

Rosi Braidotti

TRANSPOSICIONES

CLA•DE•MA
Filosofía

CLA•DE•MA
Filosofía

ROSI BRAIDOTTI *Feminismo, diferencia sexual
y subjetividad nómada*

MICHEL ONFRAY *La inocencia del devenir*
La vida de Friedrich Nietzsche

MICHEL ONFRAY *La comunidad filosófica*
Manifiesto por una Universidad popular

MICHEL ONFRAY *El sueño de Eichmann*
(próxima aparición)

GIACOMO MARRAMAO *Kairós*
Apología del tiempo oportuno

GIACOMO MARRAMAO *Minima temporalia*
Tiempo, espacio, experiencia
(próxima aparición)

ALESSANDRO FERRARA *La fuerza del ejemplo*
Exploraciones del paradigma del juicio

ERNST TUGENDHAT *Un judío en Alemania*
Conferencias y tomas de posición
(1978-1991)

ERNST TUGENDHAT *Antropología en vez de metafísica*

MARC AUGÉ *El oficio de antropólogo*

SEYLA BENHABIB *El ser y el otro en la ética contemporánea*
Feminismo, comunitarismo y posmodernismo en
la ética contemporánea

TRANSPOSICIONES

Sobre la ética nómada

Rosi Braidotti

Traducción de Alcira Bixio

gedisa
editorial

© Rosi Braidotti, 2006

© Traducido al español del texto original de Rosi Braidotti *Transpositions*
– 1st edition.

Esta traducción publicada de *Transposiciones* tiene la autorización de Polity Press Ltd. Cambridge.

Traducción: Alcira Bixio

Diseño de cubierta: Departamento de diseño Editorial Gedisa

Primera edición: marzo de 2009, Barcelona

Reservados todos los derechos de esta versión castellana de la obra

© Editorial Gedisa, S.A.

Avda. del Tibidabo, 12, 3.º

08022 Barcelona (España)

Tel. 93 253 09 04

Fax 93 253 09 05

Correo electrónico: gedisa@gedisa.com

<http://www.gedisa.com>

Preimpresión:

Editor Service, S.L.

Diagonal 299, entlo. 1ª

08013 Barcelona

eISBN:978-84-18193-31-6

Impreso en España

Printed in Spain

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

Índice

<i>Agradecimientos</i>	11
Prólogo. Transformaciones	15
1. Traslaciones: transponer los debates morales	27
Mas allá de la filosofía moral	27
El universalismo	32
Una cartografía de los poderes glocales	51
El poshumanismo	55
Conclusión: el triunfo de <i>zoé</i>	60
2. Transacciones: transponer la diferencia	69
Introducción	69
Devenir mujer: transponer la diferencia sexual	71
Devenir otro: transponer la diferencia racializada	89
Relocalizar la negritud	95
Relocalizar la condición de blanco	104
En busca de una nueva ética global	122
Conclusión	133
3. Trasplantes: transponer la naturaleza	139
Introducción: devenir animal	139
Más allá de los derechos de los animales	151

Devenir mundo: fusionarse con el ambiente	160
Devenir ético: una ecofilosofía de las pertenencias múltiples	175
Por amor a <i>zoé</i>	182
Conclusión: del sincronismo	193
4. Tránsitos: transponer al sujeto	201
Los afectos	202
Cuerpos en el tiempo: temporalidad y persistencia	210
La memoria y la imaginación	226
Sobre el estilo: trabajar desde la memoria o de memoria ..	235
Revisión de la diferencia sexual	250
Transportes: transponer el deseo	260
Conclusión	273
5. Trascendencia: transponer la muerte	279
Lo que sea que te sostenga a lo largo del día	281
La ética de <i>bios/zoé</i> y <i>Thanatos</i>	316
La eternidad dentro del tiempo	322
Sobre el devenir imperceptible	351
Epílogo. Transmisiones o transponer el futuro	357
<i>Bibliografía</i>	379
<i>Índice temático y de nombres</i>	401

Para mis sobrinas y sobrinos

Agradecimientos

Quiero expresar mi gratitud a mi editor John Thompson y al personal de Polity Press por el incansable apoyo y el atinado asesoramiento profesional que me han brindado. También agradezco al Centro Robert Schuman del Instituto Universitario Europeo de Florencia haberme otorgado una beca Jean Monnet en 2001 y una cátedra Jean Monnet de profesor visitante en 2002 y 2003 y, muy especialmente, estoy agradecida a Yves Meny por su erudita dirección, a Luisa Passerini y a Dawn Lyon.

La Organización Holandesa para la Investigación (NWO) me concedió una beca personal para apoyar mi licencia sabática durante 2001. La Facultad de Letras de la Universidad de Utrecht y especialmente el Instituto para la Cultura y la Historia (OGC) me otorgaron una licencia de un semestre en un momento de grandes restricciones financieras. Particularmente recalco mi agradecimiento a Wiljan van der Akker, a Frans Ruiter, a Maarten Prak y a Dean Hans Bertens. Mis clases periódicas como profesora visitante en la London School of Economics entre 1999 y 2002 me proporcionaron la posibilidad de establecer estimulantes contactos y vivaces conversaciones con Anne Phillips, Henrietta Moore, Claire Hemmings y Tony Giddens. Expreso asimismo mi gratitud a Alan Schrift, del Grinnell College de Estados Unidos, que me concedió unas últimas tranquilas semanas en 2004 para revisar este manuscrito.

Sinceramente agradezco a mis asistentes de investigación Marta Garro, Hester Vons, Silvia Panzironi y Eva Midder un entusiasmo y una dedicación que excedieron largamente el cumplimiento del deber.

También agradezco el apoyo y profesionalismo de las integrantes más cercanas de mi equipo, Trude Oorschot, Annabel van Baren y Mar-

lise Mensink, así como el respaldo de mis colegas Rosemarie Buikema, Gloria Wekker, Sandra Ponzanesi y, especialmente, el de Berteke Waaldijk, cuya amistad atesoro. Mi agradecimiento se extiende además a muchas generaciones de estudiantes de cuyos apasionados debates y mentes brillantes disfruté plenamente; sobre todo quiero mencionar a Mischa Peters, a Sarah Bracke, a Joana Passos, a Rutvica Andrijasevic, a Maayke Botman, a Edyta Just, a Marta Zarzycka, a Jeannette van der Sander y a Iris van der Tuin.

Claire Colebrook me demostró una inagotable capacidad de brindar retroalimentación y apoyo. Bolette Benedictsen Blaagaard, por su parte, me enriqueció en las etapas finales con sus observaciones juiciosas e incisivas. Harry Kunneman fue un privilegiado interlocutor a lo largo de todo el proceso y Keith Ansell-Pearson, Arnaud Villani, Yves Abrioux, Judith Butler y Costas Boundas se mostraron muy generosos en sus comentarios. Agradezco a la artista Natasha Unkart habernos autorizado a reproducir una de sus notables fotografías en la tapa del libro en su edición inglesa.

Con profundo afecto y gratitud quiero mencionar a mi hermana Giovanna, una doctora en biología molecular que se las ingenió para hacer que la genética contemporánea fuera intelectualmente atractiva y accesible para mí. Además quiero expresarle mi agradecimiento a mi mejor amiga, Annamaria Tagliavini, quien me enseñó que el silencio no es lo mismo que la pérdida y que la distancia no significa necesariamente ausencia.

Dedico el libro a todos mis sobrinos y sobrinas que son, del lado australiano de la familia, Noah, Luca y Ely Haas-Harris y, del lado holandés, Jip, Lisa, Else, Bop, Joska, Casper y Felix Smelik. Que la existencia de cada uno de ellos pueda transponerse a la felicidad y la paz.

