar a los teóricos críticos de Occidente sobre la necesidad de desarrollar una versión razonada del humanismo universal basado en la Ilustración.²⁸ Said recomendó con especial insistencia que tomásemos en cuenta la experiencia colonial, sus violentos abusos, sus injusticias estructurales características, así como la propia existencia poscolonial. Los filósofos franceses del posestructuralismo también defendieron que después del colonialismo, de Auschwitz, de Hiroshima y del Gulag –por citar tan solo algunas de las aberraciones y de los horrores de la historia moderna–, los europeos necesitaban desarrollar una crítica de las engañosas ilusiones de grandeza en las que había incurrido Europa al postularse a sí misma como guardiana moral del mundo y motor de la evolución humana. Esta línea de pensamiento antieurocéntrico es la que cultivan los teóricos críticos de la generación posestructuralista, y es parte esencial de su crítica al humanismo. Buen ejemplo de ello es el rechazo de la visión trascendente del sujeto que plantea Deleuze,²⁹ el descentramiento del falologocentrismo en Irigaray;³⁰ la crítica del humanismo europeo en Foucault;³¹ la insistencia de Glissant en la criollización³² y el trabajo de Derrida sobre la hospitalidad.³³

El antihumanismo de los críticos sociales y culturales que se enmarcan dentro de una perspectiva occidental y posestructuralista puede por lo tanto interpretarse en la misma línea que el neohumanismo cosmopolita de los críticos contemporáneos de la raza, sean poscoloniales o no occidentales. Estas dos posturas, a pesar de todas sus diferencias, generan alternativas dentro del individualismo humanista. Sin el menor deseo de pulir las diferencias estructurales existentes, sin ninguna intención de trazar fáciles analogías entre unos y otros, quisiera señalar uno a uno los puntos que tienen en común. Se puede considerar como un simple intento de sincronizar los esfuerzos de unos y otros y sintonizar sus objetivos políticos y sus pasiones respectivas. Cartografiar los puntos de convergencia no es una operación reduccionista, sino productiva; es un ejemplo metodológico de un encuentro con la otredad como fuerza generadora o afirmativa. Por una parte, el poshumanismo igualitario y biocentrado; por otra, el neohumanismo no occidental: ambos transponen los procesos de hibridación, nomadismo, diáspora y criollización a la categoría de medio en el cual se pueden fundamentar de nuevo las exigencias compartidas, comunes, las nuevas interconexiones y las alianzas feministas entre grupos de población muy distintos.

La cuestión del dolor y la vulnerabilidad

La cuestión del dolor siempre se plantea como objeción inmediata a todo proyecto ético que se aparte de la norma kantiana que domina en Occidente. Los cambios, la transformación y los procesos de afirmación del devenir están sin duda muy bien, sostiene quien manifiesta estas objeciones, aunque... ¿implica esto que todos los cambios son intrínsecamente buenos? ¿Qué sucede con los cambios en los que las cosas van a peor? ¿Qué hay del daño, del dolor y del desencanto? Dicho de otro modo, la ética de la afirmación, al centrarse en el devenir del *nómade* como fuerza generatriz, puede resultar –al menos en un principio– excesivamente optimista y antiintuitivo. Con todo, el apremio que suscita este enfoque no tiene nada de abstracto: más bien se halla enraizado en el pleno reconocimiento de la copresencia del dolor en los procesos del cambio político y a través de ellos. Nace del respeto por el dolor y de la conciencia de que las transformaciones a fondo implican en el mejor de los casos exigencia y, en el peor, dolor. He aquí una lección de la experiencia vivida. La generación política a la que pertenezco, la del «boom» de la natalidad, ha tenido que hacer en mayor o menor medida las paces con esta cruda realidad, que ha puesto coto a la intensa y a menudo fatal impaciencia que caracteriza a quienes anhelan el cambio.³⁴ Puede que todos seamos humanos, pero algunos son definitivamente más mortales que otros. Hemos perdido a muchos de nuestros congéneres en experimentaciones de tipo existencial, político, sexual, narcótico o tecnológico que no conducían a nada, así como en la inercia del *statu quo*, también conocida como «síndrome de las mujeres perfectas» o «las esposas de Stepford», por la novela de Ira Levin. Ni esto es una queja ni pretende servir de instrumento disuasorio contra el cambio. Tal como ya he dicho, considero que los estados melancólicos y la retórica del lamento son parte integrante de la lógica del capitalismo avanzado y, por tanto, consustanciales de la ideología dominante. El contexto político conservador de la era de la globalización, por si fuera poco, ha destacado excesivamente los riesgos que comportan los cambios, sirviéndose publicitariamente *ad nauseam* del lema de la muerte de la ideología y de la dimensión trágica de la política transformativa. No hay nada más alejado de mi proyecto que esta timidez, esta mojigatería política. Tan solo quisiera aquí llamar a la prudencia: los procesos de cambio y transformación social son tan importantes, e incluso tan vitales y tan necesarios, que es preciso manipularlos con un cuidado extremo. Hemos de tener en consideración el componente del dolor implícito en la política transformativa y verlo no como si fuese un obstáculo, sino como un incentivo de muchísimo peso para una ética de la afirmación.

Concentrémonos por un momento en el dolor. En la cultura europea, el dolor se asocia al sufrimiento por la mera fuerza de la costumbre y de la tradición, y de ahí que posea connotaciones negativas. Si a pesar de todo abordamos esta cuestión con lentes nómades, esto es, con herramientas feministas de filiación spinoziana y deleuziana, podemos entonces desligar el dolor del sufrimiento y considerar el dolor en sí mismo. ¿Qué es lo que nos dice el dolor, al igual que otras sensaciones y emociones negativas, como son el sufrimiento, la envidia o la ira? Si somos de veras capaces de despsicologizar la cuestión, el dolor nos indica entonces que nuestra propia subjetividad consta de afectividad, de interrelacionalidad, de la huella que los demás dejan en nosotros. El núcleo del sujeto es el afecto, esto es, la capacidad de trabar interrelaciones con los demás: de afectarlos y de resultar afectado por ellos. La despsicologización de este debate no es una forma de negar el dolor, sino más bien un modo de hallar otras vías de formularlo, elaborarlo y, por tanto, de convivir con él. Si asumimos la realidad del núcleo afectivo de la subjetividad, por ejemplo, con la teoría del *conatus* de Spinoza o con el deseo activo del feminismo y su aspiración a la plena capacitación, y si entonces definimos la ética como relacionalidad, el propósito de la relación ética consiste en cultivar el deseo de la relación activa y capacitadora con los demás. La ética de ese modo pasa a ser expresión de la naturaleza activa o productiva del deseo de relacionarse con los demás de una manera afirmativa y capacitadora.

