

2

Cíborg, monstruos y sujetos nómadas

Para una nueva ontología procesal

La atomización social y el individualismo típicos del capitalismo avanzado se agudizan por los rápidos y múltiples desarrollos de las bioinfotecnologías. Este dato de hecho no significa, sin embargo, que las actuales injusticias y asimetrías estructurales dependan *tout court* de las evoluciones de las ciencias de la vida y la información. La consecuencia de este principio no puede ser el rechazo total, la fuga a la Atenas del siglo v a. C. La actitud inversa, por lo demás, no ayuda a la inversión de ruta. Proyectarse en un futuro transhumano que aspire a la perfección de la especie significa eludir precisamente los interrogantes hoy más urgentes. Admitiendo que la perfección es un fin hacia el que tender, ¿por qué aspirar a la perfección sólo de la especie humana? ¿Quién establece los parámetros de esta perfección? ¿Qué consecuencias tiene el perfeccionamiento (el famoso *enhancement*) de la especie humana, cómo impacta sobre aquellos que no son humanos?

Como he sostenido en *Lo posthumano* (2014), mi genealogía filosófica sigue líneas materialistas, postestructuralistas y feministas.

Me defino como una tecnófila no progresista, no me quedo a la espera de resultados de mejora teleológicamente producidos por la trayectoria de la historia. Será por eso que me resulta afín la posición expresada por el Manifiesto del Xenofeminismo:

La tecnología no es intrínsecamente progresista. Sus utilizaciones son inseparables de la cultura, en un ciclo de *feedback* positivo que hace imposibles la secuenciación lineal, la previsión y la cautela absoluta. La innovación tecnocientífica debe estar conectada a un pensamiento teórico y político colectivo en el cual mujeres, *queer* y personas de género no conforme jueguen un papel sin precedentes.¹

Encuentro este manifiesto increíblemente cercano a la obra de Donna Haraway, pensamiento teórico y político que podría hacer, a todos los efectos, de sustrato y fuente de inspiración para nuevas formas de vida y para la elaboración de un nuevo concepto de justicia social y de nuevos medios para alcanzarla.

La obra de Haraway puede ser leída en el marco de la filosofía continental, en particular porque se sitúa en aquella tradición francesa del materialismo corpóreo que sostiene, con Georges Canguilhem, que toda teoría de la subjetividad digna de este nombre debe tomar en consideración la estructura encarnada y orgánica del sujeto.

Al contrario de Bruno Latour, Haraway renueva una tradición de pensamiento que acentúa la importancia del sujeto en términos de responsabilidad ética y política. Por esta razón ella ha aportado notables contribuciones sea en el plano de la teoría crítica, entendida como disciplina de pensamiento, sea en el plano de la crítica social a la ciencia. Considero la obra de Haraway mi compañera de viaje a lo largo de los múltiples y nómadas caminos de la teoría y de la práctica. Sus textos constituyen un intento pionero de crear conexiones entre la actual cultura de las ciencias biotecnológicas y las ciencias sociales y humanas. Su proyecto se enfrenta con las com-

1. <http://www.laboriacuboniks.net/it/index.html#zero/3>

plejidades de la época de la posmodernidad avanzada, es consciente no sólo del hecho de que el verdadero concepto de «humano» es desestabilizado por las relaciones sociales tecnológicamente mediadas del mundo globalizado, sino también del hecho de que él es redefinido de modo contradictorio en base a lo que cada vez cuenta como «humano».

Haraway, de manera similar a Deleuze y Guattari (1996, 2006), toma en consideración también a los agentes no humanos en una perspectiva, al mismo tiempo, geopolítica y ecofilosófica.

Quisiera clasificar, por ende, la obra de Haraway como perteneciente a esa corriente filosófica que toma el nombre de «alto posthumanismo». Explico inmediatamente tal afirmación poniendo en relieve la doble dimensión característica de esta categoría compleja: la primera está constituida por el posthumanismo filosófico que fue distinguido por la generación postestructuralista; la segunda es una forma más específica de postantropomorfismo no tan difundida. Pero Haraway es muy cauta respecto del término posthumano, y prefiere concentrarse en las responsabilidades de aquellos aspectos históricos de la cultura europea, como el colonialismo y el fascismo, que están en abierto contraste con los principios y los ideales humanistas abrazados por Europa. Donna Haraway describe admirablemente esta mezcla de afectos concomitantes:

