



Traducciones

Humanidades Posthumanas¹

ROSI BRAIDOTTI²

Traducción y corrección:

Delmasse Lalli, Santiago; Godoy, María Mercedes; Pogliani, Romina; Simó, Julieta.³

Resumen: Este artículo compara notas sobre diferentes y nuevos conceptos de “lo Humano”, desarrollados ambos hacia el interior de la investigación científica académica, tanto disciplinaria como interdisciplinaria, y en las prácticas sociales más amplias. El foco principal está en la relación cambiante entre las “dos culturas” de las Humanidades y la ciencia a la luz de los desarrollos contemporáneos, tales como las sofisticadas formas de investigación interdisciplinaria que han emergido en los campos de la biotecnología, las ciencias neurales, investigación ambiental y del cambio climático y tecnologías de la Información y la Comunicación. Estos rápidos cambios afectan las vastas definiciones de lo humano y la evolución humana. La pregunta es cómo y en qué grado tienen un impacto en la práctica sobre las Humanidades y sobre cómo se conciben a sí mismas. ¿El humanismo se encuentra desafiado o fortalecido por estos desarrollos? ¿Hasta qué punto el antropocentrismo es interpelado para dar cuenta de lo que se está volviendo conocido como teoría posthumana?

Palabras Clave: posthumanismo; posthumanidades; antropocentrismo; post-antropocentrismo.

Abstract: This article compares notes on different and new concepts of ‘the Human’, developed both within disciplinary and interdisciplinary academic scientific research and in broader social practices. The main focus is on the shifting relationship between the ‘two cultures’ of the humanities and science in the light of contemporary developments, such as the sophisticated forms of interdisciplinary research that have emerged in the fields of biotechnologies, neural sciences, environmental and climate change research and Information and Communication technologies. These rapid changes affect the very definitions of the human and of human evolution. The question is how and to what extent they have an impact on both the practice of the humanities and on their self-representation. Is humanism challenged or strengthened by these developments? To what extent is anthropocentrism called to task by what is becoming known as posthuman theory?

¹ **Cómo citar:** Braidotti, R. (2019). Humanidades posthumanas. *Cuadernos Filosóficos*, 16. <https://doi.org/10.35305/cf2.vi16.65>

Versión original: Braidotti, R. (2013). Posthuman Humanities. *European Educational Research Journal*, 12 (1), 1-19. <https://doi.org/10.2304/eeerj.2013.12.1.1>

Permisos: La presente traducción cuenta con la autorización expresa de la autora.

Licencia: Creative Commons Atribución-SinDerivadas 4.0 Internacional [CC BY-ND 4.0]

Fechas: Recepción: 25/04/2020. Aprobación: 14/05/2020.

² Universiteit Utrecht (Utrecht, Países Bajos).

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5922-2324>. gw.braidottiass@uu.nl

³ Universidad Nacional de Rosario (Rosario, Santa Fe, Argentina).

Key Words: posthumanism; posthumanities; anthropocentrism; post-anthropocentrism.

Este artículo apunta a evaluar las construcciones de lo humano en el trabajo académico contemporáneo en las Humanidades, que también describo como la condición posthumana. Comenzaré con una observación crítica destacando las dislocaciones de los límites discursivos y las diferencias categóricas dentro de las Humanidades, que han sido desencadenadas respectivamente por la explosión del humanismo y la implosión del antropocentrismo. Argumentaré que estos quiebres epistemológicos causan una fractura interna dentro de las Humanidades que no puede ser enmendada solo con buena voluntad. Luego continuaré con un señalamiento más afirmativo para defender el argumento de que las Humanidades pueden y sobrevivirán sus crisis actuales e incluso prosperarán, pero sólo en la medida en que muestren su capacidad y disposición a someterse a un proceso mayor de transformación en dirección de lo posthumano.

Dedicaré algún tiempo a destacar el problema de lo posthumano y proponer unas éticas afirmativas posthumanas. Para ser dignos de nuestros tiempos, debemos ser pragmáticos: necesitamos esquemas de pensamiento y figuraciones que nos habiliten a dar cuenta en términos empoderantes de los cambios y transformaciones actualmente en camino. Ya vivimos en estados permanentes de transición, hibridación y movilidad nomádica, en sociedades emancipadas, postfeministas y multiétnicas con altos grados de mediación tecnológica que, sin embargo, no han asegurado justicia para todos, ni han resuelto patrones duraderos de desigualdad. Estos no son eventos simples ni lineales, sino fenómenos sociales de varias capas e internamente contradictorios. Combinan elementos de ultra modernidad con dejos de neoarcaísmo: avances de alta tecnología y neoprimitivismo, que desafían la lógica del tercero excluido. Necesitamos, por lo tanto, de gran creatividad metodológica para afrontar estos desafíos.

Permítaseme explorar en orden los diferentes pasos de este argumento.

I. Posthumanismo

La idea de lo “Humano” implicada en las Humanidades —esto es, los supuestos o implícitos sobre los que se constituye la unidad básica de referencia para el sujeto cognoscente— ha sido históricamente la imagen de Hombre como animal racional dotado de lenguaje. Este es el núcleo humanista del ideal clásico de “Hombre”, formulado primero por Protágoras como “la medida de todas las cosas”, posteriormente renovado por en el Renacimiento Italiano como un modelo universal y representado en el “Hombre de Vitruvio” de Leonardo

da Vinci. Éste es un ideal de perfección corporal que se extiende a un conjunto de valores mentales, discursivos y espirituales. Esta imagen icónica es el emblema del Humanismo como doctrina, que combina la expansión biológica, discursiva y moral de las capacidades humanas en una idea de progreso teleológico, ordenado y racional. La fe en los poderes únicos, auto regulados e intrínsecamente morales de la razón humana forma una parte integral de este credo altamente humanista.

Este modelo fija estándares no solo para los individuos, sino también para sus culturas. El Humanismo se desarrolló históricamente dentro de un modelo civilizatorio, que formó una cierta idea de Europa como coincidente con los poderes universalizantes de la razón autorreflexiva. La mutación del ideal Humanista en un modelo hegemónico cultural fue canonizada por la filosofía de la historia de Hegel. Esta visión de auto ensanchamiento supone que Europa no es solo una locación geopolítica, sino un atributo universal de la mente humana que puede prestar su calidad a cualquier objeto adecuado. Esta es la visión expuesta por Edmund Husserl (1970) en su célebre ensayo *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, que es una defensa apasionada de los poderes universales de la razón contra el declive intelectual y moral simbolizado por la ascendente amenaza del fascismo Europeo en la década de 1930. En la visión de Husserl, Europa se anuncia a sí misma como el punto de origen de la razón crítica y la autorreflexividad, ambas cualidades que descansan en la norma Humanista. Sólo igual a sí misma, Europa como conciencia universal trasciende su especificidad, o más bien, postula el poder de la trascendencia como su característica distintiva y el universalismo humanístico como su particularidad. Esto convierte al eurocentrismo en algo más que solo un problema contingente de actitud: es un elemento estructural de nuestra práctica cultural, que también se encuentra incrustado tanto en las prácticas teóricas como en las institucionales y pedagógicas. Como ideal civilizatorio, el Humanismo alimentó “los destinos imperiales del siglo XIX de Alemania, Francia y, en su supremacía, de Gran Bretaña” (Davies, 1997, p.23).

En los últimos treinta años los antihumanistas cuestionaron tanto la auto-representación como la imagen del pensamiento implicada en la definición de lo Humano, especialmente las ideas de razón trascendental y la noción de que el sujeto coincide con la conciencia racional. Esta imagen de sí mismo halagadora de “Hombre” es tan problemática como parcial, ya que promueve una actitud centrada en sí mismo.

Esta paradigmática auto-representación, además, es profundamente andro y eurocéntrica. Como tal, implica la dialéctica del yo y del otro, y postula la lógica binaria de identidad y

otredad como, respectivamente, el *motor para y de* la lógica cultural del Humanismo universal. La noción de “diferencia”, en sentido peyorativo, es central a esta postura universalista y su lógica dualista. Organizando las diferencias en una escala jerárquica de valores decrecientes, este sujeto humanista se definió a sí mismo tanto por lo que excluyó como por lo que incluyó en su auto-representación. La subjetividad se equipara con la conciencia, la racionalidad universal y el comportamiento ético de autorregulación, todos ellos equiparables a la masculinidad y a la civilización europea, mientras la Otredad es definida como su contraparte negativa y especular: irracionalidad, inmoralidad, feminidad y no-occidentalidad. En la medida que la diferencia denota inferioridad, adquiere connotaciones esencialistas y letales para las personas que son etiquetadas como los “otros”. Éstos son los sexualizados, racializados, y *naturalizados* como otros, que son reducidos a un estatus de menos-que-humano de cuerpos desechables.

Consecuentemente, todos somos humanos, pero sólo algunos de nosotros somos más mortales que otros. Debido a que su historia en Europa y en cualquier otro lado ha sido una historia de exclusiones letales y descalificaciones fatales, estos “otros” plantean cuestiones de poder y exclusión. Necesitamos más responsabilidad ética al lidiar con el legado del Humanismo. Tony Davies lo expone lúcidamente: “Todos los Humanismos, hasta ahora, han sido imperiales. Hablan de lo humano con el acento y los intereses de una clase, un sexo, una raza, un genoma. Su abrazo sofoca a aquellos a quienes no ignora... Es casi imposible pensar en un crimen que no haya sido cometido en nombre de la humanidad” (Davies, 1997, p. 141).

En los últimos treinta años, nuevas epistemologías críticas han tomado una posición antihumanista y han ofrecido definiciones alternativas de lo “humano”. Principalmente evolucionaron en nuevas áreas de investigación interdisciplinarias que se llamaron a sí mismas “estudios”, como género, feminismo, etnicidad, estudios culturales, postcoloniales, medios y nuevos medios y estudios sobre derechos humanos (Bart et al, 2003). Su crítica denuncia al universalismo por ser exclusivo, androcéntrico y eurocéntrico. [Este universalismo] apoya ideologías masculinistas, racistas o de supremacía racial que vuelven a la especificidad cultural una falsa universalidad y a la normalidad un mandato normativo. Esta imagen del pensamiento pervierte la práctica de las Humanidades, y en particular a la teoría, tornándolas un ejercicio de exclusión jerárquica y hegemonía cultural.

De acuerdo a James Chandler (2004), esta proliferación de contradiscursos crea una condición de “disciplinabilidad crítica”, que es un síntoma del problema de lo posthumano.

Chandler argumenta que desde el pertinente diagnóstico de Foucault de la muerte del “Hombre”, la organización tradicional de la universidad en estructuras departamentales ha sido desafiada por el crecimiento de estas áreas discursivas. Esta proliferación de discursos es tanto una amenaza como una oportunidad, ya que requiere innovaciones metodológicas, como una aproximación genealógica crítica que se desvía de la mera retórica de la crisis del Humanismo y las Humanidades.