Esto implica, en primer lugar, que la política afirmativa no versa en torno a una estrategia de oposición. La política más bien pasa a ser un cúmulo de prácticas micropolíticas de activismo cotidiano o de intervenciones en el mundo que habitamos, tanto para nosotros mismos como en nombre de las generaciones futuras. Si este es el objetivo, ¿cómo valoramos el dolor, los riesgos, la incomodidad ligada a los procesos políticos del cambio social y de la transformación individual? Esto nos lleva a la segunda consecuencia de esta postura, a saber, que necesitamos desligar el dolor del sufrimiento y replantearnos el papel afirmativo que el dolor desempeña en la constitución de las relaciones éticas. La ética transformativa comporta una reposición radical por parte del sujeto cognoscente, que no es ni simple, ni evidente *per se*, ni está desprovista de dolor. Los procesos de sensibilización de la conciencia no pueden tener jamás estas características. En la teoría feminista de los últimos treinta años hemos explorado esta cuestión a partir del lema inicial, «lo personal es lo político», pasando por la política de localización o de ubicación,³⁵ y llegando a las perspectivas de situación múltiple de hoy en día. La teoría feminista es un arma de doble filo que conlleva a un tiempo crítica y creatividad. En el feminismo posestructuralista, la cuestión de cómo

lograr el cambio se ha explorado también en términos de desidentificación con respecto a valores e identidades familiares y por tanto reconfortantes.³⁶

La desidentificación implica dolor. Es el dolor que provoca la pérdida de los más apreciados y arraigados hábitos de pensamiento y de representación, y puede generar miedo, sensación de inseguridad y nostalgia. Sin duda, los procesos de cambio son dolorosos. De no ser así, serían muchas más las personas que tendrían la tentación de cambiar. Sin embargo, esto no sirve para equipararlo con el sufrimiento y para que de ese modo adquiriera forzosamente connotaciones negativas. Creer que es así equivaldría a una postura políticamente conservadora que nada tiene que ver con mi objetivo. Lo que quiero recalcar son las dificultades y el dolor que conlleva la búsqueda de una ética y una política transformativas, y la toma de conciencia tanto de las complejidades como de las paradojas implícitas en el proceso de lucha en pro del cambio social. Los cambios relacionados con el concepto que uno tiene de su propia identidad son especialmente delicados. Teniendo en cuenta que las identificaciones constituyen un andamiaje interior que soporta el propio concepto de la identidad, desplazar nuestras identificaciones imaginarias no es algo tan simple como despojarse de una prenda ya usada. Los psicoanalistas nos enseñan que las relocalizaciones imaginarias son tan complejas y consumen tanto tiempo y energía como el desprenderse de una piel envejecida. Por si fuera poco, los cambios de tipo cualitativo como estos se producen con mayor facilidad a una escala molecular o subjetiva, mientras que su traslación al discurso público y al terreno de las experiencias sociales compartidas es un asunto complejo y repleto de riesgos. Las pensadoras políticas del feminismo de raigambre spinoziano, como Moira Gatens y Genevieve Lloyd,³⁷ defienden que tales cambios engarzados en lo social y enraizados en lo histórico son resultado de «imaginaciones colectivas», de un deseo común por lograr la actualización de ciertas transformaciones, lo que también puede considerarse una moralidad en colaboración.

Permítaseme aportar una serie de ejemplos concretos del modo en que las desidentificaciones con respecto a los modelos dominantes de la formación del sujeto pueden ser acontecimientos productivos y creativos. Los sujetos nómades de toda clase y condición confirman esta misma idea: la multilocalidad es la traducción afirmativa de ese sentimiento negativo de pérdida. En primer lugar, la teoría feminista se fundamenta en una desvinculación radical de todas las instituciones y representaciones dominantes de la feminidad y la masculinidad, con el fin de iniciar el proceso del paso a lo minoritario o de la transformación del

género. En ese proceso, el feminismo combina la crítica con la creación de formas alternativas de incorporar, corporeizar y experimentar nuestros yo sexualizados. A pesar del bombardeo de los medios de comunicación de masas, a pesar del marketing del conservadurismo político, no hay pruebas concluyentes entre las mujeres europeas que apunten a un deseo nostálgico por regresar a los roles tradicionales de género y sexo.

En segundo lugar, en el discurso racial, la conciencia existente de la persistencia de una discriminación por razas y de un privilegio de los blancos ha desembocado en una grave disrupción de la visión comúnmente aceptada de qué constituye al sujeto. Por una parte, esto da por resultado la revaloración crítica de los negros³⁸ y, por otra, ciertas relocalizaciones radicales de los blancos.³⁹ Por último, quisiera hacer referencia a la versión que propone Edgar Morin sobre su renuncia al cosmopolitismo marxista para adoptar una perspectiva más «humilde» y europea.⁴⁰ Este proceso abarca afectos tanto positivos como negativos: la desilusión ante las promesas incumplidas del marxismo halla su correlato en la compasión por la postura incómoda, esforzada y marginal de la Europa de posguerra, aplastada entre Estados Unidos y la Unión Soviética. Esto conduce a un sentido renovado de la atención, del cuidado del prójimo y de la responsabilidad que lleva a Morin a optar por una redefinición posnacionalista de Europa como espacio de mediación y de transformación de su propia historia.⁴¹

Los aspectos benéficos o positivos equilibran los aspectos negativos del proceso. Los beneficios son epistemológicos, pero se extienden más allá: abarcan una cartografía más idónea de nuestras condiciones reales de vida, y por tanto dan pie a interpretaciones menos proclives al patetismo. Liberarse del lugar común en el que se equipara el dolor al sufrimiento y vincular el cambio en profundidad a este último redundaría en un mejor nivel de autoconocimiento. Resalta la lucidez de nuestras valoraciones y por lo tanto facilita unas relaciones adecuadas y sostenibles. Con ello el énfasis que habitualmente se pone en la fuerza de lo negativo se tambalea y requiere de una profunda reconsideración.

