

Rosi Braidotti

«Lo posthumano no es enemigo de lo humano»

Eva Muñoz

Feminista, de filiación postestructuralista, Rosi Braidotti (Latisana, 1954), una de las filósofas más innovadoras del panorama contemporáneo, directora fundadora del Centro para las Humanidades en la Universidad de Utrecht, donde es profesora, ha publicado recientemente Lo Posthumano (Gedisa). Tras una comprensiva revisión crítica del humanismo, la autora formula una teoría posthumana en la que el sujeto clásico del humanismo pierde su centralidad a favor de otro en constante transformación y relación con unos otros que ya no son subordinados sino parte de un mismo ethos en el que se manifiesta a un tiempo la común vulnerabilidad y una fuerza vital autoorganizada subyacente a todas las especies y a la materia no natural. En plena era del Antropoceno, definida por ser la primera vez en que la acción del hombre determina cambios geológicos, como el cambio climático, en un momento histórico en que la crisis de lo humano es vista con aprensión cuando no con alarmismo, es estimulante encontrar a una pensadora que aboga porque esa pérdida de centralidad de lo humano —que Braidotti juzga más normativo que neutro— sirva para cambiar de

paradigma hacia otro más complejo pero también más comprensivo e integrador, el único quizá capaz de salvar las brechas y las contradicciones que marcan nuestro presente y el futuro que se vislumbra. De todo ello, y de la nueva subjetividad y la ética que emergen de esta lógica posthumana, conversamos a lo largo de esta entrevista.

—Afirma que el humanismo está definitivamente en crisis. ¿De qué modo se manifiesta esta crisis y cómo hemos llegado a ella?

—La crítica al humanismo no es nueva, especialmente desde la izquierda del espectro político. En los turbulentos años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, dominados por la Guerra Fría —y mientras España estaba bajo la dictadura franquista—, Europa Occidental tuvo que enfrentarse al debate de las consecuencias del fascismo y del holocausto. Mientras filósofos como Jean-Paul Sartre defendían una versión socialista del humanismo, una nueva generación de pensadores, entre ellos Michael Foucault, cuestionaban de modo bastante radical tanto los ideales como las manifestaciones históricas del humanismo europeo. A lo largo de los años sesenta y setenta, un tipo de activismo antihumanista fue desarrollado por los nuevos movimientos sociales y las jóvenes culturas del momento: el feminismo, los movimientos antirracistas y a favor de la descolonización y los movimientos antinucleares y pacifistas. Cronológicamente vinculados a la política social y cultural de la generación de los *baby-boomers*, estos movimientos produjeron teorías sociales y políticas radicales y nuevas epistemologías. Desafiaron los clichés retóricos de la guerra fría, particularmente en lo que se refería a la democracia occidental, el individualismo liberal y la libertad que presuntamente este sistema garantizaba a todo el mundo. Pero eran asimismo críticos con el comunismo soviético. La llamémosla generación de mayo del 68 estaba marcada por el traumático legado de los muchos experimentos políticos fallidos del siglo XX. El fascismo y el holocausto por una parte, el comunismo y el gulag por la otra, arrojaban un sangriento balance en

una suerte de comparativa de los horrores. Hay un claro vínculo generacional entre estos acontecimientos históricos y el rechazo filosófico y cultural del humanismo que se produce en las décadas de los sesenta y los setenta.

Para mí, como estudiante de Foucault, Deleuze e Irigaray, la crisis del humanismo significa el rechazo a toda forma de universalismo, incluyendo la variante socialista. El «Hombre» no puede pretender representar a la humanidad toda porque ese «hombre» es una entidad específicamente determinada en cuanto a cultura, género, raza y clase: es europeo, macho y blanco. Es más, ese ideal se erige en modelo normativo, mientras que todo aquél que difiera de la norma eurocéntrica, masculinizante y blanca es catalogado como «diferente de». Y ser «diferente de» significa «valer menos que». Precisamente, esta jerarquización de la diferencia, que la negativiza, resultará un asunto fuertemente politizado por feministas y pensadores postcoloniales y antirracistas. De hecho, si lo piensas, los estructuralmente *otros* del sujeto humanista re-emergen como venganza en la postmodernidad. Es un hecho histórico que los grandes movimientos emancipatorios de la postmodernidad son conducidos y alimentados por los emergentes *otros*: el movimiento por los derechos de las mujeres, los movimientos antirracistas y descolonizadores, los movimientos antinucleares y proambientales. Son las voces de los estructuralmente Otros de la modernidad.

