

fundamentalismo cristiano, y el de los indios, de los judíos y otros.

Éste es el contexto global paradójico y violento en que la actitud *excepcionalista* de Occidente está tomando la apariencia de una creciente autocomplacencia de la herencia de la Ilustración humanista. Esta reivindicación —explícita y prepotente— de un estatuto cultural excepcional de Europa pone en primer plano la emancipación de las mujeres, gays y lesbianas como rasgo distintivo de Occidente, aunque ésta camina al mismo paso que la creciente intervención bélica geopolítica contra todo el resto. El humanismo ha emprendido una vez más una cruzada civilizadora. Simultáneamente, sobrestimado por su papel histórico emancipador y manipulado por los intentos racistas de los políticos populistas de toda Europa, el humanismo debería ser rescatado de estas indebidas simplificaciones y de cualquier violento abuso. Me pregunto, además, si hoy en día es aún posible defender una mera posición antihumanista. Desde un punto de vista intelectual, político y metodológico, ¿una forma residual de humanismo no es, después de todo, inevitable? Si los nuevos y belicosos discursos sobre la supuesta supremacía de Occidente se expresan en la lengua heredada del humanismo laico, si la más denodada oposición a ellos toma la apariencia de prácticas que van más allá de la laicidad y las religiones politizadas, ¿sobre qué puede fundarse hoy una posición antihumanista? Declararse simplemente laicos quiere decir ser cómplices de la supremacía neocolonial de Occidente, mientras que rechazar la herencia de la Ilustración quiere decir estar totalmente en contradicción con cualquier proyecto crítico. El círculo vicioso es sofocante. La consideración de que la aparentemente infinita polémica entre humanismo y antihumanismo ha alcanzado un punto muerto no puede ser contradicha. Continuar esta polémica sería no sólo improductivo, sino que, al mismo tiempo, no nos permitiría una lectura adecuada de nuestro contexto histórico preciso. Dejar atrás las tensiones que acompañan el humanismo y su rechazo contradictorio ahora es una prioridad. Otra posibilidad se hace poco a poco más deseable y urgente: el posthumanismo como alejamiento de estas vías letales. Concededme volver a él en los próximos párrafos.

El desafío posthumano

El posthumanismo es la condición histórica que marca el fin de la oposición entre humanismo y antihumanismo, y que designa un contexto discursivo diferente, mirando de modo más propositivo a nuevas alternativas. El punto de partida es para mí la muerte del *Hombre/Mujer* antihumanista que evidencia el declive de algunos presupuestos fundamentales de la Ilustración, precisamente del progreso de la humanidad a través del

uso autorregulador y teleológicamente orientado de la razón y la racionalidad científica laica, que se suponían vueltas a la *perfectibilidad* del Hombre. La perspectiva posthumana se basa en la hipótesis histórica de la decadencia del humanismo, pero va también más allá para explorar nuevas alternativas, sin por eso recaer en la retórica antihumanista de la crisis del Hombre. Ésta se empeña, en cambio, en elaborar modos alternativos para la conceptualización de la subjetividad posthumana, tema central de este libro.

La crisis del humanismo tiene como consecuencia, en la postmodernidad, el resurgimiento, con propósitos de revancha, de los otros factores estructurales respecto del sujeto moderno humanista (Braidotti, 2003). Es un hecho histórico que los más grandes movimientos emancipacionistas de la postmodernidad están guiados y alimentados por los *otros factores emergentes*: los movimientos por los derechos de las mujeres, gais y lesbianas; los movimientos antirracistas y anticolonialistas; y los movimientos antinucleares y medio ambientalistas son altavoces de los *otros factores estructurales* de la modernidad. Éstos marcan inevitablemente la crisis del anterior centro humanista o de la posición dominante del sujeto y, sin embargo, no son meramente humanistas, en cuanto superan el antihumanismo en dirección a una historia y un proyecto completamente posthumanos.

Estos movimientos sociales y políticos son, al mismo tiempo, el síntoma de la crisis del sujeto, para los conservadores son incluso la causa, y la expresión de alternativas positivas y propositivas. En el lenguaje de mi teoría nómada (Braidotti, 2011, 2012), expresan tanto la crisis de la mayoría como los modelos de devenir de las minorías. El desafío para la teoría crítica consiste en ser capaz de explicar la diferencia entre estos distintos flujos de cambio.

En otras palabras, la posición posthumana que estoy defendiendo se articula a partir de la herencia antihumanista, más específicamente a partir de las bases epistemológicas y políticas de la generación postestructuralista, para ir más allá. Los puntos de vista alternativos sobre lo humano y las nuevas formaciones de la subjetividad que caracterizan las epistemologías radicales de la filosofía continental de los últimos treinta años no son meramente contrarios al humanismo, se han transformado en modelos alternativos del sujeto humano, cumplidos a todos los efectos. El modo en que éstos provocan la descentralización de lo humano estará aún más claro en el próximo capítulo, que analiza la inflexión postantropocéntrica. Por ahora me urge explicar este alejamiento del antihumanismo hacia una posición posthumana afirmativa y examinar críticamente

algunos de sus momentos.

Yo encuentro tres corrientes mayoritarias en el pensamiento posthumano actual: la primera viene de la filosofía moral y desarrolla una forma reactiva de lo posthumano; la segunda, de los *science and technologies studies*, abraza una forma analítica de lo posthumano; y la tercera, de mi misma tradición filosófica antihumanista de la subjetividad, propone un posthumanismo crítico.

Permitidme mirar con orden a cada uno de ellos.

