

¿Cambio de paradigma o continuidad?

Una lectura crítica del posthumanismo de Rosi Braidotti

Francisco CONDE SOTO

Universidad de Santiago de Compostela

Introducción

Como mínimo a cualquier interesado en Deleuze, aunque no sea deleuziano, tiene que resultarle enormemente interesante el intento de Rosi Braidotti en *Lo posthumano* (2013) por hacer descender a la arena de la realidad social conceptos en principio difícilmente contrastables con la experiencia como los deleuzianos. La tentativa de abandonar los límites del cómodo y firme mundo universitario para adentrarse en el terreno pantanoso de lo “ahí fuera”, la constante llamada de atención acerca del problema ecológico, no solo como queja sino como estrategia política, la recuperación de la discusión acerca de los animales humanos y la denuncia de la precariedad laboral en el ámbito universitario¹ son elementos suficientemente poderosos como para hacer la lectura algo más que simplemente amena. Ahora bien, llegados al terreno de traducir esta propuesta a algún tipo de indicaciones políticas, los problemas que afloran no son pocos. Esta comunicación discutirá diferentes aspectos de dicha propuesta teniendo en el punto de mira los rendimientos políticos que podría tener y discutiendo en algunos puntos la lectura de la autora de los franceses Deleuze y Guattari, que le son al que escribe tan caros como a ella.

1 “The precariousness of younger staff members is a source of special concern” (Braidotti, 2013, 193).

1. Prolegómenos humanistas del posthumanismo

Ciertamente posthumano no tiene por que ser otro término innecesario más que se viene a sumar a la larga lista de post ya existentes². Si la filosofía es según Deleuze crear conceptos siempre que haya un problema importante por el que preguntar, reconocemos que posthumano es una noción que pretende pensar el estatus de lo humano ante la llegada masiva de biotecnologías y ante una más que necesaria toma de conciencia de la responsabilidad humana para con el resto de animales y con la naturaleza. Ahora bien, los posthumanistas en general y Braidotti en particular fuerzan la historia del pensamiento para encontrar en ella un humanismo que se habría mantenido casi constante desde la irrupción del creacionismo cristiano hasta la actualidad.

Sin embargo, ya en plena modernidad Michel de Montaigne criticaba la presunción humana de considerarse el centro de la creación y ridiculiza el supuesto de que la razón les permite vivir mejor a los seres humanos burlándose de la creencia en la superioridad de los humanos sobre el resto de animales³. Pero si no queremos retrotraernos a una tradición verdaderamente distinta como la pre-moderna, llega con detenerse, ya en el siglo XX, en Freud y Heidegger para advertir que el posthumanismo o algo muy similar habría sido diseñado ya en la primera mitad del siglo XX.

En su texto de 1917 “Una dificultad del psicoanálisis” Freud narra las tres grandes afrentas que se le ha infringido a lo largo de la historia a la humanidad: Copérnico, Darwin y por último el propio psicoanálisis le habrían robado al ser humano el privilegio de ocupar el lugar central del cosmos, de haber sido creado por Dios a su imagen y semejanza y de controlar su vida y sus pulsiones mediante la razón (Freud 1917, 131-133).

En diálogo crítico con *El existencialismo es un humanismo* (1946) de Sartre, Heidegger se despacha en su *Carta sobre el humanismo* (1947) con cualquier teoría que pretenda reducir al sujeto a la calidad de ente y atribuirle algún predicado. La única dimensión que deja en pie es la de ser un peculiar ente distinguido con la propiedad de estar en pre-comprensión del ser. Por lo tanto, lo humano se reduce ahora a ser un tipo de relación especial con el ser. Los anteriores humanismos serían prejuicios que bloquearían la pregunta por la esencia del ser humano, que no es otra que ser ser. Esto no impide que se trate siempre para Heidegger de recuperar el verdadero humanismo y no de plantear otra cosa diferente⁴.

2 Aunque la insistencia de la autora en negar este hecho podría ser vista por momentos como sintomática: “Far from being the nth variation in a sequence of prefixes that may appear both endless and somehow arbitrary [...]” (Braidotti, 2013, 1-2). “In academic culture, on the other hand, the posthuman is alternatively celebrated as the next frontier in critical and cultural theory or shunned as the latest in a series of annoying ‘post’ fads” (Braidotti, 2013, 2) “Is the posthuman predicament not also linked to a post-theory mood?” (Braidotti, 2013, 4).

3 “Cuando encuentro, entre las opiniones más moderadas, los discursos que tratan de señalar nuestra semejanza con los animales y lo mucho que ellos participan en nuestros privilegios, noto la verosimilitud con que se nos parangona y siéntome muy rebajado de mi presunción, por lo que abduco de voluntariamente ese dominio imaginario que nos atribuimos sobre las demás criaturas. A decirlo todo, obliérganos un cierto respeto y un general deber de humanidad no sólo a portarnos bien con las bestias, que tienen vida y sentimiento, sino incluso con los árboles y las plantas” (Montaigne, Ensayos, libro II, capítulo XI. “De la crueldad”, 1580, 92-93).