—*¿Esos estructuralmente otros encarnan, pues, la crisis del sujeto humanista?*

—Inevitablemente, determinan la crisis del viejo «centro» humanista o de la posición subjetiva dominante, pero no son meramente antihumanistas, sino que se mueven más allá, hacia un nuevo proyecto. Estos movimientos políticos y sociales son simultáneamente el síntoma de la crisis del sujeto, para los conservadores son incluso «la causa», y son también la expresión de

alternativas positivas y proactivas. En el lenguaje de la teoría normádica expresan tanto la crisis de la mayoría como los caminos para el devenir de las minorías. El reto para la teoría crítica consiste en ser capaz de explicar la diferencia entre ambas mutaciones. En otras palabras, la posición posthumanista que defiende se levanta sobre el legado antihumanista, más concretamente sobre los fundamentos políticos y epistemológicos de la generación postestructuralista, pero va más allá. Las visiones alternativas acerca de lo humano y las nuevas formas de subjetividad que emergen de las epistemologías radicales de la filosofía continental en los últimos treinta años no se limitan a oponerse al humanismo sino que crean otras visiones del yo. Las diferencias sexualizadas, racializadas y naturalizadas, lejos de ser categorías que protegen las fronteras del sujeto humanista, han evolucionado hacia modelos alternativos de subjetividad.

—*Una parte fundamental de su crítica del humanismo procede del feminismo, cuando afirma, lo dice más arriba, que el ideal supuestamente abstracto de género humano es en realidad un «él».*

—Feministas como Luce Irigaray señalaron que el presuntamente genérico ideal humano que ha sido enarbolado como símbolo de la humanidad es mayormente el macho de la especie: *ello* es un *él*. Más aún, *él* es blanco, europeo, bello y con plenas capacidades físicas. Estaría bien preguntarse qué es lo que este modelo ideal tiene en común con la media estadística de la mayoría de los miembros de la especie y la civilización a la que supuestamente representa. Más aún, tal y como señala Irigaray en un importante artículo llamado «Equal to whom?» («¿Igual a quién?»), si la igualdad significa la simple imitación de ese ideal humanista, entonces la igualdad es demasiado banal como para constituir un objetivo político. Las críticas feministas al patriarcado cuestionan esa universalidad que se presenta a través de una masculinidad supuestamente abstracta y una blancura triunfante, argumentando

que ese humanismo universal es objetable no sólo desde un punto de vista epistemológico, sino también desde posiciones éticas y políticas. Lo *humano* del humanismo no es ni un ideal ni una media estadística objetiva o punto medio. Más bien define un estándar de identidad –o semejanza– de acuerdo con el cual todos los otros pueden ser evaluados, regulados y asignados a su correspondiente posición social. Lo humano es una convención normativa, lo cual no lo convierte en algo inherentemente negativo, simplemente en altamente regulatorio y, por tanto, instrumental a las prácticas de exclusión y discriminación. Lo humano sirve a la normalidad, normalización y normatividad. Funciona por trasposición de un modelo humano específico a estándar generalizado, que adquiere valores trascendentes en tanto que humano: del macho se pasa a lo masculino y de ahí a lo humano como forma universal de la humanidad. Ese estándar es propuesto como categórica y cualitativamente distinto a los sexualizados, racializados y naturalizados otros y también por oposición a los artefactos tecnológicos. Lo humano es una construcción histórica que ha devenido una convención social acerca de la «naturaleza humana».

El feminismo antihumanista o feminismo postmoderno rechaza las identidades unitarias indexadas de acuerdo con ese eurocéntrico y normativo ideal humanista de «Hombre». Va incluso más lejos y argumenta que es imposible hablar con una única voz acerca de las mujeres, los nativos y otros sujetos marginales. El énfasis recae en su lugar en cuestiones de diversidad y diferencias entre ellos, y en las fracturas internas dentro de cada categoría. A este respecto, el antihumanismo rechaza el esquema dialéctico de pensamiento según el cual la otredad juega un rol constitutivo, delimitando a los otros sexualizados (las mujeres), los otros racializados (los nativos) y los otros naturalizados (los animales, el medio ambiente o la Tierra). Estos otros eran constituidos en tanto que desempeñaban una función de espejo –«diferente a»– que con-

firmaba la posición superior del sujeto dominante. Esta economía política de la diferencia dio como resultado el hecho de hacer pasar categorías enteras de seres humanos como seres devaluados y, por tanto, desechables. Como he dicho antes, ser «diferente a» vino a significar valer «menos que». El sujeto normativo dominante fue posicionado en la cúspide de una escala jerárquica que premiaba el ideal grado cero de diferencia. Este es el viejo «hombre» del humanismo clásico.