Sobre la afirmación

Si abordamos la cuestión del dolor en términos menos psicológicos y más conceptuales, veremos algunos aspectos que nos son familiares. La búsqueda de los valores afirmativos como

proyecto relacional supera de largo la distinción entre el bien y el mal, y la sustituye por la distinción existente entre afirmación y negación, o entre afectos positivos y afectos negativos. Estas distinciones se hallan indexadas en la intensidad de las fuerzas y de las relaciones.

Lo positivo de la ética de la afirmación es la creencia de que los afectos negativos pueden transformarse. Esto comporta una visión dinámica de todos los afectos, incluso de aquellos que nos paralizan por el dolor, el horror, la incredulidad o el duelo. El miedo, el dolor y el trauma tienen cierto efecto despersonalizador: el acontecimiento traumático implica una pérdida de la percepción indexada en el ego, que inhibe a su vez las formas activas de reacción.⁴² Y, sin embargo, una ética de la afirmación asume que todo acontecimiento contiene en sí el potencial para ser superado y asimilado, de modo que es posible transponer su carga negativa. En el momento de actualizarlo también se neutraliza la negatividad. El sujeto ético es el que tiene la capacidad de asimilar la libertad necesaria para despersonalizar el acontecimiento y transformar su carga negativa. La conversión en nómada marca el proceso de la transformación positiva del dolor de la pérdida en producción activa de múltiples formas de pertenencia y de filiaciones complejas. Por lo tanto, la ética afirmativa da al movimiento, a la moción, la categoría de emoción, y devuelve lo activo al activismo, introduciendo el movimiento, el proceso, el devenir o «llegar a ser». Este desplazamiento implica un cambio radical en los patrones repetitivos de las emociones negativas.

En los afectos negativos lo perjudicial no es tanto un juicio de valor normativo sino, precisamente, el efecto de detención, de bloqueo, de esclerosis, que se produce a resultas de un golpe, un shock, un acto de violencia, una traición, un trauma, o tan solo un intenso aburrimiento. Las pasiones negativas no solo destruyen el yo, sino que también dañan su capacidad para relacionarse con los demás –con otros, tanto humanos como no humanos– y para crecer en los otros y por medio de los otros. Los afectos negativos merman la capacidad de expresar nuestros elevados niveles de interdependencia, la confianza vital plena en los demás, que es clave tanto en una visión no unitaria del sujeto como en la ética afirmativa. Un concepto vitalista de la Vida entendida como *zoe*, o fuerza generatriz, tiene aquí notable importancia porque recalca que la Vida en la que habito no es mía, no ostenta mi nombre, sino que es una fuerza generatriz del devenir, de la individuación y la diferenciación. Lo que se niega por medio de las pasiones negativas es por tanto el poder de la vida misma, como fuerza dinámica, como flujo vital de las conexiones y del devenir.

Esta es la razón por la cual ni deben fomentarse las pasiones negativas, ni debemos obtener recompensa alguna por recrearnos en ellas. Las pasiones negativas son agujeros negros.

Esta es una perspectiva muy distinta del imperativo moral kantiano consistente en evitar el dolor, o en contemplar el dolor como obstáculo para el comportamiento moral y la interacción ética. La ética afirmativa no versa en torno a la evitación del dolor, sino que trata del modo de trascender la resignación y la pasividad que surgen cuando uno está dañado, dolido, perdido o desposeído. Uno ha de llegar a ser ético por oposición a la aplicación de normas y protocolos morales que le protejan e inmunicen frente a todo daño potencial que le puedan infligir. Tener en cuenta el dolor es el punto de partida, pero el objetivo del proceso, sin embargo, no es otro que buscar formas de superar los efectos de la pasividad y de la parálisis que trae consigo el dolor. El trastorno interno, la fractura y el dolor son asimismo las condiciones que posibilitan la transformación ética. El salto cualitativo con el que se salva el dolor y se supera es el gesto que actualiza las formas afirmativas del devenir. Este es un gesto que construye la esperanza como un proyecto social.

El feminismo nos enseña que las mujeres son los sujetos éticos de los que la sociedad espera que sostengan este proceso de transformación, consistente en dar lo que no poseemos, de crear mundos posibles a partir de la miseria y las restricciones de un horizonte social limitado. Son los que se hallan ya un tanto resquebrajados, o «tarados», los que han padecido el dolor y las lesiones, quienes se encuentran en mejor situación para encabezar el proceso de la transformación ética. Su «mejor cualidad» consiste no en el hecho de que hayan resultado ya heridos, ni en que hayan experimentado el dolor. Como se encuentran al otro lado de una línea divisoria en lo existencial, son de un modo u otro anómalos, pero lo son en un sentido positivo. Constituyen un espacio para la transposición de valores. En mi anterior trabajo sobre los monstruos⁴³ y los otros que protagonizan la desviación, analicé esta paradoja en los términos propios de la naturaleza productora de la anormalidad, de lo que se emplaza fuera de la norma, o al margen del ideal de lo normal y lo deseable. Los otros, sean ajenos, externos, extranjeros, monstruosos o sencillamente desconocidos, son un espacio repleto de poderosas promesas, de potencial creativo, de combinaciones nuevas y desconcertantes. De los sujetos dominantes depende el abrirse a ellos y considerar su aspecto afirmativo.

La epistemología marxista y la teoría poscolonial y feminista siempre ha reconocido la posición privilegiada, en cuanto al conocimiento, que ocupan esos «otros» que constituyen

los «márgenes». Hay grandes cantidades de conocimiento en los márgenes y entre los marginales. En seguida pensamos en la figura de Nelson Mandela a modo de ejemplo, al igual que un fenómeno histórico de magnitud mundial, como es la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Sudáfrica posapartheid. Se trata de un caso de ritual público que ha reconocido y transformado el dolor en un ritual colectivo de vinculación y renacimiento. Es una forma de repetición que engendra diferencia y que no instauro el eterno retorno de la venganza y de los afectos negativos: se trata de un enorme ejercicio de transformación de la negatividad en algo mucho más sostenible y mucho más beneficioso para la vida. Resistencia es la palabra en clave que se da en el código de Spinoza a este proceso de transformación.