Y a mi compañera Anneke Smelik, por nuestra feliz vida compartida.

La autora y el editor agradecen a las siguientes empresas e instituciones haber autorizado la reproducción de distintos epígrafes del libro:

- Blackwell Publishing Ltd. por *Postmodern Ethics*, de Zygmunt Bauman, 1993.
- Cambridge University Press, por *Human all too Human, A Book for Free Spirits*, de Friedrich Nietzsche, 2^{da} ed., R. J. Hollingdale (ed.), introducción de Richard Schacht, 1944; y por *After Nature* de Marilyn Strathern, 1992.
- Extracto del *The Diary of Virginia Woolf, volume II, 1920-1924*, copyright©1978 por Quentin Bell y Angelica Garnett, reeditado con autorización de Harcourt, Inc.

- *The Diary of Virginia Woolf*, Anne Olivier Bell (ed.), publicado por Hogarth Press. Reeditado con autorización de The Random House Group Ltd.
- Indiana University Press por *Posthuman Bodies* de Judith Halberstaum e Ira Livingston, 1995.
- Random House por el extracto de *Virginia Woolf* de Hermione Lee, publicado por Chatto y Windus, 1996.
- Serpent's Tail Ltd., por *Bodies of Work* de Kathy Acker, 1988.

Se hicieron todos los esfuerzos posibles para hallar a los poseedores de los derechos, pero en algunos casos resultaron infructuosos.

- Copyright 1987 de University of Minnesota Press. Originalmente publicado como *Mille Plateaux*, volumen 2 de *Capitalisme et Schizophrénie* ©1980 por Les Éditions de Minuit, París.

Prólogo

Transformaciones

Introducción

Quienes habitamos las sociedades postindustriales vivimos en un mundo que no sólo es genocéntrico (Fausto-Sterling, 2000, p. 235); además es lucrativa e injustamente genocéntrico. En este libro me interesa abordar la temperatura o el carácter de nuestra era, también conocida como la etapa histórica del capitalismo avanzado, regida por la tecnología. Lo que principalmente me motiva y preocupa es que hoy, aparentemente, el deseo de justicia social y de transformación progresista, que es una de las manifestaciones destacadas de nuestra conciencia ética, está en franca disminución. Definitivamente, los tiempos ya no son de perpetua evolución.

Nada expresa mejor este clima cultural que la insistencia de los medios en celebrar, con irreprimible júbilo, el «fin de las ideologías». Durante los últimos veinte años hemos visto elevarse sucesivas olas laudatorias de las muertes múltiples de todas las «ideologías» disponibles. Hasta tal punto ha sido así, que casi me he sentido tentada a definir las ideologías como movimientos que nunca cesan de terminar. ¿Cuándo comenzará realmente una nueva? La enfática reiteración de la decadencia de la ideología tiene su encarnación más reciente en la caída del muro de Berlín en 1989 y se interpreta como un modelo político de una sola vía, lo que equivale a decir que todos los programas de cambio han agotado su función histórica, especialmente el marxismo, el comunismo, el socia-

lismo y el feminismo. Con lo cual, ahora la gente se puede relajar y continuar con su tarea cotidiana de ocuparse de sus propios negocios. Una precipitada y falaz destitución histórica del reformismo social y el radicalismo crítico ha dado por resultado la reafirmación de la banalidad del propio interés como un mal menor y necesario. Esta apatía moral forma parte del liberalismo político neoconservador de nuestro tiempo.

Donna Haraway destaca el cuasimonopolio ejercido sobre nuestras culturas por el «estatus alcanzado por la biotecnología en la transición desde la economía y las biología de la era de la guerra fría hasta la teología secular de la competitividad acrecentada y las fuerzas ineluctables del mercado, característica del Nuevo Orden Mundial» (Haraway, 1997, p. 90). Alain Touraine describe este fenómeno como *la pensée unique*,¹ es decir, la hegemonía *de facto* de una ortodoxia liberal que niega «la existencia de actores sociales autónomos capaces de influir en la toma de decisiones políticas» (Touraine, 2001, p. 1). Sosteniendo enérgicamente que la globalización no ha disuelto nuestra capacidad colectiva para actuar en el plano político y receloso de todo repudio fácil de la globalización *per se*, Touraine aboga por una renovada crítica social. Es necesario resistir contra las nuevas narrativas rectoras que implican la hegemonía norteamericana de los mercados mundiales y la marca específica del fundamentalismo de base estadounidense, que apunta al mundo islámico con el pretexto del «choque de civilizaciones». Las identidades culturales y el capital global son los términos clave de la actual política económica y es indispensable transformarlos en espacios activos de resistencia.

Sin embargo, las paradojas se multiplican en todas partes. La cultura postindustrial afirma triunfalmente el final de la ideología, definida como el deseo de justicia social, e intenta cumplir la fantasía favorita de los conservadores acerca de una «naturaleza humana» inmutable e inamovible a la que, supuestamente, satisfacen de la mejor manera posible los servicios capitalistas avanzados (Fukuyama, 2002). Sin embargo, esta misma cultura frustra simultáneamente esos sueños conservadores que tan perversamente incentivó. La sociedad contemporánea está, en realidad, fascinada hasta el punto de la obsesión por todo lo «nuevo». Persigue el cambio con una fe maniática en sus beneficiosos efectos secundarios. Desbarata el tejido social mismo y los modos de intercam-

1. «El pensamiento único».

bio e interacción establecidos por la cultura industrial. El tan celebrado fenómeno de la globalización y sus tecnologías realiza el truco del mago: combina la celebración eufórica de las *nuevas* tecnologías, la *nueva* economía, los *nuevos* estilos de vida, las *nuevas* generaciones de dispositivos, tanto humanos como tecnológicos, las *nuevas* guerras y las *nuevas* armas, con el más absoluto rechazo social del cambio y la transformación. En un doble vínculo esquizofrénico, la fe consumista y socialmente alentada en lo *nuevo* supuestamente debe no sólo adecuarse, sino además inducir activamente al repudio de todo cambio profundo. Así, el impacto potencialmente innovador, desterritorializador, de las nuevas tecnologías aparece obstaculizado y trastornado por la reafirmación de la fuerza gravitacional de los viejos valores establecidos.

Por consiguiente, las cuestiones relacionadas con la tecnología, y más específicamente con las biotecnologías, ocupan un lugar central en mis preocupaciones y constituyen la línea principal a lo largo de la cual se desarrolla este libro. La convergencia entre la tecnología de la información y la comunicación, por un lado, y las biotecnologías y la ingeniería genética, por el otro, es una de las principales manifestaciones sociales de la actual condición de los sujetos en las sociedades postindustriales avanzadas, estando como están en un estado de dispersión y fragmentación.

Las épocas de cambios acelerados, como los que se producen en las sociedades llamadas avanzadas, revelan la paradoja de un arcaísmo remanente, por una parte, y del hipermodernismo por el otro. De algún modo, el rasgo que define nuestra época es el elevado nivel de angustia, euforia, miedo u optimismo. Todos son fenómenos directamente relacionados con la velocidad y el alcance de los cambios sociales mismos que, a su vez, son una función de la disponibilidad y el acceso a las nuevas tecnologías. La genética y las biotecnologías ya están inquietando a la gente respecto a su ADN y su capital orgánico y la ansiedad se extiende cada vez más aceleradamente por la superficie de las cosas. En ese contexto, la política se puede definir no meramente como el gobierno de la *polis* sino, además, en términos del manejo de la inseguridad. Los cambios permanentes se suelen englobar en modos de representación social que alternan entre el modo eufórico y el apocalíptico. Esto está en concordancia con una lógica maníaco-depresiva que inevitablemente afecta al estudioso de las tecnoculturas contemporáneas. Los estudios de la tecnología oscilan entre la utopía y el pesimismo: mientras que en la cultura dominante los modos negativos representan al artefacto tecno-

lógico como un monstruo potencialmente amenazador, otros reciclan los clásicos temas góticos (Braidotti, 2002).