El antihumanismo emergió como el grito de guerra de esta generación de pensadores radicales que más tarde adquirieron fama mundial como la “generación postestructuralista”. Se salieron del pensamiento dialéctico oposicional y desarrollaron una tercera forma de lidiar con las comprensiones cambiantes de la subjetividad humana. Para el momento en que Michel Foucault publicó su crítica rupturista del Humanismo en *Las palabras y las cosas* (1970)⁴, la pregunta acerca de qué era la idea de “lo humano”, si era algo, estaba ya circulando en los discursos radicales del momento y había estado en el centro de muchas agendas de diferentes grupos políticos por más de una década. La “muerte del Hombre”, anunciada por Foucault (1966)⁵, formaliza una crisis epistemológica y moral que va más allá de las oposiciones binarias y atraviesa los diferentes polos del espectro político. A lo que se dirige es al Humanismo implícito del marxismo —más específicamente, la arrogancia humanista de continuar posicionando al Hombre en el centro de la historia mundial. Aún el marxismo, bajo el manto de la teoría maestra del materialismo histórico, continuó definiendo al sujeto del pensamiento Europeo como unitario y hegemónico y asignándole a él (el género no es una coincidencia) un lugar propio de la realeza como el motor de la historia humana. El antihumanismo consiste en desvincular al agente humano de su postura universalista, llamándolo a dar cuenta, por así decirlo, de las acciones concretas que está promulgando. Diferentes y más agudas relaciones de poder emergen una vez que este antiguo sujeto dominante es liberado de sus ilusiones de grandeza y no se encuentra presuntamente a cargo del progreso histórico.

Los pensadores radicales de la generación post 1968 rechazaron al Humanismo tanto en su versión clásica como socialista. El ideal vitruviano de Hombre como el estándar de la perfección y la perfectibilidad fue desplazado literalmente de su pedestal y deconstruido. Resultó que este Hombre, lejos de ser el canon de proporciones perfectas, exponiendo un ideal universalista que por ahora ha alcanzado el estatus de una ley natural, fue, de hecho, una

4 N. de les T: La autora se remite a la primera traducción inglesa de la obra (*The order of Things: An Archeology of The Human Sciences*), publicada originalmente en el año 1966.

5 N. de les T: Introducimos la fecha original de publicación de *Las palabras y las cosas* en lugar de la proporcionada por la autora (1970), obedeciendo a la importancia del momento histórico de su aparición.

construcción teórica y, como tal, contingente en cuanto a valores y locaciones. El individualismo no es una parte intrínseca de la “naturaleza humana”, como los pensadores liberales son propensos a creer, sino una formación discursiva histórica y culturalmente específica —una que, además, se está volviendo crecientemente problemática. La etiqueta deconstructiva del constructivismo social introducida por los pensadores postestructuralistas como Jacques Derrida (2001) también contribuyó a una revisión radical de los principios Humanistas. Una generación filosófica entera pidió por la insubordinación de las ideas Humanistas recibidas de la “naturaleza humana”.

Feministas como Luce Irigaray (1985a,b) señalaron que el presunto ideal abstracto de Hombre como un símbolo de la Humanidad clásica es, en gran medida, un macho de las especies: es un él. Además, es blanco, europeo, apuesto y de cuerpo hábil; de su sexualidad no puede ser adivinado mucho más, a pesar de que muchas especulaciones giran en torno a su pintor, Leonardo da Vinci. Lo que este modelo ideal tiene en común con el promedio estadístico de la mayoría de los miembros de la especie y la civilización a la que supuestamente representa en efecto es una muy buena pregunta. Las críticas feministas a los postulados patriarcales por medio de la masculinidad abstracta (Hartsock, 1987) y la blanquitud triunfante (hooks, 1981; Ware, 1992) alegaron que este universalismo Humanista es objetable no sólo en el terreno epistemológico, sino también en los terrenos éticos y políticos.

Los pensadores anticoloniales adoptaron una posición crítica similar cuestionando la primacía de la blanquitud en el ideal vitruviano como el canon estético de belleza. Reagrupando tan elevadas denuncias sobre la historia del colonialismo, los pensadores antiracistas y postcoloniales cuestionaron explícitamente la relevancia del ideal Humanístico, en vistas de las contradicciones obvias impuestas por sus asunciones eurocéntricas, pero, al mismo tiempo, no las desearon por completo. Responsabilizaron a los europeos por los usos y abusos de este ideal al contemplar la historia colonial y la dominación violenta de otras culturas, pero aún sosteniendo sus premisas básicas. Frantz Fanon, por ejemplo, quería rescatar al Humanismo de sus perpetradores Europeos alegando que hemos traicionado y abusado del ideal humanista. Como Sartre lo expone en su prefacio a *Los Condenados de la Tierra* (1963, p. 7) de Fanon “las voces amarillas y negras aún hablan de nuestro Humanismo, pero sólo para reprocharnos nuestra inhumanidad”. El pensamiento postcolonial afirma que si el Humanismo tiene algún futuro, debe provenir de afuera del mundo occidental y desviar las limitaciones del eurocentrismo. Por extensión, la enunciación de la universalidad como racionalidad científica es desafiada tanto en el terreno epistemológico como político (Spivak, 1999; Said, 2004), y

todo conocimiento afirma ser expresión de la cultura occidental y de su propia conducción al dominio.

Los filósofos del postestructuralismo francés perseguían el mismo objetivo postcolonial por medio de diferentes rutas y medios. Argumentaban que luego de las secuelas del colonialismo, Auschwitz, Hiroshima y el Gulag —para mencionar sólo algunos de los horrores de la historia moderna— nosotros, los europeos, necesitamos desarrollar una crítica de los delirios de grandeza de Europa que nos posicionaron como los guardianes morales del mundo y como los motores de la evolución humana.

El criticismo antihumanista ha puesto en primer plano dos cuestiones como potenciales fallas fatales en el núcleo de las Humanidades: su antropomorfismo estructural y su nacionalismo metodológico perenne (Beck, 2007). Lo previo se traduce en una hostilidad sostenida hacia, o genuinamente incompatible con, la cultura, la práctica y la existencia institucional de la ciencia y la tecnología. [Dicho criticismo] desafía la habilidad de las Humanidades de hacer frente a dos de las características distintivas de nuestros tiempos: el ascenso científico de las ciencias de la “Vida” y la comunicación y transferencia de conocimiento tecnológicamente mediado y la difusión global de la diversidad cultural, no sólo entre diferentes áreas geopolíticas, sino también también dentro de cada una de ellas.

Este criticismo es muy saliente y relevante, especialmente en vistas del contexto político. En el presente, la Unión Europea está dominada, por un lado, por la agenda del ala derecha de las economías neoliberales y, por el otro, por agendas xenofóbicas, social-populistas y culturales. Como resultado, la Universidad como una institución, y las Humanidades especialmente, están bajo ataque. Son acusadas de ser improductivas, narcisistas y pasadas de moda en su abordaje y, también, de estar fuera de contacto con la ciencia contemporánea y la cultura tecnológica. Las Humanidades están, por lo tanto, experimentando de primera mano la crisis del “Hombre” que ha sido teorizada por las filosofías más radicales como el postestructuralismo y los “estudios” interdisciplinarios feministas y postcoloniales, que fueron frecuentemente marginados por los parámetros institucionales universitarios. Ante este panorama, las Humanidades son forzadas frecuentemente a tomar una posición defensiva.

La cuestión del nacionalismo metodológico es especialmente crucial, ya que se integra a la imagen que las Humanidades europeas tienen de sí mismas. Edward Said nos recordó que el Humanismo debe dejar de lado su eurocentrismo petulante y convertirse en una aventura en la diferencia y en las tradiciones culturales alternativas. Este cambio de perspectivas requiere

una conciencia creciente prioritaria por parte de los académicos de las Humanidades: “los Humanistas deben reconocer con cierta alarma que las políticas de la identidad y el sistema de educación nacionalista establecido permanecen en el núcleo de lo que la mayoría de nosotros en realidad hace, a pesar de cambiar los límites y los objetos de investigación” (Said, 2004, p. 55). La estructura institucional cambiante de la universidad contemporánea descansa en el declive del Estado nacional como el horizonte para la investigación y, a su vez, tiene el potencial de contribuir a una perspectiva postnacional.

2. Alternativas posthumanistas

La posición posthumanista que quiero defender se basa en el legado antihumanista, más específicamente en los fundamentos epistemológicos y políticos de la generación postestructuralista, y las sucedáneas. Las perspectivas alternativas sobre lo humano y las nuevas formaciones de subjetividad que han surgido de las epistemologías radicales de la filosofía continental en los últimos treinta años no sólo se oponen al humanismo sino que crean otras visiones del yo. Las diferencias sexuales y raciales naturalizadas, lejos de ser los guardianes de los límites categóricos del sujeto del Humanismo, han evolucionado a modelos alternativos completamente desarrollados del sujeto humano. Hasta qué punto contribuyen efectivamente a desplazar las ideas recibidas sobre el ser humano es, por supuesto, cuestión de debate, y requiere una discusión crítica.

La corriente de pensamiento que ha ido más allá en el desarrollo del potencial productivo de la situación posthumana puede ser rastreada genealógicamente hasta los postestructuralistas, el antiuniversalismo del feminismo y la fenomenología anticolonial de Frantz Fanon (1967) y de su maestro Aimé Césaire (1955). Lo que tienen en común es un compromiso sostenido para resolver las implicaciones del posthumanismo a fin de renovar nuestra comprensión compartida del sujeto humano y de la humanidad en su totalidad.

El trabajo de los teóricos postcoloniales y raciales muestra un posthumanismo cosmopolita situado, apoyado tanto por la tradición Europea como por fuentes no occidentales de

inspiración moral e intelectual. Los ejemplos son diversos y merecen un análisis más profundo del que puedo ofrecer aquí; por ahora, permítanme recoger la idea principal de esto⁶.

Edward Said (1978) fue uno de los primeros en alertar a los teóricos críticos de Occidente sobre la necesidad de desarrollar una explicación académica razonable del Humanismo secular basado en la Ilustración que tuviera en cuenta la experiencia colonial, sus abusos violentos y la injusticia estructural, así como también su existencia postcolonial. La teoría poscolonial desarrolló esta perspectiva dentro de la noción de que los ideales de razón, la tolerancia secular, la igualdad ante la Ley y el gobierno democrático no necesitan ser, y de hecho históricamente no han sido, mutuamente excluyentes en relación con las prácticas europeas de dominación violenta, exclusión y uso del terror sistemático e instrumental. Reconocer que la razón y la barbarie no son contradictorias, como tampoco lo son la Ilustración y el horror, no tiene por qué resultar en un relativismo cultural ni en un nihilismo moral, sino más bien en una crítica radical de la noción de Humanismo y su vínculo con el criticismo democrático y el secularismo. Edward Said defiende la idea de que

es posible ser crítico del Humanismo en nombre del Humanismo y que, educado en sus abusos por la experiencia del eurocentrismo y el imperio, uno podría diseñar un tipo diferente de Humanismo que fuera cosmopolita y tenga un texto y un lenguaje ligados de modo que absorbieran las grandes lecciones del pasado ... y aún permanezcan en sintonía con las voces emergentes y las corrientes del presente, muchas de ellas exilias, extraterritoriales y sin hogar. (Said, 2004, p. 11)

La lucha por tales espacios seculares subalternos es una prioridad para una búsqueda posthumanista de lo que en algunos sectores se conoce como “ética global para políticas globales y económicas” (Kung, 1998).