La resistencia posee una faceta espacial que tiene que ver con el espacio del cuerpo como campo en el que se van encarnando las pasiones. Permite la evolución de la afectividad y la alegría, como sucede en la capacidad de que nos afecten estas fuerzas hasta el dolor o el placer extremos. La resistencia implica la pugna necesaria para sostener el dolor sin que este nos aniquile. La resistencia, sin embargo, posee a la vez una dimensión temporal, una duración en el tiempo. Está ligada a la memoria: el dolor intenso, un agravio, una traición, una herida... son difíciles de olvidar. El impacto traumático de los acontecimientos dolorosos los clava e inmoviliza en la rigidez de un presente gramatical eterno, del cual es muy difícil salir. Este es el eterno retorno de aquello que precisamente no es posible soportar y, como tal, retorna precisamente en el modo de lo que no es deseado, de lo inoportuno, de lo no asimilado, de lo inapropiado o impropio. Pero, paradójicamente, los acontecimientos dolorosos son asimismo, a pesar de todo, difíciles de recordar en la medida en que recordar es algo que entraña la recuperación y la repetición del dolor en sí, cosa que uno tiende a evitar por todos los medios.

El psicoanálisis ha aportado una serie de herramientas útiles para conocer mejor esta paradoja.⁴⁴ El concepto del retorno de lo reprimido es clave en la lógica freudiana de la rememoración inconsciente. Sin embargo, se trata de una clave un tanto secreta, un tanto invisible, que condensa el espacio en el espasmo del síntoma y el tiempo en un cortocircuito que socava la propia posibilidad de pensar el presente. El concepto de lo abyecto que propone Kristeva expresa con toda claridad la temporalidad retorcida que entraña el psicoanálisis.⁴⁵ Kristeva destaca la función estructural que desempeña lo negativo, lo incomprendible, lo impensable, lo que es distinto del conocimiento comprensible, entendiendo por distinto la alteridad, lo otro.

Deleuze da a esta alteridad el nombre de «caos» y lo define positivamente, como la formación virtual de toda forma posible. Lacan, por otra parte –y Derrida con él, diría yo–, define el caos en términos epistemológicos, como aquello que precede a la forma, la estructura, el lenguaje. Esto da lugar a dos concepciones radicalmente divergentes del tiempo y, lo que es más importante para los propósitos de mi argumentación, de la negatividad. Lo que para Lacan resulta incomprensible –siguiendo a Hegel– es en cambio lo virtual para Deleuze, solo que siguiendo a Spinoza, Bergson y Nietzsche. Esto genera una serie de desplazamientos significativos: de los afectos negativos a los afirmativos; de la entropía al deseo generador; de los acontecimientos incomprensibles a los acontecimientos virtuales y pendientes de actualización; de las afueras constitutivas a una geometría de los afectos que exige una sincronización mutua; de la melancolía y la escisión a un sujeto por definir, de final abierto, semejante a una red; del vuelco epistemológico al giro ontológico en la filosofía posestructuralista.

También Nietzsche, como era de suponer, ya había pasado antes por aquí. El eterno retorno en Nietzsche es la repetición, pero no en los términos compulsivos de la neurosis, ni tampoco como borradura negativa que marca el acontecimiento traumático. Es el eterno retorno de la positividad y en cuanto positividad.⁴⁶ En una perspectiva nómade, deleuziana y nietzscheana, la ética esencialmente trata de la transformación de las pasiones negativas en pasiones positivas, esto es, de todo aquello que supone un desplazamiento más allá del dolor. Esto no equivale a negar el dolor, sino, antes bien, a activarlo, a trabajar a través de él. Una vez más, aquí no se presupone que la positividad indique un optimismo fácil ni una exclusión despreocupada del sufrimiento humano. Implica la presencia testimonial y compasiva del dolor ajeno, como han apuntado Zygmunt Bauman⁴⁷ y Susan Sontag,⁴⁸ en la modalidad de copresencia empática.

Ser dignos de aquello que nos acontece

Es preciso plantear aquí otros dos aspectos problemáticos. El primero lo suscita el tópico de que nuestra cultura tiende a glorificar el dolor equiparándolo al sufrimiento, a resultados de lo cual promueve la ideología de la queja. La cultura contemporánea ha fomentado y ha recompensado una moralidad pública basada en los principios gemelos de las reclamaciones y las compensaciones. Como si los acuerdos legales y financieros pudieran cons-

tituir la respuesta a la afrenta o herida sufrida, al dolor soportado, a los efectos duraderos de la injusticia. Los casos que ejemplifican esta tendencia son la compensación por la Shoah en el sentido de la restitución de las propiedades usurpadas, las obras de arte expoliadas, las cuentas bancarias saqueadas; otras exigencias similares se han hecho entre los descendientes de los esclavos trasladados a la fuerza de África a Norteamérica, y más recientemente se han cursado reclamaciones por los daños causados por el comunismo soviético, en especial la confiscación de propiedades en la Europa del Este, tanto de los judíos como de otros ciudadanos de pleno derecho en su momento. Otro ejemplo destacado es la discusión en torno a la compensación debida a las mujeres que trabajaron en los burdeles militares de Corea, las llamadas «mujeres de compañía», durante la ocupación de los japoneses, a lo largo de la Segunda Guerra Mundial. Gran parte de la corriente dominante del feminismo contemporáneo, especialmente en Estados Unidos, también ha optado por tratar de avanzar hacia las reclamaciones legales y la compensación financiera. Me parece que esta tendencia a resolver las cuestiones políticas y éticas por medio de las compensaciones no es precisamente un paso en la dirección correcta. Lo que importa en realidad es encontrar una vía válida y operativa que trascienda la negatividad. Esto pone a la ética afirmativa de la transformación en una postura opuesta a la mayoritaria.

