

EL CONOCIMIENTO POSTHUMANO

Rosi Braidotti

Traducción de Júlia Ibarz

gedisa
editorial

Traducido del inglés: *Posthuman Knowledge*, Rosi Braidotti, Polity Press, 2019.

© Rosi Braidotti, 2019

This edition is published by arrangement with Polity Press Ltd., Cambridge

© De la traducción: Júlía Ibarz

Corrección: Marta Beltrán Bahón

Primera edición: septiembre de 2020, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.

Avda. del Tibidabo, 12, 3.º

08022 Barcelona (España)

Tel. 93 253 09 04

gedisa@gedisa.com

www.gedisa.com

Preimpresión:

Editor Service, S.L.

www.editorservice.net

ISBN: 978-84-17835-86-6

Depósito legal: B 163-2020

Impreso por Ulzama

Impreso en España

Printed in Spain

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, de esta versión castellana de la obra.

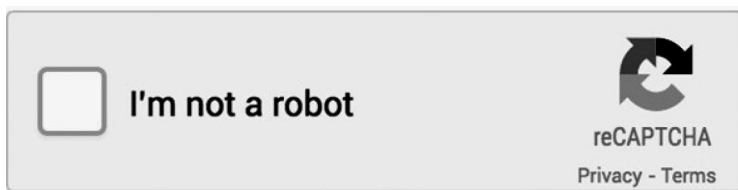
Índice

| | |
|---|-----|
| Introducción. Posthumano, demasiado humano | 9 |
| 1. La condición posthumana | 15 |
| 2. Sujetos posthumanos | 59 |
| 3. La producción de conocimiento posthumano | 103 |
| 4. Las posthumanidades críticas | 123 |
| 5. Cómo pensar de manera posthumana. | 151 |
| 6. Sobre la ética afirmativa | 191 |
| 7. Lo inagotable | 217 |
| Bibliografía | 227 |
| Agradecimientos. | 251 |

Introducción.

Posthumano, demasiado humano

No es nada infrecuente que a los usuarios de cualquier tipo de páginas web o servicios digitales se les pida que demuestren su humanidad a diario. En el aviso en pantalla se suele leer algo como: «Antes de activar tu suscripción, necesitamos confirmar que eres humano». Y tiene un aspecto como el que sigue:



Detrás del hecho de tener que demostrar nuestra propia humanidad se encuentra la asunción de la cultura algorítmica de las redes computacionales como punto de referencia central... y no lo humano. Este ejemplo mundano demuestra que el ser humano se ha transformado en un signo de interrogación en la sociedad contemporánea. ¿Quién y qué cuenta como humano hoy en día?

Ésta no es una cuestión sencilla y la podremos responder mejor en el contexto de nuestros tiempos posthumanos. Qué o quién sea

el humano hoy en día, es algo que sólo podrá entenderse si incorporamos las dimensiones posthumanas y no-humanas. Por posthumano me refiero tanto a un marcador histórico de nuestra condición como a una figuración teórica. Lo posthumano no es tanto una visión distópica del futuro como un rasgo definitorio de nuestro contexto histórico. Yo misma he definido la condición posthumana como la convergencia del posthumanismo, por un lado, y del postantropocentrismo, por el otro, dentro de una economía de capitalismo avanzado (Braidotti, 2013; 2017). El primero se centra en la crítica del ideal humanista del «Hombre» como la presunta medida de todas las cosas, mientras que el segundo se muestra crítico con la jerarquía de las especies y el excepcionalismo antropocéntrico. Aunque se superponen y existe la tendencia a usarlos de manera indistinta en los debates generalistas, son más bien acontecimientos separados y discretos, tanto en sus genealogías intelectuales como en sus manifestaciones sociales.