He crecido (des)integrada, en el centro y simultáneamente en los márgenes del poder y de los discursos hegemónicos encarnados en mi herencia europea y norteamericana. Por ende, no olvido cómo el antisemitismo y la misoginia se intensificaron en Europa durante el Renacimiento y en la primera Revolución científica, cómo el racismo y el colonialismo brotaron en aquella propensión al viaje típica de la ilustración cosmopolita, y cómo el agravamiento de la pobreza de miles de millones de hombres y mujeres arraiga objetivamente en las libertades transnacionales del capitalismo y la tecnociencia. Sin embargo, no olvido los sueños, la puntual consecución de libertades contingentes, los saberes situados, y el alivio del sufrimiento que forman parte integrante de este híbrido, triple legado histórico. Conti-

núo siendo hija de la revolución científica, la ilustración y la tecnociencia (2000, 20).

Haraway sigue insistiendo, con aproximación feminista, en la línea de la materialidad del cuerpo, aunque habla el lenguaje de la ciencia y la tecnología más que el de la filosofía posmetafísica. Aunque no se define como tal, yo la entiendo como una pensadora posthumana absolutamente no nostálgica, porque su universo conceptual es el mundo de la alta tecnología de la informática y las telecomunicaciones. Bajo este perfil conceptual, ella es parte de la misma tradición epistemológica de Bachelard, para la que la *ratio* científica no es necesariamente enemiga de la aproximación y los valores humanistas. Además, en esta línea de pensamiento la práctica de la ciencia no se ve como intrínsecamente racionalista, más bien está encuadrada en una definición más amplia en condiciones de comprender el papel del inconsciente, los sueños y la imaginación en la producción del discurso científico. Siguiendo a Foucault (1978, 1998), Haraway vuelve a insistir en la construcción y manipulación de cuerpos dóciles y conocibles dentro de nuestro actual sistema social. De este modo nos exhorta a preguntarnos qué nuevos tipos de cuerpos están en construcción en este momento histórico, es decir, qué sistema de género se está delineando justo debajo de nuestra nariz.

La perspectiva feminista postantropocéntrica, sin embargo, pone en discusión también el androcentrismo del materialismo corpóreo postestructuralista. Por tanto, aun compartiendo muchas de las premisas de Foucault sobre el moderno régimen representado de verdad por el biopoder, Haraway analiza de manera crítica precisamente su interpretación del poder; observa que actualmente el poder ya no funciona mediante la heterogeneidad normalizada, sino mediante redes, nuevos medios de comunicación y múltiples posibilidades de interconexión. De ello deduce, pues, que Foucault describe «una forma de poder en el momento de su implosión» y que «el discurso de la biopolítica abre el camino al tecno-balbuceo» (Haraway, 1995,

88, nota 9). Aquí hay dos puntos dignos de nota. En primer lugar, Haraway analiza la revolución científica contemporánea en términos más radicales que Foucault, sobre todo porque puede basar su análisis en un conocimiento directo de las actuales tecnologías (es importante recordar que es biología y sociología de la ciencia, antes aún de ser filosofía). En comparación con la obra de Haraway, el análisis de Foucault sobre la disciplina de los cuerpos aparece ya antedatada, además de intrínsecamente androcéntrica. Haraway plantea un punto que Deleuze (2002b) ya había notado en su análisis de los diagramas foucaultianos, esto es, que ellos enfocaban aquello que ya habían dejado de ser; como todas las cartografías, también las de Foucault funcionan *a posteriori* y a menudo no consiguen dar cuenta de la situación «aquí y ahora». Mientras el análisis de Foucault se detiene en una visión del sistema de producción del siglo XX, Haraway inscribe su valoración de la condición de las mujeres dentro de un más amplio examen crítico del sistema postindustrial de producción. Al explicar que el patriarcado capitalista de raza blanca ha evolucionado hasta convertirse en «informática del dominio», Haraway precisa que las mujeres pueden ser canibalizadas por las nuevas tecnologías y, en consecuencia, desaparecer del campo de los agentes sociales visibles. El sistema postindustrial hace cada vez más urgente la creación de nuevas políticas basadas en una interpretación más adecuada del funcionamiento de las subjetividades contemporáneas. Los cibernéticos de Haraway instalan un saber capaz de oposición en el centro del debate sobre las sociedades tecnológicas que hoy se van articulando, en modo tal de poner en evidencia las cuestiones del género y de la diferencia sexual, insertándolas en la más amplia discusión sobre supervivencia y justicia social. En los tiempos de la informática del dominio se hace más urgente que nunca interrogarse sobre las relaciones de fuerza y la resistencia ética y política.