Esto nos devuelve al tema del Eurocentrismo en términos del “nacionalismo metodológico” (Beck, 2007) y su vínculo de larga duración con el Humanismo. Los sujetos de conocimiento europeos contemporáneos deben cumplir con la obligación ética de ser responsables de su historia pasada y la larga sombra que se proyecta sobre su política actual⁷. La nueva misión que

6 Ejemplos significativos incluyen la ética diaspórica de Avtar Brah (1996) que se hace eco del neohumanismo antiglobal de Vandana Shiva (1997). El humanismo africano o Ubuntu está recibiendo más atención, desde Patricia Hill Collins (1991) hasta Drucilla Cornell (2002). En una línea (*vein*) más nómada, la política de relaciones de Edouard Glissant (1997) inscribió la hibridación multilingüe en el corazón de la condición posthumana contemporánea. El “secularismo subalterno” de Homi Bhabha (1994) se basa en el enorme legado de Edward Said.

7 Tal como Morin (1987), Passerini (1998), Balibar (2004) y Bauman (2004) también han argumentado.

Europa tiene que adoptar implica emprender la crítica de los intereses personales de mente estrecha, la intolerancia y el rechazo xenófobo de la otredad. La clausura simbólica de la mente Europea es el destino de los migrantes, de los refugiados y de los solicitantes de asilo, que son los más afectados por el racismo en la Europa contemporánea.

Es necesario establecer una nueva agenda, que no sea ya la de la subjetividad racional o universal europea o eurocéntrica, sino más bien una transformación radical de la misma, en una ruptura con las tendencias imperiales, fascistas y antidemocráticas de Europa. Como dije anteriormente en este ensayo, desde la segunda mitad del siglo XX, la crisis del Humanismo filosófico —también conocida como la muerte del “Hombre”— reflejó y amplificó grandes preocupaciones sobre el declive del estatus geopolítico de Europa como una potencia mundial imperial. La teoría y los fenómenos históricos mundiales funcionan en conjunto cuando se trata de la cuestión del Humanismo Europeo. Debido a esta resonancia entre las dos dimensiones, la teoría crítica tiene una contribución única que hacer a las Humanidades contemporáneas.

3. Post-Antropocentrismo

Muchos de los supuestos y premisas del universo post-antropocéntrico son algo contraintuitivos, aunque el término ha adquirido una gran difusión en la actualidad. En los principales debates públicos, por ejemplo, la línea post-antropocéntrica suele verse opacada por la ansiedad causada por los excesos de la intervención tecnológica y la amenaza del cambio climático, o por la euforia del potencial de mejora humana. En la cultura académica, por otro lado, la crítica al antropocentrismo tiene implicaciones aún más aplastantes que la agenda transformadora del posthumanismo. El giro post-antropocéntrico, vinculado a los impactos compuestos de la globalización y las formas de mediación impulsadas por la tecnología, golpea al humano en el corazón y cambia los parámetros que usaba para definir al *anthropos*.

La cuestión de lo posthumano en relación al post-antropocentrismo es, por lo tanto, de un orden completamente diferente que en el posthumanismo. Por un lado, mientras que este último movilizó principalmente los campos disciplinarios de filosofía, la historia, los estudios culturales y las Humanidades clásicas en general, el tema del post-antropocentrismo incluye también estudios de ciencia y tecnología, nuevos medios de comunicación y cultura digital, ambientalismo y ciencias de la tierra, biogenética, neurociencia y robótica, teoría evolutiva, teoría jurídica crítica, primatología, derechos de los animales y ciencia ficción. Este alto grado de transdisciplinariedad sólo agrega una capa adicional de complejidad al asunto. La pregunta

clave para mí es: ¿qué interpretaciones de la subjetividad contemporánea y la formación de los sujetos son viables mediante una aproximación post-antropocéntrica? ¿Qué viene después del sujeto antropocéntrico?

4. El postantropocentrismo oportunista del capitalismo biogenético

Parto de la suposición de que el capitalismo avanzado es una máquina giratoria que produce activamente diferencias por el bien de la mercantilización. Es un multiplicador de diferencias desterritorializadas, que son empaquetadas y comercializadas bajo las etiquetas de “identidades nuevas, dinámicas y negociables” y una selección sin fin de bienes de consumo. Esta lógica desencadena una proliferación y un consumo vampírico de opciones cuantitativas. Muchos de ellos tienen que ver con los “otros” culturales, desde la “cocina fusión” hasta la “música del mundo”. Jackie Stacey, en su análisis de la nueva industria de comida orgánica (Franklin et al, 2000), argumenta que literalmente comemos la economía global. Paul Gilroy (2000) y Celia Lury (1998) nos recuerdan que también la usamos, la escuchamos y la vemos en nuestras muchas pantallas, diariamente.

El rasgo más destacado de la economía global contemporánea es, por lo tanto, su estructura tecnocientífica. Se basa en la convergencia entre ramas tecnológicas diferentes y previamente diferenciadas, en particular los cuatro jinetes del apocalipsis posthumano: nanotecnología, biotecnología, tecnología de la información y ciencias cognitivas. La estructura biogenética del capitalismo contemporáneo es especialmente importante y central en la discusión de lo posthumano. Este aspecto involucra el proyecto del genoma humano, la investigación con células madre y la intervención biotecnológica en animales, semillas, células y plantas. En esencia, el capitalismo avanzado invierte y se beneficia, a la vez, del control científico y económico y de la mercantilización de todo lo que vive. Este contexto produce una forma paradójica y bastante oportunista de post-antropocentrismo por parte de las fuerzas del mercado que felizmente comercian con la Vida misma.

Sin embargo, la mercantilización de la Vida por el capitalismo biogenético avanzado es un asunto complejo. Los grandes avances científicos de la biología molecular nos han enseñado que la materia se autoorganiza (es autopoietica), mientras la filosofía monista agrega que también es estructuralmente relacional y, por lo tanto, está conectada a una variedad de entornos. Estas ideas se combinan para definir la vitalidad inteligente o la capacidad de autoorganización como una fuerza que no está confinada dentro de los circuitos de

retroalimentación internos del ser humano individual, sino que está presente en toda la materia viva. ¿Por qué, entonces, la materia es tan inteligente? Porque está impulsada por códigos de información, los cuales despliegan sus propias barreras de información e interactúan de múltiples maneras con los entornos sociales, psíquicos y ecológicos (Guattari, 2000). ¿Qué le sucede a la subjetividad en este complejo campo de fuerzas y flujos de datos?

Mi argumento es que se convierte en un yo relacional expandido, engendrado por el efecto acumulativo de todos estos factores (Braidotti, 1991, 2011a). La capacidad relacional del sujeto posthumano no se limita a nuestra especie, sino que incluye todos los elementos no antropomórficos. La materia viva —incluida la carne— es inteligente y autoorganizada, y lo es precisamente porque no está desconectada del resto de la vida orgánica. El capitalismo también sabe esto muy bien, y esta es la razón por la cual el “cultivo de la Vida” (*Life-farming*) es una de sus actividades favoritas.

El post-antropocentrismo está marcado por la aparición de “las políticas de la vida misma” (Rose, 2007). La “Vida”, lejos de ser codificada como la propiedad exclusiva o el derecho inalienable de una especie, la humana, sobre todas las demás o ser sacralizada como un hecho preestablecido, se postula como un proceso interactivo y abierto. Este enfoque vitalista de la materia viva desplaza el límite entre la porción de la vida —tanto orgánica como discursiva— que tradicionalmente se le ha reservado a los *anthropoi*, es decir, el *bios*, y el alcance más amplio de la vida animal y no-humana, también conocida como *zoe*. La *zoe* como la estructura dinámica y autoorganizada de la vida misma (Braidotti, 2006, 2011b) que representa la vitalidad generativa. Es la fuerza transversal que atraviesa y reconecta especies, categorías y dominios previamente separados.

La perversidad del capitalismo avanzado y su innegable éxito consiste en volver a ligar el potencial de la vitalidad autoorganizada a una noción demasiado inflada de individualismo posesivo (MacPherson, 1962), vinculada al principio de ganancia. La economía política oportunista del capitalismo biogenético convierte a la Vida/*zoe* —es decir, la materia inteligente humana y no-humana— en una mercancía para el comercio y el lucro.

Lo que desean las fuerzas neoliberales del mercado y en lo que invierten financieramente es en el poder informativo de la materia viva misma. La capitalización de la materia viva produce una nueva economía política, que Melinda Cooper (2008) llama “La vida como excedente”. Ésta introduce técnicas políticas discursivas y materiales de control de la población de un orden muy diferente al de la administración demográfica, que preocupaba a Foucault sobre la

gubernamentalidad biopolítica. Las advertencias ahora son globales. Hoy estamos realizando “análisis de riesgos” no sólo de sistemas sociales y nacionales enteros, sino también de sectores completos de la población en el mundo de la *sociedad del riesgo* (Beck, 1999). Los bancos de datos de información biogenética, neuronal y mediática sobre los individuos son hoy el verdadero capital, como el éxito de Facebook lo demuestra en un nivel más banal.

Patricia Clough sigue una línea similar en su análisis del “giro afectivo” (2008). Debido a que el capitalismo avanzado reduce los cuerpos a su sustrato informativo en términos de recursos energéticos, nivela otras diferencias categóricas, por lo que “podría encontrarse que las equivalencias valúan una forma de vida frente a otra, una capacidad vital contra otra” (Clough, 2008, p 17). Lo que constituye el valor del capital en nuestro sistema social es la acumulación de información en sí misma, sus cualidades vitales inmanentes y su capacidad de autoorganización. Clough proporciona una impresionante lista de las técnicas concretas empleadas por el “capitalismo cognitivo” (Moulier-Boutang, 2012) para probar y monitorear las capacidades de los cuerpos afectivos o “bio-mediados”: pruebas de ADN, la detección de mentiras en base a huellas cerebrales (*brain fingerprinting*), imágenes cerebrales (*neural imaging*), detección de calor corporal y reconocimiento de iris o mano. Todas estas también se ponen en uso inmediatamente como técnicas de vigilancia tanto en la sociedad civil como en la guerra contra el terror.

El punto es que la economía política oportunista del capitalismo biogenético induce, si no a la eliminación efectiva, al menos a la difuminación de la distinción entre la especie humana y otras, cuando se trata de beneficiarse de ellas. Las semillas, las plantas, los animales y las bacterias caben en esta lógica de consumo insaciable junto con varios especímenes de la humanidad.

Esto da como resultado una recomposición reactiva o negativa de la Humanidad. La economía global es post-antropocéntrica, puesto que finalmente unifica todas las especies bajo el imperativo del mercado y sus excesos amenazan la sostenibilidad total de nuestro planeta. Por lo tanto, se establece un tipo negativo de interconexión cosmopolita a través de un vínculo panhumano de vulnerabilidad. La dimensión de los estudios recientes sobre la crisis ambiental y el cambio climático es por sí sola el testimonio de este estado de emergencia y del surgimiento de la tierra como agente político. El post-antropocentrismo es especialmente próspero en la cultura popular y ha sido criticado (Smelik y Lykke, 2008) como una tendencia negativa por representar las transformaciones de las relaciones entre humanos y aparatos o máquinas tecnológicas a modo de horror neogótico.