Como figuración teórica, lo posthumano es una herramienta de navegación que nos permite sondear las manifestaciones materiales y discursivas de las mutaciones que engendra el desarrollo tecnológico más avanzado (¿soy un robot?), el cambio climático (¿sobreviviré?) y el capitalismo (¿puedo permitirme comprar esto?). Lo posthumano es un fenómeno en curso. Es una hipótesis de trabajo sobre el tipo de sujetos en los que nos estamos transformando. Quién es ese «nosotros», y cómo mantener abierta esa colectividad múltiple y no-jerárquica, van a ser las preocupaciones constantes de este libro.

Aunque apenas puedo disimular mi fascinación por lo posthumano, lo acojo desde una distancia crítica. La condición posthumana supone que «nosotros» —los habitantes humanos y no-humanos de este planeta en particular— estamos situados actualmente entre la Cuarta Revolución Industrial y la Sexta Extinción. Sí, estamos metidos de lleno en ello, juntos: entre el demonio algorítmico y la acidificación de los océanos. La Cuarta Revolución Industrial supone la convergencia de las tecnologías más avanzadas como la

robótica, la inteligencia artificial, la nanotecnología, la biotecnología y el internet de las cosas. Esto significa que las fronteras entre lo digital, lo físico y lo biológico se vuelven borrosas (Schwab, 2015). La Sexta Extinción se refiere a la extinción masiva de especies durante la era geológica actual como consecuencia de la actividad humana (Kolbert, 2014). Más concretamente, esta coyuntura nos sitúa entre dos formas de aceleración paralelas y hasta cierto punto especulares: las aceleraciones sistémicas del capitalismo avanzado y la gran aceleración del cambio climático. Alcanzar un equilibrio entre estas dos fuerzas opuestas, con el objetivo de seguir manteniendo una perspectiva más amplia, es el reto actual de lo posthumano.

En el núcleo de esta difícil situación —aunque no como su única causa— se encuentra el grado de intervención tecnológica sin precedentes que hemos alcanzado y la intimidad que hemos llegado a desarrollar con los artefactos tecnológicos. Y aun así, la condición posthumana no puede reducirse simplemente a un caso agudo de mediación tecnológica. Esta convergencia, con su combinación característica de veloces transformaciones y desigualdades persistentes, es planetaria y se da a múltiples escalas (Banerji y Paranjape, 2016). Afecta tanto a las ecologías sociales y ambientales como a la psique individual y a los paisajes emocionales compartidos. No es un acontecimiento lineal.

Mi posición en este asunto es que tenemos que aprender a abordar estas contradicciones no sólo intelectualmente, sino también de manera afectiva, y que debemos hacerlo además de manera afirmativa. Esta convicción descansa en la siguiente norma ética: es importante que seamos dignos de nuestros tiempos para poder actuar mejor sobre ellos, de manera tanto crítica como creativa. De lo que se desprende que deberíamos acercarnos a nuestras contradicciones históricas no como a una carga molesta, sino más bien como a las piezas fundamentales de un presente sostenible y de un futuro afirmativo y esperanzador, aunque este enfoque demande algunos cambios drásticos en relación a nuestras mentalidades corrientes y el conjunto de nuestros valores establecidos.

Describir la ubicación de lo posthumano como la convergencia de varias velocidades de transformación contradictorias no empezaría siquiera a aproximarse a las tensiones y paradojas que genera, ni al dolor y a la ansiedad que éste evoca. En semejante contexto, ni las nociones universalistas de «Hombre» ni las reivindicaciones excepcionales del *Anthropos* llegan a ser suficientes para explicar cómo se supone que debemos enfrentarnos a este reto. Unas posiciones tan obsoletas como éstas no nos ayudan a entender cómo se produce y se distribuye el conocimiento en esta época nuestra de mediación altamente tecnológica y de desastre ecológico, conocida como Antropoceno.¹ Dejando a un lado la soberbia humana, a no ser que se sienta uno a gusto con la complejidad multidimensional, nadie puede sentirse en casa en el siglo XXI.