El posthumanismo filosófico no se traduce, sin embargo, en el antifundacionalismo. Este acentúa la exigencia de una ontología procesal. El pensamiento es el resultado de una actividad nómada,

en transición entre posiciones potencialmente contradictorias. El posthumanismo filosófico no se define topológicamente, sobre todo en la era de la economía global y de las redes telemáticas, pero no por esto carece de raíces, como si fuera una visión proveniente de la nada. El ser en devenir o en transición del sujeto pensante no lo sitúa fuera de la historia y el tiempo: la posmodernidad como momento específico de nuestra historicidad es un posicionamiento importante del que es preciso dar cuenta. Un posicionamiento es una memoria arraigada y encarnada: un conjunto de contramemorias activadas por quien piensa y resiste contra la narración dominante de la subjetividad. Un posicionamiento es un lugar especial y temporal de coproducción del sujeto, todo menos una instancia relativista. La política del posicionamiento, de los saberes situados, se sirve de la ontología procesal para afirmar la primacía de las relaciones sobre las sustancias. El pensamiento de Donna Haraway desplaza la centralidad de lo humano, para moverse hacia lo inhumano, lo posthumano y el bioigualitarismo. Por tanto, con su crítica de la lógica expropiadora de las tecnociencias occidentales, Haraway plantea una larga serie de cuestiones cruciales. La primera concierne al poder entendido como red dinámica de interconexiones o contaminaciones híbridas, como principio de no-pureza radical. La segunda concierne al rechazo a caer en el clásico error de la división entre naturaleza y cultura: no hay ningún orden o *telos* natural, independiente de la mediación tecnológica. A fin de rearticular nuestra relación colectiva con el nuevo compuesto naturaleza/cultura precisamente de las actuales tecnociencias, Haraway nos invita a tejer un innovador sistema de parentescos, que esté radical y concretamente anclado a los vínculos afectivos con los otros seres humanos.

Haraway (1992) estima que las dicotomías sujeto/objeto y naturaleza/cultura se remontan a las narraciones patriarcales, edípicas y familistas. En contra de éstas, ella nos exhorta a movilizarnos por un más amplio sentido de comunidad, basado en la empatía, la responsabilidad y el reconocimiento. En su horizonte conceptual, en

efecto, éstas no son prerrogativas exclusivas de lo humano, porque se extienden a todos los agentes y a los sujetos no humanos, como los animales, las plantas, las células, las bacterias y la Tierra en su totalidad.

¡Sujetos nómadas del Caosmos, uníos!

Deleuze y Haraway se niegan a subestimar las contradicciones y las discontinuidades entre el ambiente humano y el no humano. Además, se niegan a idealizar la interacción que tiene lugar entre ellos. La exaltación sentimentalista de la proximidad entre humanos y animales es particularmente problemática en la cultura contemporánea, sobre todo si se piensa en el clima social caracterizado por el resurgente determinismo sociobiológico y por el culto de los animales domésticos. El concepto de Deleuze de devenir-animal remite a una concepción radical de antiantropocentrismo (Deleuze y Guattari, 1975). No hay ninguna dimensión metafórica en la noción de Deleuze del devenir-animal, ni hay rastro de la repetición aporética precisamente del pensamiento desconstruido, que, por ejemplo, en Derrida (2006), reduce la animalidad a figuración general de alteridad. No encuentro que haya mucha resonancia entre el esquema de desconstrucción lingüísticamente mediada de Derrida y las figuraciones potenciadoras de Haraway. Estimo que hay mucho en común entre el firme arraigo de la praxis en la afinidad bio-semiótica de Haraway y la celebración de la indecibilidad de Derrida. Como en el caso de la obra de Wolfe (2003), esta aproximación continúa sirviéndose de las imágenes animales de manera metafórica y representativa, por tanto, es mucho menos convincente que las teorías del igualitarismo transespecie y el vínculo social de Haraway (2003). Me parece que hay una alianza muy profunda entre sus especies de compañía y la filosofía de los múltiples devenires en el centro de mi sujeto nómada, porque ambas compartimos una aproximación materialista, no textual, y neoliteral, es decir, resueltamente no metafórica. Haraway y Deleuze están unidos por dos

características fundamentales: por un lado, un serio materialismo neofundacionalista, por el otro, una rigurosa teoría de la relaciona-
lidad.