El segundo problema de todo esto es la fuerza de la costumbre. Comenzando por la suposición de que un sujeto es una sedimentación de los hábitos establecidos, estos se pueden considerar como meros patrones repetitivos que consolidan los modos de relación y las fuerzas de la interacción social. Los hábitos son el marco dentro del cual se construye un remedo de unidad y de coherencia dentro del sujeto. Dicho con el lenguaje feminista y deleuziano: este es el modo en que la estructura nómada, no unitaria y compleja de los sujetos experimenta una reterritorialización que la fija aunque sea de manera temporal. Uno de los hábitos establecidos de nuestra cultura consiste en enmarcar el «dolor» dentro de la misma ecuación que el «sufrimiento», y emplazar ambos en una práctica social que exige gran empatía y plena compensación por derecho propio. El impulso moral, por lo tanto, se equipara a la tendencia a entender y a sentir empatía con el dolor. A resultados de ello, la gente es capaz de acogerse a lo que haga falta con tal de aliviar el dolor, y son así muy variados los discursos en contra del dolor que circulan. Una vez más, no pretendo ni descartar ni despreciar tales discursos. Es grande la angustia que se deriva del no saber o del no ser capaz de expresar cuál es la fuente del propio sufrimiento, o bien de conocerla demasiado bien en todo momento. El anhelo de solaz, de clausura, de justicia es compren-

sible y merece el mayor de los respetos. Lo que quisiera exponer, no obstante, es que en términos éticos este enfoque rehúye lo esencial y, a la larga, no ayuda en nada.

La primera razón de esta postura aparentemente radical concierne a la imposibilidad de la compensación. Este dilema ético ya lo planteó en su día Jean François Lyotard,⁴⁹ y mucho antes Primo Levi al hablar sobre los supervivientes de los campos de concentración nazis. Se trata, lisa y llanamente, de que el tipo de vulnerabilidad que experimentan los seres humanos ante acontecimientos de semejante magnitud en el horror y de una maldad tan sistemática es algo para lo cual ni siquiera es concebible lo que se suele entender por «compensación adecuada». Es algo sencillamente inconmensurable: una herida, un daño, un dolor que se sitúan más allá de toda reparación posible. Esto significa que la noción de justicia, en el sentido que tendría una lógica de los derechos y de la reparación, no resulta de ninguna manera aplicable. Para un posestructuralista como Lyotard, la ética consiste en aceptar la imposibilidad de recibir una compensación adecuada... y vivir con el «diferendo», o con la herida perpetuamente abierta.

La segunda razón es de índole más pragmática: una transmutación de los sentimientos negativos en sentimientos positivos, esto es, el camino hacia una ética de la afirmación, alcanza el doble objetivo de respetar el dolor al tiempo que deja en suspenso la lógica de la retribución de los derechos y, por tanto, de la compensación. Esto se logra mediante la despsicologización del dolor, como ya expuse antes, es decir, por medio de una suerte de despersonalización del acontecimiento, que viene a ser el reto ético definitivo. El desplazamiento de la reacción que se registra en el ego y la suspensión de la búsqueda de una compensación cuantificada exponen el sinsentido fundamental de la herida, de la injusticia o del perjuicio que uno haya padecido. «Por qué me tenía que tocar a mí?»: esa es la cantinela que se oye más comúnmente en las situaciones de angustia extrema o de gran dolor. Es algo que expresa a un tiempo la rabia y la aflicción que genera la mala suerte. La respuesta es bien sencilla: lo cierto es que... no se debe a ninguna razón en particular. Buena muestra de ello son la banalidad del mal en los genocidios a gran escala, como el Holocausto,⁵⁰ y el azar que rige la supervivencia a tales horrores. Hay algo intrínsecamente falto de sentido en el dolor, en el daño, en la injusticia: se pierde o se salva la vida, muchas vidas, por cualquier motivo, o por ninguna razón en particular. ¿Por qué fueron unos a trabajar a las Torres Gemelas el 11-S mientras otros perdieron el tren que habitualmente tomaban? ¿Por qué cogió Frida Kahlo el tranvía que se estrelló, de modo que resultó atravesada por una

vara de metal, en vez de tomar el anterior o el siguiente? No hay razón que lo explique. La razón nada tiene que ver con esto. Eso es precisamente lo que importa. Hemos de hacernos dignos de todo lo que nos acontece. Necesitamos desligar el dolor de la búsqueda del sentido e ir más allá, pasar a la etapa de convivencia con el acontecimiento. Esa es la transformación de las pasiones negativas en pasiones positivas.

Esto no es fatalismo, y menos aún resignación, sino la ética nietzscheana de subvertir lo negativo. Llamémoslo de este modo: *amor fati*. Debemos ser dignos de aquello que nos acontece y remodelarlo dentro del marco de una ética de la relación. Obviamente, acontecerán sucesos repugnantes e insoportables. La ética, sin embargo, consiste en remodelar esos acontecimientos imprimiéndoles la dirección de las relaciones positivas. Esto no equivale al descuido, a la despreocupación o a la falta de compasión, sino que más bien se trata de una forma de lucidez que reconoce el sinsentido del dolor y la futilidad de la compensación. Asimismo, reafirma que la instancia ética no es la de la represalia, ni la de la compensación, y que más bien reside en la transformación activa de lo negativo.

Para ello es preciso que se produzca un doble desplazamiento. En primer lugar, el propio afecto se desplaza del efecto congelado o reactivo del dolor y pasa a una afirmación proactiva de su potencial generador. En segundo lugar, la línea de cuestionamiento también se desplaza de la indagación en torno al origen o la fuente y pasa a elaborar aquello que expresa y realza la capacidad de un sujeto a la hora de alcanzar la libertad a partir de la comprensión de sus límites.

Así las cosas, ¿cuál es la cuestión ética adecuada? Aquella que sea capaz de garantizar sostenibilidad al sujeto en su interrelación con los demás, es decir, en su búsqueda de más «vida», movimiento, cambio y transformación. La cuestión ética adecuada proporciona al sujeto un marco para la interacción y el cambio, para el crecimiento y el movimiento. Afirmar la vida en tanto «diferencia operativa». Una cuestión ética ha de ser adecuada en relación con la capacidad de asunción de un cuerpo. ¿Cuánto es capaz de asumir una entidad corporeizada en lo referente a las interrelaciones y las conexiones o, dicho de otro modo, cuánta libertad de acción somos capaces de resistir? Siguiendo a Nietzsche, la ética afirmativa asume que la humanidad no emana de la libertad, sino que más bien la libertad se obtiene de la conciencia de las propias limitaciones. La ética afirmativa versa sobre la libertad con respecto a la carga de la negatividad, sobre la libertad a través de la comprensión de nuestras servidumbres.