La aproximación reactiva a lo posthumano es defendida, conceptual y políticamente, por pensadores contemporáneos liberales del calibre de Marta Nussbaum (2006, 2013). Ella desarrolla una precisa y actual defensa del humanismo, entendido como garantía de la democracia, la libertad y el respeto de la dignidad humana, y rechaza la idea misma de la crisis del humanismo europeo, aún menos la posibilidad de su decadencia histórica. Nussbaum reconoce los desafíos planteados por las actuales economías globales tecnológicamente guiadas, pero responde a éstos volviendo a proponer los ideales clásicos humanistas y la política liberal progresista. Ella defiende la necesidad de los valores universales humanistas porque los considera un remedio contra la fragmentación y la deriva relativista de nuestro tiempo, que es resultado de la globalización misma. El universalismo cosmopolita humanista es presentado, además, como un antídoto contra el nacionalismo y el etnocentrismo, que afligen al mundo contemporáneo, y contra la prevaleciente actitud americana de indiferencia hacia el resto del mundo.

En el humanismo reactivo, o negativo, de Nussbaum es central la idea de que uno de los efectos de la globalización es una especie de recontextualización inducida por la economía de mercado. Esto comporta un nuevo sentimiento de interconexión que, a su vez, remite a la necesidad de una ética neohumanista. Para Nussbaum el universalismo abstracto es la única toma de posición capaz de proveer sólidas bases a valores morales como la compasión y el respeto por los otros, que ella atribuye decididamente a la tradición del individualismo liberal americano. Me alegra mucho de que a Nussbaum le interese la cuestión de la subjetividad, pero me alegra menos el hecho de que ella reconduzca esta cuestión al individualismo, a las identidades fijas, a lugares inmutables y a vínculos morales que oprimen.

En otras palabras, Nussbaum rechaza el punto de vista de las filosofías antihumanistas de los últimos treinta años. En particular, ella abraza el universalismo por encima y contra las perspectivas feministas y postcoloniales sobre la importancia de la política de la ubicación y sobre la atención al arraigo en términos geopolíticos. Al abrazar el

universalismo desencarnado, Nussbaum acaba siendo paradójicamente provinciana en su visión de qué cuenta como humano (Bhabha, 1996a). No hay ninguna estancia para experimentar nuevos modelos de sujeto; para Nussbaum la condición posthumana puede resolverse en la restauración del concepto humanista de sujeto. Como veremos en la próxima sección, mientras Nussbaum llena el vacío ético del mundo globalizado con las normas clásicas humanistas, los posthumanistas críticos eligen el camino de la experimentación. Ellos intentan elaborar nuevas reivindicaciones de comunidad y de pertenencias por parte de singularidades subjetivas que han tomado distancia del individualismo humanista.

Una segunda e importante área de desarrollo de lo posthumano es la de los *science and technologies studies*. Esta actual área interdisciplinaria se interroga por cuestiones éticas y conceptuales cruciales sobre el estatuto de lo humano y, sin embargo, generalmente se desinteresa respecto del estudio profundo de sus consecuencias para una teoría de la subjetividad. La influencia de la antiepistemología de Bruno Latour, contraria a una teoría de la subjetividad, explica en parte este desinterés. Concretamente, se traduce en una serie de corrientes de investigación posthumana paralelas y no comunicantes.

Una nueva segregación del saber tiene lugar a lo largo de las líneas divisorias de las *dos culturas*, el humanismo y las ciencias, de la cual discutiré a fondo en el cuarto capítulo.

Por ahora quisiera subrayar que es una común convicción de las diversas teorías posthumanas el hecho de que la ciencia actual y las biotecnologías inciden sobre la misma materia y sobre la estructura de lo vivo, y que han modificado drásticamente nuestro concepto de qué constituye, hoy, el contexto básico de referencia de lo humano. La intervención tecnológica sobre la materia viva genera una uniformidad negativa y una mutua dependencia entre los humanos y las demás especies. El proyecto genoma humano, por ejemplo, unifica todas las especies humanas sobre la base de un buen dominio teórico de nuestra estructura genética. Este punto de consenso, sin embargo, es el origen de divergentes trayectorias de investigación. Las ciencias humanas continúan planteando la cuestión de las consecuencias epistemológicas y políticas de la condición posthumana para nuestra comprensión del sujeto humano. Éstas sienten, además, una profunda ansiedad por el estatuto moral de lo humano, y expresan el deseo político de resistir a los abusos de las nuevas apropiaciones comerciales del saber tecno-genético orientadas al beneficio.

Los contemporáneos *science and technologies studies*, por otro lado, adoptan una agenda diferente. Éstos han desarrollado una forma analítica de teoría posthumana. Por

ejemplo, Franklin, Lury y Stacey, trabajando dentro de un cuadro sociocultural de referencia, indican el mundo actual tecnológicamente mediado con el término *panhumanidad* (2000, 26). Esto denota un sentimiento global de interconexión entre todos los humanos, pero también entre los humanos y el medio ambiente no-humano, incluidos el medio ambiente urbano y socio-político, que diseñan una red de intrincadas interdependencias. Esta nueva panhumanidad es paradójica en dos aspectos: en primer lugar, porque una gran cantidad de sus interconexiones son negativas y se fundan en un sentimiento común de vulnerabilidad y de miedo de la catástrofe inminente; en segundo lugar, porque esta nueva proximidad global no siempre genera tolerancia y convivencia pacífica. Al contrario, las formas de rechazo xenofóbico de la alteridad y la creciente violencia armada son peculiaridades sobresalientes de nuestros tiempos, como demostraré en el tercer capítulo.