En cuanto híbrido y cuerpo-máquina, el cibernético, o la especie de compañía, funciona como un conector; es una figuración que expresa interrelacionalidad, receptividad y comunicación global y hace saltar deliberadamente cualquier distinción categórica (hombre/máquina; naturaleza/cultura, varón/mujer; edípico/antiedípico). Haraway, en busca de una adecuada representación de la humanidad posnaturalista, puede pensar las especificidades sin caer en el relativismo precisamente gracias a estas figuraciones suyas. Sin embargo, resulta fundamental para su operación el rechazo del método semiótico. En mi lectura, la función de figuraciones como el cibernético o la especie de compañía no es abstracta, al contrario, es política. Su fin es impulsarnos a buscar posibles modalidades para reconsiderar la unidad del ser humano. Necesitamos nuevas formas de alfabetización para descodificar el mundo de hoy. Las figuraciones implican también el recurso a la ética discursiva: porque no se puede conocer de verdad y tampoco empezar a comprender algo por lo que no sentimos afinidad. La inteligencia crítica, para Haraway, es una forma de simpatía.

Nunca deberíamos criticar aquello de lo que no somos cómplices. Sería menester conjugar la crítica según modalidades no-reactivas, con gestos creativos, en modo de soslayar la trama edípica de la teoría falocéntrica.

Anti-Edipo

Una radical sensibilidad antiedípica se pone en marcha en el pensamiento de Haraway, como en el de Deleuze, aunque en su caso, y por admisión propia, adquiere las formas de una resistencia contra el psicoanálisis (Penley y Ross, 1991). Coincido con Haraway sobre el hecho de que los imaginarios psicoanalíticos que rodean el inconsciente son profundamente conservadores, ligados a la familia

y heterosexistas. Sin embargo, hablando como cartógrafa, estimo que ésta es una reflexión perfectamente adecuada a nuestra cultura y a sus normas dominantes, así que no reprocho al psicoanálisis por haber dado la mala noticia, es decir, haber explicado que vivimos en un régimen falocéntrico. Pero disiento del psicoanálisis allí donde sostiene la necesidad histórica y la inmutabilidad del régimen falocéntrico. En oposición a este conservadurismo político, elijo la política transformadora de la que el feminismo es el mejor emblema, y del que el nomadismo filosófico es un instrumento teórico. Del mismo modo, el proyecto cibernético-feminista de Haraway pretende hacer caer las narraciones edípicas de sus posiciones culturalmente hegemónicas y, por ende, disminuir su poder sobre la construcción de la identidad. Firmemente situada en el vientre de la bestia de la tecnocultura contemporánea y en su imaginario social mutante o híbrido, Haraway contraataca recurriendo a sus figuraciones afirmativas y potenciadoras, para difundir nuevas, y fundamentales para nuestra época histórica, modalidades de interacción con animales, mutantes y máquinas.

La fuerza de este proyecto es su potencia inspiradora. Haraway desea inventar un nuevo discurso para el inconsciente, en condiciones de reflejar las condiciones de nuestra historicidad. Las contrafiguraciones para este inconsciente no-edipizado trazan una especie de devenir-animal: el cibernético, el coyote y el oncorratón dan vida a modelos inéditos de alteridad. Como Deleuze, Haraway soporta mal el paradigma lingüístico dentro del cual el inconsciente ha sido conceptualizado, con su estructura binaria intrínseca, la ecuación de deseo y carencia y las leyes de deslocalización, condensación y exclusión. Haraway, al igual que mis subjetividades nómadas, prefiere la multiplicidad y las identidades fragmentadas y multisituadas. Se convierten para ella en prioridades la ausencia de linealidad y estaticidad y las subjetividades no-unitarias: mujeres, migrantes, pueblos expropiados y vejados, personas excluidas, todos aquellos y aquellas que son «otro» respecto de los cuerpos *high-tech* sanos y eficientes propinados por la cultura contemporánea. Desde este

punto de vista, el pensamiento de Haraway recuerda el esfuerzo de Deleuze por reconsiderar el devenir-animal como figuración de los humanoides híbridos en que nos estamos convirtiendo.