A primera vista, al lector puede darle la impresión de que la condición posthumana es propensa a la catástrofe; sin embargo, en este libro espero poder compensar esta valoración negativa con una consideración más compleja y profunda de la situación. Este volumen pone en relieve el potencial positivo de la convergencia posthumana y brinda herramientas para lidiar con ella de una manera afirmativa. Desesperarse no es ningún proyecto; una actitud afirmativa sí lo es. Este libro trata de las formas de autocomprensión y de los nuevos modos de conocimiento que están apareciendo como resultado de la convergencia entre los enfoques posthumanista y postantropocéntrico. Aun manteniendo la distinción analítica y genealógica entre estos dos componentes, voy a defender que su convergencia en la actualidad produce un salto cualitativo en nuevas direcciones: la producción de conocimientos posthumanos. No se trata de un desarrollo singular, sino de un

1. El término «Antropoceno», acuñado en 2002 por el Premio Nobel de la Paz Paul Crutzen, describe la época geológica actual como la dominada por el impacto humano negativo y medible sobre la Tierra, causado por las intervenciones tecnológicas y el consumismo (Crutzen y Stoermer, 2000). Se discutió en el Congreso Geológico Internacional, pero fue rechazado por la Comisión Internacional de Estratigrafía en julio de 2018, a favor del término: edad «Megalayense».

conjunto de senderos zigzagueantes que incluye una gama de posiciones posthumanistas y, a la vez, la revisión de una diversidad de reivindicaciones neohumanistas.² El panorama completo de las indagaciones contemporáneas acerca de lo que constituye la unidad de referencia básica de lo humano rebasa el alcance de esta investigación; lo he explorado en otro lugar (Braidotti y Hlavajova, 2018).

En este libro quisiera concentrarme en un objetivo doble: primero, perfilar los rasgos de este sujeto posthumano emergente, y, en segundo lugar, explorar la nueva erudición que se está produciendo dentro y a lo largo del campo de las (post)humanidades. Presentaré las cartografías que revelan varios principios rectores y metapatrones discursivos e intentaré proporcionar un marco crítico para analizarlos y valorarlos. La convicción que subyace tras este libro es que la convergencia posthumana, lejos de ser una crisis —y mucho menos el indicador de una extinción—, marca una transición histórica rica y compleja. Aun cuando esté llena de riegos, también nos brinda grandes oportunidades tanto a los agentes humanos como a los no-humanos, y asimismo a las humanidades para que puedan reinventarse. Como todas las transiciones, sin embargo, requiere cierta visión de futuro y fuerza experimental, así como unas dosis considerables de resistencia.

Los propósitos de este libro son los siguientes: fundamentar lo posthumano en las condiciones de la vida real; detectar formaciones alternativas de sujetos posthumanos; valorar el volumen de la producción de conocimiento posthumano que está en rápido crecimiento; e inscribir los sujetos pensantes posthumanos y su conocimiento dentro de una ética afirmativa.

En el capítulo 1 esbozaré el alcance de la convergencia posthumana tanto en términos teóricos como afectivos. El capítulo 2 trata la cuestión de qué entendemos por sujeto posthumano y rastrea

2. Éstas abarcan desde el humanismo clásico de Martha Nussbaum (1999), al poscolonial (Gilroy, 2016), a los humanismos *queer* (Butler, 2014) y críticos (Critchley, 2014), por mencionar unos pocos.

los patrones emergentes de la subjetividad posthumana. El capítulo 3 valora las ventajas de la producción de conocimiento posthumanista. El capítulo 4 observa el ascenso de las posthumanidades críticas y las sitúa entre los paisajes velozmente cambiantes del capitalismo cognitivo. El capítulo 5 analiza los patrones establecidos de pensamiento posthumano y aborda las prácticas concretas para evaluarlos. El capítulo 6 ahonda todavía con más profundidad en la ética afirmativa y en qué cambios requiere a escala temporal y espacial. En un capítulo final más reducido, regreso al estado de ánimo afectivo de la convergencia posthumana. El libro concluye con las inacabables potencialidades de la resistencia posthumana y la calidad inagotable de la vida misma.