Otro ejemplo relevante del mismo pensamiento analítico posthumano, dentro del ámbito disciplinario de los *science studies*, es la obra del sociólogo Nicholas Rose (2008), quien ha escrito elocuentemente a propósito de las nuevas formas de *biosociedad* y *biociudadanía* que están emergiendo a partir del difuso reconocimiento de la naturaleza biopolítica de la subjetividad contemporánea. Basándose en la intuición foucaultiana de cómo el gobierno biopolítico de la vida define las economías capitalistas avanzadas del presente, Rose ha desarrollado un análisis eficaz y empíricamente fundado de los dilemas de la condición posthumana. Esta estructura analítica posthumana sostiene la causa la corriente foucaultiana de la normatividad neo-kantiana. Yo encuentro esta posición bastante útil, también porque defiende una visión del sujeto como proceso relacional, en referencia a la última fase del pensamiento de Foucault (Foucault, 1978, 1984, 1985).

Como explicaré con más detalle en el próximo capítulo, sin embargo, el retorno a la noción kantiana de responsabilidad moral vuelve a introducir al individuo en el centro del debate. Esto es incompatible con la ontología procesual de Foucault, produce contradicciones teóricas y prácticas, y desmiente el objetivo prefijado de elaborar una aproximación posthumana.

Otro caso significativo de posthumanismo analítico es el defendido por Peter Paul Verbeek (2011). Partiendo del reconocimiento de la íntima y productiva conexión entre los sujetos humanos y los artefactos tecnológicos, y de la consiguiente imposibilidad teórica de mantenerlos separados, Verbeek alude a la necesidad de una inflexión postantropológica que conecte lo humano con lo no humano, pero se muestra, al mismo

tiempo, muy atento a no superar ciertos límites. Su forma analítica de posthumanismo es de inmediato puesta en jaque por una aproximación a la misma tecnología profundamente humanista y, por tanto, normativa. La principal tesis de Verbeek sostiene que las «tecnologías contribuyen activamente al modo en que los humanos desarrollan una ética» (2011, 5); una especie de ética humanista revisada y actualizada que se superpone a las tecnologías posthumanistas.

A fin de defender el principio humanista en el centro de tecnologías contemporáneas, Verbeek enfatiza la naturaleza moral de los medios tecnológicos como agentes que pueden guiar los procesos decisionales humanos sobre cuestiones normativas. Él introduce, además, formas múltiples de intencionalidad maquínica, todas orientadas hacia formas no humanas de conciencia moral. Sólo tomando en seria consideración la moral de los objetos, sostiene Verbeek, podemos confiar en integrar nuestras tecnologías con una más amplia comunidad social y hacer llegar la corriente posthumana del humanismo al siglo XXI. Esto se traduce en un desplazamiento de la ubicación de la intencionalidad moral tradicional de la conciencia autónoma trascendental a los mismos artefactos tecnológicos.

El posthumanismo analítico de los *science and technologies studies* es uno de los componentes más importantes del escenario posthumano contemporáneo. En el sentido de las teorías críticas del sujeto, que son el centro de mi atención, sin embargo, ésta se encuentra notablemente desencaminada, porque vuelve a proponer segmentos seleccionados de valores humanistas sin exponer las contradicciones producidas por semejante ejercicio de uniones teóricas.

El orgullo por los éxitos tecnológicos y la riqueza que los acompaña no debería impedirnos mirar a las enormes contradicciones y a las formas de injusticia social y moral causadas por las mismas tecnologías avanzadas. No prestar atención a esto, en nombre de la neutralidad científica y de un sentido del vínculo panhumano apresuradamente revigorizado por la globalización, es simplemente un modo de evitar la cuestión.

A mis ojos, lo que es sorprendente respecto de la aproximación de los *science and technologies studies*, a pesar de que ésta se ancle teóricamente en la filosofía moral y en la teoría sociocultural, es el alto nivel de neutralidad política expresado sobre la condición posthumana. Tanto Rose como Franklin y las otras, por ejemplo, afirman claramente que el centro de sus investigaciones es analítico y apunta a alcanzar una mejor y más precisa, de algún modo más interna, comprensión etnográfica de cómo estas nuevas tecnologías funcionan realmente. Los *science and technologies studies* tienden a

no ocuparse de las consecuencias de sus posiciones sobre la revisada concepción de sujeto. La subjetividad permanece fuera del cuadro, y con ella queda fuera un comprobado análisis político de la condición posthumana.

Desde mi punto de vista, concentrarse en la subjetividad es necesario porque esta noción nos permite unir problemáticas que en el momento están desperdigadas en una cantidad de ámbitos diversos. Por ejemplo, las cuestiones sobre las normas y los valores, las formas de los vínculos comunitarios y las pertenencias sociales, como también las relativas a la gobernanza política presuponen y exigen la noción de sujeto. El pensamiento crítico posthumano desea volver a ensamblar una comunidad discursiva más allá de las corrientes actuales, divergentes y fragmentadas, del posthumanismo.

No puedo menos que notar, además, una bastante extraña y muy problemática división del trabajo sobre la cuestión de la subjetividad entre los *science and technologies studies*, por un lado, y el análisis político del capitalismo avanzado, por el otro. Por ejemplo, Hardt y Negri (2002, 2004) o la escuela italiana de Lazzarato (2004) y Virno (2002), intentan evitar las problemáticas conectadas a ciencia y tecnología, y no las exponen con la misma profundidad y precisión que reservan al análisis de la subjetividad. Yo creo que deberíamos revisar esta segregación de los campos discursivos y comprometernos a favor de una reintegrada teoría posthumana que comprenda tanto la complejidad científica y tecnológica y sus consecuencias para la subjetividad política, como la economía política y las formas de gobernanza. Desarrollaré este proyecto de manera gradual en los siguientes capítulos.