Donna Haraway propone empezar a problematizar nuestra condición histórica de manera más pragmática y positiva, partiendo de la figuración del oncorratón, en cuanto primer animal patentado del mundo y organismo transgénico creado sólo con fines de investigación. El oncorratón es el tecnocuerpo por excelencia: ha sido generado por laboratorios y mercado, con el único fin de obtener más beneficios, y se mueve entre las oficinas de patentes y las mesas de investigación. Haraway quiere instaurar y acentuar las relaciones de afinidad y las conexiones con estos animales transgénicos. Refiriéndose al oncorratón con la expresión «mi hermano/hermana menor» (2000a, 108), Haraway ilustra con agudeza el modo en que él/ella es, al mismo tiempo, víctima y chivo expiatorio, figura similar a Cristo, sacrificada para encontrar curas para el cáncer de pecho y salvar la vida de muchas mujeres: un mamífero que salva a otros mamíferos.

El oncorratón corrompe la pureza de la reproducción: es una figura espectral nunca muerta que contamina el orden natural, siendo simplemente fabricada y nunca nacida. Él/ella es, para mí, un aparato cibernético-teratológico que trastorna los códigos instituidos y desestabiliza al sujeto: un dispositivo nómada.

Este modo de entender el oncorratón, parcial y no inocente, es emblemático del proyecto de Haraway, que adopta un ángulo tanto cognitivo como ético. Para ella se trata de problematizar las categorías establecidas, por ejemplo, aquellas de naturaleza/cultura y de nacido/fabricado por el hombre, pero también de intentar una crítica del fetichismo de las mercancías y de la denominada economía de mercado en su fase empresarial y global. La parte ética del proyecto comprende la creación de un nuevo sistema de parentesco: nuevas redes afectivas y nuevas formas de conexión social con la tecnalteridad. ¿Qué tipos de ligámenes podemos establecer y conseguir sostener?

En sus reflexiones sobre las «especies de compañía» (2003), Donna Haraway traza una línea directa entre sus primeras figuraciones, el cibernético y el oncorratón, y las especies de compañía, como los perros. Éstas marcan los límites en movimiento entre reacciones de parentesco dinámicas y estrictamente afectivas. Para Haraway, estas relaciones deben ser redefinidas en el contexto de un mundo tecnocientífico que ha sustituido el orden natural tradicional con el compuesto «naturaleza/cultura». Un interrogante de matriz epistemológica produce, en este caso, una nueva dimensión ética. En consecuencia, es preciso desenganchar las relaciones humano-animal de Edipo y de la narrativa infantilizadora en que han sido históricamente confinadas. En cuanto compuesto «naturalcultural», un perro —al igual que otros productos de la tecnociencia— es otro radical, también cuando es nuestro compañero. Se hace necesario montar un sistema simbólico de parentescos que se adapte a esta complicidad. No me refiero aquí al tradicional género literario del bestiario, provisto de una gramática propia y de un conjunto de referencias metafóricas a los animales, similares a las letras de un alfabeto alternativo (Braidotti, 2003). En los actuales procesos de devenir-animal, está en juego algo menos sofisticado y más material.

Éste es el nivel en que se registra la primera asimetría entre Haraway y Deleuze: ambos reconocen que la fuerza de los animales consiste en su inmanencia en sus propios territorios, en su ser ligados al medio ambiente. Sin embargo, se mueven a lo largo de diversas trayectorias, Donna Haraway da un paso más allá de la estructura edípica de la cultura de los animales domésticos familiares, proponiendo un nuevo sistema de afinidades, que incluye las «especies de compañía» al lado de otras hermanas y parientes. En el nomadismo filosófico de Deleuze, por otro lado, esta proximidad es reconducida a las raíces materialistas que le han dado origen. *Zoe*, la fuerza generadora de la vida no humana, se despliega a lo largo de interconexiones transespecie y transgénicas, o mejor a lo largo de una cadena de conexiones, que puede ser mejor descrita como una filosofía ecológica a medida de subjetividades encarnadas, no encerradas

en sí mismas, y de múltiples pertenencias. Podría ser que en algunos puntos los textos de Deleuze sobre el devenir-mujer/animal sean problemáticos, si no incluso contradictorios. He reflexionado mucho sobre las problemáticas de Deleuze en mis escritos. He llegado a la conclusión de que no es una tragedia. Deleuze adopta una aproximación radicalmente antiedípica, aunque y sobre todo se trata de la delicada cuestión de la recepción de su obra. No hay deleuzianos, como Constantin Boundas (Boundas y Olkowski, 1994) ha justamente afirmado; sólo hay personas que se enfrentan a los conceptos de Deleuze, con sus figuraciones y su intensidad intelectuales: para crear modalidades alternativas de pensamiento. Si el objetivo de la teoría crítica es crear nuevos conceptos, entonces la cuestión es entender si el nomadismo puede ser una fuente de inspiración capaz de potenciarnos o no. En otras palabras: para nosotros, sujetos nómadas, no se trata de prestar absoluta fidelidad a la voz del Maestro. Lo que cuenta es desobedecer con alegría y traicionar con amabilidad y decisión. He pensado que éste es también el mejor modo de leer los mismos escritos de Haraway y que quienes se limitan a imitarlos, o repetirlos, fracasan desde el principio.