La literatura y el cine de extinción de nuestra y otras especies, incluidas las películas de desastres, es un género exitoso por sí mismo, que goza de un amplio atractivo popular. He calificado este imaginario social estrecho y negativo como tecno-teratológico (Braidotti, 2002), es decir, como objeto de admiración y aberración cultural. Este reflejo distópico de la estructura biogenética del capitalismo contemporáneo es crucial para explicar la popularidad de este género.

La literatura de la teoría social sobre la ansiedad compartida sobre el futuro tanto de nuestra especie como de nuestro legado humanista también es rica y variada. Importantes pensadores liberales como Habermas (2003) y otros influyentes como Fukuyama (2002) están muy alertas sobre este tema, al igual que críticos sociales como Sloterdijk (2009) y Borradori (2003). De diferentes maneras, expresan una profunda preocupación por el estado del ser humano y parecen particularmente afectados por el pánico moral y cognitivo ante la perspectiva del giro posthumano, culpando a nuestras tecnologías avanzadas por ello. Comparto su preocupación, pero como una posthumanista con distintos sentimientos antihumanistas, soy menos propensa al pánico ante la perspectiva de un desplazamiento de la centralidad del ser humano y también puedo ver las ventajas de tal evolución [tecnológica].

Una vez que estas prácticas post-antropocéntricas desdibujan las líneas cualitativas de demarcación no sólo entre las categorías (masculino/femenino; negro/blanco; humano/animal; muerto/vivo; centro/margen, etc.), sino también dentro de cada una de ellas, el humano se subordina a las redes mundiales de control y mercantilización que han tomado la “Vida” como el objetivo principal. La figura genérica del ser humano está consecuentemente en problemas. Donna Haraway lo pone del modo siguiente:

Nuestra autenticidad está garantizada por una base de datos del genoma humano. La base de datos moleculares se mantiene en una base de datos informativa como propiedad intelectual de marca legal en un laboratorio nacional con el mandato de hacer que el texto esté disponible al público para el progreso de la ciencia y el avance de la industria. Éste es el Hombre del tipo taxonómico convertido en el Hombre de la marca. (Haraway, 1997, p. 74)

Ahora sabemos que el modelo que se postuló en el universal de “Hombre” ha sido ampliamente criticado (Lloyd, 1984) precisamente por su parcialidad. El universal de “Hombre”, de hecho, se asume implícitamente masculino, blanco, civilizado, habla un idioma estándar, está inscrito heterosexualmente en una unidad reproductiva y es ciudadano de una política reconocida (Irigaray, 1985b; Deleuze y Guattari, 1987). Como si esta línea crítica no

fuera suficiente, este “Hombre” también es llamado para exponer y devolver a su especie la especificidad como *anthropos* (Rabinow, 2003; Esposito, 2008) —es decir, como representante de una especie jerárquica, hegemónica y generalmente violenta, cuya centralidad ahora se ve desafiada por una combinación de avances científicos y preocupaciones económicas mundiales.

Massumi se refiere a este fenómeno como “*Ex-Man*”: “una matriz genética incrustada en la materialidad humana” (1998, p. 60), y como tal, sufriendo mutaciones significativas: “la integridad de las especies se pierde en un modo bioquímico que expresa la mutabilidad de la materia humana” (1998, p. 60).

Estos análisis indican, en mi opinión, que la economía política del capitalismo biogenético es post-anropocéntrica en sus propias estructuras, pero no necesariamente o automáticamente posthumanista. También tiende a ser profundamente inhumana.

La dimensión posthumana del post-anropocentrismo puede verse, en consecuencia, como un movimiento deconstructivo. Lo que deconstruye es la supremacía de las especies, pero, a su vez, también inflige un golpe a cualquier noción persistente de la naturaleza humana (*anthropos* y *bios*), como categóricamente distinta de la vida animal y no-humana, o *zoe*. Lo que aparece en primer lugar es un *continuum* de naturaleza-cultura en la estructura sumamente encarnada del yo extendido, como señalé antes. Este cambio se puede ver como una especie de “éxodo antropológico” de las configuraciones dominantes del ser humano como el rey de la creación (Hardt y Negri, 2000, p. 215) —una hibridación colosal de la especie.

5. Implicaciones metodológicas

Una vez desafiada la centralidad del *anthropos*, algunos límites entre “El Hombre” y sus otros van derrumbándose, en un efecto dominó que despliega perspectivas inesperadas. Así, si la crisis del Humanismo inaugura lo posthumano mediante el empoderamiento de los “otros” humanos sexualizados y racializados para emanciparse a sí mismos de la dialéctica de las relaciones amo-esclavo, la crisis del *anthropos* libera las fuerzas demoníacas de los otros naturalizados. Animales, insectos, plantas y el medio ambiente – de hecho, el planeta y el cosmos como un todo – son llamados al juego. Esto coloca una carga de responsabilidad renovada sobre nuestra especie, que es la principal causa del desastre. El hecho de que nuestra

era geológica sea conocida como el “antropoceno”⁸ acentúa tanto el poder, tecnológicamente mediado, adquirido por el *anthropos*, como sus potenciales consecuencias letales para todos los demás.

Además, la transposición de los otros naturalizados plantea un número de complicaciones conceptuales y metodológicas ligadas a la crítica del antropocentrismo. Esto se debe al hecho pragmático de que, siendo entidades corporalizadas y situadas, todos somos parte de la naturaleza, incluso cuando la filosofía académica continua reclamando fundamentos trascendentales para la conciencia humana. ¿Cómo reconciliar, entonces, esta conciencia materialista con la tarea del pensamiento crítico? Esto requiere una mutación de nuestra idea compartida de lo que significa “pensar”, y mucho más “pensar críticamente”.

Dipesh Chakrabarty (2009) aborda algunas de estas preocupaciones al investigar las consecuencias del debate sobre el cambio climático para la práctica de la Historia. Él argumenta que el conocimiento sobre el cambio climático causa dificultades tanto espaciales como temporales. [Esto] provoca un cambio de escala en nuestro pensamiento, que ahora se ve obligado a abordar una dimensión planetaria o geo-centrada, reconociendo que los humanos son más que una entidad biológica en tanto ahora ejercen una fuerza geológica. Esto, además, trastoca los parámetros temporales de la suposición de continuidad que sostienen a la Historia como disciplina, para contemplar la idea de extinción – es decir, de un futuro sin “nosotros”.

Además, estos cambios en los parámetros básicos afectan también el contenido de la investigación histórica, mediante “destrucción de la artificial pero sostenida distinción entre la historia natural y la humana” (Chakrabarty, 2009, p. 206). A pesar de que Chakrabarty no toma el camino post-antropocéntrico, llega a la misma conclusión que yo: el problema de las perspectivas geo-centradas y el cambio de locación de los humanos de meros agentes biológicos a agentes geológicos llama a recomposiciones tanto de la subjetividad como de la comunidad.

El giro geo-centrado tiene, además, serias implicaciones políticas. La primera concierne a las limitaciones del Humanismo clásico en el modelo de la Ilustración. Apoyándose en la teoría postcolonial, Chakrabarty señala que los “filósofos de la libertad se preocuparon, principalmente y de manera comprensible, por cómo los humanos escaparían de la injusticia, la

8 El término fue acuñado en 2002 por el ganador del Premio Nobel en Química Paul Crutzen, y ha sido muy bien recibido.

opresión, la desigualdad, o incluso la uniformidad impuesta sobre ellos por otros humanos o sistemas hechos por humanos” (2009, p. 208). Su antropocentrismo, emparejado con una noción cultural específica de Humanismo, limita su relevancia hoy en día. El problema del cambio climático y el fantasma de la extinción humana también afecta “las estrategias analíticas que historiadores postcoloniales y postimperiales han desplegado en las últimas dos décadas en respuesta al escenario de posguerra, de decolonización y globalización” (Chakrabarty, 2009, p. 198). Yo añadiría que el acercamiento al constructivismo social de los análisis marxistas, feministas y postcoloniales no los equipa para lidiar con el cambio de escala temporal y espacial engendrado por el movimiento post-antropocéntrico o geo-centrado. Esta visión es el núcleo de la posición post-antropocéntrica radical que quiero defender, la cual veo como una manera de actualizar la teoría crítica para el tercer milenio.

Muchos estudiosos están llegando a la misma conclusión, aunque a través de diferentes caminos. Por ejemplo, tradiciones post-antropocéntricas neo-humanistas de socialismo o teorías de orientación feminista (Harding, 1986) y de teoría postcolonial (Shiva, 1997) han abordado los problemas del ambientalismo desde una perspectiva post-antropocéntrica, o, al menos, no-androcéntrica o no-dominada-por-hombres. Esta crítica del antropocentrismo se expresa en nombre de la conciencia ecológica, con un fuerte énfasis en la experiencia de minorías sociales como las mujeres o personas no-occidentales. El reconocimiento de perspectivas multiculturales y la crítica del imperialismo y el etnocentrismo añaden un aspecto crucial a la discusión sobre la tierra-por-venir.

6. Las Humanidades

¿Cuál es el lugar de las Humanidades, como empresa científica, en esta cultura de red globalizada (Terranova, 2004) que ya no defiende la unidad del espacio y el tiempo como su principio rector? En la era de la “ciencia ciudadana”⁹ y el “periodismo ciudadano”, ¿cuál puede ser el rol de las instituciones de investigación académica? El desplazamiento del antropocentrismo y la pelea de jerarquía de especies deja a “lo Humano” sobre la mesa, por así decirlo.

La pregunta por el futuro de las Humanidades, el problema de su renovación y la recurrente amenaza de muerte de las disciplinas, se agrava por un factor central: los nuevos “vínculos humanos-no-humanos, entre ellos complejas interfaces que incluyen ensamblajes

9 <https://www.citizensciencealliance.org/>

maquínicos de “wetware”¹⁰ biológico y “hardware” no-biológico” (Bono et al, 2008, p. 3). La distinción dualista de naturaleza-cultura ha colapsado y ha sido reemplazada por complejos sistemas de retroalimentación de datos, interacción y transferencia de comunicación. Esto ubica el problema de la relación entre las dos culturas en el centro de la agenda otra vez. El profundo núcleo antropocéntrico de las Humanidades es desplazado por esta compleja configuración de conocimiento dominada por estudios de la ciencia e información tecnológica. Lejos de ser una crisis terminal, de todas formas, este desafío inaugura nuevas dimensiones globales ecosóficas.

Contra los profetas del fin, quiero sostener que el post-antropocentrismo tecnológicamente mediado puede aportar tanto recursos de códigos biogenéticos como telecomunicación, nuevos medios de comunicación y tecnologías de la información, a la tarea de renovar las Humanidades. La subjetividad posthumana remodela la identidad de las prácticas humanísticas, haciendo hincapié en la heteronomía y la relacionalidad multifacética, en lugar de la autonomía y el purismo de la disciplinariedad autorreferencial.