Hay otro problema fundamental a propósito del humanismo residual de la posición analíticamente posthumana y de sus intentos de moralizar la tecnología, marginando los experimentos colaterales con nuevas formas de subjetividad, que consiste en una expresión de confianza excesiva en la intencionalidad moral de la tecnología en sí. Más específicamente esta posición niega el presente estado de autonomía alcanzado por las máquinas. La complejidad de nuestras tecnologías inteligentes se encuentra en el centro del cambio postantropológico, que será argumento del próximo capítulo. Por ahora quisiera considerar sólo un aspecto de nuestra inteligencia tecnológica.

Un número reciente del semanario *The Economist* (2 de junio de 2012), sobre «morales y máquinas», plantea algunas preguntas pertinentes sobre el grado de autonomía alcanzado por los robots y apela a la sociedad para elaborar nuevas reglas para gobernarlos. El análisis es significativo: en oposición a la idea modernista del robot como siervo del amo, como es ejemplificado por las “tres leyes de la robótica” de Isaac

Asimov formuladas en 1942,⁸ nosotros nos enfrentamos hoy con otra situación, en que la intervención humana es más bien marginal, si no del todo irrelevante. *The Economist* escribe (2012, 11): «En cuanto los robots se han vuelto autónomos, la noción de máquinas guiadas por ordenadores capaces de afrontar decisiones éticas ha salido del dominio de la ciencia ficción para entrar en el mundo real».

Muchos de estos robots han sido contruidos con fines militares, y volveré sobre la cuestión en el tercer capítulo, pero muchos otros han sido usados para respetables fines civiles. Todos comparten una característica crucial: han hecho tecnológicamente factible la superación de los procesos decisionales humanos tanto a nivel operacional como moral. Según este relato, los humanos actuarán cada vez menos “en el circuito” y cada vez más “sobre el circuito”, monitorizando robots de guerra y de trabajo más que controlándolos diligentemente. Quedan por resolver sólo los nudos éticos y legales para garantizar responsabilidad a los procesos decisionales autónomos de las máquinas, desde el momento en que éstas ya disponen de capacidades cognitivas.

A medida que se hacen más inteligentes y difundidas, las máquinas autónomas están obligadas a tomar decisiones sobre la vida y la muerte y, por tanto, a asumir comportamientos de responsabilidad activa. Sin embargo, a pesar de este alto grado de autonomía, los resultados en el proceso decisional moral representan, como máximo, una cuestión abierta. Contra las pretensiones de una intencionalidad moral incorporada a la tecnología, yo afirmarí más bien que la tecnología es normativamente neutral. Tómese cualquier pregunta candente, como: ¿puede un vehículo aéreo no tripulado, como un *drone*, prender fuego a la casa donde se sabe que se esconde el blanco, si ésta es también refugio de civiles? ¿Deberían los robots que remedian los desastres decir la verdad a la gente respecto de su condición, difundiendo así pánico y dolor?

Estos interrogantes nos conducen al ámbito de la “ética de las máquinas”, que apunta a hacer las máquinas adecuadas para realizar tales elecciones de manera apropiada, en otras palabras a distinguir el bien del mal. Pero, ¿quién decide de verdad?

Según *The Economist* (2012) una nueva aproximación ética necesita ser elaborada mediante unos experimentos activos. Éstos deberían afectar sobre todo a tres áreas: en primer lugar, el papel del Derecho en decidir si el ingeniero, el programador, el industrial o el operador es el culpable si la máquina actúa mal. Es necesario un detallado registro del sistema, el cual pueda explicar el razonamiento que subyace al proceso decisional, para asignar la responsabilidad. Esto tiene implicaciones para el proyecto, con beneficios para los sistemas que obedecen a reglas predeterminadas más que para los sistemas de

decision making. En segundo lugar, cuando los sistemas éticos son integrados en los robots, el juicio que expresan necesita parecer bueno para la mayoría. Las técnicas de la filosofía experimental, que estudia el modo en que las personas responden a los dilemas éticos, deberían ser de ayuda. En tercer lugar, se requiere una nueva colaboración interdisciplinaria entre ingenieros, especialistas en ética, juristas y políticos, los cuales elaborarían reglas muy divergentes si fueran dejadas a su albedrío. Todos saldrían ganando de un trabajo de tipo cooperativo.

El elemento posthumano de la situación descrita por *The Economist* está representado por el hecho de que en ésta no se asume lo humano, el sí individualizado, como factor decisivo del sujeto principal. Más bien, se imagina aquélla que yo definiría como una interconexión transversal entre actores humanos y no-humanos, en modo no disímil del *Actor Network Theory* de Latour (Law y Hassard, 1999). Es significativo que un periódico prudente y conservador como *The Economist*, enfrentándose al desafío representado por las tecnologías de poder posthumanas que hemos desarrollado, no apele a un retorno de los valores humanistas, sino a la experimentación pragmática. Esto exige tres apuntes: en primer lugar, que no podría estar más de acuerdo sobre el hecho de que éste no es el momento de lamentos nostálgicos por el pasado humanista, sino de experimentos clarividentes para nuevas formas de subjetividad. En segundo lugar, quisiera reafirmar la estructura normativamente neutral de las actuales tecnologías: éstas no están dotadas de una responsabilidad intrínsecamente humanista. En tercer lugar: noto que los defensores del capitalismo avanzado, al captar el potencial creativo de lo posthumano, parecen más veloces que muchos opositores progresistas y neohumanistas, animados por las mejores intenciones. En el próximo capítulo retornaré sobre la tendencia oportunista de lo posthumano desarrollada en la contemporánea economía de mercado.