La positividad de los monstruos

Los cíborg de Haraway, las especies de compañía y sus otras figuraciones, consideradas junto con los rizomas de Deleuze, sugieren cuán crucial se ha hecho inventar nuevos esquemas conceptuales que nos permitan pensar la unidad y la interdependencia de lo humano, de lo corpóreo y de sus alteridades históricas, justo en el momento en que en los otros regresan para sacudir desde los fundamentos la visión del mundo humanista.

Es preciso volver la mirada a géneros menores, por no decir marginales o híbridos, como la ciencia ficción y el ciberpunk, para encontrar ilustraciones culturales adecuadas a los cambios y a las transformaciones que atañen a las formas de las relaciones vigentes en nuestro presente posthumano.

Los géneros culturales menores, como la ciencia ficción, afortunadamente carecen de pretensiones ambiciosas —de tipo estético o cognitivo— y, por tanto, son una representación más cuidadosa y honesta que otras de la cultura contemporánea, un género «figurativo» más autoconsciente. La búsqueda de representaciones sociales y culturales positivas de la alteridad híbrida, monstruosa, abyecta y ajena, perseguida subvirtiendo la construcción y el consumo de las diferencias peyorativas, convierte el género de la ciencia ficción en un campo de cultivo ideal para analizar nuestro modo de relacionarnos con lo que Haraway (1992) describe afectuosamente como «las promesas de los monstruos».

El estilo de escritura característico e idiosincrático de Haraway expresa la fuerza de la descentralización que ella activa a nivel conceptual, obligando a los lectores a resintonizarse o perecer. En ningún lugar la fuerza potenciadora de Haraway es tan visible como en sus reflexiones sobre la alteridad animal, maquínica, monstruosa e híbrida. Profundamente inmersa en la cultura contemporánea, ciencia ficción y ciberpunk incluidos, Haraway está fascinada por la diferencia encarnada por los otros fabricados, mutantes o modificados. Sus tecnomonstruos son mensajeros de atractivas promesas sobre posibles reencarnaciones y diferencias actualizadas. Múltiples, heterogéneos e inciviles, nos muestran la vía de acceso a diversas posibilidades virtuales. El ciberno, el monstruo y el animal, los clásicos *diversos* de lo humano son, por ende, emancipados de la categoría de la diferencia peyorativa y se nos presentan ahora bajo una luz más positiva. El íntimo conocimiento de Haraway de la tecnología es el instrumento que facilita este salto cualitativo; de hecho, ella es una verdadera experta en ciberno-teratología.

La hiperrealidad de la condición posthumana nómada y ciberno no elimina lo político ni la necesidad de resistencia, al contrario, hace más urgente que nunca comprometerse por una radical redefinición de la acción política. Además, la materialidad encarnada posthumana está inscrita en las relaciones económicas, como también Chela Sandoval (1999) ha subrayado. El ciberespacio es un es-

pacio social altamente controvertido, que existe en paralelo a realidades sociales cada vez más complejas. El ejemplo más evidente de los poderes sociales de estas tecnologías es el flujo de dinero a las bolsas de valores gobernadas por ordenadores, que trabajan siempre y no duermen nunca, por todas partes del mundo. Este puro flujo de datos marca el declive de las grandes narraciones del modernismo, sin embargo, como observa agudamente Bukatman (1993), constituye también una especie de gran narración por sí misma, que marca el declive del humanismo y el inicio de la época de la posthumanidad.

Como si no bastase, el capital busca y reduce a mercancía los fluidos corpóreos: el sudor y la sangre a buen precio de la fuerza de trabajo a disposición en todo el Tercer Mundo; pero también los fluidos del deseo de los consumidores del Primer Mundo que reducen a mercancía su existencia transformándola en un estado confusional hipersaturado. La hiperrealidad no borra las relaciones de clase: simplemente las intensifica. La posmodernidad se apoya en una paradoja, siendo caracterizada por un proceso que apunta simultáneamente a mercantilizar y uniformar las culturas y que en realidad agudiza las disparidades, como también las desigualdades estructurales.