Hoy, diferentes frentes discursivos transdisciplinares (medioambientales, evolucionistas, cognitivos, biogenéticos y digitales) están emergiendo en los límites de las Humanidades clásicas y atravesando sus disciplinas. Estos frentes descansan en premisas post-antropocéntricas y en un énfasis en la Vida como un sistema tecnológicamente mediado centrado en la *zoe* de igualitarismo entre las especies (Braidotti 2006), lo cual es muy prometedor para las nuevas investigaciones en el campo. Probablemente, el ejemplo más significativo de la excelente salud de la que gozan las Humanidades post-antropocéntricas sea la reciente explosión de investigaciones en los campos de los “estudios animales” y el “ecocriticismo”. Ambas áreas son tan ricas y de tan rápido crecimiento que sería imposible incluso intentar resumirlas aquí¹¹. ¿Dónde dejan estos desarrollos los estudios en

10 N. de les T: Una rápida búsqueda en Internet arroja la siguiente definición: “*Wetware* es un término obtenido de los conceptos de hardware y software utilizados por la computación, pero aplicada a formas de vida biológicas. El prefijo “wet” es una referencia al agua encontrada en criaturas vivientes. *Wetware* es usado para describir elementos equivalentes al hardware y software encontrados en una persona, refiriéndose a el Sistema Nervioso Central y a la mente humana. El término *wetware* se usa tanto en trabajos de ficción como en publicaciones escolares”.

11 Se acaba de publicar un *Companion* sobre estudios animales (Gross y Vallely, 2012), al igual que ha estado disponible durante un tiempo una lectura de ecocriticismo completa (Glottfelty y Fromm, 1996). El *Journal of Ecocriticism* ya se halla consolidado, mientras que un número reciente de los prestigiosos documentos de PMLA (2012) fue dedicado a la cuestión animal. Para la generación más joven de eruditos (Rossini y Tyler, 2009), lo animal es la pregunta posthumana por excelencia.

Humanidades? O más bien: ¿qué tiene que ver el humano con este horizonte cambiante? Y ¿cuáles son hoy las implicaciones para el futuro de las Humanidades?

Como muestra esta proliferación de cambios discursivos, la vitalidad de las Humanidades es alta: después del fin de la Guerra Fría, apreciamos la emergencia de centros para estudios de conflicto e investigación de la paz, administración humanitaria, medicina orientada a los derechos humanos y estudios de reconciliación, estudios sobre la muerte, y la lista sigue. Estas estructuras institucionales combinan el cuidado pastoral con la función terapéutica de lidiar con los aspectos inhumanos y dolorosos de los horrores históricos. Estos estudios perpetúan y actualizan el impacto transformador de las Humanidades en un contexto inhumano, pero lo hacen estallando los límites de las disciplinas clásicas de las Humanidades. Por lo tanto, en lugar de volver hacia una visión nostálgica de las Humanidades como reservorio y ejecutora de la razón universal trascendental y el bien moral inherente, tal como propone Martha Nussbaum, sugiero que avancemos hacia múltiples futuros posthumanos. Necesitamos un esfuerzo activo para reinventar el campo académico de las Humanidades en un nuevo contexto global y para desarrollar un marco ético digno de nuestros tiempos posthumanos. La afirmación, no la nostalgia, es el camino a seguir: no la idealización del metadiscurso filosófico, sino la más pragmática tarea de autotransformación a través de la humilde experimentación. Permítanme ampliar este proyecto en la siguiente sección.

7. Patrones institucionales de disonancia

Las crisis de autodefinition y percepción pública de las Humanidades se han ido acumulando desde finales de la década de 1970, en un debate institucional enmarcado por factores políticos explícitos. Un reciente estudio estadounidense evalúa la situación con lucidez:

Además de la disminución de los fondos federales, el achicamiento del mercado laboral y las nuevas presiones de globalización, los desafíos internos más importantes que enfrentan las Humanidades han emergido de la hegemonía de la tecnociencia, el impacto de la revolución de los "nuevos medios", el surgimiento de culturas expertas por un lado y, por otro, la proliferación democrática sin precedentes de nuevos campos interdisciplinarios, como los estudios de género, étnicos, de discapacidad y afroamericanos, así como los estudios de culturas no europeas, todo lo cual pone el canon tradicional y la misión "común" de las Humanidades en cuestión. (Bono et al, 2008, p. 2)

La crisis institucional, por lo tanto, fue más allá de las cuestiones de auto-representación, para cuestionar el paradigma dominante de lo que constituye el conocimiento científico para los humanistas contemporáneos. Durante la conflictiva década de 1990, las "guerras científicas", también conocidas como guerras "teóricas" o "culturales", estallaron en el campus estadounidense (Searle, 1995). El núcleo de la disputa fue precisamente la cuestión de las diferencias de paradigma entre las Humanidades y las ciencias naturales. La filosofía continental francesa, y especialmente el postestructuralismo, fueron objeto de una hostilidad particular, bajo el cargo general de "corrección política" (Bérubé y Nelson, 1995). Científicos militantes antipostestructuralistas, como Sokal y Bricmont (1998), acusaron a las Humanidades de insuficiencia científica o franca ignorancia, con efectos desastrosos para la moral del campo. Han alentado la reacción (ya hoy familiar) del despido de las Humanidades a través del cargo de "intelectualmente perezoso" del relativismo moral y cognitivo. Éste fue definitivamente el punto más bajo en la relación contemporánea entre las dos culturas.

Y, sin embargo, en contra de estas simplificaciones vulgares, sostengo que es importante reconocer la contribución productiva que el postestructuralismo y otras teorías críticas han hecho a la renovación del campo de las Humanidades. En la década de 1970 Foucault argumentó que las Humanidades como las conocemos están estructuradas por un conjunto implícito de supuestos humanistas sobre el "Hombre" que están históricamente enmarcados y contextualmente definidos, a pesar de sus pretensiones universalistas. Como una "dupla empírico-trascendental", el hombre está enmarcado en las estructuras de la Vida, el Trabajo y el Lenguaje, como un constante trabajo-en-progreso. Este no es un manifiesto para el relativismo, sino más bien, como dice Rabinow (2003, p. 114), un llamado a "una problematización renovada del *anthropos*".

Las cambiantes condiciones de nuestra historicidad son responsables del declive del "Hombre" humanista. Culpar al postestructuralismo por dar las malas noticias es confundir al mensajero con el mensaje. En los irónicos términos de Foucault (1970), esta "muerte" no es una forma de extinción, sino más bien un modo de resistencia históricamente específico por parte del "ex-hombre", después del éxodo antropológico que discutí anteriormente. Con su perspicacia e ingenio habituales, Gayatri Spivak (1987) denunció esta "muerte" como el debilitado, pero no obstante hegemónico, *modus vivendi* del "ex-hombre" eurocéntrico. El hecho de que la teoría crítica haya estado llegando a un acuerdo con muertes interminables desde entonces, que van desde la muerte del Hombre, el Universal y el Estado-Nación, hasta el

final de la Historia y de la Ideología, y la desaparición del libro impreso, da testimonio de la sagacidad de la observación de Spivak.

Para volver al punto central de mi argumento actual, apoyo completamente la convocatoria de un giro epistemológico en las Humanidades, para que puedan aclarar sus propios procesos de producción del conocimiento y, en consecuencia, estar mejor equipados para ayudar a clarificar los de los demás.

Sin embargo, hay algunos obstáculos serios para este proyecto digno. El primero es la falta de una tradición de auto-reflexión epistemológica en el campo. Vinculada a esto está la deplorable persistencia de una introvertida cultura de insularidad disciplinaria, de un eurocentrismo y antropocentrismo irreflexivos. Pocos de estos hábitos institucionales de las Humanidades conducen realmente al auto-escrutinio epistemológico. Además, el área tiende a ser incapaz de resistir la atracción fatal de la retirada gravitacional al humanismo. Por lo tanto, solo una mutación grave puede ayudar a las Humanidades a salir de algunos de sus arraigados malos hábitos. Esto requiere una serie de nuevas perspectivas, pero por encima de estos criterios formales, creo que las Humanidades necesitan encontrar el valor inspirador para moverse más allá de una preocupación exclusiva por el ser humano, ya sea un Hombre humanista o antropocéntrico, y para aceptar desafíos intelectuales más globales.

8. Las Humanidades en el siglo veintiuno

Disponemos hoy de una variedad de alternativas institucionales sólidas y constructivas a la relación no resuelta, y a menudo conflictiva, entre las Humanidades y las Ciencias en el tercer milenio.

Una primera estrategia apunta a identificar puntos de compatibilidad entre ambas culturas y a señalar el papel desempeñado por la representación cultural, las imágenes y los recursos literarios, todos ellos extraídos de las ciencias “sutiles” (un término que me parece preferible al despectivo ciencias “blandas”), en la creación de una ciencia públicamente reconocida. Un ejemplo de esto es el trabajo de Gillian Beer, pionero en este sentido, acerca de las narrativas del evolucionismo (1983), que, a su vez, fue brillantemente continuado por una serie de estudios sobre darwinismo literario (Carroll, 2004). Por su parte, trabajando desde dentro de la cultura científica, Evelyn Fox Keller (1995, 2002) es también pionera en la producción de una serie de textos clave para ilustrar la naturaleza complementaria del conocimiento humanístico y la ciencia empírica. Su estudio de la vida y obra de Barbara McClintock (Fox Keller, 1983),

resulta, además, especialmente relevante, puesto que subraya la contigüidad entre percepciones culturales, recursos espirituales y ciencia experimental.

Otro ángulo de acercamiento a la cuestión se centra hoy en la función de la visualización en la ciencia. Stephen Jay Gould y Rosamond Purcell (2000) fueron los primeros en promover el diálogo entre arte y ciencia mediante un sofisticado dispositivo de intercambio entre imágenes e información científica. Esta propuesta, que sentó un precedente, fue luego profundizada a través del trabajo colaborativo e interdisciplinario en el estudio *Picturing Science, Producing Arts* [*Ilustrando la ciencia, produciendo arte*] de Carrie Jones y Peter Galison (1998).

Como se aprecia, este campo es muy rico y está bien dotado de talentos que van desde el análisis político de la mirada científica (Fox Keller, 1985; Jordanova, 1989; Braidotti, 1994) a la historia cultural de la fotografía y los nuevos medios (Lury, 1998; Zylinska, 2009). Los estudios combinados sobre artes visuales y su relación con las ciencias físicas y biológicas también son de gran importancia, como Barbara Stafford ya ha demostrado brillantemente (1999, 2007).

La antropología, por su parte, ha desempeñado el papel de inspiradora del estudio de la ciencia. Desde pioneras de la formulación del programa como Marilyn Strathern (1992), a la lectura foucaultiana de Paul Rabinow sobre la "Ciencias de la Vida" (2003), los trabajos de Rayna Rapp, que combinan elementos políticos y epistémicos en su análisis de las biotecnologías (2000), hasta los estudios de Henrietta Moore sobre la subjetivación (1994, 2007, 2011), que a lo largo de décadas de postestructuralismo han proporcionado las ideas más consistentes sobre los actuales vínculos entre cuerpos, paisajes psíquicos, culturas y tecnologías .