El clima político de este contexto histórico se puede resumir enfocando el capitalismo como una forma de esquizofrenia. Deleuze y Guattari (1992) analizaron este doble vínculo propio de las culturas contemporáneas como un conflicto entre, por un lado, las crecientes demandas de singularidades subjetivas o de autonomía y, por el otro, la reterritorialización conservadora de los deseos a favor del provecho comercial. Esto se refleja en la paradoja esquizoide del consumismo compulsivo de la cultura de masas, donde el énfasis recae en la búsqueda de especificaciones y mercancías «personalizadas» o «particularizadas», hechas a la medida del cliente, lo que produce un efecto dual desastroso: reafirma el individualismo como la norma indiscutiblemente deseable, al mismo tiempo que lo reduce a nombres de marcas y a logotipos. Además impulsa la importancia del beneficio comercial hasta los límites más íntimos de la subjetividad misma, haciendo que el lema de nuestro tiempo sea «Voy de compras, luego existo». Ésta es una de las razones que explican la mezcla contemporánea de un apego arcaico a las nociones «seguras» y el miedo a perderlas, por una parte, y la celebración eufórica de la innovación tecnológica, por la otra.

Keith Ansell-Pearson sostiene que las grandes narrativas están nuevamente de moda y que tienden a destacar el carácter inhumano de la actual evolución de la especie humana, a través de la interfaz con las máquinas inteligentes: «Está emergiendo una nueva mitología de la máquina que encuentra su expresión en las declaraciones actuales de que la tecnología es sencillamente la búsqueda de la vida por otros medios diferentes a los de la vida misma» (Ansell-Pearson, 1997a, p. 203). Este autor agrega que semejante visión es ingenua, tanto desde el punto de vista filosófico como del político, pues se basa en un modelo simplista de la evolución biotecnológica. Estas grandes narrativas reflejan «la dinámica del capitalismo hipercolonialista contemporáneo» que combina el cambio con la novedad, la velocidad con la simple aceleración y vende «una modernización entrópica de la manera más imperialista». Una fantasía jerárquica de perfectibilidad vertical, como es la búsqueda a través de la tecnología de la inmortalidad y de sujetos disciplinados y aquiescentes, hoy se ha extendido ampliamente y es moneda corriente. En oposición a esta narrativa preponderante, que corresponde a lo que Donna Haraway llama «la informática de la dominación», quiero destacar la relevancia de una filosofía materialista,

nómada, del devenir, como un marco conceptual alternativo, al servicio de un futuro sustentable. Las cartografías políticas que presento en los capítulos 2 y 3 responden a esa necesidad. Esas cartografías también plantean un nutrido conjunto de cuestiones éticas. En el frente analítico, ¿de qué medios dispone la crítica cultural y social para dar sentido y explicar las paradojas estructurales de una era histórica? En el frente más normativo, la pregunta que planteamos es la siguiente: ¿qué esperanzas tenemos de encontrar las maneras adecuadas de expresar alternativas capacitadoras y de lograr que se promulguen socialmente? ¿Cómo se ajusta este énfasis en lo *nuevo*, promovido socialmente, con el rechazo a todo cambio en profundidad? ¿Cómo reúnen estas dos tendencias sus fuerzas para reiterar los antiguos puntos de vista establecidos? ¿Qué esperanzas tenemos de encontrar las formas adecuadas de lidiar con ellas?

En medio de semejante cacofonía de miedos y deseos en conflicto, punteados por las diversas exposiciones públicas de las emociones en la «esfera pública íntima» (Berlant, 1997), es importante concentrarse seriamente en la noción de pasiones políticas y poner el acento en una visión rigurosa de la afectividad. La subjetividad nómada implica un enfoque materialista de la afectividad y una marca no esencialista del vitalismo. Estas dos perspectivas constituyen una respuesta concreta a la tendencia contemporánea a la nostalgia o, alternativamente, a la euforia por las emociones comercializadas. Más específicamente, en el capítulo 4 indagaré en la ética vitalista y los modos alternativos de deseo que intentan poner el énfasis en la positividad y no en la carencia. Como ningún debate sobre la ética está completo sin abordar la negatividad, en el capítulo 5 analizaré específicamente los elementos más oscuros, más ligados con la muerte, de la ética positiva del devenir que definiendo a lo largo de todo este libro.

Este proyecto consiste en transponer las implicaciones éticas de la subjetividad nómada. El sujeto de la posmodernidad está preso entre las expectativas humanistas de decencia y dignidad y la creciente evidencia de un universo poshumano de despiadadas relaciones de poder intermediadas por la tecnología. Volveré a colocar al sujeto en medio de las «nuevas» narrativas rectoras que apuntan a restaurar las visiones tradicionales, unitarias, del sí mismo en el modelo neoliberal para, de ese modo, poder continuar la búsqueda apasionada de alternativas. Admiraré desde el comienzo que el sujeto no unitario siempre está a merced de presiones que lo impulsan simultáneamente en muchas direcciones

potencialmente contradictorias: nada está trazado de antemano. La subjetividad nómada es un espacio disputado de mutaciones que no obedecen a ninguna directiva tecnológica ni a ningún imperativo moral. La pregunta que este libro intenta responder como un reto abierto es la siguiente: ¿cuál es la ética posible para dicho sujeto?

Con subjetividad no unitaria me estoy refiriendo a una visión nómada, dispersa, fragmentada que, sin embargo, es funcional, coherente y responsable, principalmente porque está encarnada y corporizada. Este libro trata de las implicaciones de esa visión en términos de responsabilidad y acción ética y política y explora la posible creación de un sistema de valores éticos que, lejos de requerir una visión fija y unificada del sujeto, se base en una visión no unitaria, nómada y rizomática. La noción de «sustentabilidad» es el punto de referencia central que indagaré mediante diversos ejemplos concretos de ética tomados de los campos del ambientalismo, del feminismo, del antirracismo y de los estudios de ciencia y tecnología. Complementaré estos casos emblemáticos con una reflexión crítica sobre la constitución de los sujetos éticos. Esto incluye un análisis de las condiciones más favorables para cultivar y sostener el deseo de cambiar y transformar en profundidad la visión unitaria dominante de la subjetividad humana, evitando al mismo tiempo las trampas gemelas del relativismo y la autodisipación nihilista.

Sobre las transposiciones

El término «transposiciones» tiene una doble fuente de inspiración: la de la música y la de la genética. Indica una transferencia intertextual que atraviesa fronteras, transversal, en el sentido de un salto desde un código, un campo o un eje a otro, no meramente en el modo cuantitativo de multiplicaciones plurales sino, antes bien, en el sentido cualitativo de multiplicidades complejas. No se trata sólo de entretelar diferentes hebras, las variaciones sobre un tema (textual o musical), sino también y más precisamente de interpretar la positividad de la diferencia como un tema específico en sí mismo. En el ámbito musical, la transposición indica las variaciones y cambios de escala dentro de un esquema discontinuo pero armonioso. Se crea así una especie de espacio intermedio de zigzag y cruce: no lineal pero tampoco caótico; nómada y, sin embargo, responsable y comprometido; creativo, pero también cognitivamente válido; discursivo y también materialmente corporizado en el conjunto: es coherente sin caer en la racionalidad instrumental.

