

LA DESTERRITORIALIZACIÓN

Mane Tatulyan

Resumen

Este texto es un capítulo del libro *El Posthumanismo o el Exilio Radical: (Sobre el Posthumanismo como Abandono de Fronteras)* de Mane Tatulyan¹. En él, la autora examina el proceso de desterritorialización del Sujeto moderno y la disolución de la Subjetividad en el pensamiento posthumanista. A partir de un recorrido por autores como Nietzsche, Heidegger, Foucault, Habermas y Braidotti, Tatulyan analiza la crisis de la noción de Sujeto heredada de la Modernidad y el modo en que el posthumanismo, bajo el pretexto de superar el humanismo, acaba promoviendo la liquidación de lo humano y la pérdida de los límites que lo definen. El capítulo ofrece una lectura crítica del antihumanismo contemporáneo, mostrando sus raíces filosóficas y su culminación en la idea del cuerpo posthumano como entidad rizomática, híbrida y descentrada.

Palabras clave: posthumanismo; subjetividad; antihumanismo; modernidad; desterritorialización

Abstract

This text is a chapter from the book *Posthumanism or Radical Exile: (On Posthumanism as the Abandonment of Borders)* by Mane Tatulyan. In it, the author examines the process of deterritorialization of the modern Subject and the dissolution of Subjectivity within posthumanist thought. Drawing on thinkers such as Nietzsche, Heidegger, Foucault, Habermas, and Braidotti, Tatulyan analyzes the crisis of the notion of the Subject inherited from Modernity and argues that posthumanism, under the pretext of overcoming humanism, ultimately promotes the liquidation of the human and the erosion of the boundaries that define it. The chapter offers a critical reading of contemporary antihumanism, tracing its philosophical roots and culminating in the idea of the posthuman body as a rhizomatic, hybrid, and decentered entity.

Key words: posthumanism; subjectivity; antihumanism; modernity; deterritorialization

¹ Mane Tatulyan, *El Posthumanismo o el Exilio Radical: (Sobre el Posthumanismo como Abandono de Fronteras)* (Madrid: Experimenta Editorial, 2023).

Postmoderno, postmetafísico, posthumano, post mortem. El mundo «post» es un mundo que crece por encima de sus fronteras, que se excede más allá de los límites de la geografía moderna. Luego de la muerte de Dios (Nietzsche), de la metafísica (Heidegger), del Hombre y del Sujeto (Foucault), de los Metarrelatos (Lyotard), etc., el mundo queda a la deriva de los flujos indeterminados de todo movimiento antimoderno. Lo «post» ya de por sí abandona lo que fue, pero queda atascado en la indeterminación. Es decir, no sabe lo que es, solo sabe lo que no quiere ser. Este mundo de la posteridad es además el espejismo de un mundo fundado sobre las quimeras de la revolución contra el Sujeto y la razón. El Sujeto se ha disuelto como *Subjectum*, como fundamento, como voluntad, como praxis, como representación, como singularidad, como límite, como inmunidad, como logro, como revolución, como autonomía, como libertad. No es casualidad que la tan postmoderna crisis del sentido coincida con la tan generalizada crisis del Sujeto, que coincide con el advenimiento de un mundo objetivo; un mundo objetivo en el sentido en que estará dominado por robots, animales y vegetales (pues ninguno de ellos tiene Subjetividad, y si hoy parece que la tienen, aún sigue siendo por nosotros). Esa es la imagen de un mundo donde el Sujeto es expulsado de su propio territorio, exiliado en nombre de un nuevo mundo de cuya reconstrucción ya no podrá formar parte porque ya no hay lugar para lo subjetivo; un mundo sin perspectiva ni punto de fuga, sin principio ni finalidad, y, peor aún, un mundo totalmente objetivo, pues ya no habrá ni Sujeto ni Subjetividad.

En teoría crítica, la desterritorialización tiene que ver con el abandono de territorio (en este caso social/cultural), con la ruptura de toda memoria de los lugares y de los orígenes espaciales. Esta amnesia territorial altera los fundamentos sobre los cuales se construyen las coordenadas de conceptualización, saliéndose de las hasta entonces establecidas formas de entendimiento de los conceptos. En este contexto, posthumanismo, como un derivado de la teoría crítica de corte antihumanista, conduce el flujo conceptual por encima de los bordes establecidos, definiendo nuevos mapas de referencia y nuevos territorios de pensamiento. El posthumanismo o el éxodo antropológico radical es un proceso en que el ser humano finalmente se sale de todas las categorías sociales, históricas, biológicas, antropológicas, filosóficas, etc., que habían hecho de él un Sujeto —llegando a tal punto de terminar catalogando a lo Humano como un invento del siglo XVIII, como un falso universal o un constructo social (planteamiento totalmente funcional al ecologismo, feminismo, postcolonialismo, etc.); en todo caso, una categoría ya obsoleta (pero peligrosa) para la hermenéutica postmoderna contra la cual se alza todo este programa generalizado de superación del Sujeto. Este cambio radical en la antropología del ser humano es la liquidación a toda costa de la idea del Sujeto moderno como agente racional, epistemológico, fundamental, etc., e incluso, liquidar ese «humanismo implícito del marxismo que define al sujeto como motor de la historia humana» (Braidotti, 2013, 23). El posthumanismo se localiza en la encrucijada entre tecnología, filosofía y humanidades, y puede entenderse en general como la búsqueda de descentrar la idea moderna del Sujeto (cuyas raíces se encuentran en el cogito cartesiano), la superación del humanismo y de la metafísica de la Subjetividad (de Descartes a Hegel) y el fin del mundo centrado en el ser humano. No habría que descartar la posibilidad de que este despliegue de nuevos «humanismos», bajo el nombre de una despedida a la Modernidad o superación del humanismo,

o incluso de búsqueda innovadora de alternativas de pensamiento, enmascaren un gran proyecto de exterminio sistemático de la Subjetividad.

Ahora bien, breve etimología: «Sujeto», del latín «subiectum» o «subjectum» (pasado participio de «subiciō»; «sub», debajo, al pie de, y «iaciō», lanzar, arrojar), como lo subyacente, como fundamento o sujeto de una proposición (equivalente a lo que Aristóteles llamó «hypokeimenon», que en metafísica significa literalmente «la cosa subyacente», es decir, el soporte o sustrato material permanente de las cualidades), y que en Descartes va a alcanzar finalmente su equivalencia con el Yo, es decir, que la Subjetividad es el fundamento último y absoluto de toda certeza (y de la filosofía). El Yo va a ser ahora esa causa primera, el principio fundamental de la construcción de la verdad del mundo, que se nos presenta en su claridad, en su distinción y en su verdad; el Yo es fundamento absoluto porque acompaña la totalidad de las representaciones, es aquello permanente en la absolutidad de los pensamientos. La equivalencia entre «ser» y «pensar» que trae adelante el «ego cogito», «ego sum» es la representación radical de un mundo donde el fundamento de la existencia descansa sobre el pensamiento, sobre los fundamentos irrevocables de un Yo —que no es tal o cual Yo, sino una forma universal en tanto modo de autoconocimiento del mundo. El mundo va a ser, desde ahora, el contenido de una conciencia (la conciencia nace en el mundo, pero el mundo nace por segunda vez en la conciencia). El conocimiento es el mundo hecho humano, es el objeto hecho Sujeto; es la forma que toma el mundo cuando se enmarca en una conciencia. Todo existe en tanto contenido de un pensamiento, pues es el pensamiento quien enmarca las cosas.

Pensar es enmarcar el mundo en una conciencia.