Por su parte, desde la epistemología feminista y los estudios sociales de las ciencias, se postula a la teoría feminista como el nexo perdido entre los estudios científicos y la epistemología política de la subjetividad, con precursoras intelectuales como Donna Haraway (1990), Sandra Harding (1991, 1993), Isabelle Stengers (1987, 2000), Lisa Cartwright (2001), Bryld y Lykke (1999) y Annemarie Mol (2002). Los estudios sociológicos de la ciencia también demostraron ser muy innovadores, como en el caso de la obra de Fraser *et. al* (2006), los agudos análisis políticos de la tecnología de Maureen McNeil (2007) y el innovador trabajo de Sarah Franklin sobre *La oveja Dolly* (2007). Los estudios culturales de la ciencia también han sido muy significativos. Es el caso de los brillantes análisis de Jackie Stacey sobre las culturas sociales y terapéuticas del cáncer (1997) y la vida cinemática de la genética (2010).

El ámbito de los estudios de medios ha producido también una cantidad asombrosa de investigación de alta calidad sobre ciencia y tecnología, como lo atestigua el trabajo de Jonathan Crary (2001) y la serie *Zone Books*, que ha logrado llevar la teoría y la filosofía de la ciencia francesas a la grandes audiencias estadounidenses. Los innovadores análisis de la cultura digital de Joseph van Dijck (2007) junto con los de Smelik y Lykke (2008) han abierto camino a una variedad de originales intervenciones sobre las estructuras interdisciplinarias de la ciencia contemporánea y sus aspectos culturales y sociales integrados.

Nos enfrentamos entonces hoy a una cantidad abrumadora de nuevos discursos sobre la relación entre las Ciencias y las Humanidades, aunque lamento no poder ofrecer aquí un análisis más detallado de los campos que he esbozado brevemente. Por el momento, aparte de alabar al alcance y calidad de estas nuevas áreas de estudio, quisiera elaborar algunas conclusiones. *La primera*, que el florecimiento de una gran cantidad de estudios interdisciplinarios innovadores en y a través de las Humanidades es más una expresión de la vitalidad de este campo que de su supuesta crisis. *En segundo lugar*, que gran parte de esta nueva investigación se desarrolla en aquellas nuevas áreas de estudios interdisciplinarios más experimentales que he destacado como principal fuente de inspiración para las Humanidades. *En tercer lugar*, que al estar fundadas sobre bases epistemológicamente sólidas, todas ellas permitirían a las Humanidades contemporáneas aclarar sus propios métodos y estrategias de producción de conocimiento. Sin embargo, la naturaleza radicalmente interdisciplinaria de estas nuevas áreas de investigación dificulta la tarea de proporcionar una nueva síntesis al área. Esta riqueza de enfoques, por lo tanto, abre la vieja pregunta de la identidad genérica de las Humanidades como disciplina.

Al comentar sobre esta falta de unidad en la práctica discursiva de las Humanidades, Rabinow, por ejemplo, concluye (2003, p. 4): "Hasta ahora nunca se ha llegado a un consenso sobre principios, métodos, modos de especificación de problemas, principios de verificación o formas de narración en las Ciencias Humanas".

Sin embargo, es importante resaltar nuevamente que esta heterogeneidad señala una *sobreabundancia* y no una carencia del campo. Como resultado, "el *anthropos* es ese ser que sufre de demasiados *logoi*" (Rabinow, 2003, p. 6). Esto es particularmente cierto en el contexto de los avances científicos y tecnológicos contemporáneos, que han contribuido a hacer estos discursos aún más heterogéneos, a tal punto que incluso son incapaces de proporcionar una teoría general de su auto-representación tecnológica. En consecuencia, empujan aún más la desagregación de la unidad discursiva de *anthropos*, que ha demostrado

ser lo suficientemente creativo como para adaptarse a esta sobreabundancia de los discursos científicos.

Lorraine Daston (2004) reconoce el alcance y la calidad de estos recursos y antecedentes disciplinarios. Enfatiza además la importancia de la cultura y la interpretación para el quehacer de la ciencia, mostrando que los marcos hermenéuticos de ésta no solo se hallan constituidos por toda clases de disciplinas cercanas a las Humanidades —especialmente las ciencias sociales, el derecho y las ciencias de la vida— sino que también juegan un papel clave en la sociedad en general y están presentes en todos sus procesos de toma de decisiones. Con esto en mente, Daston alienta a los humanistas a hacer un mayor esfuerzo para explicar al mundo exterior cómo es que sabemos lo que sabemos. Argumentando que la producción académica en epistemología y filosofía de la ciencia está inclinada a favor de las ciencias naturales, sugiere elaborar una “epistemología del conocimiento de las prácticas humanísticas”. Ésta daría como resultado una explicación de lo que cuenta como un "descubrimiento" científico o simplemente un "hallazgo" para las Humanidades, con más atención al proceso y la praxis, en lugar de un enfoque exclusivo acerca de los objetos del conocimiento.

Aunque esta crítica es muy importante y necesaria, la realidad es que la naturaleza misma de la recopilación de datos en las Humanidades difiere notablemente de los métodos empleados en las ciencias naturales, puesto que se basa fundamentalmente en la experiencia vivida y tiende a la complejidad en lugar de a la cuantificación. En un contexto europeo, además, deben tenerse en cuenta otros factores, por ejemplo, la estructura multilingüe de la investigación que, trasladada a la investigación y al pensamiento en las Humanidades, implica que dichas prácticas difieren considerablemente en términos de ubicaciones geográficas, pero también temporales en Europa y más allá. ¿Es justo entonces exigirle a este rico y bien diversificado campo de estudios que logre conformar un paradigma de investigación único?

Mientras se refuerzan los llamados para que las Humanidades desarrollen algunas habilidades de bioalfabetización y cibernáutica, la resistencia sigue siendo grande, tanto en el interior de las Humanidades como en el resto de la comunidad científica. Los eslabones perdidos de este diálogo son múltiples y se entrecruzan en la misma definición de lo *posthumano*. Si nosotros los "posthumano-posthumanistas" (sin guiones y sin sujetos unitarios) queremos hacer una diferencia en ambas comunidades científicas, entonces debemos insistir en una cultura del respeto mutuo. Los estudios culturales y sociales de la ciencia deben abordar sus propias resistencias a las teorías del sujeto, mientras que las filosofías del sujeto, por otro

lado, deberían confrontar su desconfianza y falta de conocimiento sobre las ciencias naturales y biológicas. Tiempos posthumanos requieren estudios de Humanidades posthumanas.

Los pensadores posthumanos abrazan creativamente el desafío de nuestro tiempo histórico sin ceder ante el pánico cognitivo. El argumento es sencillo: si el estudio apropiado de la humanidad solía ser el Hombre y lo humano, parece seguirse que el estudio apropiado de la condición posthumana es lo posthumano mismo. Este nuevo sujeto de conocimiento resulta ser un conjunto complejo de elementos humanos y no-humanos, planetarios y cósmicos, naturales y artificiales, condición que exige una serie de reajustes a nuestras formas tradicionales de pensar. Si bien esto puede parecer un poco abstracto al principio, no lo es en absoluto. Algunos ejemplos concretos pueden resultar clarificadores.

El primero es el prolífico campo de las *Humanidades Ambientales*, inspirado en la conciencia reciente de que la actividad humana tiene una influencia *geológica*. También conocidas como Humanidades sustentables (Braidotti, 2006) y como “Humanidades antropocenas”¹², este campo de estudio interdisciplinario presenta importantes innovaciones metodológicas y teóricas. Por un lado, significa el final de la idea de un orden social desnaturalizado, desconectado de sus fundamentos ambientales y orgánicos, y propone en su lugar esquemas más complejos de comprensión de la interdependencia de todas las formas de vida; en segundo lugar, destaca la contribución específica de las Humanidades al debate público sobre el cambio climático, a través del análisis de los factores sociales y culturales que subyacen a nuestra auto-representación como humanos, y ponen de relieve que tanto la escala como las consecuencias del cambio climático son los suficientemente alarmantes como para desafiarla. Las Humanidades, y más específicamente la investigación cultural, parecen ser las más adecuadas para llenar este déficit del imaginario social y ayudarnos a pensar lo impensable.

Pero el impacto de las Humanidades Ambientales es aún mayor. En su análisis de las implicaciones de la investigación sobre el cambio climático para la Historia, Dipesh Chakrabarty (2009) aboga por un cambio conceptual hacia la idea de una "Historia profunda". Esta sería una combinación interdisciplinaria de historia geológica y socioeconómica, que se centraría tanto en los factores planetarios o terrestres, como en los cambios culturales que han modelado conjuntamente a la humanidad durante cientos de miles de años, combinando teorías de la subjetividad histórica con teoría antiespecista [*species thinking*]. Esto es, a mis

¹² Debo a Debjani Ganguly y Poul Holm esta maravillosa expresión.

ojos, un ejemplo de configuración post-antropocéntrica del conocimiento, que otorga a la tierra el mismo papel y agencia que los sujetos humanos que lo habitan.

Como sugerí anteriormente, la escala de estos cambios mentales es tal que casi desafía la posibilidad de su representación. Chakrabarty sugiere ahondar en la reflexión crítica acerca de “la diferencia entre la actual historiografía de la globalización y la historiografía exigida por las teorías antropogénicas acerca del cambio climático” (2009, p. 216). Esto nos obliga a reunir categorías de pensamiento que fueron hasta ahora separadas por límites disciplinares, (entre las ciencias de la tierra, la literatura y historia, por ejemplo), pero también por el sesgo antropocéntrico que ha sostenido a las Humanidades desde sus comienzos. Lejos de ser una crisis, este nuevo desarrollo tiene una enorme fuerza inspiradora para toda el área. También llama a cuestionar algunas de las ideas actuales sobre la formulación *negativa* de un nuevo sentido de “lo humano” en tanto unido por una vulnerabilidad compartida en relación con la posibilidad de la extinción. Las ideas de Chakrabarty sobre una Historia Profunda crítica, impulsada por el cambio climático, también desafían algunos de los supuestos sobre las críticas postcoloniales hacia el imaginario del Universal Occidental. Todo un programa.

Otro ejemplo esclarecedor de las ventajas de una posición científica posthumana es el “Movimiento de Salud Única” [*One Health Movement*], que define su objetivo en términos de salud pública de la siguiente manera:

Reconociendo que la salud humana (incluida la salud mental a través del vínculo humano-animal), la salud animal y la salud del ecosistema están indisolublemente unidas, *One Health* busca promover, mejorar y defender la salud y el bienestar de todas las especies mejorando la cooperación y colaboración entre médicos, veterinarios y otros científicos sanitarios y profesionales medioambientales, promoviendo fortalezas en liderazgo y gestión para lograr estos objetivos¹³.

El movimiento está inspirado en Rudolf Virchow (1821-1902), quien acuñó el término “zoonosis”, argumentando que no debería haber líneas divisorias entre la medicina animal y humana. Esta posición ha ido cobrando impulso en los últimos quince años. La iniciativa *One Health* es una apuesta intrépida, en tanto alianza interdisciplinaria que une a médicos, osteópatas, veterinarios, dentistas, enfermeras y diversas disciplinas científicas relacionadas con la salud y el medio ambiente, sobre la base de una hipótesis simple: el isomorfismo de estructuras entre humanos y animales en inmunología, bacteriología y desarrollos de vacunas.