Quizás aquí, al término de esta introducción, debería responder a la pregunta de si soy un robot. No, no lo soy, ¡pero algunos de mis mejores amigos lo son! Soy posthumana... demasiado humana. Esto significa que estoy encarnada e integrada materialmente, que tengo la capacidad de afectar y de que me afecten, que vivo inmersa en estos tiempos posthumanos velozmente cambiantes. Lo que todo ello conlleva se explicará en las páginas que siguen.

1

La condición posthumana

Una convergencia

Las discusiones sobre lo humano, más específicamente sobre aquello que constituye la unidad básica de referencia para definir lo que vale como humano, forman parte ahora de las conversaciones cotidianas, las discusiones públicas y los debates académicos. Históricamente, sin embargo, preguntas como «¿qué quieres decir con humano?», «¿somos suficientemente humanos?», o «¿qué es lo humano de las humanidades?» *no* era lo que nadie, ni mucho menos nosotros, los académicos y las académicas de las humanidades, estábamos acostumbrados a preguntarnos. La fuerza de la costumbre nos llevaba a hablar del Hombre, la Humanidad o la civilización (asumiendo siempre que era la occidental) como algo que se daba por sentado. Se nos alentaba a enseñar los valores de la civilización occidental y a respaldar los derechos humanos, delegando en los antropólogos y los biólogos la mucho más fastidiosa tarea de debatir aquello que podía significar realmente lo «humano».

Incluso la filosofía, que está acostumbrada a cuestionarlo todo, se ocupaba de la cuestión de lo humano desechándola entre los

protocolos y métodos del pensamiento disciplinar. Y ahí caía de manera convencional en el patrón discursivo de las oposiciones dualistas que definían principalmente lo humano por lo que *no* es. De este modo, con Descartes: *no* es un animal, *no* es materia inerte y extensa, *no* es una máquina preprogramada. Estas oposiciones binarias suministraban definiciones a través de la negación, estructuradas dentro de una visión humanista del Hombre como el ser pensante *par excellence*. Pero mientras que la lógica oposicional es una constante, el contenido real de estas oposiciones binarias es históricamente variable. Así, como observó ingeniosamente John Mullarkey (2013), el animal nos proporciona un índice de muerte para Derrida (2008), un índice de vida para Deleuze (2003) y un índice de deshumanización para Agamben (1998). Pero el efecto de estas variaciones es reafirmar el tema central, concretamente, la función esencial de la distinción humano/no-humano dentro de la filosofía europea.

Es importante tener presente desde el principio, sin embargo, que la distinción binaria humano/no-humano ha sido eje fundacional en el pensamiento europeo desde la Ilustración y que muchas culturas del planeta no aceptan una partición semejante (Descola, 2009, 2013). Ésta es la fuerza de las nuevas percepciones y entendimientos que se pueden aprender de las epistemologías y las cosmologías indígenas. En palabras elocuentes de Viveiros de Castro, esta operación teórica pone en marcha la Gran División: «El mismo gesto de exclusión que transformó a la especie humana en la analogía biológica del Occidente antropológico, confundiendo así todas las demás especies y pueblos en una alteridad común y privativa. Ciertamente, preguntarnos lo que nos distingue a nosotros de los demás —e importa muy poco quiénes sean “ellos”, puesto que lo único que importa en ese caso es sólo el “nosotros”— ya es una respuesta» (Viveiros de Castro, 2009: 44). De Castro defiende que el perspectivismo indígena propone un *continuum* «multinatural» a través de las especies, todas las cuales participan de una idea de la humanidad distribuida. Esto significa que

se las considera como dotadas de alma. Lo que sitúa la división humano/no-humano no entre especies y organismos, sino como una diferencia que actúa *dentro* de cada uno de ellos (Viveiros de Castro, 1998, 2009). Esta operación conceptual da por sentada una naturaleza humana comúnmente compartida que incluye a los no-humanos. Llamar «animista» a este planteamiento es no comprender el asunto, porque el perspectivismo amerindio nos enseña que «cada tipo de ser parece ante los otros seres como parece ser para sí mismo — como humano — incluso aunque actúe poniendo de manifiesto su naturaleza animal, vegetal o espiritual distintiva y definitiva» (Viveiros de Castro, 2009: 68). En otras palabras, cada entidad es diferencial y relacional. Lo que, por cierto, es también el origen de la alianza de Viveiros de Castro, explícita — aunque crítica —, con Deleuze. Volveré a ello en el próximo capítulo.