Para Hegel, la Subjetividad es el principio de la Edad Moderna, es decir, Hegel ve caracterizada la Edad Moderna por un modo de relación del Sujeto consigo mismo que él denomina «subjetividad»², que es en verdad «libertad» y «reflexión»³. La historia del Sujeto (que va paralela a la historia del Pensamiento) es la historia del espíritu humano en tanto mundo subjetivo, que es el otro del mundo externo (objetivo). Pero esto solo vale para la epistemología moderna, y ya hace rato que nos hemos disparado de ese eje hasta el horizonte de la postmodernidad indefinida —que es lo que les sucede a los cuerpos que se liberan de su centro giratorio, pues ya no hay ni anthropos ni centro—. Ya de por sí el siglo XX había estado atravesado por el esfuerzo de descentrar la noción de la Subjetividad moderna para la cristalización de un paradigma antihumanista en general. Los antihumanistas, que más tarde se conocerían como la «generación postestructuralista», pueden entenderse como «toda una generación filosófica llamada a la insubordinación de las ideas humanistas recibidas sobre la naturaleza humana»⁴. Para los antihumanistas, «el colonialismo, Auschwitz, Hiroshima y el Gulag, son solo algunos de los horrores de la historia moderna»⁵ y son los derivados del Humanismo europeo fundado en las categorías de racionalidad, universalidad y Subjetividad. Ese giro antihumanista que se extiende a lo largo de los siglos XX y XXI tiene sus raíces tanto en las humanidades como en las ciencias. Las ciencias sociales y naturales en general van a

² Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la Modernidad* (Madrid: Taurus, 1993), 28.

³ Habermas, *El discurso filosófico de la Modernidad*, 29.

⁴ Rosi Braidotti, *The Posthuman* (Cambridge: Polity Press, 2013), 24.

⁵ Braidotti, *The Posthuman*, 25.

proporcionar «diversos puntos de partida para socavar la noción de Sujeto que se había constituido a lo largo de más de dos siglos»⁶. Después de la Segunda Guerra Mundial, «se desarrolló un tipo activista de antihumanismo dentro de los nuevos movimientos sociales y culturas juveniles de la época (feminismo, descolonización, antirracismo, etc.)», que «implicó el resurgimiento de los que eran considerados los otros del sujeto humanista moderno»⁷. La «muerte del Hombre» (y del Sujeto) anunciada por Foucault (De Libera, 2020, 245) ejemplifica el espíritu de una época atravesada por la imposibilidad de sostener al ser humano como centro de todas las cosas.

No caben dudas de que la Modernidad se ha convertido en un acontecimiento histórico en peligro de extinción como resultado del revisionismo postmoderno y del resentimiento generalizado por haber colocado al ser humano en el centro de las cosas. Básicamente en una doble ecuación: «Ilustración igual a Revolución, Revolución igual a Terror»⁸. Como si fuera poco, el mismo Juan Pablo II llegó a declarar que «las ideologías del mal que operan en los totalitarismos proceden de la historia del pensamiento europeo: del Renacimiento, del cartesianismo y de la Ilustración»⁹. Habermas:

Se ha difundido una crítica radical de la razón que no solo protesta contra esa hinchazón que convierte al entendimiento en razón instrumental, sino que equipara razón y represión, para buscar después refugio, bien sea en términos fatalistas o en términos extáticos, en lo totalmente «otro»¹⁰.

Más específicamente:

Los acusadores hacen una objeción que en sustancia no ha cambiado desde Hegel y Marx hasta Nietzsche y Heidegger, desde Bataille y Lacan hasta Foucault y Derrida. La acusación es contra una razón que se funda en el principio de la subjetividad¹¹.

Ya sea por medio de una genealogía, del pensar rememorativo, de la iluminación de la existencia, de la fe filosófica, de la deconstrucción, etc.¹², la filosofía busca superar el pensar metafísico dentro del cual se habían estructurado las categorías de Sujeto y razón. Los esfuerzos de superar la metafísica ya venían desde Nietzsche; en Heidegger somos testigos de la destrucción de la historia de la metafísica y Adorno una crítica ideológica¹³. El marco conceptual de esta crítica tiene que ver con el rechazo generalizado a la tradición metafísica occidental; por «metafísica» se entiende esa tradición de idealismo filosófico que va desde Platón hasta Hegel —pasando por Plotino, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, etc.¹⁴—. Para Habermas, los aspectos claves del pensamiento metafísico son [a] el pensamiento identitario, [b] el idealismo, [c] la filosofía primera como filosofía de la conciencia y [d] el

⁶ Manuel Cruz, *Tiempo de subjetividad* (Barcelona: Paidós, 1996), 79.

⁷ Braidotti, *The Posthuman*, 37.

⁸ Tzvetan Todorov, *El espíritu de la Ilustración* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2014), 27.

⁹ Todorov, *El espíritu de la Ilustración*, 34.

¹⁰ Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico* (Madrid: Taurus, 1990), 18.

¹¹ Habermas, *El discurso filosófico de la Modernidad*, 75.

¹² Habermas, *Pensamiento postmetafísico*.

¹³ Habermas, *Pensamiento postmetafísico*.

¹⁴ Habermas, *Pensamiento postmetafísico*.

concepto fuerte de teoría¹⁵. El nuevo oficio de superar la metafísica como «metafísica de la subjetividad» (que es para Heidegger el despliegue del pensamiento europeo que va de Descartes a Husserl) parte de la base de que el concepto de Sujeto es un constructo puramente metafísico, y por ello, cae en la revisión como extensión a la crítica de la metafísica. Así, nos convencemos a la fuerza de que, en realidad, ni la Modernidad ni la Ilustración ni el Progreso han existido, de que la Ilustración no era tan iluminada, de que la Edad Oscura no era tan oscura, de que los Sujetos siempre han estado sujetos; en fin, llegando al punto en donde ya no podemos hablar ni de Modernidad, ni de Sujeto, ni de humanismo.

Una breve genealogía: La «escuela de la sospecha» (*les maîtres du soupçon*) ya había comenzado a notar los síntomas: hombre alienado, inconsciente, muerte de Dios —todos ellos son los versos del preámbulo de la muerte del Sujeto—. Primero: dentro de la estructura de producción capitalista, Marx advierte al hombre totalmente objetivado y enajenado, se encuentra determinado por la materialidad de la estructura, por las nuevas condiciones tecnológicas que hacen de él un engranaje más en el sistema industrial de producción. Segundo: es Nietzsche quien inaugura el desenmascaramiento de la razón como «racionalidad con arreglo a fines» absolutizada, como una forma de ejercicio despersonalizado del poder y, sin duda, quien «radicaliza la contrailustración»¹⁶. Entre todos aquellos que tratan de saltar fuera de la dialéctica de la Ilustración, Nietzsche emprende niveles sorprendentes. Es «a partir de la filosofía crítica de Nietzsche se radicaliza el intento de superación del pensamiento metafísico y de las ideas metafísicas ordenadoras de lo real, esboza un anti-humanismo que en dos variantes es proseguido por Heidegger y Bataille, y constituye el auténtico desafío para el discurso de la modernidad»¹⁷. La Modernidad pierde su posición de privilegio; solo constituye ya una última época en la historia de una racionalización ya obsoleta. Habermas:

Con Nietzsche la crítica de la Modernidad renuncia por primera vez a mantener su contenido emancipatorio. La razón centrada en el Sujeto queda ahora confrontada con lo absolutamente otro de la razón. Y como contrainstancia de la razón Nietzsche apela a las experiencias de autodesenmascaramiento, transportadas a lo arcaico, de una subjetividad descentrada, liberada de todas las limitaciones del conocimiento y la actividad racional con arreglo a fines, de todos los imperativos de lo útil y de la moral¹⁸.