¹³ Cfr.: <http://www.onehealthinitiative.com/mission.php>. Agradezco por esto a mi colega Anton Pijpers.

Esto significa que los humanos están expuestos y son vulnerables a nuevas enfermedades, como la gripe aviar y otras epidemias, que comparten con especies animales.

Obviamente, como respuesta a las nuevas pandemias que han surgido en la era global, como la Encefalopatía Espongiforme Bovina (EEB) (mejor conocida como "enfermedad de la vaca loca"), la iniciativa de *One Health* destaca la variedad de enfermedades compartidas que vinculan a humanos y animales. Por ejemplo, los animales sufren muchas de las mismas enfermedades crónicas que los seres humanos, como enfermedades cardíacas, cáncer, diabetes, asma y artritis. En consecuencia, esta iniciativa apuesta a desarrollar la medicina comparativa como el estudio de los procesos de enfermedades entre especies y, por lo tanto, propone conectar a los médicos y veterinarios en sus prácticas diarias, tanto terapéuticas como investigativas. Desde una perspectiva ambientalmente integral, el Movimiento *One Health* persigue la sustentabilidad ecológica y social, y promete grandes repercusiones sociales.

Las preocupaciones comunes sobre la salud pública entre humanos y animales se han intensificado además como resultado de la urbanización, la globalización, el cambio climático, las guerras y el terrorismo, y la contaminación microbiana y química de las fuentes de tierra y agua, que han creado nuevas amenazas para el salud de animales y humanos¹⁴. Ante este panorama, *One Health* sostiene que los médicos y veterinarios deben unir fuerzas con científicos y profesionales de la salud ambiental para hacer frente a brotes epidémicos, prevenir enfermedades crónicas causadas por la exposición a sustancias químicas y crear entornos de vida más saludables para todos (humanos y animales). *One Health* es un ejemplo de un concepto post-antropocéntrico muy adecuado, ya que reúne a profesionales de la salud humana, veterinarios y profesionales de la salud pública por la sustentabilidad del medio ambiente social e individual más allá de las fronteras de "lo humano".

Otro ejemplo ilustrativo es el campo de las llamadas Humanidades Digitales, iniciado por Katherine Hayles. Esta área de estudios de muy rápida expansión, se ocupa de una rica agenda de problemas temáticos y metodológicos dentro de las Humanidades. Por mencionar solo uno: la continua relevancia de la ciencia en la producción y difusión de textos, y el papel de la prensa (de Gutenberg a la impresión 3D) en la configuración del conocimiento humano. Así como las Humanidades lideraron estas discusiones en el siglo XVI cuando se introdujo la imprenta en el mundo occidental, también están en la vanguardia de las fronteras contemporáneas del pensamiento digital. Y no está solas en esto.

¹⁴ Fuente: Wikipedia: *One Health Initiative*, consultada el 26 de Abril de 2012.

Ésta es una agenda nueva e innovadora, que se basa en, pero no se limita a, ninguno de los humanismos o antropocentrismos — un programa genuinamente nuevo para las Humanidades en el siglo XXI.

9. El sujeto “adecuado” de las Humanidades ya no es el Hombre

He argumentado que la teoría posthumana se basa en una ontología del proceso que desafía la ecuación tradicional de la subjetividad con la conciencia racional, y resiste la reducción de ambas a los caracteres de objetividad y linealidad.¹⁵ De esto emerge una conciencia distribuida colectivamente, una forma transversal de comprensión no sintética del vínculo relacional que nos conecta. Esto coloca la relación y la noción de *complejidad* en el centro de la ética, y las estructuras y estrategias epistémicas del sujeto posthumano (Braidotti, 2006).

Esta visión tiene implicaciones importantes para la producción de conocimiento científico. La visión dominante de la empresa científica se basa en la implementación institucional de una serie de leyes que disciplinan la práctica de la investigación científica y controlan las fronteras temáticas y metodológicas de lo que se considera ciencia respetable, aceptable y financiable. Al hacerlo, las leyes de la práctica científica regulan lo que una mente puede hacer y, por lo tanto, controlan las estructuras de nuestro pensamiento. El pensamiento posthumano propone una visión alternativa del sujeto pensante, su evolución en la era planetaria y su estructura real de pensamiento.

La idea de Deleuze y Guattari (1994) de que la tarea del pensamiento es fundamentalmente crear nuevos conceptos es una gran fuente de inspiración para las Humanidades, porque parte de este paralelismo entre filosofía, ciencia y artes. Esto no debe confundirse con un aplanamiento de las particularidades de estas actividades intelectuales, sino que es una forma de enfatizar la unidad de propósito entre las tres ramas del conocimiento. Deleuze y Guattari se encargan de enfatizar las diferencias entre los estilos distintivos de la actividad intelectual que la filosofía, la ciencia y las artes encarnan respectivamente. También argumentan que permanecen indexados en un plano común de energía vital intensiva y autotransformadora. Este *continuum* sostiene la *ontología del devenir*, que es el motor conceptual del *pensamiento nómada posthumano*. En la medida en que la ciencia tiene que aceptar los procesos físicos reales de un mundo actualizado y definido, está menos abierta a los procesos de devenir o diferenciación que caracterizan a la ontología monista de Deleuze. La filosofía, sin embargo,

¹⁵ Para una excelente crítica de la noción de objetividad, ver Daston & Galison, 2007.

tiene una ventaja, ya que es una herramienta más sutil para un *pensamiento de exploración*, uno que está más en sintonía con el plano virtual de inmanencia, con la fuerza generativa de un universo generativo, o "*caosmosis*", que no es humano y está en constante cambio y devenir. Pensar es, entonces, la contrapartida conceptual de esta capacidad del mundo físico de entrar en modos de relación, de afectar y de verse afectado, manteniendo los cambios cualitativos y las tensiones creativas en consecuencia, lo cual también es prerrogativa del arte. En este panorama, la teoría crítica parece tener un papel importante que desempeñar.

La ontología monista que sustenta esta visión vitalista de la vida como materia autoorganizada también permite al pensador crítico volver a unir las diferentes ramas de la filosofía, las ciencias y las artes en una nueva alianza. Veo esto como una fórmula contemporánea y dinámica para redefinir la relación entre ambas culturas, la de las ciencias "sutiles" (Humanidades) y "duras" (Naturales), desde la premisa de que ambas son diferentes líneas de acercamiento a una misma materia vital que constituye el núcleo de la subjetividad y de sus relaciones planetarias y cósmicas.

Como consecuencia, se puede aventurar la conclusión preliminar de que la principal implicación de la teoría crítica posthumana para la práctica de la ciencia es que las Leyes científicas deben ser reajustadas de acuerdo con una visión del problema del conocimiento como una singularidad compleja, un conjunto afectivo, y una entidad vitalista relacional.

De todo esto se deduce que las Humanidades en la era posthumana del antropoceno no deberían quedar ancladas a lo Humano, y mucho menos al "Hombre", como su objeto de estudio. De esta manera, al estar libres del imperio del hombre humanista podrían acceder de manera post-antropocéntrica a cuestiones de importancia externa e incluso planetaria, tales como los avances científicos y tecnológicos, la sustentabilidad ecológica y social y los múltiples desafíos de la globalización. Tal cambio de enfoque también requiere la asistencia de otros actores sociales y científicos.

La pregunta es si las Humanidades son capaces de establecer su propia agenda en relación con la ciencia y la tecnología contemporáneas, o si están confinadas a lugares en los que no eligieron estar en primer lugar. De hecho existe una clara tendencia, por ejemplo, en los debates públicos sobre el cambio climático o las biotecnologías, a asignar al campo "institucionalmente insuficiente" de las Humanidades todos los temas relacionados con el componente humano de estos complejos debates. Esta tendencia ha modelado la suerte institucional de la ética, de la que se espera que emita nuevos metadiscursos y mandatos

normativos adecuados a los dilemas de nuestra época, y a menudo reclama para sí misma la prerrogativa de hacerlo. Esta afirmación metadiscursiva, sin embargo, carece de fundamento. Además, perpetúa el hábito institucionalizado del pensamiento —reactivo y sedentario— de asignar a la filosofía el papel de “teoría universal”. La imagen del filósofo como legislador del conocimiento y juez de la verdad, un modelo arraigado en el kantismo, es exactamente lo contrario de lo que defiende la teoría crítica posthumana: subjetividad postidentitaria, no unitaria y transversal basada en las relaciones con otros humanos y no humanos.

Otro campo discursivo que se evoca regularmente como responsabilidad única de las Humanidades es el problema de los "aspectos sociales y culturales" de cuestiones complejas como el cambio climático o el impacto de las biotecnologías. En otras palabras, las Humanidades están confinadas al rincón antropocéntrico, al mismo tiempo que se las culpa de esta limitación, que es la ilustración perfecta de la paradoja señalada por Whimster (2006, p. 174): “una ciencia de lo humano parecería tener la capacidad de ser inhumano o, alternativamente, de ser humanista pero apenas científico”. Maldito si lo haces, maldito si no lo haces.

Mi punto es que las Humanidades necesitan aprovechar las múltiples oportunidades que le ofrece la condición posthumana para establecer sus propios objetos de investigación, libres de la asignación tradicional o institucional a lo humano y sus derivados humanísticos. Ahora sabemos que el campo está dotado de una reserva de múltiples posibilidades, que puede equiparlas con los recursos metodológicos y teóricos para establecer debates originales y necesarios con las ciencias y las tecnologías, y para enfrentar otros grandes desafíos de la actualidad. La pregunta es en qué pueden convertirse las Humanidades, en la era posthumana y después del declive de la primacía del "Hombre" y del *anthropos*.

En otras palabras, creo que las Humanidades pueden sobrevivir y prosperarán en la medida en que muestren la capacidad y la voluntad de experimentar un importante proceso de transformación en la dirección de lo posthumano. Para ser dignos de nuestro tiempo, debemos ser pragmáticos: necesitamos esquemas de pensamiento y configuraciones que nos permitan dar cuenta en términos empoderadores de los cambios y transformaciones actualmente en desarrollo. Ya vivimos en estados permanentes de transición, hibridación y movilidad nómada, en sociedades multiétnicas emancipadas, postfeministas y con altos grados de intervención tecnológica. Estos no son eventos simples ni lineales, sino que son fenómenos de múltiples capas y con contradicciones internas. Combinan elementos de ultramodernidad con astillas de

neocarcaísmo: avances de alta tecnología y neoprimitivismo que desafían la lógica del tercero excluido.

Necesitamos adoptar la organización sin fines de lucro como un valor clave en la producción de conocimiento contemporáneo, pero esta gratuidad está vinculada a la construcción de horizontes sociales de esperanza y, por lo tanto, es un voto de confianza en la pura sustentabilidad del futuro (Braidotti, 2006). El futuro es nada más y nada menos que solidaridad intergeneracional, la responsabilidad por la posteridad, pero también es nuestro sueño compartido, una alucinación consensuada.¹⁶ Collini lo expresa maravillosamente (2012, p. 199): "somos meramente custodios de la generación actual de una herencia intelectual compleja que no creamos y que no es nuestra para destruir".