4 “¿No es eso «humanismo» en el sentido más extremo? Es verdad. Es el humanismo que piensa la humanidad del ser humano desde su proximidad al ser. Pero, al mismo tiempo, es un humanismo en el que lo que está en juego ya no es el hombre, sino la esencia histórica del ser humano en su origen procedente de la verdad del ser” (Heidegger, 1947, 57-58)

Lo común a Freud y Heidegger, enfoques de ruptura radical con lo humano, es que no sostienen abandonar el terreno de lo humano, ni aspiran a dotarse de términos que así lo señalen. Si se considera que el discurso humanista es el que sostiene la centralidad en el cosmos de un ser humano racional, autoconsciente, sujeto de derechos y que apunta consciente y teleológicamente a determinados fines, parece que en el siglo XX su fin ha sido ya profusamente decretado -con algunas extrañas excepciones como la teleología racional de Husserl, el personalismo cristiano o cierta versión descafeinada de la Escuela de Frankfurt que, sin dar nombres, después de descubrir la presencia de intereses en el conocimiento diseña un ingenuo dispositivo que supuestamente los neutralizaría a la hora del diálogo político. La defensa de un sujeto translúcido para sí mismo y que es movido única y exclusivamente por los fines racionales que se propone olvida buena parte de los hallazgos filosóficos desde Marx -por no decir, desde el descubrimiento antropológico de Kant de que el ser humano de carne y hueso es el campo de batalla donde guerrear tendencias o inclinaciones patológicas- hasta la postmodernidad.

2. El cibernético como síntoma suficiente de un cambio de paradigma.

La literatura sobre cibernéticos, aunque exactamente ahora no esté en su mejor momento, ha dejado en los últimos treinta años multitud de referencias. Desde el libro de Haraway en 1990, pasando por el del californiano Chris Gray hasta el más famoso del filósofo de la mente escocés Andy Clark⁵, se ha impuesto la tesis de que el cibernético pondría en jaque la concepción tradicional de lo humano, al ser capaz de desenvolver conductas altamente sofisticadas. Esto coincidiría además con una progresión geométrica del número de máquinas que los seres humanos emplean como extensiones de su propio cuerpo, cuestionando la existencia de unos límites claros entre el cuerpo humano y el cuerpo máquina.

Nos parece sin embargo discutible que la mayor presencia de aparatos técnicos o la aparición de cibernéticos y robots que imitan perfectamente comportamientos tradicionalmente atribuidos en exclusiva a los humanos justifique el diagnóstico de que se estaría produciendo un paso del paradigma moderno de la humanidad al paradigma de la posthumanidad. Aunque en determinadas operaciones técnicas, como el empleo bélico de drones, esté en juego una tecnologización cada vez mayor y sean diseñadas máquinas que parecen tomar decisiones por sí mismas, no debe olvidarse que se trata tan solo de una extensión, de un artefacto controlado por el diseñador o programador de la máquina⁶. De momento, los cibernéticos y los robots gobiernan el mundo o hacen de contrapunto a los humanos tan sólo en la ciencia ficción⁷. Y si llegado el caso consiguieran hacerlo sería porque se han mimetizado de tal modo con los rasgos propios de lo humano que habrían abandonado entonces su calidad de meras máquinas. Durante la Revolución Industrial en los siglos XVII y XVIII los cambios sociales que introdujo la técnica fueron con mucha distancia mucho más profundos que los que han tenido lugar en el siglo XX: máquina de vapor, motor de combustión interna y energía eléctrica cambiaron radicalmente la existencia humana y que constituyen a priori tan buenos candidatos

5 Haraway, Donna, *Simians, Cyborgs, and Women; The Reinvention of Nature*, Routledge, New York, 1990. Gray, Chris Hables, *Cyborg citizen : politics in the posthuman age*, Routledge, New York, 2001. Clark, Andy, *Natural-Born Cyborgs*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

6 Sin duda en determinados casos sería mucho mejor que fuesen frías máquinas las encargadas de procesar información y decidir cuando llevar a cabo un ataque bélico, puesto que así se evitaría no solo la posibilidad de un error de cálculo, sino el innegable placer humano durante el asesinato, sea este violento o frío.

7 *Blade Runner* (1982) y sus replicantes inauguró la serie de películas sobre este tema.

a la consideración de prótesis del cuerpo como las piernas del malogrado atleta australiano Oscar Pistorius, que Braidotti toma como ejemplo. Por otra parte, resulta cuando menos curioso que tras una inicial repulsión a lo maquínico hacia el final de la Revolución industrial se produce muy al contrario un ensalzamiento conjugado con la recuperación del puesto central para el ser humano: el positivismo de Comte cree en la ciencia por ser la mejor herramienta para el dominio humano de la Naturaleza, en ver para preveer⁸. Es decir, que la misma situación de tecnificación masiva se interpretó entonces no como algo posthumano, sino como lo más humano. ¿Por qué no pensar que en la actualidad se trata de otro desenvolvimiento más de las capacidades humanas y no de una ruptura histórica? Si los cibernéticos sorprenden es por llevar a cabo una imitación muy verosímil de lo que consideramos como humano, asemejándose en todo caso ellos a los humanos y no ciberneticizándose estos últimos.