Evelyn Fox Keller, en su brillante estudio de la vida y la obra de Barbara McClintock (1983), sostiene que la «transposición» indica los procesos de mutación genética o de transferencia de información genética efectuada de una manera no lineal que, sin embargo, no es fortuita ni arbitraria. Esta idea se opone a la visión científica dominante que tiende a definir el gen como una entidad estable que transmite unidades fijas de herencia de una manera autónoma y autosuficiente. En principio los movimientos transponibles se producen mediante saltos y rebotes, pero no por ello carecen de lógica o coherencia.

Un aspecto central de las transposiciones es la noción de encarnación material; en el caso de la genética, McClintock destaca la parte decisiva que cumple el organismo en cuanto a enmarcar y afectar la proporción y frecuencia de las mutaciones. Las transposiciones se producen en virtud de una disociación cuidadosamente regulada de los lazos que normalmente mantendrían la cohesión entre los genes, dispuestos de manera lineal en el cromosoma. McClintock muestra que, como resultado del impacto disociador, se produce una mutación que divide el cromosoma en dos segmentos separados. La proporción de las mutaciones de estos «genes saltadores» está determinada internamente por los elementos de la célula misma y, por lo tanto, no está escrita previamente en el gen. La noción de transposición pone énfasis en la flexibilidad del genoma mismo, lo que implica que la clave para comprender la genética es el mismo proceso, es decir, la secuencia del sistema organizado. Esto se puede comprobar *a posteriori* como el efecto de los desplazamientos o saltos disociadores, pero estos agentes controladores siguen siendo inmanentes al proceso mismo y son contingentes de acuerdo con los reajustes de los elementos. En otras palabras, la información genética está contenida en la secuencia de los elementos, lo que a su vez significa que la función y organización de los elementos genéticos son mutables e interdependientes.²

Consecuentemente, como lo expresa siempre de forma tan ingeniosa Hilary Rose, «el ADN, lejos de ser la molécula macho estable de la versión del premio Watson-Crick de 1962, llega a ser una estructura de complejo equilibrio dinámico» (Rose, 2001, p. 61). No hay ninguna persona ni ninguna partícula de materia independiente y autoimpulsada, ni en la naturaleza ni en el plano social. En última instancia, los cambios genéticos están controlados por los organismos, los cuales, influidos por

2. Agradezco a mi hermana Giovanna esta información reveladora sobre la genética contemporánea.

los factores ambientales, pueden afectar a la reprogramación de la secuencia genética misma.

Como si pudiera «aprender de la experiencia», el organismo, definido como el medio donde se aloja la secuencia genética, desempeña un papel interactivo y determinante en la transmisión de la información genética. Haraway lo define brillantemente: «Un gen no es una cosa y mucho menos una molécula directriz o un código que se contiene a sí mismo. El término «gen» indica, por el contrario, un modo de acción duradero en el que convergen muchos actores humanos y no humanos» (Haraway, 1997, p. 142).

La transposición es una teoría científica que destaca la experiencia de la comprensión creativa en la elaboración de otras formas alternativas de conocimiento. McClintock y Keller no se apartan de los métodos científicos sino que, antes bien, los utilizan para demostrar —aunque *a posteriori*— lo que ya sabían. Basándose en el supuesto de una unidad fundamental y necesaria entre el sujeto y el objeto, la teoría de las transposiciones ofrece un postura contemplativa y creativa que respeta las complejidades visibles y ocultas de los mismos fenómenos que trata de estudiar. Esto la hace un modelo paradigmático para el conocimiento científico en su conjunto, particularmente para las epistemologías feministas y, sobre todo, para la crítica de las divisiones dualistas. Asimismo muestra afinidad con prácticas espirituales como el budismo, no en su faceta mística, sino en la cognitiva.

¿Qué relevancia tiene la noción de transposiciones en este libro? Múltiples y complejas, las transposiciones se producen en muchos niveles simultáneamente. En primer lugar, esta obra aplica, expande y desarrolla las implicaciones éticas y políticas de algunos de los argumentos expuestos como cartografías en *Metamorfosis*. La relación entre ambos libros no es lineal, en el sentido de causa y efecto, ni tampoco establece una distinción fundamental entre uno y otro. Ambas obras están vinculadas entre sí, pero cada una mantiene su perfil singular. Su interconexión es una transposición, es decir, un salto creativo que produce un prolífico espacio intermedio.

En segundo lugar, el término «transposición» se refiere a la movilidad y las referencias cruzadas entre disciplinas y niveles discursivos. Me baso principalmente en nociones transponibles que transitan, de manera nómada, entre diferentes textos, incluyendo los de mi autoría, al tiempo que producen sus propios efectos específicos. Los conceptos transponibles son «nociones nómadas» que entretejen una red capaz de conec-

tar la filosofía con las realidades sociales; las especulaciones teóricas, con los planes concretos; y los conceptos con las representaciones imaginativas. Transdisciplinarios en su estructura, los conceptos transponibles vinculan la biotecnología con la ética y se conectan a su vez con la filosofía social y la filosofía política. Además, inyectaré el feminismo, el antirracismo y las cuestiones ambientales y de derechos humanos como impulsores adicionales de energía teórica para luego dejar que fluya libremente la ola nómada del devenir a través de todos ellos.

En tercer lugar, la noción de transposición describe la conexión entre el texto y su contexto social e histórico, en el sentido material y discursivo del término. La pasión que anima este libro es la inquietud por mi situación histórica en las culturas postindustriales, llamadas avanzadas, en los comienzos del tercer milenio. Me motiva una suerte de *amor fati*, no en el sentido fatalista, sino, antes bien, en el modo pragmático del cartógrafo. Intento encontrar modos de representación y formas de responsabilidad que se adecuen a las complejidades del mundo real en que existo. Quiero pensar en el lugar y el momento en que vivo, sin apartarme de las localizaciones corporizadas e incorporadas en las que debo habitar. En *Metamorfosis* yo sostenía que quien no gusta de las complejidades, difícilmente pueda sentirse cómodo en el tercer milenio. *Transposiciones* refuerza este concepto proponiendo vínculos creativos e interconexiones en zigzag entre comunidades discursivas que, con excesiva frecuencia, se mantienen apartadas unas de otras. Para nombrar sólo algunas de las más significativas: la biotecnología y la ética y la participación política; la omnipresencia de un estado de crisis, por un lado, y la posibilidad de un futuro sustentable, por el otro; la práctica de una política nómada de la diferencia contra la monocultura tecnológica; el potencial creativo de la subjetividad híbrida, en oposición a las nuevas y más virulentas formas de identidades fijadas étnicamente; las versiones cartográficas de las localizaciones y las posturas normativas. Y por último el postestructuralismo y las normas o valores éticos.

Más específicamente haré una transposición a la manera nómada desde la teoría filosófica a la práctica ética. Leal a la política feminista de las localizaciones, sigo comprometida con la tarea de proporcionar mapas del presente con sustento político, convencida de la utilidad de un enfoque situado, entendido como una herramienta básica que permite alcanzar un sentido ampliado de objetividad y una comprensión más capacitadora de lo social. Políticamente, un método cartográfico basado en la política de las localizaciones nos lleva a reconocer que no es posi-

ble aplicar una única estrategia central de resistencia (Grewal y Kaplan, 1994; Patton, 2000; Massumi, 1992b). En cambio, es necesario un estilo heterogéneo de política, basado en la no centralidad. Como corolario, esto implica diversas estrategias políticas posibles y la aceptación no dogmática de posiciones potencialmente contradictorias. Hoy puede operar un sistema disperso, semejante a una red, que desafíe y desbarate cualquier pretensión de un liderazgo de vanguardia por parte de cualquier grupo. Hoy la resistencia es tan global como el poder; por lo tanto, carece igualmente de centro y, como el poder, también es no lineal: la política contemporánea es rizomática.