El rechazo radical de Nietzsche se había dirigido, a su vez, a la noción del Yo y de la autoconciencia y, sobre todo, al carácter transparente (Descartes) y racional de esa consciencia. Frente a la identidad unitaria y estable del Yo, Nietzsche trae las bases de la socavación lingüística: «El lenguaje ve por todas partes actores y acción: así se origina la creencia de que [...] de que el Yo es ser y es sustancia... Hoy sabemos que es una palabra»¹⁹; afirmación crítica que es radicalizada hasta la liquidación de la categoría filosófica misma: «El Yo se ha vuelto fábula, ficción, juego de palabras»²⁰. El Sujeto moderno —ya sea en su versión cartesiana,

¹⁵ Habermas, *Pensamiento postmetafísico*.

¹⁶ Habermas, *El discurso filosófico de la Modernidad*, 158.

¹⁷ Habermas, *El discurso filosófico de la Modernidad*, 98.

¹⁸ Habermas, *El discurso filosófico de la Modernidad*, 122.

¹⁹ Cruz, *Tiempo de subjetividad*, 82-83.

²⁰ Cruz, *Tiempo de subjetividad*, 82-83.

kantiana o hegeliana— se ve totalmente en jaque, totalmente atravesado por fuertes conflictos internos y pulsiones libidinales (profundizado luego con Freud y el psicoanálisis). Nietzsche intensifica su crítica a la Modernidad, finalmente, con una teoría del poder. Aun así, como menciona Habermas, llevar a cabo una teoría del poder a través de una crítica total a la razón lo deja atrapado en un dilema: «La teoría del poder no puede satisfacer la exigencia de objetividad científica y cumplir al tiempo el programa de una crítica total y, por tanto, autorreferencial de la razón, que como tal tiene que acabar también afectando a la verdad de los enunciados científicos»²¹. Esta es, precisamente, la paradoja que menciona Habermas: las críticas a la Ilustración (que se desprenden desde Nietzsche) suelen entenderse como un cuestionamiento de la razón y, por lo tanto, un renunciamiento a ella —cayendo en la «irracionalidad de negar racionalmente la razón»²²—.

Luego de Nietzsche, Heidegger. Vía una crítica a la filosofía del Sujeto de la tradición idealista que deriva de la metafísica occidental, Heidegger denuncia lo que él denomina el famoso «olvido del ser». Giro copernicano hacia el Ser: si el hombre es el «ser que se pregunta por el ser», el foco se coloca ahora en el «ser» y no en el «preguntarse por». Si el problema del conocimiento había dominado el horizonte del pensamiento moderno, el retorno al Ser inaugura un nuevo panorama que termina con el enfoque gnoseológico y con la dialéctica entre Sujeto-objeto/conciencia-mundo/interior-exterior, etc. Así, «con Ser y Tiempo, Heidegger persigue destruir el sujeto de la Modernidad, este sujeto soberano centro del mundo, centro de un universo de representaciones»²³. Como contrapartida al Sujeto gnoseológico, Heidegger introduce el concepto de «Dasein», como «Da» (ahí) y «Sein» (ser), que no es más que el hombre en tanto «ser-ahí» o «ser arrojado en el mundo». El «ahí» es el mundo como espacio en el que el Dasein se encuentra «arrojado» (*Geworfenheit*). Esta condición de «arrojado» delinea un ser humano que ya nada tiene que ver con el Sujeto moderno. El Dasein «se entiende a sí mismo desde la posibilidad de ser o no ser él mismo; se halla ante la ineludible alternativa de la autenticidad o de la in-autenticidad: es un ente tal que «ha de ser» su Ser, ha de escogerse a sí mismo en el horizonte de sus posibilidades y tomar las riendas de su existencia»²⁴. El Dasein marca un modo de estar en el mundo, de estar absorbido por él y de existir a través de él. El mundo ya no es un «objeto» ante un Sujeto, sino un estado anterior, un espacio de arrojamiento; lo que hace creer que la verdadera nulidad del Dasein se da por ese aplastamiento entre quien arroja y hacia donde es arrojado, posición de un ser humano que ya no es ni fundamento ni centro, ni libertad ni autonomía, sino el ectoplasma frágil de la existencia misma que lo arroja a la vida (y a la muerte).

Coronación de la muerte definitiva del Sujeto: Foucault. Historiografía, arqueología, paleontología de la Modernidad. Continuando el pensamiento nietzscheano-heideggeriano, Foucault busca finalmente salir del Sujeto y de su centralidad para insertarlo dentro de la «trama histórica» o de la «estructura». La cuestión del hombre es «nueva», dice Foucault, y «está

²¹ Habermas, *El discurso filosófico de la Modernidad*, 125.

²² Mario Heler, *Jürgen Habermas y el proyecto moderno* (Buenos Aires: Biblos, 2007), 129.

²³ Cruz, *Tiempo de subjetividad*, 189.

²⁴ Habermas, *El discurso filosófico de la Modernidad*, 178.

destinada a desaparecer»²⁵. Para la arqueología del Sujeto de Foucault, en la cultura europea del siglo XVI, el hombre es «una invención reciente»²⁶; pues hasta el Renacimiento no existía tal cosa como «Sujeto». Según Foucault, esta forma de subjetividad está internamente ligada a diversas prácticas de saber-poder que se desarrollaron entre los siglos XVII y XVIII en Europa occidental, que derivaron en el concepto del Sujeto moderno (y más adelante, en el llamado «biopoder»). El Sujeto está sujetado: «En el corazón del humanismo, la teoría del Sujeto (con el doble sentido de la palabra)»²⁷. Para Foucault el Sujeto:

Es un cerrojo que hay que hacer saltar política y culturalmente: políticamente por desometimiento, (liberación) de la voluntad de poder, por la lucha política tomada como lucha de clase; culturalmente, por una empresa de destrucción del Sujeto como pseudo-soberano, entiéndase: por la ruptura de todas las prohibiciones y de todas las cerraduras por las que se reconstituye y se reconduce la individualidad normativa²⁸.

En otras palabras, el resquebrajamiento del Sujeto como centralidad deriva, esencialmente, del pensamiento de Foucault en tanto teoría del poder: el fundamento del poder es la razón, y la razón es el fundamento del Sujeto. La muerte del Sujeto es, por lo tanto, la muerte suprema, la muerte «atrapa-todo»²⁹; no es, pues, la muerte del hombre como ser, sino la muerte de la condición epistemológica y gnoseológica que lo habían colocado como fundamento, como Subjectum:

La muerte del Sujeto, del Sujeto en mayúscula, del Sujeto como origen y fundamento del Saber, de la Libertad, del Lenguaje, de la Historia. Se puede decir que toda la civilización occidental ha estado sometida, y los filósofos no han hecho más que constatarlo, al referir todo pensamiento y toda verdad a la conciencia, al Yo, al Sujeto³⁰.

Y de la misma forma que fue inventado, el hombre, entonces, «se borrará, como en el borde del mar un rostro de arena»³¹; imagen que no es más que la materialización visual de la fantasmagoría postmoderna como consecuencia lógica de la disolución radical de todo sólido, de la desaparición del Sujeto como sello irreversible del destino de todo hombre (incluso del mismo Foucault).

Volvamos al posthumanismo: El pensamiento posthumanista, que es la consecuencia lógica del antihumanismo, las categorías Humano y Sujeto son totalmente inaceptables. Primeramente, hay que decir que este nuevo pensamiento no es más que una extensión natural de una lectura recortada y transfigurada del humanismo. Se parte de las suposiciones axiomáticas de que [1] para el humanismo, lo «Humano» es igual a «Hombre»; y [2] la categoría de lo «Humano» y «Sujeto» son normas o convenciones sociales, históricas, políticas etc. Primero: «At the start of it all there is He: the classical ideal of ‘Man’» dice Braidotti³²; es decir, se toma la premisa a priori de que el símbolo o ideal abstracto del humanismo es un

²⁵ Alain de Libera, *La invención del sujeto moderno* (Buenos Aires: Manantial, 2020), 14.