—*Pero el humanismo ha sido también el sostén teórico para conceptos como autonomía, responsabilidad, emancipación, justicia social, igualdad, laicismo... ¿Qué hacemos para preservar esos valores?*

—Hay una tendencia a poner el acento únicamente en los aspectos positivos del proyecto humanista y a minimizar sus aspectos más beligerantes y violentos. Necesitamos una explicación más equilibrada. Por supuesto las políticas emancipatorias y progresistas en general representan los aspectos más valiosos del proyecto humanista. El humanismo liberal ha sido sostén del individualismo, la autonomía y la responsabilidad; en el frente radical, ha promovido la solidaridad, la justicia social y los principios de igualdad. Profundamente secular en su orientación, el humanismo promueve el respeto por la ciencia y la cultura, en contra de la autoridad de los textos sagrados y de los dogmas religiosos.

Pero la grieta entre el ideal y la realidad es enorme. Los derechos humanos universales fueron teorizados y puestos en práctica en el siglo XVIII, tras la Revolución Francesa. No obstante, Olympe de Gouges, quien escribió la *Declaración Universal de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana* para poner de manifiesto que las mujeres no estaban incluidas en esos llamados derechos humanos «universales», fue mandada a la guillotina. Las mujeres no consiguieron sus derechos humanos en Europa hasta doscientos años después de su promulgación y en muchas partes del mundo aún están esperando. Así es que no hay una correlación directa entre la teoría y la práctica.

El ideal humanista de la hermandad universal también fue violentamente traicionado por el antisemitismo y el colonialismo, como señaló Toussaint Louverture, que trató de aplicar los principios de la Revolución Francesa en el siglo XVIII. Liberó a todos los esclavos y abolió la esclavitud en Haití, estableciendo una república libre. Y sin embargo fue derrocado por la armada francesa. Así es que tenemos nobles ideales por un lado y una aplicación histórica abismalmente alejada de ellos por otra. Como he dicho antes, para la generación de mis maestros, particularmente Foucault y Deleuze, los horrores del siglo XX, Auschwitz, el gulag e Hiroshima y Nagasaki, hacen imposible continuar argumentando que el humanismo está aún por llegar, —que es lo que hace Habermas— o que aún está tratando de arreglar las cosas. Como Foucault argumentó en los setenta: el proyecto europeo de humanismo ha fracasado históricamente, necesitamos repensar los parámetros de la subjetividad de manera más crítica y equilibrada. Para mí es imposible, tanto intelectual como éticamente, separar los elementos positivos del humanismo de sus problemáticas contrapartidas: el individualismo engendra egoísmo y egocentrismo; la autodeterminación puede derivar en arrogancia y dominación; y la ciencia no está libre de sus propias tendencias dogmáticas. Necesitamos considerar tanto los aspectos positivos como los negativos.

—*¿Qué es o qué significa lo posthumano?*

—El giro posthumano llega por la convergencia del antihumanismo y el antiantropocentrismo. Ambas facetas se superponen, pero hacen referencia a distintas genealogías y tradiciones. El antihumanismo pone el foco en la crítica al ideal humanista de «hombre» como representante universal de lo humano, mientras que el antiantropocentrismo critica la jerarquización de las especies y promueve la justicia ecológica. El término «teoría posthumna» señala la emergencia de un nuevo tipo de discurso que no es mera-

mente la culminación de estas dos corrientes de pensamiento, sino un salto cualitativo en una nueva y más compleja dirección. Este cambio de perspectiva aleja el debate del explícito antihumanismo defendido por las teorías postestructuralistas desde los años setenta e inaugura la diversidad de perspectivas posthumanas que circulan hoy, al tiempo que trabaja en los distintos modos de conceptualizar la subjetividad humana.