Este libro sigue las huellas de las transposiciones en zigzag de las múltiples diferencias a través del paisaje global de un mundo mediado. Las condiciones socioeconómicas concretas del capitalismo avanzado, la llamada «economía global», con sus flujos de mercancías y la movilidad de los bienes, es uno de los factores responsables del derrumbe de los sistemas monocentros y de los modos binarios de oposición entre centro y periferia. La economía política múltiple y compleja, policentrada, de la posmodernidad tardía es nómada, en el sentido de que promueve la circulación fluida del capital y las mercancías. Al respecto, favorece la proliferación de las diferencias pero sólo dentro de la lógica estrictamente mercantil del provecho económico. En cambio, mi visión nómada de la subjetividad es estrictamente opuesta a la utilidad mercantil (Braidotti, 1994; 2002). Apunto a proporcionar un enfoque riguroso tanto de las posiciones móviles del sujeto, disponibles en la posmodernidad tardía, como también de los modos de resistencia y las alternativas a los valores actuales, inspirados en la ganancia. Cuento con las nociones transponibles para explicar adecuadamente los veloces procesos de cambio y las complejidades superpuestas de tiempo y lugar.

Asimismo, investigaré la fuerza creativa de las transposiciones en el marco de las nuevas relaciones de poder e indagaré su potencial como el fundamento de una nueva ontología política. Este movimiento creativo adquiere la forma de un salto cualitativo que no confía en el determinismo mecánico de los genes y los memes (*pace* Dawkins, 1976) ni tampoco se apoya en la tranquilizadora linealidad de una teleología evolucionista decretada desde una instancia divina (*pace* Teilhard de Chardin, 1959). Más bien podríamos decir que este salto cualitativo y creativo adquiere la forma de un cambio de cultura: una transformación, no sólo de nuestros esquemas de pensamiento, sino además de nuestra manera de habitar el mundo. Un cambio tan radical, arraigado en una es-

estructura inmanente del sujeto, exige una comprensión lúcida de la topología y la etnología de las interconexiones que nos vinculan con nuestro medio social y orgánico. En otras palabras, es una ecofilosofía de la pertenencia y de las transformaciones.

Una ética transformadora

Una ética de sustentabilidad, basada en estas interconexiones, formará, consecuentemente, la estructura principal de mi argumento. Esta ética transformadora incluye una fase crítica o reactiva y una fase afirmativa o activa. Desde el punto de vista crítico, lo que está en juego es la crítica de la tradición, es decir, qué fuerzas, aspiraciones o condiciones tienen más probabilidades de apartarnos de la repetición inerte de los hábitos de pensamiento y autorrepresentación establecidos. En el plano afirmativo, la cuestión estriba en determinar cómo podemos cultivar el deseo político de cambio y transformación, la voluntad y el anhelo activos de que se produzcan cambios positivos y creativos. ¿Cómo podemos vincular esta cuestión del deseo, como una fuerza estructural que abarca tanto elementos éticos como elementos eróticos, con la cuestión de las fuerzas sociopolíticas y las relaciones de poder?

Temiendo que mi pasión por las transformaciones me conduzca a un alejamiento igualmente precipitado de la adhesión a los valores tradicionales, analizaré largamente esta cuestión en el capítulo 1. En defensa del deseo de cambio o transformación, sostendré que en realidad la fuerza del hábito es poco más que la inercia, es decir, un tipo reactivo de afecto. Los «hábitos» son un tipo de adicción impuesta socialmente y, por consiguiente, legal. Son toxinas acumuladas que, por la mera repetición no creativa, engendran formas de conducta que pueden ser aceptadas socialmente como «normales» y hasta «naturales». El crédito innmerecido que se le otorga a la acumulación de costumbres también concede una autoridad exagerada a las experiencias del pasado. *Transposiciones* aborda la cuestión de determinar qué fuerzas, deseos o aspiraciones podrían separarnos de los hábitos tradicionales cuando en realidad estamos anhelando producir cambios de una manera positiva y creativa. Esto nos lleva a formular una pregunta política clásica: ¿qué despierta el deseo de cambio en la gente? ¿Cómo motivarla al cambio? ¿Cómo podemos dar cuenta del deseo político de que la transformación se produzca? ¿Cómo podemos vincular la cuestión del deseo —su estructura, que contiene elementos eróticos y políticos— con una ética sustentable?

Este enfoque requiere un estilo que exprese adecuadamente el proceso de una manera no lineal. Un estilo filosófico es una manera de conmover las bases de la identidad corporativa de la filosofía. Contra la definición tradicional de esta disciplina, entendida como autoridad cognitiva y poder normativo, quiero abogar por un desbaratamiento radical de sus códigos. El catálogo de modos alternativos de postular la interacción uno mismo-otro es amplio: la placenta como díada no dialéctica; la representación del parásito; el animal clonado; el gen saltador; la complejidad híbrida; los desplazamientos en diáspora; y la resonancia cosmológica. Estas figuraciones son pasos hacia una versión no lineal del sujeto en sus estructuras profundas. Es una especie de transposición, una manera de revisar, reclamar y reubicar un cambio crucial en el proceso de devenir sujetos.

Transponer es un gesto, no de asimilación metafórica ni de asociación metonímica. Es un estilo, en el sentido de una forma de creatividad conceptual, como una puerta deslizante, un desliz coreografiado, un corrimiento que sigue una trayectoria que se puede trazar *a posteriori* y, por lo tanto, se puede explicar. Como un mapa del clima, una impresión genética o una huella digital, se puede dar una descripción de lo que habrá sido —en primera instancia— una efusión fluida de devenir.

En una transposición entre lo cartográfico y lo normativo, este libro volverá a preguntar una y otra vez: «Entonces, ¿qué?» ¿Y si el sujeto es «trans» o en tránsito, lo cual equivale a decir que ya no es uno, total, unificado y controlado, sino que es, antes bien, fluido, en proceso e híbrido? ¿Cuáles son las implicaciones éticas y políticas de una visión no unitaria del sujeto humano? ¿Cómo expresa y refleja esta visión las complejidades y contradicciones de la cultura contemporánea y la política cultural? Ésta es, de alguna manera, la pregunta filosófica *par excellence*: provoca —y por lo tanto invita a— un cuestionamiento serio, al tiempo que inyecta en el debate una saludable dosis de desenmascaramiento. Haré todo lo posible por seguir esta línea sin que ello implique privar de un amplio espacio del libro a una dimensión del pensamiento más normativa, sobre todo respecto a la ética y la sustentabilidad. Este rigor, tanto en la intención como en el contenido, no serán un obstáculo para mi natural habilidad para las paradojas, desde los restallantes y saludables latigazos hasta el *esprit de sérieux* del filósofo. Hoy éste es un talento que se necesita más que nunca, porque vivimos tiempos verdaderamente extraños y en los que suceden extrañas cosas.

1

Traslaciones: transponer los debates morales

Los mayores crímenes cometidos contra la humanidad (y por la humanidad) fueron perpetrados en nombre del imperio de la razón, del mejor orden y la mayor felicidad.

ZYGMUNT BAUMAN, *Ética posmoderna*

La moral de los mayores, a saber, la de Kant, exige al individuo aquellas acciones que uno desea ver en todos los hombres. Ésta es una teoría, como la del libre comercio, que da por sentado que habrá de surgir por sí misma una armonía general en concordancia con las leyes innatas del mejoramiento.