²⁶ Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (París: Gallimard, 1966), 398.

²⁷ de Libera, *La invención del sujeto moderno*, 246.

²⁸ de Libera, *La invención del sujeto moderno*, 246.

²⁹ de Libera, *La invención del sujeto moderno*, 245.

³⁰ de Libera, *La invención del sujeto moderno*, 245.

³¹ Foucault, *Les mots et les choses*, 398.

³² Braidotti, *The Posthuman*, 13.

hombre: «Es un él», además, es «blanco, europeo, apuesto y sin discapacidad»³³ refleja los «ideales estéticos y morales basados en la civilización europea blanca, masculina y heterosexual»³⁴, cuya representación visual es ese Hombre de Vitruvio que da Vinci había esquematizado renovando la formulación de Protágoras del hombre como medida de todas las cosas; un ideal de perfección que corresponde al ideal de perfección masculino y que se presenta como la visión universal de lo Humano. «Esa imagen icónica —escribe Braidotti— es el emblema del Humanismo como una doctrina que combina la expansión biológica, discursiva y moral de las capacidades humanas en una idea de progreso racional ordenada teleológicamente»; doctrina que se convirtió, históricamente, «en un modelo de civilización, que dio forma a una cierta idea de que Europa coincidía con los poderes universalizadores de la razón autorreflexiva», que se cristalizó como «modelo cultural hegemónico [...] por la filosofía de la historia de Hegel»³⁵. Desde esta perspectiva, el ser humano, «lejos de ser el canon de las proporciones perfectas que enunciaba un ideal universalista y ya había alcanzado el estatus de ley natural, era de hecho una construcción histórica»³⁶ que «se convirtió en una convención social sobre la naturaleza humana»³⁷. Supuestamente, lo Humano del humanismo clásico puede haberse aplicado, en el mejor de los casos, a «esa fracción de la humanidad que tuvo la riqueza, el poder y el ocio para conceptualizar ellos mismos como seres autónomos que ejercen su voluntad a través de la agencia y la elección individuales»³⁸. En este sentido, el *factum* de Europa como lugar de origen del humanismo, la razón crítica, la autorreflexión, etc.; y como especificidad que ha logrado la trascendencia y el universalismo de las premisas humanistas, debe ponerse en cuestión; debe ser catalogado como «eurocentrismo» y consecuentemente revisado junto con todo el despliegue epistemológico, filosófico, pedagógico, político, etc., que deriva de él. De ahí la proliferación de las nuevas epistemologías críticas que actualmente dominan el panorama del pensamiento contemporáneo y de las academias (estudios de género, feminismo, postcoloniales, etc.) —que han tenido su origen en los antihumanismos del siglo XX y que hasta hoy se encargan a toda costa de inventar definiciones alternativas de lo Humano, del Sujeto y otras categorías ya residuales de la Modernidad—.

Amnesia antropológica. Braidotti:

Ser humano hoy es un concepto en discusión. De hecho, no estoy segura de que haya consenso a la hora de definir qué significa ser humano. El concepto Humano nunca ha sido un concepto neutro ni inclusivo. Hoy, más que nunca, la noción de ser humano está en evolución³⁹.

³³ Braidotti, *The Posthuman*, 24.

³⁴ Braidotti, *The Posthuman*, 68.

³⁵ Braidotti, *The Posthuman*, 14-15.

³⁶ Braidotti, *The Posthuman*, 23.

³⁷ Braidotti, *The Posthuman*, 26.

³⁸ Katherine Hayles, *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics* (Chicago: The University of Chicago Press, 1999), 286-288.

³⁹ Rosi Braidotti, «Necesitamos una transformación radical, siguiendo las bases del feminismo, el antirracismo y el antifascismo», *CCCB LAB*, entrevista por Iu Andrés (abril de 2019), <https://lab.cccb.org/es/rosi-braidotti-necesitamos-una-transformacion-radical-siguiendo-las-bases-del-feminismo-el-antirracismo-y-el-antifascismo/>.

Para los posthumanistas, el ser humano es una construcción histórica que se convirtió en una «convención social sobre la naturaleza humana», básicamente, un estándar «normativo», «regulatorio» e «instrumental para las prácticas de exclusión y discriminación»⁴⁰. Normalidad, normalidad y normatividad. El ser humano es un artefacto metafísico que se ha fabricado como modelo generalizado de normalidad, normalidad y normatividad. Ideología total.

De repente, hasta lo Humano ha pasado al orden de la arquitectura social, es decir, que ha pasado a convertirse en una categoría más de la construcción social; pues se llega a declarar que, a lo mejor, nunca fuimos humanos —sobre todo «si por humanos nos referimos a esa criatura familiar a nosotros de la Ilustración y su legado»⁴¹—. O como dice Pepperell, «los seres humanos, como los dioses, solo existen en la medida en que creemos que existen»⁴². Y así, nos convencemos a la fuerza de que lo Humano nunca ha existido, de que ha sido un espejismo moderno, o, en el mejor de los casos, que ha sido un invento como la rueda o el telescopio. Lo Humano, catalogado como norma dominante, práctica institucionalizada y falso universal, debe ser liquidado a toda costa (junto con la racionalidad, la metafísica, la teleología, la autonomía, la libertad y todo el montón de desperdicios insoportables que generamos cuando destruimos la Modernidad). Por doquier prolifera lo in-humano, post-humano, no-humano, anti-humano (que son los nuevos modos de ontología y de interacción de las nuevas sociedades tecnológicas y conscientes). «Ahora está claro —dice Pepperell— que los humanos ya no son la cosas más importante del universo»⁴³.

Nota: no hay que confundir «posthumanismo» con «transhumanismo», esto es, la posición que busca a toda costa la «mejoramiento» (enhancement) del ser humano a través de diversas herramientas tecnocientíficas (biotecnología, ingeniería genética, etc.) en pos de un estado superior. Para el transhumanismo, la naturaleza humana y el cuerpo humano son inservibles y hay que deshacerse de ellos para alcanzar ese estado aumentado. Por eso hay que abandonar los límites propios de lo vivo y fomentar la «libertad morfológica»⁴⁴. El transhumanismo demuestra un optimismo tecnológico que va de la mano con el desarrollo del capitalismo avanzado. Muchos posthumanistas incluso rechazan ese imperativo de «mejora» del ser humano, puesto que no es más que otra variante de la arrogancia humanista que ellos denuncian. Es decir, el transhumanismo acepta de una forma implícita que vale la pena mejorar a ese ser mortal, putrefacto y vulnerable que es el ser humano; para el posthumanismo esto es inaceptable, pues es otra forma de «chovinismo humano»; el ser humano no es ni relevante ni su preservación es un objetivo que deba perseguirse. La futurología transhumanista también indica que la singularidad tecnológica es el punto desde el cual ya no habrá distinción entre el ser humano y la máquina, análogo a la singularidad espaciotemporal de los agujeros negros, donde existe un punto en el que las reglas de la física dejan de ser válidas y la convergencia

⁴⁰ Braidotti, *The Posthuman*, 26.

⁴¹ Braidotti, *The Posthuman*, 1.

⁴² Robert Pepperell, *The Posthuman Condition. Consciousness beyond the brain* (Bristol: Intellect Books, 2003), 177.

⁴³ Pepperell, *The Posthuman Condition*, 177.

⁴⁴ Raúl Villarroel, «Consideraciones bióticas y biopolíticas del Transhumanismo. El debate en torno a una posible experiencia posthumana», *Revista de Filosofía* 71 (noviembre de 2015): 181, <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602015000100014>.

hacia valores infinitos hace imposible definir una función. Se cree que luego del punto hipotético de la singularidad, el crecimiento tecnológico se volverá incontrolable e irreversible, pues los robots podrán autoperfeccionarse indefinidamente generando una explosión de inteligencia que va más allá de los límites de la comprensión humana. Esta superinteligencia crecerá de forma autónoma siguiendo su propio progreso tecnológico (con o sin humanos).