Por ahora la cuestión es que la condición posthumana nos alienta a ir más allá de los hábitos eurocéntricos de representación humanista y del antropocentrismo filosófico que acarrear. Hoy en día ya no podemos empezar de manera acrítica desde la centralidad de lo humano — como Hombre y como *Anthropos* — para seguir defendiendo las viejas dualidades. Reconocer esto no es algo que nos arroje necesariamente al caos de la no-diferenciación ni ante el espectro de la extinción. Más bien nos señala hacia una dirección distinta, hacia algún otro punto intermedio, otro *milieu*, que es lo que exploraré en este libro.

Desde Nietzsche, la filosofía continental moderna ha emprendido críticas teóricas y filosóficas contra el humanismo de manera explícita y declarada. Y, recientemente, todavía se han propuesto más críticas al humanismo desde distintos movimientos del pensamiento como el postestructuralismo (Foucault, 1970), el materialismo vital (Deleuze, 1983; Deleuze y Guattari, 1987), el neomaterialismo crítico (Dolphijn y van der Tuin, 2012), el materialismo feminista (Alaimo y Hekman, 2008; Coole y Frost, 2010), y los movimientos antirracistas y poscoloniales (Said, 2004; Gilroy, 2000).

Lo posthumano, sin embargo, no es sólo una crítica al humanismo. También se enfrenta al reto mucho más complejo del antropocentrismo. La convergencia de estas dos líneas de crítica en lo que he dado en llamar el desafío posthumano está produciendo una cadena de efectos teóricos, sociales y políticos que es mucho más que la suma de sus partes. Conduce a un salto cualitativo hacia nuevas direcciones conceptuales: sujetos posthumanos que producen erudición posthumana. Debo insistir en la cuestión de la convergencia entre el posthumanismo y el postantropocentrismo porque en discusiones actuales se suele o bien asimilar apresuradamente a las dos corrientes en un gesto de fusión arrolladora y destructiva, o bien se las vuelve a segregar violentamente y se las arroja la una contra la otra. A la vez que debo insistir en que la convergencia posthumana no es, decididamente, una declaración de indiferencia inhumana, es importante enfatizar el efecto mutuamente enriquecedor de la intersección entre estas dos líneas de indagación. Al mismo tiempo, es indispensable que nos resistamos ante cualquier tendencia a reducir el posthumanismo y el postantropocentrismo a una relación de equivalencia, y debemos recalcar, en su lugar, tanto su singularidad como los efectos transformativos de su convergencia. A no ser que la crítica del humanismo se ejerza sobre el desplazamiento del antropocentrismo y viceversa, corremos el riesgo de erigir nuevas jerarquías y nuevas exclusiones.

Subrayar el factor de convergencia nos ayuda a sortear otro riesgo: concretamente, el de anticiparnos a los efectos de la coyuntura presente a través de la preselección de una única dirección de los desarrollos del nuevo conocimiento y los nuevos valores éticos. En lugar de eso, aquello hacia donde señala la convergencia posthumana es hacia una apertura multidireccional que permite la existencia de múltiples posibilidades y requiere formas experimentales de movilización, discusión y, a veces, incluso de resistencia. La palabra clave de la erudición posthumana es la multiplicidad. La variedad de las opciones posthumanas es amplia y sigue

creciendo; los capítulos de este libro las rastrearán y seguirán sus huellas. El conocimiento posthumano nos suministrará unas pautas para evaluar estas evoluciones.