En la era conocida como «Antropoceno», marcada por la crisis del cambio climático, la crítica al antropocentrismo suma fuerzas con los movimientos ecologistas y por los derechos de los animales, así como con otras movilizaciones sociales que se están tomando en serio la noción de que la Tierra es un sujeto político y no meramente un objeto que nos concierne. En otras palabras, la condición posthumana introduce un giro cualitativo en nuestro modo de pensar acerca de qué es exactamente la unidad común de referencia para nuestras especies, nuestra política y nuestra relación con el resto de habitantes del planeta. Esta perspectiva plantea serias cuestiones, como cuáles son las verdaderas estructuras de nuestra identidad compartida como humanos, todo ello en medio de la complejidad de la ciencia contemporánea, la política y las relaciones internacionales.

—¿Qué tipo de subjetividad emerge de sujetos parcial o totalmente cibernéticos? En otras palabras, ¿qué nuevas formas de subjetividad se derivan del paradigma posthumano?

—Defino la subjetividad crítica posthumana en el marco de una ecofilosofía de múltiples pertenencias. Se trata de una subjetividad relacional constituida como y por la multiplicidad, es decir, de un sujeto que se construye a través de las diferencias y que está internamente diferenciado, pero que es, no obstante, consistente y responsable. Mi posición está a favor de la complejidad y promueve la radical subjetividad posthumana, descansando en la ética del devenir. De acuerdo con ello, el foco se desplaza de la subjeti-

vidad unitaria a la nomádica, por tanto, a contracorriente del humanismo clásico y sus variaciones contemporáneas. Esta visión rechaza el individualismo, pero se distancia con igual claridad del relativismo o del derrotismo nihilista. Promueve un vínculo ético que conjugue toda suerte de intereses personales y subjetividades diversas, del modo en que lo hace el humanismo clásico. Una ética posthumana para subjetividades no unitarias propone un sentido ampliado de interconexión entre el yo y los otros, incluyendo a los no humanos, superando el obstáculo del individualismo yo-centrado. El capitalismo biogenético contemporáneo genera una reacción global de mutua interdependencia entre todos los organismos vivos, incluyendo a los no humanos. Esta unidad tiende a partir de lo negativo, en una suerte de reconocimiento de la vulnerabilidad compartida, es decir, parte de un sentimiento global de interconexión entre humanos y medio ambiente frente a las amenazas comunes. La propuesta posthumana no se detiene en el nexo común de la vulnerabilidad, sino que apunta al vínculo afirmativo que sitúa al sujeto en la corriente de relaciones entre los múltiples otros.

—*¿Debemos seguir modificando nuestros cuerpos, mentes y vidas o debe haber algún límite en ese proceso?*

—Las modificaciones psíquicas y corporales nos envuelven y han ido incrementándose desde los años ochenta, como resultado del movimiento punk primero y después en forma de mayor o menor grado de compromiso y experimentación con los rápidos desarrollos de la ciencia y la tecnología. La mejora humana está en la agenda científica del capitalismo contemporáneo, como pone de manifiesto la robótica, la neurociencia, la biogenética y la farmacología, así como en las políticas de identidad. Estos desarrollos posthumanos son centrales y los discuto en mi libro. Dada la velocidad de estos procesos de cambio y lo integrados que están en la economía política y en las tecnologías y avances del capitalismo,

¿cómo podemos justificar las diferencias entre los diferentes tipos de cambios y transformaciones desde un punto de vista ético? Como feminista inspirada por Deleuze y Guattari, siempre defenderé los procesos transformativos del devenir contra cualquier estático «orden natural» (mi libro fue criticado en Polonia por ir contra la idea católica de ley natural, ¡lo que me resultó muy divertido!). Pero soy consciente de que gran parte de las modificaciones físicas y psíquicas que experimentan nuestros cuerpos responden a la lógica capitalista. Así es que sí reclamo la puesta en juego de determinados valores éticos, concretamente: que la experimentación sea sin ánimo de lucro, sujeta a la solidaridad transnacional, a la conexión entre especies y, por supuesto, a la justicia intergeneracional. Necesitamos experimentar dentro de estos principios éticos, y no sólo con el glamur y la plusvalía de los modelos tecnológicos y capitalistas dominantes.