Básicamente, la condición posthumana puede definirse como dice Pepperell:

Es el fin [...] de un universo centrado en el hombre o, para decirlo menos falogocéntricamente, un universo centrado en lo humano. En otras palabras, trata sobre el fin del humanismo, de esa creencia largamente sostenida en la infalibilidad del poder humano y en la arrogante creencia en nuestra superioridad y singularidad⁴⁵.

Para el revisionismo posthumano, todo rastro de exclusividad y singularidad debe ser borrado, toda noción de naturaleza humana debe ser borrada y pulverizada para predisponer a la condición posthumana: el ser humano no merece ningún privilegio, pues no es diferente a ninguna otra especie.

Nota: Todas las energías del ecologismo están puestas en la preservación de la Naturaleza menos la naturaleza del ser humano. Bajo la catalogación del antropocentrismo como «chovinismo humano»⁴⁶ o «arrogancia humanista»⁴⁷, el pensamiento posthumano liquida la singularidad de la especie humana. Lo que tienen en común incluso la globalización y el ecologismo (aunque se suelen postular como antagónicas) es que ambas son formas de abolición de límites, ambas contribuyen a la dilución de la diferencia entre lo interno y lo externo, entre lo humano y lo artificial, etc. Para alcanzar ese estado posthumano, todas las categorías a priori del ser humano, la identidad humana, y el cuerpo humano deben volverse porosas y flexibles para predisponer el ensamblaje humano-no humano (que pone en juego toda la visión del humanismo, pues comienza a desvanecer el núcleo antropológico que ha definido al ser humano como tal). En el proceso de superación del paradigma moderno centrado en el Sujeto, aparece el advenimiento radical de todo lo «otro» que había sido supuestamente desplazado por la Subjetividad moderna (no es casualidad que nuestra época sea la de los derechos de las minorías, de la naturaleza, de los robots, de los animales, etc.). En otras palabras, los movimientos emancipatorios de la Postmodernidad son impulsados por los «otros estructurales de la Modernidad»⁴⁸. Este giro hacia lo «otro» va a ser clave en el descentramiento del Sujeto humanista, inaugurando un paradigma donde todo eso «otro» de la razón y del Sujeto humanista se define como nueva centralidad: animales, insectos, plantas, medio ambiente y, de hecho, el planeta y el cosmos en su conjunto, entran en juego⁴⁹. Al haber asociado el humanismo con «los destinos imperiales de la Alemania, Francia y, sobre todo, Gran Bretaña del siglo

⁴⁵ Pepperell, *The Posthuman Condition*, 171.

⁴⁶ Mary Midgley, *Utopias, Dolphins and Computers. Problems of Philosophical Plumbing* (Londres: Routledge, 1996).

⁴⁷ Pepperell, *The Posthuman Condition*; David Ehrenfeld, *The Arrogance of Humanism* (Oxford: Oxford University Press, 1981).

⁴⁸ Braidotti, *The Posthuman*, 37.

⁴⁹ Braidotti, *The Posthuman*, 66.

XIX»⁵⁰, hay que poner fin a este paradigma colonial cuyo motor y lógica es «la dialéctica del yo y el otro, y la lógica binaria de la identidad y la alteridad»; pues «central a esta postura universalista y su lógica binaria es la noción de diferencia como peyorativo» e «inferioridad»⁵¹. Liquidando la noción de Subjetividad que está ligada a las categorías de conciencia, racionalidad universal y comportamiento ético autorregulador, toma relevo la otredad como contraparte negativa —que son «los otros sexualizados, racializados y naturalizados»⁵². En este contexto, el Posthumanismo se alza como la solución final al problema de la Subjetividad planteada desde el Humanismo, presentándose como la exploración y elaboración de formas alternativas de conceptualización del Sujeto humano—.

La cartografía posthumana nos dice que para terminar de una vez con esos problemas categóricos, hay que retroceder las fronteras que demarcan las diferencias estructurales entre las formas. Si hay algo que aterra a cualquier posthumanista es la idea del límite, e la diferencia de las formas, la demarcación de las fronteras. Por eso, hay que liquidar todo límite (y el Sujeto es un límite), hay que «desplazar las líneas de demarcación entre las diferencias estructurales o categorías ontológicas, por ejemplo, entre lo orgánico y lo inorgánico, lo nacido y lo fabricado, carne y metal, circuitos electrónicos y sistemas nerviosos orgánicos»⁵³. El ser humano ya no puede sostenerse como Sujeto, pues ha quedado fundido con todas las formas no-humanas a través de este gran proyecto de homogeneización ontológica. Liquidación radical de los límites «de» (el Sujeto) y «entre» (el Sujeto y lo otro): al diluir los límites «de», desaparecen los límites «entre». Pepperell: «No hay nada externo a un humano, porque la extensión de un humano no se puede fijar»⁵⁴. El cuerpo abre sus fronteras para quedar abierto al mundo para disponerse voluntariamente en el sistema de redes tecnológicas, ideológicas, informáticas, médicas, etc. Solo cuando lo humano ya no posee un límite en sí puede insertarse en una relación horizontal con lo no-humano y proliferar indefinidamente como un rizoma o un circuito informático.

Radiografía del mundo postmoderno:

El capitalismo borra la distinción entre ser humano y mercancía.

El posthumanismo borra la distinción entre el ser humano y los otros entes.

El transhumanismo borra la distinción entre el ser humano y la máquina.

El ecologismo borra la distinción entre el ser humano y las otras especies.

El feminismo borra la diferencia entre el hombre y la mujer.

En todos los órdenes, somos testigos de la abolición radical de las fronteras. El ser humano queda totalmente expuesto a su entorno, totalmente contaminado por agentes no-humanos que atentan contra la preservación de su singularidad. Como nos decía Virilio, ya no hay más exterioridad. Lo que conocíamos como exterioridad, constitutiva tanto de los individuos como del cosmos, ha desaparecido. Por eso, la contaminación va más allá de lo ambiental, pues responde a todos los órdenes (entre ellos, el humano). La contaminación es una consecuencia de la permeabilidad de las membranas, es la introducción de sustancias nocivas

⁵⁰ Tony Davies, *Humanism* (Londres: Routledge, 1997), 23.

⁵¹ Braidotti, *The Posthuman*, 15.

⁵² Braidotti, *The Posthuman*, 15.

⁵³ Braidotti, *The Posthuman*, 89.

⁵⁴ Pepperell, *The Posthuman Condition*, 178.

en un medio (que puede ser un ecosistema o un ser vivo) provocando que este deje de ser seguro o habitable. En todo caso, es una alteración negativa, porque irrita la homeostasis original del medio (que es lo que les sucede a los individuos por la polución de la tecnología, la ideología de género, el adoctrinamiento, los mass media, la propaganda, las drogas, los calmantes, los suplementos, los nanochips, las cirugías plásticas, la publicidad, etc.). Pero aun así, nadie habla de este tipo de contaminación generalizada, una contaminación aún más peligrosa porque nos amenaza desde el ámbito de lo más intrínseco del ser humano (problema que tampoco parece importarle a Greta Thunberg). Por todas partes, conciencia verde, *Skolstrejk För Klimatet*, *Green New Deal*, *Fridays For Future*, derechos de los animales, de las plantas, de los insectos y de las montañas (a pesar de la continua violencia contra el ser humano). Esa es la paradoja de lo verde y de todo el melodrama de los movimientos eco-friendly: hay que defender a toda costa la naturaleza, pero solo si esa nunca es la naturaleza humana. Hipocresía total.