En lugar de proponer un único contraparadigma, lo que quiere la convergencia posthumana es emitir un llamamiento crítico: debemos construir sobre el potencial generativo de las críticas ya existentes, tanto del humanismo como del antropocentrismo, para poder hacer frente a la complejidad de la situación actual. En este libro insistiré en la estructura heterogénea de la convergencia posthumana para poder reflejar la estructura de múltiples capas y multidireccional de una situación que combina el desplazamiento del antropocentrismo —en respuesta a los desafíos del Antropoceno— con el análisis de los aspectos discriminatorios del humanismo europeo. Teniendo en cuenta la perpetuación de violencia en la actividad y la interacción humanas, mantendré el énfasis en la justicia como algo social, transespecie y transnacional. En un trabajo previo llamé a este concepto justicia *zoe*-céntrica (Braidotti, 2006). Una justicia *zoe*-céntrica tiene que contar con el respaldo de una ética relacional. Éstos son los elementos fundamentales del programa posthumano puesto que, no lo olvidemos, «estamos metidos en esto juntos».

Las críticas al humanismo europeo pertenecen a la misma tradición de ese humanismo europeo o, como señaló astutamente Edward Said (1994), uno puede criticar al humanismo en nombre del humanismo. Estas críticas son tan esenciales para el proyecto de la modernidad occidental como para el proyecto modernista de emancipación. Históricamente le han dado voz las otredades antropomórficas del «Hombre»: esos otros racializados y sexualizados que reclaman justicia social y rechazan la exclusión, la marginalización y la descalificación simbólica.

Renunciar al antropocentrismo, sin embargo, pone en movimiento a un conjunto de actores diferentes y desencadena una reacción afectiva todavía más compleja. Desplazar la centralidad del *Anthropos* dentro de la cosmovisión europea deja al descubierto y

revienta numerosas fronteras entre el «Hombre» y los «otros» ambientales o naturalizados: animales, insectos, plantas y medio ambiente. En realidad, el planeta y el cosmos en su integridad se transforman en objetos de indagación crítica y este cambio de escala, aun cuando sea sólo en términos de un *continuum* naturaleza-cultura, puede dar la sensación de algo extraño y ligeramente contraintuitivo.

La crítica al antropocentrismo que entraña el conocimiento posthumano es altamente exigente para los académicos de las humanidades porque representa un desplazamiento doble. Primeramente, requiere la comprensión de nosotros mismos como miembros de una especie y no sólo de una cultura o de una forma de gobierno. Segundo, porque exige imputabilidad,¹ es decir, rendir cuentas por las desastrosas consecuencias planetarias de la supremacía de nuestra especie y el violento imperio del *Anthropos* soberano. La mayoría de las personas educadas dentro del marco de las humanidades y de las ciencias sociales no están acostumbradas ni han sido formadas para pensar en términos de especie.

A este respecto, la idea reveladora de Freud sobre la teoría de la evolución sigue siendo rotundamente pertinente. Freud nos previno de que Darwin había infligido una herida narcisista tan profunda en el sujeto occidental que terminaría dando lugar a respuestas negativas hacia la teoría de la evolución, como su rechazo. Y en consecuencia, los académicos de las humanidades siguen manteniendo como un hecho, es decir, como algo reconocido por

1. Traduzco como «imputable» e «imputabilidad» los términos ingleses usados por Braidotti, *accountable, accountability*. En español se suelen asimilar confusamente «responsabilidad» e «imputabilidad» hasta hacerlos conceptos indistinguibles, sin embargo, tanto en términos legales como éticos —que son los que aquí importan— su distinción es valiosa. La «responsabilidad» (*responsability*) se puede compartir y delegar y depende de que se ejerza una acción determinada en cumplimiento de un deber o compromiso. La «imputabilidad» (*accountability*) es la capacidad de cada uno para entender las consecuencias de sus acciones y actuar de acuerdo con ellas, es decir, de rendir cuentas, justificar y explicar su conducta; es individual y no es delegable: quien delega una responsabilidad sigue siendo imputable por ella. [N. de la T.].

el sentido común, la clásica distinción entre *bios* —humano— y *zoe* —no-humano—. *Bios* se refiere a la vida de los humanos en cuanto organizada dentro de una sociedad, mientras que *zoe* hace referencia a la vida de todos los seres vivientes. *Bios* se regula a través de poderes y reglas soberanas, mientras que *zoe* está desprotegida y es vulnerable. Sin embargo, en el contexto de la convergencia posthumana, sostengo que esta oposición es demasiado rígida y hoy por hoy insostenible. En este libro exploraré el potencial generativo de *zoe* como noción que es susceptible de engendrar resistencia hacia los aspectos violentos de la convergencia posthumana.