Posthumanismo crítico

La tercera corriente del pensamiento posthumanista, mi propia variante, no presenta ninguna ambivalencia conceptual o normativa hacia el posthumanismo. Yo quisiera ir más allá del posthumanismo analítico y desarrollar perspectivas afirmativas a partir del sujeto posthumano. Mi inspiración para adentrarme en el posthumanismo crítico proviene ciertamente de mis raíces antihumanistas. Más específicamente, la corriente de pensamiento que ha avanzado mucho más allá en la apertura del potencial productivo de la condición posthumana puede ser genealógicamente hallada en el postestructuralismo, el

antiuniversalismo feminista y la fenomenología anti-colonial de Fanon (1996) y de su maestro, Aimé Césaire (1995). Ellos están unidos por un compromiso sostenido por resolver las consecuencias del posthumanismo sobre nuestra comprensión compartida del sujeto humano y de la humanidad en su totalidad.

La obra de los teóricos de la raza y de aquellos postcoloniales presenta un posthumanismo cosmopolita situado que es sostenido sea por la tradición europea, sea por morales y culturas no occidentales.

Hay diversos ejemplos que merecerían un análisis más profundo del que puedo ofrecer aquí; por ahora quisiera elegir el más específico de ellos.²

Edward Said (1999) fue el primero en alertar a los teóricos críticos en Occidente respecto de la necesidad de elaborar un relato motivado y erudito de la Ilustración fundado en el humanismo laico, que tome en consideración las experiencias coloniales, sus abusos violentos, su injusticia estructural y , al mismo tiempo, las vivencias postcoloniales. La teoría postcolonial ha desarrollado esta visión en el concepto que los ideales de la razón, la tolerancia laica, la igualdad ante la ley y la norma democrática, no tienen necesidad de ser y, por ende, históricamente no han sido exclusivo atributo de las prácticas europeas de dominación violenta, de exclusión y de uso sistemático e instrumental del terror. La comprensión del hecho de que razón y barbarie no se excluyen recíprocamente, tal como la Ilustración y el horror, no debe comportar relativismo cultural o nihilismo moral, sino más bien una crítica radical de la noción de humanismo y de sus vínculos con el criticismo democrático y la laicidad. Edward Said defiende la idea de que «es posible criticar el humanismo en nombre del humanismo, y que, conscientes de sus abusos de la experiencia del eurocentrismo y el imperialismo, se pueda dar forma a una diversa aproximación humanista, cosmopolita y arraigada en el texto y en el lenguaje, capaz de hacer propias las grandes lecciones del pasado, [...] sin por eso perder de vista las voces emergentes y las corrientes más actuales» (2007, 40).

Luchar por tales espacios laicos es una prioridad para la búsqueda posthumana de aquella que en algunas zonas hoy es conocida como *ética global para una política y una economía globales* (Kung, 1998).

También el cosmopolitismo planetario de Paul Gilroy (2000) propone una forma productiva actual de posthumanismo crítico. Gilroy estima que Europa y los europeos son responsables del fracaso colectivo de la aplicación de los ideales humanistas de la Ilustración. Como las feministas, los teóricos de la raza son escépticos respecto de la deconstrucción de la posición del sujeto del que nunca han podido históricamente

disfrutar. Gilroy considera el colonialismo y el Fascismo como traidores del ideal europeo de la Ilustración, que está dispuesto a defender, aunque siempre estimando a los europeos responsables de los propios fracasos éticos y políticos. El racismo divide a una humanidad igual y exige a los blancos de cualquier sensibilidad ética, reduciéndolos al mero estado de la moralidad infrahumana. Esto reduce, además, a aquéllos que no son blancos a un estado ontológico subhumano que los expone a atroces violencias. Asumiendo una posición decidida contra las apelaciones fundamentalistas a las diferencias étnicas avanzadas por una horda de nacionalistas blancos, negros, serbios, ruandeses, tejanos, etcétera, Gilroy denuncia lo que Deleuze llama *micro-fascismos* como una epidemia de la era globalizada (Deleuze y Guattari, 2006), adscribiendo el lugar de la transformación ética a la crítica de cualquier categoría nacionalista, no a su nueva proposición en una enésima variante, y opone la movilidad diaspórica y las interconexiones transculturales a las fuerzas del nacionalismo. La suya es una teoría de la mezcla, el hibridismo y el cosmopolitismo decididamente antirracista. Contra el poder permanente del Estado nación, Gilroy revaloriza las políticas afirmativas de los movimientos transversales, como aquéllos contra la esclavitud, el feminismo, los médicos sin fronteras y similares.

Ecología y medio ambientalismo representan poderosos y, al mismo tiempo, diferentes recursos de inspiración para las actuales reconfiguraciones del posthumanismo crítico. Éstos se basan en un profundo sentimiento de interconexión entre el ego y los otros, incluidos los otros no humanos y los otros de la “tierra”. Esta práctica de relación con los otros es alimentada y potenciada por el rechazo del individualismo autocentrado, y aporta un nuevo modo de combinar los intereses personales con el bienestar de toda una comunidad, a partir de las interconexiones medio ambientales.