FRIEDRICH NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*

Más allá de la filosofía moral

Desde que Dostoievski tuvo la desdichada idea de proclamar que «Si Dios ha muerto, todo está permitido», la amenaza del relativismo moral y cognitivo pende sobre cualquier proyecto que muestre un esfuerzo concertado por desplazar o descentrar la visión tradicional humanista del sujeto. Esta actitud pesimista tiene un matiz contradictorio

e inconsistente. Por lo tanto, en este capítulo pongo a prueba la creencia pretenciosa de que sólo una visión liberal y humanista del sujeto puede garantizar los elementos básicos de la decencia humana: acción moral y política y probidad ética. En oposición a esta creencia, que sólo tiene de su lado poco más que los hábitos de larga data y la inercia de la tradición y que es sumamente popular, hasta en los círculos feministas, sostendré que una visión nómada y poshumanista del sujeto puede proporcionar una base alternativa para la subjetividad ética y política.

El nomadismo filosófico se basa en una cartografía de nuestra condición histórica que pone el acento en la relevancia de una visión no unitaria del sujeto. Esto sitúa a la ética postestructuralista en contra de las tradiciones dominantes de la filosofía moral, principalmente las anglo-norteamericanas. Parece que existe un consenso, como señala Todd May (1995), tanto en la filosofía postestructuralista como en la filosofía francesa continental en su conjunto, en cuanto a no asignar un lugar importante a la moral como campo de indagación ni a la filosofía moral como disciplina. Sin embargo, ésta no es una razón para presentar contra ella los indolentes cargos de relativismo moral y nihilismo. Basta con echar una mirada al campo de la filosofía francesa: la ética de *amor fati* de Deleuze, la ética de la diferencia sexual de Irigaray, la búsqueda de las relaciones éticas emprendida por Foucault y el énfasis puesto por Derrida y Levinas en los horizontes en retroceso de la alteridad para sumergirse de lleno en las preocupaciones éticas. En la filosofía postestructuralista, la ética no está confinada únicamente a la esfera de los derechos, la justicia distributiva o la ley, antes bien, mantiene estrechos lazos con la noción de acción política y el manejo del poder y de las relaciones de poder. En ella, las cuestiones de responsabilidad se abordan desde el punto de vista de la alteridad o de las relaciones con los demás. Esto implica una postura responsable, una toma de posición y una precisión cartográfica. Por consiguiente, una posición postestructuralista, lejos de suponer que la definición individual liberal del sujeto es una condición necesaria previa para la ética, sostiene que el liberalismo, en el momento presente, obstaculiza el desarrollo de nuevos modos de conducta ética.

La acusación de relativismo es especialmente grave y persistente, como lo muestra el ataque al estructuralismo de Sokal y Bricmont (1998), quienes intentaron hacer un «experimento» y propusieron a un periódico estadounidense en boga, *Social Text*, una parodia del tipo de trabajo que podría haber presentado un autor «posmodernista» para ver si la publicaban. El artículo, que imitaba la jerga y estaba surcado de dis-

parates, fue aceptado y publicado. Los autores, al revelar el engaño, provocaron múltiples reacciones en la prensa académica. La crítica negativa se extendió no sólo al conjunto del llamado «posmodernismo francés», sino además a toda disciplina que no fuera la matemática y la física. La línea principal del ataque era la acusación de relativismo epistémico, cognitivo y moral, a saber, la idea de que, en la mentalidad postestructuralista, la ciencia moderna no es más que un «mito», una «narración» o una «construcción social» entre muchas otras. Elevando por cuenta propia los paradigmas de las ciencias naturales a las alturas intocables de valor universal, estos autores continuaron atacando los «giros lingüísticos» reprochándoles una supuesta «evaporación de la realidad» (Gellner, 1992) e inexactitud científica. Entre otras cosas, esta posición agresiva niega la existencia histórica de la sólida tradición de la epistemología francesa y la filosofía racionalista de la ciencia que se extiende desde Bachelard, Koyré y Canhilhem hasta la obra de Foucault y Deleuze. Sokal y Bricmont —dos hombres de ciencia cuyas principales publicaciones están escritas en una jerga tan oscura e incomprensible como la de cualquier especialista de alto nivel de cualquier campo de la investigación científica— presentaron una imagen general del postestructuralismo como una filosofía relativista. Añadiendo un insulto más al agravio, procedieron luego a legislar sobre las reglas fundamentales del juego científico de tal modo que se ajustaran a sus antecedentes disciplinarios y a sus preferencias personales.

En este debate, es esencial la idea de que el individualismo es la posición que mejor cumple con la responsabilidad, en un sentido cognitivo y moral. En su obra sobre la ética feminista, Susan Parsons (1992) destaca el enorme atractivo y la importancia que tiene la noción de individualismo en la filosofía moral y lo analiza desde la perspectiva del control racional, entendido como una elección de conducta que esté en armonía con las propias normas y no se deje influir por las pasiones o una implicación excesiva. En la medida en que la «conducta racional se comprende como la capacidad de controlar las elecciones trascendiendo las emociones, esa conducta pretende alcanzar conclusiones prácticas calculando los mejores medios de hacer realidad los principios generales en los que cada uno cree» (Parsons, 1992, p. 383). Por lo tanto, se puede sostener que es un principio universal. Lo realmente universalizable de ese principio es que puede servir como la premisa básica de un silogismo práctico determinado capaz de guiar las elecciones de todos los agentes morales.

Para el liberalismo, es central el universalismo moral kantiano, es decir, la creencia en un vínculo necesario con los aspectos epistemológicos y relacionados con el conocimiento de esta tradición de pensamiento moral. En esa perspectiva, la conciencia se une a la racionalidad en la búsqueda de normas morales universales, búsqueda en la cual la objetividad es un concepto crucial. La crítica feminista de esta tradición ha puesto el acento en su limitada aplicabilidad, precisamente en oposición a su pretendida universalidad. Asimismo, la crítica feminista ha observado el matiz de género que ha teñido las nociones de razón, de objetividad y de lo universal mismo, siempre con una tendencia favorable a lo masculino.

El postestructuralismo feminista aún va más lejos que cualquier otra escuela del pensamiento feminista en esta crítica. La responsabilidad ética está estrechamente relacionada con la conciencia política de las posiciones y los privilegios que tiene cada uno. Consecuentemente, la ética postestructuralista se interesa por la afectividad y las pasiones humanas entendidas como el motor de la subjetividad y no tanto por el contenido moral de la intencionalidad, la acción o la conducta o la lógica de los derechos. En la ética postestructuralista la alteridad, la condición de otro y la diferencia son términos cruciales de referencia. Todd May, por ejemplo, sostiene enérgicamente que en la posición no figurativa o antirrepresentacional de Deleuze se construye un punto de vista ético. El antirrepresentacionalismo consiste en rechazar la función crítica del juicio como el modelo de la indagación filosófica. Deleuze echa por tierra el modelo kantiano del juicio de la razón a favor de valores «de base contingentes e inspiración política» (May, 1995, p. 14). Deleuze repudia los juicios morales y aboga, en cambio, por una ética de fuerzas y afectos.

La generación de los neonietzscheanos franceses (Schrift, 1995) va aún más lejos en su crítica radical de la moralidad dominante y de los modos en que ésta afecta a la vida intelectual y la producción científica. Siguiendo la crítica del poder en el discurso y como discurso (Foucault), el repudio de la imagen dogmática del pensamiento (Deleuze) y el masculinismo implícito (Irigaray) del pensamiento representacional, éstos sostienen que el poder de imponer a las personas representaciones de sí mismas o de otros en su nombre es intrínsecamente opresor. El pensador o el filósofo no es el juez ni el sacerdote ni el árbitro de la razón. Por lo tanto, los filósofos postestructuralistas rechazan al pensador o a la pensadora que se sitúa en la posición de tener que representar a los otros, pues consideran que ésta es una maniobra opresora y abusiva. Antes que

desmerecer este antirrepresentacionalismo tachándolo de relativismo, yo lo considero, en cambio, como una posición profundamente ética que se opone al arrogante poder como guardianes de la verdad que se atribuyen intelectuales y eruditos.