—*¿Juzgaremos éticamente las decisiones de robots y máquinas? ¿Deben nuestras relaciones con ellos y todas las criaturas no humanas cambiar atendiendo a principios éticos? En suma, ¿cómo es la ética de la nueva era?*

—Conforme resultan más inteligentes y su presencia se generaliza, las máquinas autónomas se enfrentan a la toma de decisiones relativas a la vida y la muerte y así incorporan voluntad. Hoy, tanto nuestras economías globales como nuestros sistemas de vigilancia y defensa son básicamente sistemas autónomos y computarizados. Hasta qué punto de este alto grado de autonomía se deriva sin embargo capacidad de decisión moral es una cuestión abierta. Muchos programadores y legisladores están de hecho discutiendo acerca de cómo instalar algoritmos de toma de decisiones morales humanas en nuestras redes computacionales. A este respecto, quisiera hacer tres comentarios: en primer lugar, no es momento para la nostalgia de un pasado humanista sino para experimentar con nuevas formas de subjetividad ética. En segundo lugar, me gusta-

ría insistir en la necesaria neutralidad normativa de la tecnología, es decir, la tecnología ni está ni debería estar al servicio de la agenda humanista. Por último, tengo la impresión de que en estas discusiones el énfasis en la ética suele sustituir un análisis serio respecto a las relaciones de poder.

Por ejemplo, para tomar en consideración algunos asuntos ca-
lientes: ¿debería un objeto volador no tripulado, conocido como
dron, bombardear una casa donde se esconde un objetivo cuando
se sabe que también alberga civiles? ¿Deberían los robots que
participan en las labores de asistencia en emergencias decir la ver-
dad a la gente acerca de su condición causando pánico y dolor? En
lugar de trasladar inmediatamente estas cuestiones a un terreno
neohumanista acerca de la «ética maquina», ¿podríamos por favor
detenernos un minuto a discutir las infraestructuras materiales, las
inversiones de capital, la combinación de ciencia y economía, las re-
laciones geopolíticas que están creando los drones y las redes com-
putacionales en primer lugar? ¿Por qué estas cuestiones están
siendo recategorizadas como cuestiones éticas? ¿Son los principa-
les ejes del poder en el mundo contemporáneo y la ética por sí sola
no va a resolver los problemas!

—*Lo posthumano genera entusiasmo y ansiedad y representaciones
culturales bastante polémicas. ¿Qué hacemos con todo ello?*

—La teoría social en torno a la inquietud acerca de nuestro
legado y nuestro futuro como especie ha generado una literatura
rica y variada. Importantes pensadores liberales como Habermas e
influyentes como Fukuyama están muy atentos a este respecto, así
como los críticos como Sloterdijk y Borradori. De diversos modos,
ellos expresan una honda preocupación acerca del estatuto de lo
humano, y parecen particularmente alarmados ante el giro posthu-
mano, del cual culpan a nuestras tecnologías avanzadas. Yo com-
parto su inquietud, pero como pensadora posthumana de filiación
antihumanista, estoy menos inclinada al pánico ante el pronóstico

de la pérdida de centralidad de lo humano, que a valorar las ventajas de dicha evolución.

En cualquier caso, es absolutamente cierto que, una vez la centralidad de *anthropos* resulta amenazada, un gran número de fronteras entre el «Hombre» y los otros caen en un efecto cascada que abre perspectivas inesperadas. Así, si la crisis del humanismo inaugura lo posthumano empoderando a los sexualizados y racializados humanos «otros» para emanciparse de la dialéctica de las relaciones amo-esclavo, la crisis de *anthropos* se desmarca de las fuerzas malignas de los naturalizados otros. Animales, insectos, plantas y el medio ambiente, de hecho el planeta y el cosmos por entero, están llamados a participar. Esto supone una diferente carga de responsabilidad para nuestra especie, lo que es la primera causa del caos. El hecho de que nuestra era geológica sea conocida como «Antropoceno» pone el acento tanto en el poder tecnológico adquirido por *anthropos* en tanto que mediador como en sus consecuencias letales para todos los demás.