Si hubiese que buscar signos contemporáneos de lo posthumano, del intento de ir más allá de lo humano, antes que los cibernéticos y los drones, nos parece que sería en el campo de la experimentación genética donde se podrían hallar algunos indicios, tal y como propone Peter Sloterdijk en *Normas para el parque humano* (1999)⁹. El problema es que suponer que la alteración del código genético inaugura una época posthumana, implica en el fondo la noción de una Naturaleza humana sagrada, rígida, fija, intocable, cuya superación marcaría la entrada en la era posthumana, y la existencia de dicha naturaleza es algo muy discutible.

Posthumano podría ser también el imperio contemporáneo y la adoración religiosa y sectaria de lo neurológico. La industria farmacéutica por un lado y la ideología neurocientífica que le sirve de disfraz están consiguiendo imponer el dogma de que todo lo psíquico es reducible al ámbito de lo cerebral. Que los trastornos mentales son enfermedades orgánicas del cerebro es la premisa necesaria para concluir que la solución está en la hipermedicación masiva. Ejemplos de ello: la ligereza con la que se diagnostica y medica el autismo, la hiperactividad, los trastornos bipolares, etc. Considerar que lo esencial de un individuo está en sus actividades cerebrales le permite a la psiquiatría aliviar al sujeto (y a su familia) de toda responsabilidad, promoviendo en realidad una desobjetivación o forclusión total de la subjetividad que bien podría ser considerada posthumana¹⁰.

A pesar de ser buena conocedora de Deleuze y Guattari, cabe anotar que Braidotti equipara los conceptos de cuerpo-sin-órganos, devenir-máquina y cibernético de manera algo precipitada. Lo maquínico es en ambos autores una reacción contra la concepción representativa, teatral del inconsciente en Freud donde los *dramatis personae* serían todos miembros del complejo de Edipo. Operando sobre un cuerpo-sin-órganos, las máquinas deseantes son máquinas que se conectan entre ellas de manera automática, estableciendo y cortando un mismo flujo

8 “Así, el verdadero espíritu positivo consiste, ante todo, en ver para prever, en estudiar lo que es, a fin de concluir de ello lo que será, según el dogma general de la invariabilidad de las leyes naturales” (Comte, 1844, 32).

9 Su estrategia es superar la reticencia religiosa a la experimentación e invitar a que no se deje en manos de la industria el establecimiento democrático de unos límites claros de lo que se puede y no se puede hacer: “Pero tan pronto como se han desarrollado positivamente unos poderes sapienciales en un campo concreto, los hombres dan mala imagen de sí – como en los tiempos de una incapacidad anterior – pretenden dejar que actúe en su lugar una potencia superior, bien sea el dios, o la casualidad, o los demás. Como, dada su esterilidad, las meras negaciones o dimisiones suelen fracasar, probablemente de lo que se tratará en el futuro es de entrar activamente en el juego y formular un código de antropotécnicas” (Sloterdijk, 1999, 70-71).

10 “El resultado es que la ciencia es una ideología de la supresión del sujeto, lo que el gentilhomme de la Universidad contante sabe muy bien. Y yo lo sé tanto como él” (Lacan, 1973, 58).

energético de manera previa al sujeto¹¹. Esta metáfora maquina apunta a que el deseo funciona como la conexión entre dos máquinas en una cadena de montaje, aunque en todo caso no se trate de algo mecánico, puesto que no se puede predecir de antemano qué máquina deseante corresponde a qué máquina deseante, y es precisamente esto lo que impediría cualquier comparación con los cíborgs.

3. La ética espiritualista del posthumanismo braidottiana.

A pesar de que la autora insiste en que su postura es materialista en un sentido laico y secular, parece que es difícil conciliar su teoría acerca de la existencia de una energía cósmica o de un flujo vital que se autoorganiza con este materialismo monista que asegura defender a lo largo del texto. Más bien se trata de una teoría que aunque inmanentista no deja de ser espiritualista o animista¹². La autora crea una noción de vida como zoe en el sentido de que los sujetos deberían considerarse siendo parte de un único y mismo flujo de vida que se manifiesta como seres animales, la naturaleza e incluso las nuevas criaturas tecnológicas. De asumir esta idea con radicalidad emergería un respeto inmediato a la forma de vida que uno es y a las otras formas de vida, todas ellas compartiendo una misma Vida.

La distinción entre zoe, vida entendida como flujo cósmico al que el sujeto se reintegrará tras su muerte, y vida, pretender restarle preso trágico a la muerte y dar ciertamente consuelo y reconciliación¹³. Ahora bien, la insistencia en que la muerte es algo impersonal -tesis que la autora conoce a través de Deleuze así como Deleuze la conoce a través de Blanchot¹⁴- no ayuda, por ejemplo, a superar la muerte violenta a la que están sometidas las víctimas de las guerras, del hambre y del terrorismo, muerte la suya absolutamente personal. Quizás sea impersonal solo la muerte natural y plácida de aquellos que habitan bajo la protección del decayente estado del bienestar. Además parece que en el lugar donde la autora pone la Vida como objeto del pensamiento, una vida ciertamente dulcificada, Deleuze pone en realidad el Caos¹⁵. Y este es todo un matiz a tener en cuenta, porque el Caos implica que la relación con él no es tan positiva ni tan agradable ni tan domesticable como la relación con la vida en tanto zoe.