La cuestión de la otredad en la ética transformativa

La ética afirmativa sitúa la constitución de la subjetividad en la interrelación con los demás, que no es solo una forma de exposición, de disponibilidad y de vulnerabilidad, sino también una relación que desempeña una función capacitadora recíproca. La ética afirmativa hereda del posestructuralismo la idea de que necesitamos desplazar la ética más allá de la lógica del reconocimiento, aceptando la interdependencia como forma indefinida en el núcleo de la subjetividad. El hincapié que se haga en la relación será el rasgo definitorio de la subjetividad nómade. Eso entraña la necesidad de contener en uno mismo al otro, el sufrimiento y el disfrute de los otros, al tiempo que se aspira al proyecto moral de expresar la intensidad constitutiva del sujeto. De todo esto emerge una forma de transsubjetividad corporal e interconectada, que se impone y se opone a las formas jerárquicas de la contención tal como se sobreentienden en las formas kantianas de la moralidad universal. Esta visión nómade de la ética afirmativa tiene lugar dentro de una ontología monista que considera a los sujetos modos de individuación dentro de un flujo común, el flujo del devenir. Esto también comporta una concepción de la vida como poder generador o *zoe*. Por consiguiente, no interviene una distinción entre el yo y el otro según el modo tradicional, sino que existe una serie de variaciones de intensidades, de ensamblajes definidos por afinidades y sincronizaciones complejas.

Este elevado grado de transversalidad dinámica en la lectura del sujeto se realza con la referencia a las relaciones no humanas. Aquí, los «otros» en cuestión son de índole no antropomórfica, y entre ellos se incluyen las fuerzas planetarias. Esto contraviene la tradición humanista por la que se convierte al otro antropocéntrico en espacio privilegiado y en horizonte ineludible de la otredad. Esta radical redefinición de la relación entre el otro y el semejante subraya la política vital de la vida misma, es decir, la presencia de fuerzas no humanas. Ejemplos de ello son las células, tal como sostiene Franklin,⁵¹ los virus y las bacterias, como señala Luciana Parisi,⁵² y los otros seres terrestres, según llevan algún tiempo sosteniendo Bryld y Lykke.⁵³ Esta ética poshumana asume como referencia no el individuo, sino la relación. Y esto entraña la apertura a los demás en el sentido positivo de afectar al otro y ser afectado por el otro, por medio de emparejamientos y de correalidades mutuamente dependientes. La contención del otro se produce a través de la afectividad interrelacional. Esto desplaza el terreno en el que pueden producirse las negociaciones kantianas sobre los límites. El imperativo de no hacer a los demás lo que uno no querría que le hicie-

ran no es que se rechace, sino que se amplía de forma considerable. En la ética afirmativa, el perjuicio que uno cause a los demás se refleja de inmediato en el perjuicio que uno se causa a sí mismo, en tanto en cuanto se produce una pérdida de *potentia*, de positividad, de capacidad de relacionarse y, por ende, de libertad.

Este es un punto en el que se aprecia una diferencia importante entre la filosofía nómade y un buen número de filósofos del continente europeo, como son Jessica Benjamin,⁵⁴ en su radicalización del concepto de «trascendencia horizontal», tomado de Irigaray; Lyotard en el «diferendo»⁵⁵ y su concepción de «lo inexpiado», y Butler en el énfasis que pone en la «vida precaria».⁵⁶ Por proseguir mi diálogo con Judith Butler sobre este punto,⁵⁷ teniendo en cuenta que expresamos ramas distintas de la tradición posestructuralista, permítaseme expandir este concepto y llevarlo a la discusión sobre el papel que tiene el rostro del otro en nuestras filosofías respectivas. Es posible tanto abordar la otredad como expresión de un límite -aun cuando se trate de un límite negociable-, lo cual exige siempre un conjunto de negociaciones comprometidas de antemano (esta es la función que tiene el rostro del otro en Lévinas⁵⁸ y, por añadidura, en la ética de Derrida), como buscar las vías en virtud de las cuales la otredad suscita, moviliza y permite los flujos de afirmación de valores y de fuerzas que aún no se sostienen en las condiciones que se dan en un momento determinado. Y eso es de lo que trata la ética afirmativa.

El igualitarismo biocentrado rompe la expectativa de la mutua reciprocidad y resalta en cambio la imposibilidad del reconocimiento mutuo y la necesidad de la especificación y la codependencia. El proceso ético de transformación de las pasiones negativas en pasiones positivas introduce el tiempo y el movimiento en el recinto cerrado y estancado del dolor lacerante. Es un gesto de afirmación de la esperanza en el sentido de crear nuevas condiciones para la resistencia y, por tanto, para un futuro sostenible. Este es un planteamiento que tiene innumerables repercusiones en la teoría social.

Gatens y Lloyd subrayan la relevancia política que tiene la noción de la ética afirmativa en la obra de Deleuze y de Spinoza. A causa de nuestra interconexión con otros actores tanto humanos como no humanos, compartimos la responsabilidad incluso de los actos que no hemos realizado directamente. Aquí es crucial la referencia a Hannah Arendt: la razón de nuestra responsabilidad se encuentra en nuestra pertenencia, en nuestra condición de miembros de un grupo, condición que ninguno de nuestros actos voluntarios bastará

para disolver en la medida en que la adquirimos simplemente por el hecho de haber nacido en el seno de una comunidad. Como todos somos humanos, la condición humana es nuestro marco referencial. Los seres humanos pertenecen a una compleja multiplicidad de comunidades potencialmente en conflicto entre sí, de modo que su sociabilidad es inherente y entraña vínculos afectivos y emocionales. La dimensión temporal vuelve a ser crucial: una localización es espacial, pero es al mismo tiempo un espacio temporal, ya que comporta una memoria común y compartida y un sentido del pasado que sigue afectando al presente y que se prolongará en el futuro. Comprender esto es clave tanto para la ciudadanía en lo social como para las formas de actuación ética que habilita.

Como cada ser humano se define por su deseo de libertad y de expresión individual (*conatus*), por su conectividad y, en consecuencia, por su sociabilidad, las dimensiones social y política se construyen en el sujeto. Es como una capacidad humana innata, lo cual supone que no existe ruptura entre lo personal y lo político: el vínculo común de la imaginación y el entendimiento humanos enlazan a todos los individuos y los vinculan a un todo más amplio. El objetivo del buen gobierno consiste en preservar estos derechos y realzarlos, mientras que los malos gobiernos los reprimen o los limitan. Este es un enfoque etológico de la ciudadanía. La cultura y la política son el depósito en el que se acumulan las normas y las sugerencias para mejor destacar la *potentia* de todos y cada uno de los ciudadanos, desarrollando así la capacidad de una idea de la razón que también incluye la afectividad.