Lo que indican la ética de la diferencia sexual de Irigaray y la ética de la sustentabilidad nómada de Deleuze es que el objeto propio de la indagación ética no es tanto la intencionalidad moral del sujeto ni la conciencia racional como el efecto de verdad y de poder que puedan ejercer sus acciones en los otros y en el mundo. Éste es un tipo de pragmatismo ético que está en armonía con el materialismo corporizado de una visión no unitaria del sujeto. Todd May lo resume de manera muy clara: «Al rebajar las pretensiones del humanismo, los postestructuralistas tienen la esperanza de llamarnos la atención sobre las prácticas múltiples, pequeñas, contingentes y a menudo dispersas que contribuyen a hacer que seamos quienes somos y a que nos formemos un concepto de nosotros mismos como seres primariamente autoconstituyentes» (May, 1995, p. 71). La ética es, por consiguiente, el discurso sobre las fuerzas, los deseos y los valores que obran como modos capacitantes del ser, mientras que la moralidad es el conjunto de reglas establecidas. El nomadismo filosófico comparte el disgusto de Nietzsche por la moral entendida como un conjunto de emociones negativas, resentidas, y de pasiones reactivas negadoras de la vida. Deleuze vincula esta visión con la ética espinosista de la afirmación para producir un línea ética concreta y responsable sobre la afirmación jubilosa. En los capítulos 4 y 5 ampliaremos estos conceptos.

Como señala convenientemente D.W. Smith (2000), esto también afecta a la relación de Deleuze con la ética kantiana. Aunque Kant no es uno de sus pensadores predilectos, Deleuze alaba su integridad al plantear la tarea de la crítica como la meta principal de la indagación filosófica y al aplicar el pensamiento crítico a la razón misma. De manera algo paradójica, Kant preparó el camino para la crítica puramente immanente de la razón que luego transitó Deleuze. Éste reemplazó el proyecto kantiano de trascendencia y el lugar central de la conciencia con su sujeto dinámico, rizomático y en devenir.

Sin embargo, en filosofía moral quien «toca» a Kant corre su propio riesgo. Así es como, en su ataque a las teorías postestructuralistas en general y a las feministas en particular, Sabina Lovibond (1994) expresa su preocupación por la pérdida de autoridad moral que acarrea una visión no unitaria del sujeto. Basándose en la filosofía kantiana, Lovibond se pregunta si «una actitud irónica o suspicaz ante los ideales reguladores del

discurso racional» (*ibíd.*, p. 65) nos permite emitir cualquier juicio normativo sobre absolutamente cualquier cuestión. Convencida de que el repudio de las categorías basadas en la Ilustración, tales como la «emancipación» y el «progreso», nos dejan en un limbo moral, Lovibond también cuestiona las lecturas de Nietzsche hechas por los filósofos posmodernos, quienes, según ella sostiene, han malinterpretado su crítica y la han hecho mucho más radical de lo que expresan los textos. La noción clave, predeciblemente, es establecer hasta qué punto, en una perspectiva nietzscheana —tanto en el caso de Foucault como en el de Deleuze y otros postestructuralistas—, la conducta ética está ligada al conocimiento y a los estados cognitivos. La moral, en esta perspectiva, se refiere a una orientación hacia la verdad y es una empresa tanto epistemológica como ética. Aunque preocupada por el elemento de agresión racionalista implícito en esta actitud, Lovibond aún está más inquieta por el rechazo de la autoridad y los maestros. Dejando de lado el argumento deleuzeano contra las estructuras totalitarias y la persistencia de microfascismos, Lovibond apela a las nociones de la personalidad integrada y las representaciones estables tanto de la realidad como del sí mismo. Además, opta por una aceptación más amplia, posmetafísica, de los sistemas universales.

La agenda de Kant se vuelve a establecer como la única relevante que ha quedado después de la caída del posmodernismo, que distingue entre racionalidad y racionalismo, moralidad y moralismo para poder rescatar la moral y el poder cognitivo de la razón universal. Yo adoptaría, en cambio, la postura totalmente opuesta e intentaría leer la filosofía postestructuralista en sus propios términos, antes que reducirla a las normas de un sistema de pensamiento —en este caso, la tradición kantiana— que comparte muy pocas de sus premisas. La ética se relaciona con las raíces antirrepresentacionales de la filosofía postestructuralista contemporánea e implica la crítica del individualismo liberal y su reemplazo por una visión nómada de la subjetividad. La ética de la subjetividad nómada rechaza el universalismo moral y elabora una idea diferente de responsabilidad ética en el sentido de una reconfiguración fundamental de nuestro ser en un mundo mediado tecnológicamente y globalmente.

El universalismo

En esta sección profundizaré más en mi argumento: la filosofía moral es un impedimento, y no una contribución, para abordar las compleji-

dades éticas de nuestros tiempos. Tomemos el caso del universalismo moral, del cual una de sus defensoras más relevantes es Martha Nussbaum. Esta autora defiende la necesidad de que existan valores universales que serían el remedio a lo que ella percibe como la fragmentación y la deriva relativista de las filosofías postestructuralistas. En oposición a estos males, Nussbaum propone su propio tipo de cosmopolitismo humanista. Esto también se presenta como una alternativa al nacionalismo y el etnocentrismo, que infesta el mundo contemporáneo, y a la actitud que prevalece en Estados Unidos de ignorar al resto del mundo. Para Nussbaum, el cosmopolita ejemplifica el universalismo abstracto como la única postura capaz de suministrar bases firmes a valores morales como la compasión y el respeto. En una obra reciente de Nussbaum (1999a), la autora parece haber reclamado para sí el monopolio de esos valores básicos de la decencia humana, al atribuírselos exclusivamente a la tradición filosófica que, casualmente, ella representa: el individualismo liberal estadounidense.

La posición de Nussbaum es explícitamente individualista y apenas oculta una profunda nostalgia por las identidades fijas, las localizaciones estables y los vínculos que atan. La adhesión de Nussbaum a las nociones burguesas liberales del individuo también implica aceptar la oposición dualista entre el sí mismo y el otro, una oposición que en el universo moral de Nussbaum no representa un problema. Esta autoconfianza es incoherente con la obra de Nussbaum sobre el carácter central de las emociones y las pasiones (1986) y, por ende, con la importancia vital de negociar las fronteras entre el sí mismo y el otro de una manera no violenta. Para Nussbaum, el individuo sólo se puede concebir o bien como parte de una entidad global —familia, Estado, nación, humanidad, el cosmos— o bien, por el contrario, como un ser astillado y atomizado. Por otra parte, la línea de Nussbaum postula el lenguaje como un instrumento de comunicación y afectividad humana —especialmente las cualidades de identificación y empatía— como los únicos puentes morales posibles entre las diversas partículas atomizadas. Esta posición no divide ni abre al sujeto sino que, antes bien, lo solidifica. De tal modo que la posición individualista se opone claramente a las pretensiones cosmopolitas de Nussbaum.