La crisis es especialmente dura para las ciencias humanas y sociales, porque son los campos más antropocéntricos de la investigación científica. ¿Cómo puede un filósofo o un historiador pensar a los humanos como «parte de la naturaleza» a partir de un discurso académico que hasta ahora se ha sostenido en la trascendencia de la conciencia humana? ¿Cómo conciliar la conciencia materialista con la tarea del pensamiento crítico? Como corriente del materialismo vitalista, la teoría posthumana contesta a la arrogancia del antropocentrismo y a la «excepcionalidad» de lo humano como categoría trascendente. Defiende en su lugar una alianza con las fuerzas productivas e inmanentes de Zoe, o con la vida en sus aspectos no humanos. Esto requiere una mutación de nuestra comprensión acerca de qué significa pensar y acerca del pensamiento crítico. En mi libro defiende un retorno al monismo de Spinoza, por oposición a la dialéctica hegeliana, lo que arrancó

en los setenta con la generación de quienes fueron mis maestros es ahora finalmente visible. El monismo nos da las herramientas conceptuales y terminológicas para dirigirnos a los humanos como parte de un *continuum* de toda la materia viva, lo cual supone una gran ventaja.

— *Se presenta como una materialista vitalista. ¿Es esa su respuesta a un tiempo marcado por la muerte y la melancolía?*

— Bajo mi punto de vista, el común denominador de la condición posthumana estriba en asumir la condición autoorganizada, vital e incluso no naturalista de la materia viva en sí misma. El *continuum* naturaleza-cultura es el punto de partida de mi postura en la teoría posthumana. Añado a ello los efectos de la mediación global y tecnológica para defender una alternativa materialista, secular, sólida y no sentimental a la oportunista mercantilización de la Vida que es la lógica del capitalismo avanzado y de la necropolítica de nuestros días. Veo lo posthumano no como enemigo de lo humano sino como su extensión en medio de las contradicciones y de los conflictos sociales del mundo contemporáneo. Esta convicción se sostiene en mi posicionamiento político en tanto que feminista, pacifista y antirracista, lo cual me hace ser consciente de la esquizoide coincidencia con sus diametralmente opuestos efectos sociales. Vivo en un mundo marcado por el consumismo y el agotamiento de las reservas de la biodiversidad, semillas, granos, plantas y reservas de agua, los cuales aún así celebran la política de la «Vida misma», a la que apela el código informacional de todas las vidas. Las oposiciones coexisten y estallan ante mis ojos: la epidemia de la anorexia y la bulimia y el hambre resultado de la pobreza se traducen en espasmódicas ondas de la expansión y contracción del peso de los cuerpos en diversos sectores de la población. En Los Ángeles hay clínicas dietéticas para mascotas del mismo modo que las hay para humanos. ¡Bienvenidos al capitalismo como esquizofrenia!

«Nosotros», los habitantes de este planeta en este momento del tiempo, nos enfrentamos a un buen número de dolorosas contradicciones: una panhumanidad conectada electrónicamente que, no obstante, cada vez está más fragmentada que nunca por fracturas internas, disparidades económicas, miedos xenófobos y violencia. La «humanidad» ha sido recreada como una categoría negativa, sostenida a un tiempo por la vulnerabilidad compartida y el espectro de la extinción y postrada por la devastación medioambiental, por nuevas y viejas epidemias e incontables «nuevas» guerras que innovan en las formas de matar, por la proliferación de migraciones y éxodos, campos de detención y de refugiados. Las insostenibles desigualdades engendradas por la economía global generan violencia e insurrección; las llamadas a nuevas formas de cosmopolitismo o a un *ethos* global son con frecuencia contestadas por necropolíticos actos de violencia, destrucción y asesinato.

Lo que necesitamos por tanto es una cuidadosa cartografía crítica de las nuevas relaciones de poder que emergen en el nuevo orden geopolítico y postantropocéntrico. Sin embargo, considerando el alcance global de los problemas posthumanos que enfrentamos hoy, en la era del Antropoceno, se da el caso de que «nosotros» los humanos estamos no obstante juntos en esta crisis. Ser conscientes de ello no debe oscurecer o minimizar las diferencias de poder que sustenta el sujeto colectivo («nosotros») y sus empresas (*esto*). Por ello «nosotros» necesitamos trabajar juntos una subjetividad no unitaria posthumana, aprender que puede haber múltiples y potencialmente contradictorios proyectos a los que apostar en una compleja recomposición de «lo humano» justo ahora: muchas complejas y refutables maneras de devenir-mundo unidos.

E. M.