11 “Ça fonctionne partout, tantôt sans arrêt, tantôt discontinu. Ça respire, ça chauffe, ça mange. Ça chie, ça baise. Quelle erreur d’avoir dit *le ça*. Partout ce sont des machines, pas du tout métaphoriquement: des machines de machines, avers leurs couplages, leurs connexions. Une machine-organe-est branchée sur une machine-source: l’une émet un flux, que l’autre coupe. Le sein est une machine qui produit du lait, et la bouche, une machine couplée sur celle-là” (Deleuze&Guattari, 1972, 7).

12 “The ontological inhuman has often been rendered as the sacred, but for a secular materialist like myself this is not convincing. What we do stretch out towards is endless cosmic energy, which is as fierce as it is self-organizing” (Braidotti, 2013, 135). “Remember that this is a secular discourse, generated by a critical theory that wants to think to the end the nature–culture continuum within a monistic ontology that considers all matter as intelligent and self-organizing” (Braidotti, 2013, 136).

13 “Death is the ultimate transposition, though it is not final, as zoe carries on, relentlessly” (131).

14 Para Deleuze la muerte, dada su impersonalidad, es el paradigma de acontecimiento: “Que esta ambigüedad sea esencialmente la de la herida y de la muerte, la de la herida mortal, nadie lo ha mostrado como Maurice Blanchot: la muerte es a la vez lo que está en una relación extrema o definitiva conmigo y con mi cuerpo, lo que está fundado en mí, pero también lo que no tiene relación conmigo, lo incorporal y lo infinito, lo impersonal, lo que no está fundado sino en sí mismo” (Deleuze, 1968, 110).

15 “El caos no es un estado inerte o estacionario, no es una mezcla azarosa. El caos caotiza, y deshace en lo infinito toda consistencia. El problema de la filosofía consiste en adquirir una consistencia sin perder lo infinito en el que el pensamiento se sumerge (el caos en este sentido posee una existencia tanto mental como física)” (Deleuze&Guattari, 1991, 46).

A nivel estrictamente ético, uno de los rasgos fundamentales del sujeto posthumano es la compasión¹⁶. Insistir en la compasión como valor de referencia se da de bruces con la reivindicación de Braidotti de que su propuesta sigue la estela de la tradición filosófica de Nietzsche, Spinoza y Deleuze. Por ejemplo, para Nietzsche la compasión es ilegítima precisamente por ser humana, demasiado humana¹⁷. Por otra parte, es justamente de la compasión por los seres humanos superiores de aquello de lo que Zaratustra tiene que desprenderse si aspira a llegar a lo transhumano¹⁸.

Determinados valores humanos clásicos ocupan un lugar más central de lo que la autora pretende, implicando en el fondo un algún concepto concreto fuerte de lo humano y rebajando las pretensiones rupturistas de su posthumanismo. Esto va más allá de ser, como argumenta en defensa propia la autora, una mera “contradicción productiva”¹⁹.

La ética posthumana es “a strong ethics of eco-sophical sense of community” (Braidotti, 2013, 169). Es difícil hacer compatible esta ética sobre la propuesta de Deleuze y Guattari. En ellos la ética no es más que la búsqueda de la intensidad a través de una experimentación que supone una apuesta absolutamente individual, por mucho que incluya a los otros y permita diferentes agenciamientos o arreglos con ellos. La intensidad deleuziana es una invitación a que cada sujeto descubra cuál es su peculiar manera de estar-en-el-mundo, es decir, su peculiar estilo de relacionarse con las cosas y con los demás seres, buscando potenciar aquellas relaciones que provocan un aumento de potencia y rehuyendo las otras. Por momentos la defensa de la intensidad de Braidotti se manifiesta como si la única intensidad que restase fuese la de buscar nuevos conceptos con los que renovar el ámbito académico. En Deleuze y Guattari se trata de una ética que debe romper si es preciso con las normas que imperan en lo social a nivel micro (familia) y macro (el estado, los deberes y derechos del buen ciudadano). La lectura de Braidotti de Deleuze y Guattari los convierte en amables creadores de nociones fácilmente reciclables en el ámbito académico. No es evidente convertir a alguien que escribe en la onda de mayo del 68, del anarquismo no militante pero sí anarquismo académico e intelectual en un socialdemócrata, pacificado, erudito de la filosofía y de los avances de las ciencias y la tecnología.

16 “The recognition of shared ties of vulnerability can generate new forms of posthuman community and compassion” (Braidotti, 2013, 69). “In my view, monistic relationality stresses instead the more compassionate aspect of subjectivity.” (Braidotti, 2013, 86). “Ethically, we need to re-locate compassion and care of both human and non-human others in this new frame” (Braidotti, 2013, 110). “[...] to assert the vital powers of healing and compassion. This is the core of posthuman affirmative ethics in a contemporary Spinozist mode” (Braidotti, 2013, 132).

17 “68. Mala cualidad de la compasión. La compasión tiene como mala compañera una desvergüenza propia; pues, como quiere ayudar a toda costa, no se cohibe ni ante los medios de curación ni ante la índole y la causa de la enfermedad, y ejerce denodadamente el curanderismo con la salud y la reputación de su paciente.” (Nietzsche, 1886, 29). Véase también el discurso 7 de *El anticristo*, que define al cristianismo como religión de la compasión (Nietzsche, 1895, 35-37) y el punto III. “De los compasivos” de la segunda parte de *Así hablo Zaratustra* (Nietzsche, 1883-85, 139-142).