La teoría medio ambientalista subraya el vínculo entre el énfasis humanista por el Hombre como medida de todas las cosas y el sometimiento y la explotación de la naturaleza, y condena los abusos de la ciencia y la tecnología. Ambas conllevan violencia epistémica y física sobre los otros factores estructurales y están conectadas al ideal de la razón de la Ilustración europea. La visión del mundo en que Poder y control científico racional condicen milita, además, contra el respeto de la diversidad de la materia viva y de las culturas (Mies y Shiva, 1993). La alternativa medio ambientalista consiste en una nueva aproximación holística que combina cosmología, antropología y espiritualidad feminista postlaica con el fin de reafirmar la necesidad de formas de respeto benévolo en relación a las diferencias, tanto de rasgos humanos como no-humanos. De manera

significativa, Mies y Shiva subrayan la importancia de una espiritualidad a favor de la sostenibilidad de la vida en esta batalla por nuevas y concretas formas de universalidad: una reverencia respecto de la sacralidad de la vida, un respeto profundamente arraigado hacia todo lo vivo. Esta actitud es contraria al humanismo occidental y a la inversión de Occidente en la racionalidad y el laicismo como pre-condiciones para el desarrollo a través de la ciencia y la tecnología. En una perspectiva holística, éstas invocan un *re-encantamiento del mundo* (1993, 18), o una curación de la tierra y de todo aquello que ha sido maltratado cruelmente. En vez del énfasis en la emancipación del ámbito de la necesidad natural, Shiva defiende la causa de una emancipación que tenga lugar precisamente en este ámbito y en armonía con él. De este cambio de perspectiva deriva la crítica al ideal de igualdad como emulación de los modos de comportamiento masculinos y también el rechazo del modelo de desarrollo articulado en torno a este ideal y que resulta compatible con las formas globales de supremacía del mercado.

A pesar de que las posthumanistas medio ambientalistas tengan mucho cuidado de diferenciarse de cualquier cosa que esté incluso sólo lejanamente relacionada con el postmodernismo, el postcolonialismo o el postfeminismo, paradójicamente ellas comparten sus premisas epistémicas de la crítica posthumana. Por ejemplo, concuerdan con la generación postestructuralista, a propósito de la crítica a la homogeneización de las culturas a causa de los efectos del capitalismo avanzado global, y proponen como alternativa un tipo de medio ambientalismo decidido, basado en un neohumanismo no occidental. Lo que importa para Mies y Shiva es plantear otra vez la necesidad de nuevos valores universales que vayan en dirección a la interconexión entre los humanos a escala global. De este modo, las necesidades universales son equiparadas a los derechos universales y afectan sea a las necesidades básicas y concretas, como la comida, la casa, la salud y la seguridad, sea a las más elevadas necesidades culturales, como la educación, la identidad, la dignidad, el saber, los afectos, la pasión y el cuidado. Todo esto constituye los fundamentos materiales de la reivindicación situada de nuevos valores éticos.

Un nuevo posthumanismo medio ambientalista formula así cuestiones sobre el poder y los derechos en la época de la globalización y apela a la autorreflexividad del sujeto que ocupa el ex centro humanista, pero también de aquéllos que perseveran en uno de los diseminados centros de poder de la postmodernidad avanzada (Grewal y Kaplan, 1994).

En mi trabajo, defino al sujeto crítico posthumano a través de una ecofilosofía de las pertenencias múltiple, como sujeto relacional determinado en la y por la multiplicidad,

que quiere decir un sujeto en condiciones de operar sobre las diferencias pero también internamente diferenciado y, sin embargo, aún arraigado y responsable. La subjetividad posthumana expresa, por ende, una forma parcial de responsabilidad encarnada e integrada, basada en un fuerte sentimiento de la colectividad, articulada gracias a la relación y a la comunidad.

Mi posición es a favor de la complejidad y promueve la subjetividad radical posthumana, fundándose en la idea de devenir, como veremos en el próximo capítulo. Por consiguiente, la atención se desplaza de la subjetividad unitaria a la nómada, en contratendencia respecto del humanismo y de sus actuales variantes. Este punto de vista rechaza el individualismo, distanciándose igualmente del derrotismo relativista y nihilista, y promueve un vínculo ético de una forma del todo diferente de aquella del sujeto individual y de sus intereses, como es definido por las categorías canónicas del humanismo clásico. La ética posthumana para un sujeto no unitario propone un profundo sentimiento de interconexión entre el ego y los otros, incluidos los no humanos y los “otros de la tierra”, a través de la eliminación del obstáculo representado por el individualismo autocentrado. Como hemos visto con anterioridad, el capitalismo biogenético actual produce una especie de mutua interconexión en sentido reactivo de todos los organismos vivos, incluidos los humanos. Esta especie de unidad tiende a ser de tipo negativo, una forma de común vulnerabilidad, es decir, un sentimiento global de interconexión entre humanos y medio ambiente no-humano en presencia de peligros comunes. La recomposición posthumana de la interacción humana que planteo no coincide con el vínculo reactivo de la vulnerabilidad, ésta es más bien un lazo afirmativo que sitúa al sujeto en el flujo de las relaciones con los múltiples otros.

Como veremos en el próximo capítulo, en mi opinión, hay un nexo necesario entre posthumanismo crítico y distanciamiento del antropocentrismo. Me refiero a este alejamiento a propósito de la extensión del concepto de vida al no-humano o a *zoe*. En el posthumanismo radical lo que se traduce en una posición que transpone el hibridismo, el nomadismo, las diásporas y los procesos de criollización en instrumentos para la reivindicación del re-posicionamiento de la subjetividad, en conexiones y comunidades de sujetos humanos y no humanos. Éste es el próximo paso argumentativo que delinearé en el segundo capítulo.