10. Referencias

- Balibar, E. (2004) *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bart, S., Didur, J. & Heffernan, T. (Eds) (2003) *Cultural Critique*, 53.
- Bauman, Z. (2004) *Europe: an unfinished adventure*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, U. (1999) *World Risk Society*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, U. (2007) The Cosmopolitan Condition: why methodological nationalism fails, *Theory, Culture & Society*, 24(7/8), 286-290.
- Beer, G. (1983) *Darwin's Plots: evolutionary narrative in Darwin, George Eliot and nineteenth-century fiction*. Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Bérubé, M. & Nelson, C. (1995) *Higher Education under Fire. Politics, Economics and the Crisis of the Humanities*. New York: Routledge.
- Bhabha, H. (1994) *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bono, J.J., Dean, T. & Ziarek Plonowska, E. (2008) *A Time for the Humanities. Futurity and the Limits of Autonomy*. New York: Fordham University Press.
- Borradori, G. (2003) *Philosophy in a Time of Terror*. Chicago: University of Chicago Press.
- Brah, A. (1996) *Cartographies of Diaspora: contesting identities*. New York: Routledge.
- Braidotti, R. (1991) *Patterns of Dissonance*. Cambridge: Polity Press.
- Braidotti, R. (1994) *Nomadic Subjects: embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*, 1st edn. New York: Columbia University Press.

¹⁶ Esta es la definición que William Gibson's (1984) da del ciberespacio.

- Braidotti, R. (2002) *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press/Blackwell.
- Braidotti, R. (2006) *Transpositions: on nomadic ethics*. Cambridge: Polity Press.
- Braidotti, R. (2011a) *Nomadic Subjects: embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*, 2nd edn. New York: Columbia University Press.
- Braidotti, R. (2011b) *Nomadic Theory. The Portable Rosi Braidotti*. New York: Columbia University Press.
- Braidotti, R. (2013) *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- Bryld, M. & Lykke, N. (1999) *Cosmodolphins. Feminist Cultural Studies of Technologies, Animals and the Sacred*, London: Zed Books.
- Carroll, J. (2004) *Literary Darwinism. Evolution, Human Nature and Literature*. London: Routledge.
- Cartwright, L. (2001) *Practices of Looking*. Oxford: Oxford University Press.
- Césaire, A. (1955) *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine.
- Chakrabarty, D. (2009) The Climate of History: four theses, *Critical Inquiry*, 35(2), 197-222. <http://dx.doi.org/10.1086/596640>
- Chandler, J. (2004) Critical Disciplinarity, *Critical Inquiry*, 30(2), 355-360. <http://dx.doi.org/10.1086/421132>
- Clough, P. (2008) The Affective Turn: political economy, biomedica and bodies, *Theory, Culture & Society*, 25(1), 1-22, in <http://dx.doi.org/10.1177/0263276407085156>
- Collini, S. (2012) *What Are Universities For?* London: Penguin.
- Cooper, M. (2008). *Life as Surplus. Biotechnology & Capitalism in the Neoliberal Era*. Seattle: University of Washington Press.
- Cornell, D. (2002) *The Ubuntu Project with Stellenbosch University*, in <http://www.fehe.org/index.php?id=281> (accedido el 2 de enero de 2007).
- Crary, J. (2001) *Suspensions of Perception: attention, spectacle and modern culture*. Boston: MIT Press.
- Daston, L. (2004) Whither Critical Inquiry?, *Critical Inquiry*, 30(2), 361-364. <http://dx.doi.org/10.1086/421133>
- Daston, L. & Galison, P. (2007) *Objectivity*. New York: Zone Books.
- Davies, T. (1997) *Humanism*. London: Routledge.
- Deleuze, G. (1994) *Difference and Repetition*. London: Athlone Press.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1987) *A Thousand Plateaus: capitalism and schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1994) *What is Philosophy?* New York: Columbia University Press.

- Derrida, J. (1992) *The Other Heading: reflections on today's Europe*. Bloomington: Indiana University Press.
- Derrida, J. (2001) *Writing and Difference*. New York: Routledge.
- Dijck, J. van (2007) *Mediated Memories in the Digital Age*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Esposito, R. (2008) *Bios. Biopolitics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fanon, F. (1963) *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- Fanon, F. (1967) *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- Foucault, M. (1970) *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences*. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1977) *Discipline and Punish*. New York: Pantheon Books.
- Fox Keller, E. (1983) *A Feeling for the Organism*. New York: Henry Holt.
- Fox Keller, E. (1985) *Reflections on Gender and Science*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Fox Keller, E. (1995) *Refiguring Life: Metaphors of Twentieth-century Biology*. New York: Columbia University Press.
- Fox Keller, E. (2002) *Making Sense of Life*. Cambridge; MA: Harvard University Press.
- Franklin, S. (2007) *Dolly Mixtures*. Durham, NC: Duke University Press.
- Franklin, S., Lury, C. & Stacey, J. (2000) *Global Nature, Global Culture*. London: Sage.
- Fraser, M., Kember, S. & Lury, C. (Eds) (2006) *Inventive Life. Approaches to the New Vitalism*. London: Sage.
- Fukuyama, F. (2002) *Our Posthuman Future. Consequences of the BioTechnological Revolution*. London: Profile Books.
- Gibson, W. (1984) *Neuromancer*. New York: Ace.
- Gilroy, P. (2000) *Against Race. Imagining Political Culture Beyond the Colour Line*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Glissant, E. (1997) *Poetics of Relation*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Glotfelty, C. & Fromm, H. (Eds) (1996) *The Ecocriticism Reader*. Athens: University of Georgia Press.
- Gould, S.J. & Purcell, R.W. (2000) *Crossing Over. Where Art and Science Meet*. New York: Three Rivers Press.
- Gross, A. & Valley, A. (2012) *Animals and the Human Imagination: a companion to animal studies*. New York: Columbia University Press..
- Guattari, F. (2000) *The Three Ecologies*. London: Athlone Press.

- Habermas, J. (2003) *The Future of Human Nature*. Cambridge: Polity Press.
- Haraway, D. (1990) *Simians, Cyborgs and Women*. London: Free Association Press.
- Haraway, D. (1997). *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan_Meets_OncoMouse: feminism and technoscience*. London: Routledge.
- Harding, S. (1986) *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Harding, S. (1991) *Whose Science? Whose Knowledge?* Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Harding, S. (1993) *The 'Racial' Economy of Science*. Bloomington: Indiana University Press.
- Hardt, M. & Negri, A. (2000) *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hartsock, N. (1987) The Feminist Standpoint: developing the ground for a specifically feminist historical materialism, in S. Harding (Ed.) *Feminism and Methodology*. London: Open University Press.
- Hill Collins, P. (1991) *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge.
- hooks, b. (1981) *Ain't I a Woman*. Boston, MA: South End Press.
- Husserl, E. (1970) *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Irigaray, L. (1985a) *Speculum of the Other Woman*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Irigaray, L. (1985b) *This Sex Which Is Not One*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Jones, C. A. & Galison, P. (Eds) (1998) *Picturing Science, Producing Art*. New York: Routledge.
- Jordanova, L. (1989) *Sexual Vision*. London: Macmillan.
- Kung, H. (1998) *A Global Ethic for Global Politics and Economics*. Oxford: Oxford University Press.
- Lloyd, G. (1984) *The Man of Reason: male and female in western philosophy*. London: Methuen, in: <http://dx.doi.org/10.4324/9780203423240>
- Lury, C. (1998) *Prosthetic Culture. Photography, Memory and Identity*. London: Routledge. <http://dx.doi.org/10.4324/9780203425251>
- MacPherson, C.B. (1962) *The Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University Press.
- Massumi, B. (1998) Requiem for Our Prospective Dead (Toward a Participatory Critique of Capitalist Power), in E. Kaufman & K. J. Heller (Eds) *Deleuze and Guattari. New Mappings in Politics, Philosophy and Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- McNeil, M. (2007) *Feminist Cultural Studies of Science and Technology*. London: Routledge.
- Mol, A. (2002) *The Body Multiple*. Durham, NC: Duke University Press.
- Moore, H. (1994) *A Passion for Difference*. Cambridge: Polity Press.
- Moore, H. (2007) *The Subject of Anthropology*. Cambridge: Polity Press.

- Moore, H. (2011) *Still Life. Hopes, Desires and Satisfaction*s. Cambridge: Polity Press.
- Morin, E. (1987) *Penser l'Europe*. Paris: Gallimard.
- Moulier-Boutang, Y. (2012) *Cognitive Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- Passerini, L. (Ed.) (1998) *Identità Culturale Europea. Idee, Sentimenti, Relazioni*. Florence: La Nuova Italia Editrice.
- Rabinow, P. (2003) *Anthropos Today*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rapp, R. (2000) *Testing Women, Testing the Foetus*. New York: Routledge.
- Rose, N. (2007) *The Politics of Life Itself: biomedicine, power and subjectivity in the twenty-first century*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rossini, M. & Tyler, T. (Eds) (2009) *Animal Encounters*. Leiden: Brill.
- Said, E. (1978) *Orientalism*. Harmondsworth: Penguin.
- Said, E. (2004) *Humanism and Democratic Criticism*. New York: Columbia University Press.
- Searle, J.R. (1995) Postmodernism and the Western Rationalist Tradition, in J. Arthur & A. Shapiro (Eds.) *Campus Wars*. Boulder, CO: Westview Press.
- Shiva, V. (1997) *Biopiracy. The Plunder of Nature and Knowledge*. Boston, MA: South End Press.
- Sloterdijk, P. (2009) Rules for the Human Zoo: a response to the 'Letter on Humanism', *Environment and Planning D: Society and Space*, 27, 12-28. <http://dx.doi.org/10.1068/dst3>
- Smelik, A. & Lykke, N. (Eds) (2008) *Bits of Life. Feminism at the Intersection of Media, Bioscience and Technology*. Seattle: University of Washington Press.
- Sokal, A. & Bricmont, J. (1998) *Fashionable Nonsense: postmodern intellectuals' abuse of science*. New York: Picador.
- Spivak, G.C. (1987) *In Other Worlds: essays in cultural politics*. London: Methuen.
- Spivak, G.C. (1999) *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Stacey, J. (1997) *Teratologies. A Cultural Study of Cancer*. London: Routledge.
- Stacey, J. (2010) *The Cinematic Life of the Gene*. Durham, NC: Duke University Press.
- Stafford, B. (1999) *Visual Analogy: consciousness as the art of connecting*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Stafford, B. (2007) *Echo Objects: the cognitive work of images*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stengers, I. (1987) *D'une Science à l'Autre*. Des Concepts Nomades. Paris: Seuil.
- Stengers, I. (2000) *The Invention of Modern Science*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Strathern, M. (1992) *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Terranova, T. (2004) *Network Culture*. London: Pluto Press.

Ware, V. (1992) *Beyond the Pale. White Women, Racism and History*. London: Verso.

Whimster, S. (2006) The Human Sciences, *Theory, Culture & Society*, 23(2-3), 174-176.

Zylinska, J. (2009) *Bioethics in the Age of New Media*. Cambridge, MA: MIT Press.