Un aspecto importante de esta situación es la omnipotencia de los medios de comunicación visual. Nuestra época ha transformado la visualización en la última forma de control. Esto distingue la fase final de la comercialización de lo visual, pero tiene como consecuencia también el triunfo de la vista sobre todos los demás sentidos. Esta primacía de la vista es de particular interés en una perspectiva feminista, porque tiende a restablecer una jerarquía entre las diversas modalidades de la percepción corpórea, que sobrestima la vista respecto de los otros sentidos, sobre todo el tacto y el oído. La supremacía de la vista fue puesta en discusión por las teorías feministas, que han elaborado eficaces críticas de la escopofilia, es decir, la aproximación al pensamiento, al conocimiento y a la ciencia centrado en la vista. En el marco psicoanalítico, estas cuestiones

han asumido la forma de una crítica a los prejuicios falogocéntricos articulados en torno a la vista, que Irigaray (2010) conecta con los poderes invasivos de lo simbólico masculino.

Fox Keller (1992) habla, en cambio, de un impulso ávido a la penetración intelectual del «secreto de la naturaleza», explicitando así la conexión directa entre la construcción social y psíquica de la masculinidad. En un marco más sociopolítico, Haraway (1995) ataca la prioridad que nuestra cultura reconoce a la comprensión logocéntrica de la visión desencarnada, cuyo mejor esquema es el satélite/ojo en el espacio. Ella le opone una redefinición encarnada y, por ende, responsable, del acto de ver, entendido como una forma de conexión al objeto de la visión, proceso descrito por ella en términos de «distanciamiento apasionado».

En consecuencia, no hay tiempo —ni espacio— para la nostalgia. Los sujetos nómadas e híbridos de Deleuze, los múltiples devenir-mujer emprendidos por las feministas, la mujer que no es «uno» de Irigaray, los cibernéticos de Haraway, no menos que la nueva Medusa de Cixous (1975), en el viejo imaginario social son a menudo descritos como monstruosos, híbridos, espantosos inadaptados. ¿Y si el que estuviera equivocado fuera precisamente este imaginario social que puede comprender cambios de tal alcance sólo cuando, presa del pánico, los inscribe en el registro moralista de la inadaptación? ¿Y si estas y estos otros no programados fueran formas de subjetividad que simplemente se han quitado de encima la sombra de la lógica binaria y negativa para moverse más allá? El proceso de transformación del sujeto prosigue: necesitamos una ontología procesal para redactar sus informes adecuados.

Neoascetismo

La afectividad juega un papel clave, ya sea en el trabajo de Haraway sobre el cibernético o en mi reflexión sobre el sujeto nómada. En ambas perspectivas está la invención de un nuevo estilo conceptual, que se niega a comprometerse en críticas negativas fines en sí mismas, pre-

friendo, en cambio, partir de relaciones positivas y potenciadoras con textos, autores e ideas. El acento cae sobre el estilo cognitivo empático, o de la profunda afinidad: es la capacidad de compasión, que junta la potencia del entendimiento y la fuerza de resistir en sintonía con las personas, con toda la humanidad, con el planeta y la civilización en su conjunto. Se trata de una capacidad extrapersonal y transpersonal, que debería ser conducida al abrigo de cualquier intento de universalismo. La empatía arraigaría en la inmanencia radical del sentido de pertenencia y responsabilidad hacia una comunidad, un pueblo y un territorio.

Esta línea de ética de transversalidad produce un «estilo teórico» peculiar. Por ejemplo, el estilo de Deleuze es partícipe, empático, pero también muy seco y riguroso. Él subraya los aspectos positivos y gozosos del trabajo de un filósofo, sobre todo en términos de efectos del pensamiento, como un pintor podría comentar la cualidad de un paisaje. En esto hay algo preciso y distante, una ausencia de compromisos y sentimientos. En efecto, se trata de un estilo ascético, impersonal y tajante como la mirada de un cartógrafo, pero implicado como el de un amante.