18 “¿A mi último pecado?, exclamó Zaratustra y furioso se rió de sus últimas palabras: ¿qué se me había reservado como mi último pecado? [...] ¡Compasión! ¡La compasión por el ser humano superior!, gritó, y su rostro se endureció como el bronce. ¡Bien! ¡Eso – tuvo su tiempo!” (Nietzsche, 1883-85, 441).

19 Al respecto de la universidad posthumana Braidotti sostiene: “By extension, we need a university that looks like the society it both reflects and serves, that is to say a globalized, technologically mediated, ethnically and linguistically diverse society that is still in tune with basic principles of social justice, the respect for diversity, the principles of hospitality and conviviality. I am aware but do not mind the residual Humanism of such aspirations, which I take at best as a productive contradiction” (Braidotti, 2013, 183).

4. El posthumanismo es puramente académico.

El diagnóstico de Braidotti es que la crisis de las humanidades en el ámbito académico obedece a la fijación en un concepto tradicional de humano que lo entiende como ser racional o autónomo sin ser capaz de pensar la nueva relación con la tecnología. Nos parece, al contrario, que la crisis de las humanidades obedece sobre todo a que se trata de una excrecencia o un lujo para la ideología neoliberal imperante, ansioso de reducir toda fuerza de trabajo al papel de peón técnico y sobre todo de consumidor.

Es sintomático que en el papel de cartografía que la autora reserva a las humanidades están presentes el factor geo-político, ecológico, histórico y genealógico, pero no el factor económico²⁰. No es casualidad que el capitalismo tolere cualquier cosa en esos planos mientras no se ponga en duda su infraestructura económica. Ya no se trata ni siquiera del sujeto como fuerza de trabajo -el trabajo estamos viendo que se acaba por mucho que cierta izquierda de tradición obrerista pretenda disimularlo- sino como consumidor.

El problema no es entonces una falta de visión de las humanidades que no se han sabido adaptar a la aparición de nuevos problemas y por lo tanto campos de estudio que rompen con las categorías tradicionales -casi mejor que no lo hagan a riesgo de, en el caso de la filosofía, convertir a esta en ‘neurofilosofía’ o aún peor en ‘ética de la empresa’ o ‘metafísica del emprendimiento’²¹. Más bien, por mucho que se utilice la tradición para pensar los problemas del mundo contemporáneo, se les ha recortado a las humanidades el prestigio social y la financiación necesaria para seguir adelante, imponiendo en ocasiones criterios de evaluación mucho más duros que para los colegas de las ciencias supuestamente duras²². En este sentido, el problema no es metodológico ni ha surgido sólo de la imposición del paradigma de las ciencias naturales como único paradigma de saber digno de estudio, que también, sino que se trata de la imposición interesada de un modelo de ciudadano anestesiado y carente de los recursos conceptuales necesarios para sostener una posición crítica. Por ejemplo, la categoría de explotación, que por múltiples motivos, por cierto, nos resulta mucho más interesante que la de precario, ha sido barrida.

Lo anterior explica el imperio progresivo de la filosofía analítica y en especial aquella vinculada a las neurociencias en los proyectos de investigación financiados. No se va a financiar la investigación sobre Kant, sino sobre las conexiones neuronales del cerebro de Kant. Se tolerará la presencia de las humanidades en la universidad siempre y cuando no ejerza ninguna crítica sino que sea mero coadyuvante -a los fundamentos del sistema económico, disculpen, si utilizo esta categoría ya también forcluida²³.

20 “Cartographies aim at epistemic and ethical accountability by unveiling the power locations which structure our subject-position. As such, they account for one’s locations in terms of both space (geo-political or ecological dimension) and time (historical and genealogical dimension)” (Braidotti, 2013, 164).

21 “La filosofía y la empresa como proyecto racional. El modo metafísico de preguntar para diseñar un proyecto, vital y de empresa” (Contenidos).”18. Comprender la importancia del modo de preguntar radical de la metafísica para proyectar una idea o proyecto, vital o empresarial, facilitando los procesos de cuestionamiento y definición de las preguntas radicales y las respuestas a las mismas” (Criterios de evaluación). Real Decreto 1105/2014, de 26 de diciembre, por el que se establece el currículo básico de la Educación Secundaria Obligatoria y del Bachillerato, Bloque 6. La racionalidad práctica.

22 Véanse los criterios de acreditación para la figura de profesor titular en la ANECA, donde, por ejemplo, se penaliza para el ámbito de humanidades la autoría compartida (www.aneca.es).

23 Diccionario RAE: “2. En lo contencioso administrativo, parte que, juntamente con el fiscal, sostiene la resolución de la administración demandada”.

Si las humanidades sobreviven es por inercia y casi hay que agradecerle a la Escolástica que su implantación inicial en la universidad fuese tan intensa, porque es gracias a cierta inercia desde ese momento fundacional como algunos podamos ganarnos las lentejas leyendo y discutiendo ideas, es decir, cosas. Y si las humanidades siguen perviviendo es porque otorgan una patina de saber, de ilustración, que queda bien²⁴.