Aunque una de las fortalezas indiscutibles del humanismo son las múltiples formas de crítica a las que históricamente ha dado lugar, ni siquiera los críticos más radicales de este humanismo, con su énfasis en la diversidad y la inclusión, se encaran necesaria ni automáticamente con los hábitos profundamente arraigados del pensamiento antropocéntrico. Con todo, para poder desnaturalizar las desigualdades económicas y la discriminación social, también se han convocado para esta tarea a las teorías cultural y social críticas, siempre y cuando descansen metodológicamente en un paradigma social constructivista que mantenga la distinción binaria entre naturaleza-cultura. Quizás no sea nada sorprendente que haya aparecido sólo hace relativamente poco una sensibilidad postantropocéntrica entre los académicos de las humanidades (Peterson, 2013).

En este volumen desarrollaré un marco para el conocimiento posthumano, construyéndolo en equilibrio entre el posthumanismo y el postantropocentrismo. Lo haré aprovechando, pero también dejando atrás, la arraigada controversia entre humanismo y antihumanismo. Esta controversia mantuvo ocupada a la filosofía occidental durante la segunda mitad del siglo XX, en lo que llegó a conocerse como el momento posmoderno, cuyas consecuencias fueron de amplio alcance, notablemente para el pensamiento y la práctica ética y política. De ninguna manera podemos ignorar o

desestimar esta controversia, pues algunos aspectos de la misma han regresado para atormentar a la convergencia posthumana. A pesar de ello, podríamos beneficiarnos al ir más allá de esta polémica... que es lo que intento hacer en este libro. El reto principal que la convergencia posthumana deja al descubierto es el de cómo reubicar al humano después del humanismo y el antropocentrismo. No, yo no soy un robot, pero eso nos lleva a la pregunta de qué tipo de ser humano soy, o en qué tipo de humanos nos estamos convirtiendo inmersos en este desafío posthumano. La tarea principal del pensamiento crítico posthumano es seguir las huellas y analizar el territorio movedizo en el que en la actualidad se están generando nuevas, diversas e incluso contradictorias interpretaciones del humano desde una gran variedad de orígenes, culturas y tradiciones. Abordar esta tarea plantea numerosas problemáticas que desafían cualquier pretensión simplista o autoevidente de encontrar una figura genérica e indiferenciada del humano, y mucho menos de regresar a valores tradicionales y eurocéntricos.

Para empezar a dar cuenta del humano en estos tiempos posthumanos, sugiero fundamentar cuidadosamente la frase «nosotros, los humanos». Puesto que «nosotros» no somos un único y mismo ser. Desde mi punto de vista, el humano tiene que evaluarse como materialmente integrado y encarnado, diferenciado, afectivo y relacional. Permitidme que desentrañe esta frase. Que un sujeto esté materialmente integrado significa que tomamos distancia del universalismo abstracto. Que esté encarnado y cerebrado implica que se descentraliza la consciencia transcendental. Ver al sujeto como diferenciado, a su vez, supone arrancar la diferencia de la mera lógica oposicional o binaria que la reduce, precisamente, a *ser diferente de* con el significado de *ser menos que*. El énfasis en la afectividad y la relacionalidad son la alternativa a la autonomía individualista.