El estilo es el personaje conceptual de un filósofo, su cuerpo metafórico: lo que está destinado a convertirse. Funciona como una forma de resistencia contra la penetración de la *doxa* y también como estrategia en la vida institucional. Las instituciones sociales tienden a generar, infundir y alentar la reproducción de las pasiones negativas, obligando a los sometidos participantes edípicos a trabajar bajo la doble lógica del narcisismo y de la paranoia. La habilidad de desconectarse del nexo paranoico-narcisista, en modo de activar un conjunto de pasiones más positivas, activa simultáneamente una sustracción (signo menos) y una adición (signo más). El sujeto se sustrae de los afectos reaccionarios saliendo del circuito de la negatividad. Gracias a esta trascendencia de la negatividad puede crear y hacer espacio a energías más positivas. Esta práctica ascética produce una concepción del sujeto y el papel del intelectual que no consiste en orientar las opiniones (*doxa*), en pontificar sobre la

verdad (*dogma*) o en administrar los protocolos de la vida intelectual, sino más bien en crear y diseminar nuevos conceptos e ideas. Y no se trata de representar a los otros, de hablar para ellas y ellos, sino de inyectar dosis de positividad en la práctica institucional o académica, para transformarla en un instrumento de producción de lo nuevo. En este proyecto el nexo entre razón e imaginación, entre teoría y pasión se revela crucial.

Algo análogo a este ascetismo aparece en la elección de Donna Haraway de la figuración de «la testigo modesta» para describir la actividad del pensamiento crítico. Manteniéndose fiel a su preferencia por las formas de saber situadas y parciales, Haraway (2000b) recurre al concepto de modestia como forma de responsabilidad, diálogo abierto, pensamiento crítico encaminado a comprender, no a juzgar. Ella especifica no sólo que el concepto feminista de modestia no es alérgico al poder, sino también que proporciona una amplia definición de objetividad científica como resultado local, parcial y, no obstante, valorable. Haraway explica (2000b, 160): «La aproximación que estoy tratando de elaborar está estrictamente empeñada en poner a prueba y atestiguar, en entender que se trata siempre de un empeño interpretativo implicado, contingente y falible. Nunca es una aproximación desinteresada».

Consciente de estar «fascinada por la reconfiguración materializada» (2000a, 55), Haraway reconsidera la posición de la investigadora y del pensador crítico en términos de empatía y afinidad. La «testigo modesta» no es distanciada ni indiferente, sino una figura de frontera que intenta recontextualizar la propia práctica en un presente cuyos horizontes sociales cambian rápidamente. Aceptar el tecnopresente sin caer víctima de su brutalidad; anhelar saber y profundidad en una cultura del infoentrenimiento que consume todo al instante; desear justicia social en un mundo de disparidades: éstos son algunos de los valores éticos encarnados en la concepción del sujeto de Haraway. Rechazar las posiciones hegemónicas, al mismo tiempo denunciando las injusticias evidentes en materia de acceso a los derechos y medios para ejercitarlos, es un modo de

reformular la cuestión del saber en el mundo tecnocientífico. Las virtudes principales consisten en modestia y poderosa imaginación.

La dimensión profética está más viva que nunca en la obra de Donna Haraway, que exige respeto epistemológico y político para el pensamiento crítico, cuya creatividad sería inimaginable sin un carburante visionario o espiritual. Este es el pensamiento postsecular en su ápice.

Las mentes proféticas, nómadas o visionarias son pensadoras del futuro. El futuro, en cuanto sujeto activo del deseo, nos exhorta a movernos más allá. Del futuro podemos extraer fuerza y motivación para activarnos en el aquí y ahora de un presente bloqueado entre el «ya no» y el «aún no», típico de la posmodernidad avanzada. El presente es ya siempre un futuro: se puede dejar rastro de una diferencia positiva en el mundo. Sólo el deseo de un futuro sostenible hace vivible el presente. La anticipación de la resistencia, como el sentimiento de poder aplazar a un posible «mañana», traspone nuevamente las energías del futuro al presente. Así la sostenibilidad pone en circulación modalidades creativas de devenir, gracias a modelos no-entrópicos de flujo energético, y, por ende, de transferencia del deseo (Braidotti, 2003, 2008, 2014a). Extraer energía de la pensabilidad del futuro significa tratar de entender en qué medida nuestros deseos son sostenibles, hasta qué punto permiten las condiciones de pensabilidad del futuro mismo. Para este fin, la posición que más conviene asumir es la del flujo nómada y multiestratificado.

No está en danza un acto de fe, sino una trasposición activa, una profunda transformación, un cambio de cultura similar a una mutación genética, pero registrado también a nivel ético. En este proyecto, cibernético y sujetos nómadas son especies de compañía que persisten.