El cambio de dirección de la corriente de la negatividad es el proceso transformativo que persigue la libertad de entendimiento por medio de la conciencia de nuestros límites, de nuestra mutua dependencia y también de nuestra servidumbre. De ello resulta la libertad de afirmar la esencia de uno mismo como alegría a través de los encuentros con los otros, de mezclas con los demás cuerpos, entidades, seres y fuerzas. Se trata de una ontología de la capacitación para sujetos comprometidos con una ética transformativa. Ética aquí significa fidelidad a esta *potentia*, o bien deseo de devenir, de seguir relacionándose con los otros, de resistir y perdurar.

Devenir es un proceso intransitivo: no tiene que ver con llegar a ser nada en particular, pues se trata de ser solamente aquello que uno es capaz de ser, aquello por lo que uno se siente atraído a ser, aquello a lo que es capaz de aspirar y, acaso, de llegar a ser; se trata de vivir la

vida en el límite, pero no de extralimitarse. Es algo que no está exento de violencia, aunque es profundamente compasivo. Es una sensibilidad ética y política que comienza por el reconocimiento de las limitaciones propias como contrapartida necesaria de las fuerzas que uno tenga, de su intensidad, de su capacidad para la interrelación con múltiples otros. Tiene que ver con el proyecto de sintonizar la propia intensidad y establecer los modos adecuados y un determinado tiempo de actualización o entrada en vigor. Esta vinculación solo puede hacerse de un modo empírico, puesto que es algo interrelacional y colectivo.

Conclusión

La ética afirmativa es en lo esencial una ética de la relación que engendra la capacitación del sujeto mediante la transformación de las pasiones negativas en pasiones positivas. Con ello crea las condiciones necesarias para la resistencia, la perdurabilidad y las transformaciones sostenibles. A partir de los presentes sostenibles crecen los futuros virtuales... y viceversa. La política transformativa trabaja de cara al futuro como imaginario colectivo y común que resiste, persiste en, y sustenta los procesos del devenir. De ahí resulta un modo de subjetividad nómada o transversal: los sujetos nómades vienen a ser nidos ligados unos a otros y con intereses compartidos. Lloyd llama a este hecho «una moralidad colaboradora».⁵⁹ Debido a que el punto de partida no se halla en el individuo aislado, sino en una serie de realidades complejas y dependientes, la interacción entre el yo y el otro se estructura de acuerdo con un modelo distinto. Ser un sujeto no significa ser un individuo aislado, sino más bien estar abierto a que le afecten los otros y a través de los otros, experimentando de ese modo transformaciones que es capaz de mantener. Una vida ética aspira a aquello que da resistencia, perdurabilidad y fortaleza al sujeto sin hacer referencia a ninguno de los valores transcendentales, sino, por el contrario, en la conciencia de las propias interconexiones en múltiples modos de interacción con los demás, heterogéneos y no humanos. El bien ético es la producción afirmativa de las condiciones y aumenta nuestra capacidad de actuar en el mundo de una manera productiva. La ética afirmativa posibilita el compromiso activo con el presente por ser digno del mismo, pero también por combinar la capacidad y la fuerza de resistir ante la negatividad. Aquí el concepto clave es la necesidad de pensar tanto a favor como en contra de los tiempos, no de un modo beligerante, no con conciencia de oposición, sino como un gesto humilde de capacitación, que contribuye a crear nuevos horizontes sociales de esperanza.

1. Francis Fukuyama: *The End of History?* Washington D.C.: United States Institute of Peace, 1989. Edición en castellano: *El fin de la historia*. Barcelona: Planeta, 1992 y Francis Fukuyama: *Our Posthuman Future. Consequences of the BioTechnological Revolution*. Londres: Profile Books, 2002. Edición en castellano: *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*. Barcelona: Ediciones B, 2002.
2. Richard Dawkins: *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press, 1976. Edición en castellano: *El gen egoísta*. Barcelona: Labor, 1979.
3. Rosi Braidotti: «The Postsecular Turn in Feminism», *Theory, Culture & Society*, vol. 25, n° 6 (2008), pp. 1-24.
4. En inglés, las primeras siglas, MAD (*Mutually Agreed Destruction*), forman el acrónimo «loco». Las segundas, SAD (*Self-Assured Destruction*), forman el acrónimo «triste», en un juego imposible de reproducir en la traducción. (N. del T.)
5. Hal Foster: *The Return of the Real*. Cambridge: MIT Press, 1996. Edición en castellano: *El retorno de lo real: la vanguardia a finales de siglo*. Madrid: Akal, 2001.
6. Véase Mark Seltzer: «Wound Culture: Trauma in the Pathological Public Sphere», *October*, n° 80 (1997), pp. 3-26.
7. Giorgio Agamben: *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford: Stanford University Press, 1998. Edición en castellano: *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, 2006.
8. Jacques Derrida: *Acts of Religion*. Londres y Nueva York: Routledge, 2002.
9. Carl Schmitt: *The Concept of the Political*. Chicago: Chicago University Press, 1996. Edición en castellano: *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 1991.
10. Véase Ann Norton: *Leo Strauss and the Politics of American Empire*. New Haven: Yale University Press, 2004.
11. Paul Gilroy: *After Empire: Melancholia or Convivial Culture?* Londres y Nueva York: Routledge, 2004. Edición en castellano: *Después del imperio: ¿melancolía o cultura de la convivialidad?* Barcelona: Tusquets, 2008 y Judith Butler: *Precarious Life*. Londres: Verso, 2004. Edición en castellano: *Vida precaria*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
12. Véase Gilles Deleuze: *Différence et répétition*. París: Presses Universitaires de France, 1968. Edición en castellano: *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrurtu, 2002 y Keith Ansell Pearson: *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze*. Londres y Nueva York: Routledge, 1999.
13. Véase Félix Guattari: *Les trois écologies*. París: Galilée, 1989. Edición en castellano: *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-Textos, 2000.
14. Véase Donna Haraway: *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan@Meets_Oncomouse™. Feminism and Technoscience*. Londres y Nueva York: Routledge, 1997. Edición en castellano: *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio. HombreHembra@Conoce_Oncorotón®. Feminismo y tecnociencia*. Barcelona: UOC, 2004.
15. Rosi Braidotti: *Transpositions: On Nomadic Ethics*. Cambridge: Polity Press, 2006.
16. *Ibíd.*
17. Sarah Franklin et al.: *Global Nature, Global Culture*. Londres: Sage. 2000.
18. Paul Gilroy: *Against Race. Imaging Political Culture Beyond the Colour Line*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.
19. Avtar Brah: *Cartographies of Diaspora Contesting Identities*. Nueva York y Londres: Routledge, 1996.
20. Édouard Glissant: *Poétique de la Relation*. París: Gallimard, 1990. Edición en inglés: *Poetics of Relation*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997.
21. Ernesto Laclau: «Subjects of Politics, Politics of the Subject», *Differences*, vol. 7, n° 1 (1995), pp. 146-164.
22. Homi K. Bhabha: *The Location of Culture*. Londres y Nueva York: Routledge, 1994.
23. Vandana Shiva: *Biopiracy. The Plunder of Nature and Knowledge*. Boston: South End Press, 1997.