Conclusiones

Este capítulo ha trazado mi itinerario personal entre las múltiples posibles genealogías de

lo posthumano, incluido el advenimiento de las formas alternativas de posthumanismo crítico. Estas nuevas formas están motivadas por la desaparición del Hombre, la precedente medida de todas las cosas. Eurocentrismo, machismo y antropocentrismo son explicados, en consecuencia, como fenómenos complejos e interrelacionados. Esto, por sí solo, ya bastaría para describir el carácter altamente complejo del concepto de humanismo mismo. En efecto, hay muchos tipos de humanismo y mi itinerario personal, desde el punto de vista generacional y geopolítico, evidencia sobre todo una específica línea genealógica: «Los humanismos romántico y positivista gracias a los cuales las burguesías europeas han ejercido sus hegemonías sobre la modernidad, el humanismo revolucionario que ha sacudido el mundo y el humanismo liberal que ha tratado de domarlo, el humanismo de los nazis y los humanismos de sus víctimas y de sus opositores, el humanismo antihumanista de Heidegger y el antihumanismo humanista de Foucault y Althusser, el humanismo laico de Huxley y Dawkins o el posthumanismo de Gibson y Haraway» (Davies, 1997, 141).

El hecho de que estos diversos tipos de humanismo no puedan ser reducidos a una sola línea narrativa está en la raíz del problema y de las paradojas implicadas en los intentos de superar el humanismo mismo. Lo que me parece absolutamente evidente es la necesidad histórica, ética y política de superar tal concepción, a la luz de su historia de promesas no mantenidas y de brutalidades sin parangón. Una medida metodológica y táctica fundamental es la práctica de la política de la colocación, o de las prácticas de saber situadas y responsables.

Quisiera concluir con tres observaciones de fondo: en primer lugar, que necesitamos una nueva teoría del sujeto que tenga en cuenta la inflexión posthumana y que tome conciencia de la decadencia del humanismo. En segundo lugar, como demuestra la proliferación de posiciones posthumanas tanto dentro como fuera de la tradición filosófica occidental, el fin del humanismo clásico no es una crisis, sino una apertura que comporta consecuencias positivas. En tercer lugar, el capitalismo avanzado ha sido rápido en la detección y la explotación de las oportunidades abiertas por la decadencia del humanismo clásico y los procesos de hibridación cultural inducidos por la globalización. Analizaré este último punto en el próximo capítulo, por eso quisiera decir brevemente algo sobre las otras dos observaciones.

Ante todo, necesitamos asumir las consecuencias de la condición posthumana en el sentido del ocaso del humanismo con el fin de desarrollar sólidos fundamentos para la subjetividad ética y política. La era posthumana está cargada de contradicciones, como

veremos en los próximos dos capítulos. Estas contradicciones exigen una valoración ética, una intervención política y una acción normativa. De ello resulta, en consecuencia, que el sujeto posthumano no es postmoderno, es decir, no es antifundacionalista. Y tampoco es deconstructivista, puesto que no está estructurado lingüísticamente. La subjetividad posthumana que defiendo es más bien materialista y vitalista, encarnada e integrada, firmemente ubicada en lugares precisos, según la política feminista de la ubicación, a la que he aludido en el curso de este capítulo. ¿Por qué subrayo tanto la cuestión del sujeto. Dado que una teoría de la subjetividad es, al mismo tiempo, materialista y relacional, natural-cultural y capaz de autoorganización, es crucial a los fines de elaborar instrumentos críticos adecuados a la complejidad y a las contradicciones de nuestro tiempo. Una forma meramente analítica de pensamiento posthumano no llega demasiado lejos. Sobre todo, un serio interés por el sujeto nos permite tomar en consideración elementos como la creatividad y la imaginación, el deseo, las esperanzas y las aspiraciones (Moore, 2011), sin los cuales sencillamente no podríamos comprender la cultura global contemporánea y sus connotaciones posthumanas. Necesitamos una visión del sujeto que sea “digna del presente”. Esto nos conduce a mi segunda y conclusiva observación: el problema del eurocentrismo en el sentido de “nacionalismo metodológico” (Beck, 2007) y su perdurable vínculo con el humanismo. Los actuales sujetos europeos del saber deben satisfacer la obligación ética de la responsabilidad hacia su historia pasada y hacia la larga sombra que ésta echa sobre su presente político.¹⁰

La nueva misión que Europa debe emprender implica la crítica del cicatero interés personal, la intolerancia y el rechazo xenofóbico de los otros. Emblemático de la cerrazón mental de los europeos es el destino de los emigrantes, los refugiados y los solicitantes de asilo que sufren el peso del racismo en la Europa contemporánea.

Es preciso hacerse promotores de un nuevo orden del discurso, que ya no sea aquel de lo universal eurocéntrico y europeo, o del sujeto racional, sino de la transformación radical de él, en ruptura con las tendencias imperialistas, fascistas y antidemocráticas europeas. Como ya he sostenido en este capítulo, desde la segunda mitad del siglo XX, la crisis del humanismo filosófico —también conocido como muerte del Hombre— ha reflejado y ampliado, al mismo tiempo, vastas preocupaciones en relación al desclasamiento de Europa y el ocaso de su estatuto geopolítico de corte imperial y mundial. La teoría y los fenómenos históricos reales trabajan en armonía cuando se llega a las problemáticas del humanismo europeo. A causa de su resonancia en las dos dimensiones, la teoría crítica puede aportar notables contribuciones al debate sobre la

cuestión europea.

Yo creo que la condición posthumana puede facilitar la tarea de definir un nuevo papel para Europa en un período en que el capitalismo global atraviesa una fase triunfal, pero también de imperfección, en términos de sostenibilidad y justicia social (Holland, 2011).