Braidotti afirma que a pesar de la neoliberalización de la universidad y de las humanidades, que se han convertido en vendedoras de comida rápida, cabe guardar algún optimismo pensando en una universidad futura que actuará como una red de conocimiento en contacto permanente con la sociedad civil. Creo que faltarían pruebas de que esto es posible. Nuestro pesimismo sigue la línea de Adorno cuando habla de las filosofías dominantes como estando al “servicio de lo existente”²⁵. La tendencia parece que será que la academia se separe cada vez más y más de cualquier tipo de acto real, es decir, con consecuencias. La dependencia económica de fondos privados y por lo tanto el control de la empresa privada de los proyectos de investigación universitarios es cada vez más evidente. Al mismo tiempo, la posibilidad de acceder a estudios universitarios se está reduciendo de forma tal que solo los miembros de las familias acomodadas podrán acceder a ellos. Y por otra parte, solo a los miembros de las familias acomodadas les servirán sus títulos para obtener un trabajo. Por una parte, los universitarios ricos; por otra, los peones y técnicos pobres.

La idea de que la universidad se integrará en la ciudad y tendrá un papel activo en su configuración, así como recibirá influencias de esta que la harán mucho más interesante como agente del cambio social no puede ser considerado más que un deseo que apunta aun futuro cada vez más lejano. La autora propone que en el lugar de la universidad como esfera de producción de conocimiento cerrada en sí misma y al margen de la ciudad debe aparecer una red urbana basada en las nuevas tecnologías que permita producir y compartir conocimiento de manera más horizontal²⁶. Lo mismo que aplica César Rendueles al cambio político se podría aplicar aquí a las humanidades: las nuevas tecnologías no democratizan, sino que oligarquizan el conocimiento (Rendueles 2013)

Braidotti propone que la utilización de Internet como herramienta de participación e interactividad por parte de los ciudadanos con respecto al saber será positiva²⁷. Ahora bien, eso se cumplirá siempre que: 1. Las instituciones públicas que generan saber siguen siendo públicas. 2. Si ellas están dispuestas a atender las demandas de los sujetos y no solo de las organizaciones. 3. Si los sujetos aún son capaces de desear e imaginar una social diferente a la existente y más parecida a una comunidad, algo que no es nada seguro.

La autora defiende la necesidad de que los contenidos de las investigaciones sean de libre

24 “Carlota Casiraghi lleva a Mónaco su pasión por la filosofía” Agencia EFEParís. <http://www.efe.com/efe/espana/gente/carlota-casiraghi-lleva-a-monaco-su-pasion-por-la-filosofia/10007-2736592>

25 “Les sucede lo que siempre sucedió al pensamiento triunfante: en cuanto abandona voluntariamente su elemento crítico y se convierte en mero instrumento al servicio de lo existente, contribuye sin querer a transformar lo positivo que había hecho suyo en algo negativo y destructor” (Adorno&Horkheimer, 1969, 52).

26 “The global city space requires and depends upon intelligent spaces of high-technological interactivity and can thus be defined as a ‘smart’ city space with dense technological infrastructure. Ambient technology rests on infrastructural networks which, being non-hierarchical and user-friendly, defeat the traditional organization of both knowledge production and knowledge transfer” (Braidotti, 2013, 179).

27 “In 2012 we officially registered the fact that 50 per cent of the world population now lives in cities. More Internet-backed interactivity will allow citizens to participate in all forms of planning, managing and assessing their urban environment” (Braidotti, 2013, 188). “After naval ports and airports, Internet ports will be the gateways to navigating the cities of the third millennium” (Braidotti, 2013, 181).

acceso a todas las personas que quieran acceder a ellos²⁸. El primer cuartil de filosofía está formado por 113 revistas. Tan solo 9 son de acceso abierto²⁹. Las últimas leyes de protección de derechos de autor, cada vez más restrictivas y que obligan a las bibliotecas a pagar una cantidad notable en derechos de autor. Incluso compartir los propios artículos ya publicados en academia.edu es jugársela.

La confianza que la autora deposita en las humanidades como herramienta de salvación para la humanidad es excesiva. Sin duda, mantener una actitud crítica en todos los ámbitos académicos de investigación (sociológico, político, filosófico, psicológico...) resulta fundamental para denunciar la homogeneización y sometimiento de la vida a los intereses de un capitalismo cada vez más voraz.

5. ¿Una propuesta política posthumana?

El punto de mayor dificultad para sumarse a la propuesta posthumanista, al menos en la variante de Braidotti, es su falta de potencial para diseñar alguna propuesta política concreta. Incluso aunque se concediese que podría ser un enfoque interesante e innovador a nivel metodológico en el campo de las humanidades, a la hora de concretar cual es el paradigma político que se defiende se sigue recurriendo a lugares comunes ya desgastados, como, por ejemplo, los derechos humanos³⁰.