La consecuencia paradójica de esta expulsión de lo humano es la producción del ser humano como residuo. Es decir: hay que preservar la naturaleza y para eso hay que deshacerse de lo humano, que se vuelve automáticamente un residuo. La Revolución Industrial creó la clase obrera, hoy creamos la clase residual. En todos los niveles, hay una producción del ser humano como desecho (pero que, a diferencia de los demás desechos, no entra en los procesos de reciclaje).

La IA convierte el pensamiento en residuo.

El código digital convierte el lenguaje en residuo.

El almacenamiento digital convierte la memoria en residuo. La ingeniería genética convierte la biología en un residuo. La automatización convierte el trabajo en un residuo.

El internet de las cosas convierte la autoridad en un residuo. La información convierte al conocimiento en un residuo.

La conectividad convierte la socialización en un residuo. La telepresencia convierte al cuerpo en un residuo.

La instantaneidad convierte al tiempo en un residuo. Los medios convierten la percepción en un residuo. La realidad virtual convierte lo real en un residuo.

La criónica convierte la muerte en un residuo.

El posthumanismo convierte el humanismo en un residuo. Y así hasta el infinito.

Ahora bien, para poder finalmente alcanzar ese estado posthumano, todas las categorías a priori del ser humano, la subjetividad humana y el cuerpo humano tienen que volverse porosas y flexibles para predisponer al ensamblaje humano-no humano. El propio cuerpo pierde su referencia, su unidad, su estructura y se desustancializa, hace de sí un espacio indefinido e indeterminado para la modificación y experimentación sin fin, una forma abierta de elementos modificables y permutables. El cuerpo arrancado de su jerarquía y su totalidad puede descomponerse en partes que pueden ser ajustadas, reemplazadas, transformadas, añadidas, etc. Algunas definiciones: «El sujeto posthumano es una amalgama, una colección de componentes heterogéneos, una entidad material-informativa cuyos límites experimentan una construcción y reconstrucción continuas»⁵⁵; «[...] Es un sistema de información múltiple y de almacenamiento

⁵⁵ Hayles, *How We Became Posthuman*, 3.

de información. No se distingue de los agentes artificiales ni de los otros entes, pues no es más que una composición tecno-bio-físico social. La transexualidad se convierte en un topos posthumano dominante, pues si la máquina es a la vez autoorganizada y transgénero, el viejo cuerpo humano orgánico debe reubicarse en otro lugar»⁵⁶; «el posthumano no es un individuo singular o definido, sino más bien uno que puede convertirse o encarnar identidades diferentes y comprender el mundo desde perspectivas múltiples y heterogéneas»⁵⁷; «el cuerpo, o la corporización del sujeto, no debe entenderse ni como una categoría biológica ni como una categoría sociológica, sino más bien como un punto de superposición entre lo físico, lo simbólico y lo sociológico»⁵⁸, entre otras cosas.

Esta obsesión por lo múltiple ya se nos había dado por la botánica postmoderna de Deleuze y Guattari con el concepto de «rizoma» para designar modelos de conocimiento de carácter múltiple y anti-genealógico. En botánica, un rizoma (a diferencia de un árbol) es un tallo subterráneo que crece de forma horizontal e indefinida, emitiendo raíces y brotes herbáceos de sus nudos. En la Postmodernidad, el crecimiento del rizoma puede ser análogo al desarrollo de las formas del conocimiento. El rizoma postmoderno (a diferencia del árbol de conocimiento de Bacon) es un modelo horizontal en que cada elemento puede influir sobre cualquier otro mediante asociaciones múltiples e impredecibles, de modo tal que todo el conjunto está abierto a la potencia de cambio o mutación; las multiplicidades, además, se definen por el afuera: por la línea abstracta, línea de fuga o de desterritorialización según la cual cambian de naturaleza al conectarse con otras⁵⁹. El rizoma «no tiene ni principio ni fin, siempre tiene un medio por el que crece y desborda; constituye multiplicidades lineales de n dimensiones, sin sujeto ni objeto»⁶⁰. Contrariamente a los sistemas centrados de comunicación jerárquica y de uniones preestablecidas, el rizoma es un sistema a-centrado, a-jerárquico y a-significante, definido únicamente por una circulación de estados, totalmente funcional a la metástasis postmoderna de la significación.

Por eso, el ideal posthumano de sujeto es la metamorfosis rizomática para poder proliferar en todas las direcciones y todos los lugares. Este modelo de descentralización antropológica radical se despliega en todos los sentidos, hacia todas las combinaciones posibles (pues las leyes de combinación aumentan con la multiplicidad), como forma de repudio radical hacia lo determinado y, sobre todo, hacia el dúo Sujeto-objeto. Deleuze y Guattari:

¿Cómo liberarnos de los puntos de subjetivación que nos fijan, que nos clavan a la realidad dominante? Arrancar la conciencia del sujeto para convertirla en un medio de exploración, arrancar el inconsciente de la significancia y la interpretación para convertirlo en una verdadera producción, no es seguramente ni más ni menos difícil que arrancar el cuerpo del organismo⁶¹.

⁵⁶ Braidotti, *The Posthuman*, 97.

⁵⁷ Donna Haraway, *Situated Knowledges, Simians, Cyborgs, and Women* (Nueva York: Routledge, 1999), 13.

⁵⁸ Rosi Braidotti, *Sujetos nómades. Corporización y diferencia en la teoría feminista contemporánea* (Buenos Aires: Paidós, 2000), 30.

⁵⁹ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (Valencia: Pre-textos, 2008).

⁶⁰ Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, 25.

⁶¹ Deleuze y Guattari, *Mil mesetas*, 156.

Arrancar el cuerpo del organismo, arrancar el cuerpo de los órganos: el «cuerpo sin órganos» es un cuerpo amputado del organismo, un cuerpo fabricado a través de la experimentación, un cuerpo abierto a un sinnúmero de conexiones con potencias de todo tipo, un cuerpo que no conoce ni la jerarquización de la anatomía ni el orden de lo que llamamos «organismo». Para el «cuerpo sin órganos» los órganos se vuelven metafísicamente insoportables y hay que deshacerse de ellos a toda costa (así como para el cadáver postmoderno la metafísica se vuelve radicalmente insoportable y hay que deshacerse de ella). El cuerpo postmetafísico expulsa la idea de órgano, de organismo y de organización para convertirse en un espacio indeterminado que responde a un conjunto indeterminado de posibilidades que pueden ser descubiertas a través de la superación de los límites de la Subjetividad, del cuerpo, de la identidad, de la biología, etc. Todo debe liberarse de todo límite (y la Subjetividad, el cuerpo, etc., son límites). Solo un cuerpo metafísicamente muerto puede convertirse en cualquier cosa (incluso en un cadáver antes de morir), solo un cuerpo subjetivamente muerto puede embarcar en un éxodo más allá de sus propias fronteras para integrarse voluntariamente en los circuitos ideológicos y a las redes de información, totalmente disponible para los sistemas remotos de dominación que verifican la correcta fabricación de la sociedad sin Sujetos que ya se había anticipado en algún momento; sociedad sin Sujetos o gigantesco encadenamiento molecular o un cúmulo de información que no hace del individuo más que un depósito de datos para la extracción, la cuantificación, la verificación y el control. Es solo cuando el cuerpo se exilia por encima de sus límites cuando se torna permutable en todos los sentidos, cuando puede volverse cualquier cosa porque su determinación ya no depende ni de la biología, ni de la antropología, ni de la metafísica, ni de la estética, etc. El cuerpo pierde sus anticuerpos (que también son límites) para volverse un anti-cuerpo, para hincharse más allá de sus fronteras y quedar totalmente digerido por el afuera, para poder finalmente estar disponible sin prejuicios a la ingeniería genética, a la cirugía plástica, a las prótesis, a la tecnología, a los nanochips, al género, a la ideología, al Estado, a la OMS, etc. El arquetipo de cuerpo es el cuerpo mutante, el cuerpo híbrido, el cuerpo abierto, el cuerpo difuso, el cuerpo trans, el cuerpo indefinido e indiferenciado; hay que neutralizar todas las referencias y experimentar todas las posibilidades. Aun así ningún activista verde denuncia la contaminación del cuerpo, del Sujeto, de la identidad, nadie parece hacerse cargo de los residuos no degradables que amenazan contra la homeostasis del individuo. Hoy somos testigos de la descomposición generalizada de los cuerpos, pero no de la putrefacción post mortem, sino de la descomposición durante su existencia viva, de la producción de cadáveres que ni siquiera han muerto; cuerpos cadavéricos que no tienen ni la gloria de las momias, que por lo menos eran el símbolo fosilizado de la inmortalidad post mortem y de la supervisión escatológica, sino que se han fabricado como cadáveres sin morir.