Esta convicción llena de esperanza se funda en una aproximación postnacionalista (Habermas, 2002; Braidotti, 2008a), que expresa la decadencia del eurocentrismo como acontecimiento histórico e invoca un cambio cualitativo de perspectiva en nuestro sentimiento colectivo de identidad. Seyla Benhabib, en su brillante obra sobre el cosmopolitismo alternativo (2007), indaga la cuestión de Europa como sitio de metamorfosis. Su énfasis en una práctica cosmopolita pluralista y su compromiso con los derechos de los refugiados y los apátridas, como de los emigrantes, renueva la concepción universalista clásica de cosmopolitismo y propone prácticas situadas y ligadas a contextos específicos. Todo esto está en armonía con mi ética posthumana situada. El principal fin de la teoría posthumana es, en consecuencia, la cuidadosa elaboración de precisas cartografías para las diferentes posiciones de los sujetos como trampolín de lanzamiento hacia la recomposición posthumana de un vínculo cosmopolita panhumano.

Más específicamente, me gustaría ir más allá de la aspiración socialdemócrata de Habermas y promover un proyecto posthumano de “devenir molecular” o de “devenir nómada” de Europa (Deleuze y Guattari, 2006; Braidotti, 2008). Éste es un camino que permite evitar las trampas dialécticas, por ejemplo, lo que opone una Europa cultural y globalmente diferenciada a una Europa definida de modo cicatero y xenofóbico por la identidad. El devenir nómada de Europa implica la resistencia al nacionalismo, a la xenofobia y al racismo, malos hábitos de la vieja Europa imperialista. Por tanto, la perspectiva situada y responsable debe reemplazar el disparatado y agresivo universalismo del pasado. Esta perspectiva abraza un proyecto ético-político, tomando una posición decidida también contra el síndrome de la “Fortaleza Europa” y redescubriendo la tolerancia como instrumento de justicia social (Brown, 2006).

La inflexión posthumana puede sostener e intensificar este proyecto en la medida en que ésta sustituye la exclusiva concentración sobre la idea de Europa como cuna del humanismo, guiada por una especie de universalismo que la dota de un sentido de finalismo histórico único. El proceso del devenir molecular, y del devenir nómada, de Europa, comprende el rechazo del papel auto asignado de supuesto centro del mundo. Si de veras está ocurriendo una mutación sociocultural en dirección a una sociedad multiétnica y multimedia, entonces la transformación no puede concernir solamente al

polo de los “otros”. Ésta debe igualmente remover la posición y las prerrogativas del “mismo”, del anterior centro. El proyecto de desarrollar un nuevo tipo de identidad nómada postnacionalista europea es, sin duda, comprometido en cuanto comporta una desidentificación de las identidades prestablecidas, fundadas en la nación. Este proyecto es, sobre todo, político, pero también tiene un fuerte núcleo afectivo hecho de convicciones, visiones y deseo activo de cambio. Nosotros podemos colectivamente potenciar estos devenires alternativos.

Mi sensibilidad posthumana podrá parecer visionaria y hasta impaciente, pero es, de verdad, propositiva, o para usar mi término preferido, es afirmativa. Una política afirmativa combina crítica y creatividad en la búsqueda de imágenes y proyectos alternativos. Por lo que a mí respecta, el desafío de la condición posthumana consiste en aprovechar las oportunidades ofrecidas por el ocaso de la posición de sujeto unitario sostenida por el humanismo, que se ha dividido en una serie de direcciones 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.

Notas:

3. Braidotti, Mazzanti, Sapegno y Tagliavini, *Baby-boomers. Vite parallele dagli anni cinquanta ai cinquant'anni*, Giunti, Florencia, 2003.

4. A pesar de que Sartre y De Beauvoir no fueron miembros del Partido Comunista Francés.

5. El rechazo de Deleuze a la visión trascendental del sujeto; la descentralización del falologocentrismo de Irigaray; la crítica del humanismo de Foucault; y la desconstrucción del eurocentrismo de Derrida.

6. Véanse, por ejemplo, Irigaray (1990b), Cixous (1997) y Braidotti (1994).

7. Además, esta aproximación ha sido adoptada por el análisis interseccional, que sostiene el paralelismo metodológico de género, raza, clase y factores sexuales, sin allanar las diferencias, sino más bien cuestionando políticamente el problema de su compleja interacción (Crenshaw, 1995).

8. Estas tres leyes son: (1) Un robot no puede hacer daño a un ser humano, ni permitir que a causa de la propia negligencia, un ser humano sufra un daño. (2) Un robot debe obedecer siempre las órdenes de los seres humanos, a menos que se contradigan con la primera ley. (3) Un robot debe proteger la propia existencia, siempre que esto no se contradiga con la primera o la segunda ley. Estas leyes fueron creadas por Isaac Asimov para un breve relato de 1942 y luego reeditadas en el *best seller* mundial: *I Robot*, de 1950. Éstas se han convertido en nociones fundamentales de los *ciborg-studies*. Más tarde, Asimov añadió una cuarta ley, presupuesto de todas las demás: (0) Un robot no puede hacer daño a la humanidad, o a causa de la propia negligencia, permitir que la humanidad sufra daño.

9. Ejemplos significativos son: la ética diaspórica de Avtar Brah (1996), los ecos del neohumanismo antiglobalización de Vandana Shiva (1999). El humanismo africano, llamado también Ubuntu, está recibiendo creciente atención por parte de Patricia Collins (1991) y Drucilla Cornell (2002). Con un acento más nómada, la política de la relación de Edward Glissant (1997) inscribe en el corazón de la condición posthumana el hibridismo multilingüista. El “secularismo subalterno” de Homi Bahaba (1994) se articula en torno a la enorme herencia de Edward Said.

10. Como Morin (1988), Passerini (1998) y Balibar (2004) han, además, demostrado.