La relevancia política se reduce aquí, al igual que les sucedía a Deleuze y Guattari, aunque en ellos de manera consciente, a que se establezcan ciertos límites a respetar para que sea posible la ética vitalista, también bastante ambigua, que se defiende³¹. La propuesta política se limita a establecer ciertos límites que el Estado no debe sobrepasar para no injerir en el proyecto vital de un sujeto cuya primera preocupación es el desenvolvimiento de sus potencialidades. El mejor estado sería simplemente aquel que no coartase sino que permitiese la expresión de las individualidades en la mayor medida posible. Ciertamente que no se trata de una concepción del individuo como necesariamente egoísta y atomizado al estilo del neoliberalismo, pero no es menos cierto que se trata de un sujeto excesivamente libre de cargas con respecto a la comunidad. Sin duda una ética donde el cuidado de sí sea parte fundamental, es una dimensión necesaria para adquirir la libertad, pero no puede ser entendida sin los otros, como Foucault señala³². Tal y como Braidotti recuerda, no hay duda acerca de la efectividad de innumerables microprácticas políticas en la vida cotidiana. Ahora bien, si estas microprácticas no se ven acompañadas de una macropolítica global parecen condenadas a ser

28 “The key words are: open source, open governance, open data and open science, granting free access by the public to all scientific and administrative data” (Braidotti, 2013, 180).

29 Base de datos SCIMAGO: <http://www.scimagojr.com/journalrank.php?category=1211>

30 “It is the dream of producing socially relevant knowledge that is attuned to basic principles of social justice, the respect for human decency and diversity, the rejection of false universalisms; the affirmation of the positivity of difference; the principles of academic freedom, antiracism, openness to others and conviviality. Although I am inclined towards antihumanism, I have no difficulty in recognizing that these ideals are perfectly compatible with the best humanist values” (Braidotti, 2013, 11).

31 “Politically, we need to assess the advantages of the politics of vital affirmation” (Braidotti, 2013, 110).

32 “El cuidado de sí es ético en sí mismo; pero implica relaciones complejas con los otros, en la medida que este éthos de la libertad es también una manera de cuidar de los otros; por esto es importante para un hombre libre que se conduce como se debe, saber gobernar a su mujer, a sus hijos a su casa. Ahí está el arte de gobernar. El éthos implica también una relación hacia el cuidado de los otros, en la medida en que el cuidado de sí se vuelve capaz de ocupar, en la ciudad, en la comunidad o en las relaciones interindividuales, el lugar que conviene” (Foucault, 1992, 263, traducción propia).

una especie de virtuosismo ético/estético de algunos pocos individuos y con muy pocas consecuencias a nivel global. Para conseguir que el estado reconozca ciertas demandas de la sociedad civil se hace necesaria una transformación rotunda del actual modelo de producción económica hacia una economía cooperativa y decrecionista. Braidotti denuncia las consecuencias del actual modelo económico neoliberal en diferentes planos -filosófico, cultural, social, ético- pero no pone en tela de juicio en ningún momento la infraestructura económica sobre la que se basa³³.

Braidotti propone como eficaz la estrategia de expandir desde el ámbito académico al resto de la sociedad cierto interrelacionismo: el sujeto humano debe pensarse como interrelacionado con la naturaleza y con otros sujetos no humanos, a los que no se trata simplemente de reconocer o atribuirles derechos, sino tomarlos como iguales en una relación de codependencia, codeterminación, incluso como formando parte de una especie de pan-humanidad³⁴. La insistencia en la necesidad de superar el propio “Yo” y desprenderse de él para dejar paso a que el sujeto se considera como el fruto de una serie de interrelaciones y correlaciones que llegan incluso a sentirse en unidad con la vida cósmica nos parece una estrategia política de dudosa eficacia. Si de lo que se trata es de abandonar el individualismo neoliberal no solo en su vertiente teórica -defensa del libremercado, de la responsabilidad individual de formarse y encontrar un empleo, teoría de la acción racional, etc.- sino también práctica, no se puede cambiar una individuación forzosa mediante una retórica new age que invita a la correlación³⁵. Dicho de otra forma, la necesidad de sobrevivir en el mercado laboral fuerza a ser individuo y desatender la perspectiva comunitaria. La insistencia en las alianzas, comunidades, ensamblajes, el relacionismo radical, el inter-conexionismo, etc. llevan a pensar que más que una crítica del humanismo lo que se desenvuelve aquí es cierto humanismo relacionista que la contemporaneidad rebate por completo: de momento lo que predomina es, como siempre, el odio al Otro, el odio humano demasiado humano, y no parece que esta situación vaya a cambiar en los próximos tiempos. Los atentados de París no han hecho más que reforzar la lógica Oriente/Occidente, Amigo/Enemigo y las posiciones identitarias cerradas de cada uno de los bandos.

El sujeto vitalista puede querer ser respetuoso con la Vida pero desde el momento en que no puede desenvolver ni la más mínima actividad al margen del sistema económico capitalista dominante que desprecia la Vida y solo la considera fuente de posibles ganancias estará tomando parte en su propia explotación sin saberlo; un sujeto posthumano puede querer ser creador de nuevas perspectivas pero en un modelo de producción que lo obliga a dedicar la mayor parte de su jornada a un trabajo alienante, en una sociedad que lo respeta tan solo si

33 Esta misma crítica le dirige Zizek a Ernesto Laclau, a lo que este último responde que el primero tampoco aporta ninguna medida concreta acerca de por donde comenzar. El debate está en Zizek&Laclau&Butlerv (2000).