Rechazar la costumbre mental del universalismo es una manera de reconocer la naturaleza parcial de las visiones de lo humano que se produjeron en la cultura europea dentro de su modo de

mirar hegemónico, imperial, guiado por la Ilustración. Dejar en suspenso las creencias respecto de una categoría unitaria y autoevidente como la de «nosotros, los humanos» no es de ninguna manera, sin embargo, la premisa del relativismo. Al contrario, significa adoptar una noción de ser humano internamente diferenciada y bien fundamentada. Reconocer las posiciones integradas y encarnadas, relacionales y afectivas de los humanos es una forma de conocimiento situado que aumenta la capacidad individual y colectiva para ser imputables éticamente y para dar con vías alternativas de producción de conocimiento (Braidotti, 2018). El desafío posthumano, con sus convulsiones y sus retos, brinda la oportunidad de activar estas nuevas perspectivas sobre el sujeto en contra de la visión dominante. Esto es lo que está en juego con la convergencia posthumana.

Lo posthumano se desdobra en una dimensión empírica y otra metafórica. Lo posthumano está empíricamente arraigado porque está integrado y encarnado, pero también es una simbolización (Braidotti, 1991), o lo que Deleuze y Guattari (1994) llaman una «persona conceptual». Como tal, es una herramienta cartográfica impulsada por la teoría que pretende alcanzar una comprensión adecuada de los procesos en curso para tratar con el humano en estos tiempos de cambio veloz. En este sentido, lo posthumano nos permite rastrear, a través de numerosos campos interdisciplinarios, la emergencia de discursos sobre lo posthumano que se generan con la intersección de ambas críticas, la del humanismo y la del antropocentrismo.

El itinerario es tan sencillo como impresionante: la noción de naturaleza humana queda sustituida por un *continuum* de «culturas-naturales» (Haraway, 1997, 2003). La idea de culturas-naturales pone fin a la distinción categórica entre la vida como *bios*, entendida como privilegio de los humanos, como algo diferente de *zoe*, que se refiere a la vida de los animales y los no-humanos, así como a los humanos des-humanizados (Braidotti, 2006, 2018). Lo que sale a la luz, en su lugar, son nuevas fracturas dentro de lo

humano, nuevas conexiones humano-no-humano, nuevas «zoonologías» (de Fontenay, 1998; Gray, 2002; Wolfe, 2003), así como complejas interfaces mediático-tecnológicas (Bono, Dean y Ziarek, 2008). El desafío posthumano, además, se ha visto enmarcado por la mercantilización oportunista de todo lo que está vivo que, como voy a argumentar en los capítulos siguientes, es la economía política del capitalismo avanzado.

Sobre la importancia de estar exhausto

Al empezar este libro reconocí por completo que la convergencia posthumana provoca altibajos anímicos, que se alternan entre el entusiasmo y la ansiedad. Momentos o épocas de euforia ante los increíbles avances tecnológicos que «nosotros» hemos conseguido alternan con otros momentos o épocas de ansiedad, habida cuenta del precio extremadamente alto que —tanto los humanos como los no-humanos— estamos pagando por estas transformaciones. Estamos atrapados entre sacudidas y giros contradictorios que exigen una constante negociación en términos de tiempo, límites y grados de implicación y desvinculaciones del mismo aparato tecnológico que enmarca nuestras relaciones sociales.

Obviamente, nada de todo esto ocurre en el vacío. Si la controversia pública a finales de la Guerra Fría, en la década de los noventa del siglo pasado, estaba dominada por la afirmación dudosa —e ideológicamente cargada— del «fin de la historia», en la década de los 2020 parece que nos estamos dirigiendo de cabeza hacia una masiva crisis de agotamiento hacia absolutamente todo lo demás. Quizás nos sintamos exhaustos por una gran variedad de asuntos, desde la democracia a las políticas liberales, la política cotidiana, la emancipación clásica, el conocimiento de los expertos, el Estado nación, los EE.UU., la educación académica, etc. La teoría crítica refleja esta tendencia negativa al mostrarse complaciente con su propia versión de este lamento autocompasivo. ¿Qué es lo que ha ocurrido para que nos veamos arrastrados ha-