En un segundo nivel, la epidemia de lo múltiple se aplica también al propio Yo. El posthumanismo como «resistencia contra las formas dominantes de representación del Yo»⁶² propone un nuevo sujeto arrancado de la Yoidad única, concreta y definida: para la nueva ética

⁶² Rosi Braidotti, *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade* (Barcelona: Gedisa, 2004), 216.

posthumanista, el Yo es «ese ente que, por pereza y por costumbre, llamamos el Yo»⁶³. La visión posthumanista promueve la idea de subjetividad como «no-unidad» («*no-oneness*»)⁶⁴ y en tanto «ensamblaje que incluye agentes no humanos»⁶⁵. Básicamente, esta noción de subjetividad pasa las fronteras del *anthropos* no tiene que ver con lo absolutamente humano; tampoco está ligado a la razón trascendental, a la dialéctica o a la racionalidad en general. A estos nuevos procesos de subjetividad Braidotti llama «devenir» (*becoming*)⁶⁶ —devenir máquina/animal/tierra/ molécula/insecto/mujer— para definir a «esta entidad que ya no es un animal pero aún no es completamente una máquina y es, precisamente, el icono de la condición posthumana»⁶⁷. Como consecuencia de este proceso de desterritorialización, el Yo es obligado al exilio, obligado a volverse indiferente a su territorio y forzado a convertirse en «nómade». El nómade es un modo «impersonal», «transpersonal», «colectivo», «no unitario» y «postidentitario»⁶⁸ de entender la subjetividad; una subjetividad que ya no está anclada ni a la identidad ni al ego, sino que responde a los imperativos radicales de «des-familiarización o des-identificación de las prácticas de representación dominantes e incluso auto-representacionales»⁶⁹. Lo nómade enfatiza lo dislocado, desplazado, devenido; privilegia el cambio por sobre la estabilidad fundando la subjetividad en procesos de «devenir» («*becoming*»). Braidotti: «Uno nunca puede ser un nómada, solo puede seguir intentando convertirse en uno»⁷⁰. «¿Qué sucede con la subjetividad en este complejo campo de fuerzas y flujos de datos? —pregunta Braidotti— se convierte en un Yo relacional expandido, engendrado por el efecto acumulativo de todos estos factores»⁷¹ (estado totalmente funcional a los imperativos de esta nueva gran maquinaria de producción de subjetividades nómadas que es el posthumanismo).

Como consecuencia radical de este proceso de dislocación del Sujeto de su Yo/Ego y de supresión del Yo individualizado, el materialismo vitalista posthumano, incluso, desplaza los límites entre «vivir» y «morir». El enfoque en los poderes vitales y auto-organizadores de «vida» o «zoe» deshace cualquier distinción clara entre «vivir» y «morir», pues comprende la noción de «zoe» como una fuerza vital posthumana afirmativa⁷². «La vida que está en mí —dice Braidotti— no responde a mi nombre: Yo solo es algo transitorio»⁷³. A través de la «supresión de la porción específica de vida que habito Yo», se «desintegra el Ego, con su capital de narcisismo, paranoia y negatividad»⁷⁴. Esta inmanencia radical entiende al ser humano como

⁶³ Braidotti, *The Posthuman*, 100-101.

⁶⁴ Braidotti, *The Posthuman*, 100.

⁶⁵ Braidotti, *The Posthuman*, 82.

⁶⁶ Braidotti, *The Posthuman*, 66.

⁶⁷ Braidotti, *The Posthuman*, 74.

⁶⁸ Braidotti, *The Posthuman*.

⁶⁹ Rosi Braidotti, «Nomadic Ethics», *Deleuze Studies* 7, n.º 3 (agosto de 2013): 348, <https://doi.org/10.3366/dls.2013.0116>.

⁷⁰ Braidotti, «Nomadic Ethics»: 346.

⁷¹ Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory* (Nueva York: Columbia University Press, 2011).

⁷² Braidotti, *The Posthuman*, 115.

⁷³ Rosi Braidotti, *Transposiciones. Sobre la ética nómada* (Barcelona: Gedisa, 2009), 296.

⁷⁴ Braidotti, *The Posthuman*, 137.

«solo una vida»⁷⁵, en base a lo cual Braidotti introduce el «devenir-imperceptible»⁷⁶ como el acontecimiento para el que no hay representación, porque se apoya en la desaparición del Yo individuado. «Lo que los humanos realmente anhelamos —dice— es desaparecer fusionándonos en este flujo generativo de devenir, cuya condición previa es la pérdida, desaparición y ruptura del yo individual atomizado»⁷⁷, por eso, «la muerte como proceso desde el punto de vista específico y altamente restringido del Ego no tiene importancia alguna»⁷⁸. Desterrado de la Subjetividad, del Yo, de la identidad, del cuerpo, y ahora, de la muerte, el sujeto posthumano coincide completamente con eso que había sido todo el tiempo: «Un cadáver virtual»⁷⁹.

El mito del origen y del fin de un individuo, que construye la totalidad de una vida subjetiva, se desvanece como consecuencia de este proceso de expulsión de la muerte. Baudrillard:

[l]a muerte era la más bella de las conquistas del hombre. La muerte subjetiva, la muerte dramatizada, la muerte ritualizada y conmemorada, la muerte buscada y deseada: por ella el hombre se distingue de todas las demás especies protozoarias o sexuadas, dotadas por esta razón de una inmortalidad natural, que comparten con los dioses, cuya figura inmortal es primero animal y no humana⁸⁰.

La muerte como forma simbólica se vuelve otra función inútil. Hay que desvincular la muerte subjetiva y reprogramarla como residuo colectivo. Incluso la muerte ya deja de pertenecer el dominio del Sujeto, quien una vez más es obligado a abandonar las fronteras de su espacio antropológico. Hoy ni siquiera la muerte se salva de morir, su destino (como el de todas las cosas) es caer en la lógica destructiva de eso que se suele denominar pensamiento postmoderno, que termina con la muerte de todo, incluso con la muerte de la muerte.

Obviada obviada: el Sujeto es, en una primera instancia, un Yo: como dice Morin, «la definición de Sujeto debe ser en primer lugar bio-lógica. Es una lógica de autoafirmación del individuo viviente», pues esa individualidad solo es posible con «un Yo que unifica, integra, absorbe y centraliza cerebral, mental y afectivamente las experiencias de una vida»⁸¹. Todo deseo, creencia, pensamiento, experiencia, etc., es de alguien —esto es, un Yo. «Pensar es unir representaciones en una conciencia»— decía Kant [...] y «la experiencia consiste en la conexión sintética de los fenómenos (percepciones) en una conciencia»⁸². En Kant:

⁷⁵ Braidotti, *The Posthuman*, 132.

⁷⁶ Braidotti, *The Posthuman*, 137.

⁷⁷ Braidotti, *The Posthuman*, 136.

⁷⁸ Braidotti, *The Posthuman*, 137.

⁷⁹ Braidotti, *The Posthuman*, 136.