34 “The notion of codependence replaces that of recognition, much as the ethics of sustainability replaces the moral philosophy of rights” (Braidotti, 2013, 93-94). “At the beginning, there is always already a relation to an affective, interactive entity endowed with intelligent flesh and an embodied mind: ontological relationality [...] This is the ‘we’ that is evoked and actualized by the postanthropocentric creation of a new pan-humanity” (Braidotti, 2013, 99).

35 El término ‘individuación’ lo introdujo en 1983 el sociólogo alemán Ulrich Beck para referirse a la aparición de estilos laborales, culturales y sociales individuales diferentes que desbordaban la categoría tradicional de clase. Lo retomó en una obra del 2002 escrita con su compañera Elisabeth GERNESHEIM para insistir no sólo en la dimensión de libertad, sino en la dimensión de culpabilización que lleva asociada: “[...] en la actualidad ha aparecido un *espacio más abierto y difuso* que contiene sin duda más libertades, pero también zonas grises, instrucciones contradictorias y riesgos considerables, que exigen la máxima «responsabilidad individual»” (Beck&Gernsheim, 2002, 144).

puede consumir y en un sistema de salud que lo único a lo que aspira es a medicar lo diferente esto no parece demasiado fácil.

Braidotti recuerda como el capitalismo ya no distingue entre lo humano y lo no-humano a la hora de obtener beneficio económico³⁶. El capitalismo no distingue nada más que plusvalía y busca incesantemente mercancías que generen plusvalía. Si bien compartimos el diagnóstico, nos parece que antes que un cambio de paradigma teórico, la solución provendrá de la lucha por delimitar una esfera de elementos que tienen que estar fuera de la lógica del mercado. ¿La vivienda, el genoma humano, las materias primas, los recursos energéticos básicos no deberían estar fuera de las manos ávidas de la bolsa?

Es curiosa la contradicción teórico-práctica de la ideología neoliberal. Por una parte, interpretando interesadamente la postmodernidad, el neoliberalismo defenderá el fin de las ideologías y los grandes relatos, un multiculturalismo falso y en realidad profundamente etnocéntrico y una tolerancia que son utilizados para evitar la obligación moral de intervenir allí donde los derechos fundamentales no son respetados pero no es rentable la intervención. Por otra, no dejará de insistir cuando le convenga en una concepción del ser humano como individuo racional y responsable, para poder culpabilizarlo de su eventual fracaso a la hora de encontrar un puesto de trabajo, por ejemplo, por no tener el nivel suficiente de formación o por tener unas pretensiones salariales demasiado elevadas.

En definitiva, quizás el problema no sea la categoría ‘humano’, sino lo humano en la actualidad, es decir, bajo el capitalismo. El libro rechaza cualquier ideal holístico y trascendente³⁷, por lo tanto, seguramente también cualquier propuesta de una alternativa política global. Nos parece por el contrario que hasta que no sea posible efectuar cambios fundamentales en él se hace secundario pensar en un nuevo tipo de subjetividad posthumana.

Listado bibliográfico

Adorno, Theodor & Horkheimer, Max (1969), *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1998.

Beck, Ulrich & Gernsheim, Elisabeth (2002), *La Individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2003.

Braidotti, Rosi (2013), *The posthuman*, Cambridge, Polity.

Clark, Andy (2004), *Natural-Born Cyborgs*. Oxford: Oxford University Press.

Comte, Auguste (1844), *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Alianza editorial, 2006.

Deleuze, Gilles (1968), *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2005.

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1991), *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993.

36 “Firstly, I have argued that contemporary capitalism is ‘bio-political’ in that it aims at controlling all that lives. It has already turned into a form of ‘bio-piracy’ (Shiva, 1997), because it exploits the generative powers of women, animals, plants, genes and cells. Secondly, this means that human and anthropomorphic others are relocated in a continuum with non-anthropomorphic, animal or ‘earth’ others. The categorical distinction that separated the Human from his naturalized others has shifted, taking the humanist assumptions about what constitutes the basic unit of reference for the ‘human’ into a spin” (Braidotti, 2013, 99).

37 “I am committed to starting from this, not from a nostalgic re-invention of an all-inclusive transcendental model, a romanticized margin or some holistic ideal” (Braidotti, 2013, 194-95).

¿Cambio de paradigma o continuidad?

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *L'Antioedipe* (1972), Paris, Les éditions de Minuit.

Freud, Sigmund (1917), "Una dificultad del psicoanálisis", en *Obras Completas. XVII. De la historia de una neurosis infantil (el "Hombre de los Lobos" y otras obras (1917-1919))*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 125-135.

Heidegger, Martin (1947), *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.

Lacan, Jacques (1973), *Psicoanálisis: Radiofonía & Televisión*, Barcelona, Anagrama, 1977.

Montaigne, Michel (1580), *Ensayos*, Madrid, Orbis, 1984.

Nietzsche, Friedrich (1886), *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres. Fragmentos póstumos*, Madrid, Akal, 1996.

Nietzsche, Friedrich (1883-85), *Así hablo Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Madrid, Alianza, 2003.

Nietzsche, Friedrich (1895), *El anticristo*, Madrid, Alianza, 2007.

Rendueles, César (2013), *Sociofobia : el cambio político en la era de la utopía digital*, Madrid, Capitan Swing, 2013.

Zizek, Slavoj & Butler, Judith & Laclau, Ernesto (2000), *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, FCE, 2004.