24. Patricia Hill Collins: *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Nueva York y Londres: Routledge, 1991.
25. Drucilla Cornell: «The Ubuntu Project with Stellenbosch University», 2002, en www.fehe.org/index.php?id=281 (consultado el 2 de enero de 2007).
26. bell hooks: «Postmodern blackness», *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*. Toronto: Between the Lines, 1990.
27. Cornell West: *Prophetic Thought in Postmodern Times*. Maine: Common Courage Press, 1994.
28. Edward W. Said: *Orientalism*. Londres: Penguin Books, 1978. Edición en castellano: *Orientalismo*. Madrid: Libertarias, 1990.
29. Gilles Deleuze, op. cit.
30. Luce Irigaray: *Speculum. De l'autre femme*. París: Minuit, 1974. Edición en castellano: *Espéculo de la otra mujer*. Madrid: Akal, 2007.
31. Michel Foucault: *Surveiller et punir*. París: Gallimard, 1975. Edición en castellano: *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI, 1994.
32. Édouard Glissant: *Poétique de la Relation*. París: Gallimard, 1990. Edición en inglés: *Poetics of Relation*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997.
33. Jacques Derrida: *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*. París: Galilée, 1997. Edición en castellano: *Cosmopolitas de todos los países, un esfuerzo más*. Valladolid: Cuatro, 1996.
34. Rosi Braidotti: «The Postsecular Turn in Feminism», *Theory, Culture & Society*, vol. 25, nº 6 (2008), pp. 1-24.
35. Véase Adrienne Rich: *Blood, Bread and Poetry*. Londres: Virago Press, 1987. Edición en castellano: *Sangre, pan y poesía*. Barcelona: Icaria, 2001.
36. Véanse Teresa de Lauretis: *Feminist Studies/Critical Studies*. Bloomington: Indiana University Press, 1986 y Rosi Braidotti: *Nomadic Subjects*. Nueva York: Columbia University Press, 1994. Edición en castellano: *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa, 2004.
37. Moira Gatens y Genevieve Lloyd: *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*. Londres y Nueva York: Routledge, 1999.
38. Véase Paul Gilroy: *Against Race. Imaging Political Culture Beyond the Colour Line*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000; y Patricia Hill Collins: *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Nueva York y Londres: Routledge, 1991.
39. Véase Vron Ware: *Beyond the Pale: White Women, Racism and History*. Londres y Nueva York: Verso, 1992; y Rosi Braidotti y Gabriele Griffin: *Thinking Differently. A Reader in European Women's Studies*. Londres: Zed Books, 2002.
40. Edgar Morin: *Penser l'Europe*, París: Gallimard, 1987. Edición en castellano: *Pensar Europa*. Barcelona: Gedisa, 1988.
41. Véase Etienne Balibar: *Politics and the Other Scene*. Londres: Verso, 2002.
42. Las investigaciones de la psicología clínica sobre el trauma atestiguan esta realidad y también la gran cantidad de traumas que terminan en una resolución positiva, pero esta es una línea de argumentación que no puedo continuar aquí.
43. Rosi Braidotti: *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press/Blackwell Publishers, 2002. Edición en castellano: *Metamorfosis: hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Akal, 2005.
44. Véase Jean Laplanche: *Life and Death in Psychoanalysis*. Baltimore y Londres: Johns Hopkins University Press, 1976.
45. Julia Kristeva: *Pouvoirs de l'horreur*. París: Seuil, 1980. Edición en inglés: *Powers of Horror*. Nueva York: Columbia University Press, 1982.
46. Véase Keith Ansell Pearson: *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze*. Londres y Nueva York: Routledge, 1999.
47. Zygmunt Bauman: *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell's Publisher, 1993. Edición en castellano: *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal, 2001.

48. Susan Sontag: *Regarding the Pain of Others*. Nueva York: Picador, 2003. Edición en castellano: *Ante el dolor de los demás*. Madrid: Alfaguara, 2003.
49. Jean François Lyotard: *Le Différend*. París: Minuit, 1983. Edición en castellano: *La diferencia*. Barcelona: Gedisa, 1988.
50. Véase Hannah Arendt: *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Nueva York: The Viking Press, 1963. Edición en castellano: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen, 2001.
51. Sarah Franklin et al.: *Global Nature, Global Culture*. Londres: Sage, 2000.
52. Luciana Parisi: *Abstract Sex. Philosophy, Bio-Technology, and the Mutation of Desire*. Londres: Continuum Press, 2004.
53. Mette Bryld y Nina Lykke: *Cosmodolphins. Feminist Cultural Studies of Technology, Animals and the Sacred*. Londres: Zed Books, 1999.
54. Jessica Benjamin: *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination*. Nueva York: Pantheon Books, 1988.
55. Jean François Lyotard, op. cit.
56. Judith Butler: *Precarious Life*. Londres: Verso, 2004. Edición en castellano: *Vida precaria*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
57. Rosi Braidotti: *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, op. cit., y Judith Butler: *Undoing Gender*. Londres y Nueva York: Routledge, 2004. Edición en castellano: *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós, 2006.
58. Emmanuel Lévinas: *Altérité et transcendance*. Montpellier: Fata Morgana, 1995. Edición en inglés: *Alterity & Transcendence*. Londres: The Athlone Press, 1999.
59. Genevieve Lloyd: *Spinoza and the Ethics*. Londres y Nueva York: Routledge, 1996, p. 74.