⁸⁰ Jean Baudrillard, «Sobrevivencia e inmortalidad», traducción al castellano de la conferencia pronunciada el 16 de marzo de 1993 en el Teatro Municipal de Santiago, <https://es.scribd.com/document/473505280/Jean-Baudrillard-Sobrevivencia-e-Inmortalidad-4-pdf>, 15.

⁸¹ Edgar Morin, *El Método 5: La humanidad de la humanidad. La identidad humana* (Barcelona: Cátedra, 2006), 81-82.

⁸² Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (Madrid: Istmo, 1999), 145.

El que el ser humano pueda tener al Yo entre sus representaciones lo eleva infinitamente por sobre todos los otros seres vivientes sobre la tierra. Gracias a eso, él es una persona a través y, debido a la unidad de la conciencia, es una y la misma persona a través de todas las mudanzas que pudieran ocurrirle; es decir, que por su rango y dignidad, es enteramente diferente de las cosas⁸³.

La manifestación más básica de esta autoconciencia permanente es el uso de verbos y predicados en primera persona. En el lenguaje es donde ese Yo se hace primordialmente evidente: «Es en y por el lenguaje que el hombre se constituye como sujeto, porque el solo lenguaje funda en su realidad que es la del ser, el concepto de ego» siendo el Yo, concretamente, la «unidad psíquica que trasciende la totalidad de las experiencias vividas que reúne, y que asegura la permanencia de la conciencia»⁸⁴, o «la unidad fenomenológico-real de las vivencias del yo»⁸⁵. Es decir, que a pesar de nuestra diaria degradación molecular, progresivo envejecimiento o muerte celular, la identidad del Yo permanece una y la misma. La apertura de la actividad mental es un fenómeno centrípeto en el sentido de que, si bien está en el mundo en estado de abierto, toda la actividad de esa apertura se dirige a un centro y culmina en un lugar, esto es, la Subjetividad, el Yo. Y aun cuando cambien todos los accidentes o las cosas, el Yo, esa sustancia pensante que unifica todas las representaciones, permanece como una y la misma cosa hasta el infinito, es lo eternamente presente en la totalidad de las representaciones y las experiencias de una vida; es más, la interminable totalidad de las representaciones del mundo se somete a una única conciencia interpretativa, hasta el final de los tiempos de esa conciencia interpretativa. Dice Descartes: «Yo soy, yo existo; eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando: pues quizá ocurriese que, si yo cesara de pensar, cesaría al mismo tiempo de existir»⁸⁶.

La vuelta sobre sí abre paso a eso que es el mundo subjetivo, que «representa la totalidad de las vivencias a las que en cada caso solo un individuo tiene un acceso privilegiado»⁸⁷ —es decir, el ámbito de lo privado en sí. La Modernidad había entendido la intimidad como aquello que alude a lo más recóndito e intrínseco, a lo más interno y exclusivo del individuo; lo íntimo es un concepto psicológico, tiene que ver con el mundo interior del Sujeto— implicando un sentido de propiedad que delinea los márgenes de intervención ajena (sea esto la Iglesia o el Estado). El entendimiento de interioridad en psicología es lo que luego derivará en el entendimiento de privacidad en política, que es una noción clave desde el advenimiento de la Modernidad y la reconfiguración del orden social en base a la noción de individuo. Para el liberalismo clásico, el individuo es indivisible. La etimología del término «individuo» proviene del latín «*individuus*», que significa «indivisible»; indivisibilidad en el doble sentido: primero, el individuo como unidad mínima y no divisible en un grupo; segundo, el individuo como unidad indivisible en sí misma. Con la misma lógica, el individuo es un espacio cerrado y el único que tiene acceso a sí mismo. Para el dataísmo, el individuo (o «dividuo») es un conjunto

⁸³ Immanuel Kant, *Antropología en el sentido pragmático* (Buenos Aires: Losada, 2010), 23.

⁸⁴ Émile Benveniste, *Problemas de lingüística general*, volumen I (Madrid: Siglo XXI, 1997), 180.

⁸⁵ Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1979), 88.

⁸⁶ René Descartes, *Obras completas* (Madrid: Gredos, 2011), 172.

⁸⁷ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* (Madrid: Taurus, 1987), 81.

de algoritmos objetivos que pueden traducirse a información medible, analizable y supervisable; un espacio transparente, abierto y accesible para los agentes externos.

Referencias

- Baudrillard, Jean. «Sobrevivencia e inmortalidad». Traducción al castellano de la conferencia pronunciada el 16 de marzo de 1993 en el Teatro Municipal de Santiago. <https://es.scribd.com/document/473505280/Jean-Baudrillard-Sobrevivencia-e-Inmortalidad-4-pdf>.
- Benveniste, Émile. *Problemas de lingüística general*, Volumen I. Madrid: Siglo XXI, 1997.
- Braidotti, Rosi. *Sujetos nómades. Corporización y diferencia en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós, 2000.
- Braidotti, Rosi. *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*. Barcelona: Gedisa, 2004.
- Braidotti, Rosi. *Transposiciones. Sobre la ética nómada*. Barcelona: Gedisa, 2009.
- Braidotti, Rosi. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. Nueva York: Columbia University Press, 2011.
- Braidotti, Rosi. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013.
- Braidotti, Rosi. «Nomadic Ethics», *Deleuze Studies* 7, n.º 3 (agosto de 2013): 341-359. <https://doi.org/10.3366/dls.2013.0116>.
- Braidotti, Rosi. «Necesitamos una transformación radical, siguiendo las bases del feminismo, el antirracismo y el antifascismo», *CCCB LAB*. Entrevista por Iu Andrés (abril de 2019). <https://lab.cccb.org/es/rosi-braidotti-necesitamos-una-transformacion-radical-siguiendo-las-bases-del-feminismo-el-antirracismo-y-el-antifascismo/>.
- Cruz, Manuel. *Tiempo de subjetividad*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Davies, Tony. *Humanism*. Londres: Routledge, 1997.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pretextos, 2008.
- de Libera, Alain. *La invención del sujeto moderno*. Buenos Aires: Manantial, 2020.
- Descartes, René. *Obras completas*. Madrid: Gredos, 2011.
- Ehrenfeld, David. *The Arrogance of Humanism*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Foucault, Michel. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. París: Gallimard, 1966.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987.
- Habermas, Jürgen. *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus, 1990.

- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la Modernidad*. Madrid: Taurus, 1993.
- Haraway, Donna. *Situated Knowledges, Simians, Cyborgs, and Women*. Nueva York: Routledge, 1999.
- Hayles, Katherine. *How We Became Posthuman. Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
- Heler, Mario. *Jürgen Habermas y el proyecto moderno*. Buenos Aires: Biblos, 2007.
- Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1979.
- Kant, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Madrid: Istmo, 1999.
- Kant, Immanuel. *Antropología en el sentido pragmático*. Buenos Aires: Losada, 2010.
- Midgley, Mary. *Utopias, Dolphins and Computers. Problems of Philosophical Plumbing*. Londres: Routledge, 1996.
- Morin, Edgar. *El Método 5: La humanidad de la humanidad. La identidad humana*. Barcelona: Cátedra, 2006.
- Pepperell, Robert. *The Posthuman Condition. Consciousness beyond the brain*. Bristol: Intellect Books, 2003.
- Tatulyan, Mane. *El Posthumanismo o el Exilio Radical: (Sobre el Posthumanismo como Abandono de Fronteras)*. Madrid: Experimenta Editorial, 2023.
- Todorov, Tzvetan. *El espíritu de la Ilustración*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2014.
- Villarroel, Raúl. «Consideraciones bióticas y biopolíticas del Transhumanismo. El debate en torno a una posible experiencia posthumana», *Revista de Filosofía* 71 (noviembre de 2015): 177-190. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602015000100014>.