En esta lectura comparativa del estilo de cosmopolitismo propuesto por Nussbaum con la ética feminista transnacional de Adrienne Rich, Homi Bhabha (1996) expresa una crítica pertinente al primero. Cuestionando el símbolo y el valor atribuidos a la «humanidad» en la noción

de Nussbaum de lo «cosmopolita» y en el marco de las relaciones globales de poder, Bhabha critica el concepto de «sí mismo» implícito en esta posición. Como noción espacial, este concepto sitúa al «sí mismo» en el centro de una serie de círculos concéntricos que se mueven a través de los diversos ciclos de las afiliaciones familiar, étnica y comunal, hasta el más amplio, el de la humanidad global» (Bhabha, 1996, p. 200). Esto produce un tipo profundamente provincial de universalismo y aquí el término «provincial» tiene el sentido muy específico que lo vincula con lo imperial. Nussbaum también da apresuradamente por sentada la existencia de una comunidad que se centra en una imagen particular del «sí mismo empático» al mismo tiempo que genera los círculos concéntricos «cosmopolitas» de igual medida y valor comparable. Afirmando su propia política de las localizaciones, Homi Bhabha se opone a la genealogía filosófica que mira retrospectivamente al estoicismo y a Kant, presentada por Nussbaum, y pone el acento en la importancia de analizar los desafíos éticos del mundo actual, esto es, las injusticias estructurales, la ecología, la producción de alimentos y los problemas de población. Esta postura desbarata la definición homogénea de comunidad que propone Nussbaum, es decir, de comunión de creencias, de normas y de valores. Al optar, en cambio, por destacar la importancia de las localizaciones y los problemas específicos de los refugiados, de los inmigrantes y de las víctimas de los quebrantamientos globales provocados por la guerra y los desastres ecológicos, Bhabha cuestiona el sentido tradicional de comunidad que guía el cosmopolitismo de Nussbaum.

En contraste, el trabajo de Adrienne Rich muestra, según el análisis de Bhabha, «una identificación afectiva y ética con la «globalidad», basada en la premisa de que es necesario establecer una «memoria» transhistórica» (Bhabha, 1996 p. 201). Consciente del impacto traumático de los acontecimientos históricos específicos, tales como el Holocausto, la esclavitud, la guerra, las migraciones y las diásporas, Rich activa una contramemoria de lugares y tiempos que respeta la singularidad de cada acontecimiento histórico, con lo cual evita los paralelismos fáciles. En la obra de Rich esto produce un profundo sentido de respeto, identificación y responsabilidad relacionado con un sentimiento compartido de «humanidad común» («Estamos juntos en *esto*»), presentado a través del medio poético de la memoria. En la interpretación de Bhabha, el sujeto que sustenta el proyecto de Rich no ejemplifica tanto la comunidad de la historia y la cultura (*pace* Nussbaum) como el es-

fuerzo por revisar esa historia y dar cuenta de ella. El proyecto de Rich transforma la historia en la transcripción de acontecimientos traumáticos. La conciencia histórica es una gran fuerza que conecta entre sí a los sujetos que la comparten. Es una forma de intervención que nos responsabiliza por los sitios transnacionales que todos habitamos en esta posmodernidad tardía. Bhabha define este sujeto atendiendo a un movimiento incesante fundamental, es decir, a un espacio «de traslación»: «[...] una temporalidad de los intersticios que está en conflicto tanto con el retorno a una autoconciencia «esencialista» originaria como con la postulación de un sujeto-en-proceso, interminablemente fragmentado» (Bhabha, 1996, p. 204). Esta visión «traslativa» del cosmopolitismo se opone al «cosmopolita concéntrico» de Nussbaum y, por lo tanto, corrige su versión provincial de los valores universales. Este matiz permite redefinir al sujeto unitario «atado a su terruño» atendiendo a sus múltiples pertenencias, a su subjetividad no unitaria y a los flujos constantes de transformación.

Nussbaum propone su versión provincial del cosmopolitismo como una alternativa al postestructuralismo y a las teorías posmodernistas feministas, con una pasión excesivamente entusiasta que no hace justicia a su erudición ni a su idoneidad filosófica. *El cultivo de la humanidad* (1999a) es una declaración muy influyente a favor de una apropiación norteamericana neoliberal del humanismo clásico europeo, principalmente los ideales antiguos de educación, cultura y sociedad. En mi opinión éste es un ejemplo eminente de la práctica que Eric Hobsbawm denomina «la invención de las tradiciones», que consiste «esencialmente en un proceso de formalización y ritualización, cuya principal característica es la referencia al pasado, aunque sólo sea imponiendo la repetición» (Hobsbawm, 1983, p. 4). Por supuesto, hay una tendencia, establecida hace ya tiempo, a identificar la vida académica estadounidense con la «alta cultura» europea clásica pero, en el caso de Nussbaum, no se observa ningún cuestionamiento a los términos de esta apropiación. Ni siquiera se formulan preguntas como «¿por qué el humanismo neoliberal?» o «¿por qué ahora?». Puesto que, inmediatamente después de publicar su manifiesto prohumanista, Nussbaum prosiguió con un virulento —y, a mi juicio, de bajo estilo— ataque contra la feminista postestructuralista Judith Butler (Nussbaum, 1999b), me parece que éstas son preguntas legítimas que nadie puede desestimar, ni siquiera alguien que tenga la apasionada convicción de Nussbaum de que todo lo que escribe es evidente por sí mismo. La filosofía de Nussbaum se basa en dos

supuestos básicos que tropiezan con los principios del nomadismo filosófico: en primer lugar, una incuestionable atracción por la autoridad de la historia de la filosofía y, en segundo término, el ejercicio de la razón filosófica como una cruzada moral.

Esta tradición filosófica está, evidentemente, en las antípodas de la filosofía postestructuralista: la característica autoafirmativa del individualismo liberal de Nussbaum tiene muy poco en común con las teorías materialistas de la subjetividad propuestas por los mismos filósofos que esta autora acusa de relativistas. Para Foucault, Deleuze, Derrida e Irigaray, la crítica del individualismo liberal es un punto de partida fundamental y la prioridad de sus proyectos es encontrar una manera no dualista de reconcebir la interconexión entre el sí mismo y la sociedad. Todos ellos están principalmente interesados en liberar al sujeto desenmarañando las estructuras de confinamiento de la teoría marxista. Aquí adquiere gran relevancia el diálogo con la teoría psicoanalítica del lenguaje, que historiza y, por consiguiente, politiza, el proceso de formación del sujeto. De acuerdo con el psicoanálisis postestructuralista, el lenguaje es aquello de lo que estamos hechos: es un sitio ontológico que desdeña el control racional y más aún el individual. Por consiguiente, sugerir que es una «herramienta» es una forma humanista de arrogancia que no contribuye al plan moral de unir a la humanidad ni a la tarea de la crítica social. El psicoanálisis, al insertar al sujeto en la materialidad densa de un sistema simbólico del cual el lenguaje es la fuente más disponible, también abate toda ilusión de una individualidad atomizada. Esto permite hacer análisis más sutiles que los que ofrece la psicología liberal basada en el yo, de la interacción entre el sí mismo y la sociedad y entre los diferentes sí mismos.

El doble especular de la cuestión del universalismo es la acusación de supuesto relativismo que se hace a todo aquel que se atreva a cuestionarlo. Ésta es la imputación contra el pensamiento posmoderno que lanzan los campeones empedernidos de la racionalidad europea, como Gellner (1992), aunque también abunda dentro de la teoría feminista.

Si se diera el caso de que la crisis de racionalidad y la pérdida de poder y de prestigio de la filosofía fueran meros efectos secundarios del postestructuralismo y se remontaran a los radicales de la década de 1960, el problema se podría resolver fácilmente. Sin embargo, sostener esto sería otorgar un gran honor a esos radicales: la crisis de la razón filosófica tiene raíces históricas de larga duración. Bastante semejante al debate sobre el esencialismo (Fuss, 1989), la polémica acerca del relativismo no

tiene mucho que ofrecer respecto a las cuestiones sustanciales.¹ Siguiendo la provocativa línea iniciada por Clifford Geertz (1984), me siento más interesada por los modos de pensamiento y los valores que proponen los «antirrelativistas». Si se observan más detenidamente, éstos resultan ser valores autoritarios que tratan de sofocar la oposición e impedir que se experimenten enfoques alternativos. El universalismo moral alza el espectro del relativismo como una fuerza de intimidación y desaliento.

En consecuencia, surgen dos cuestiones: la primera es que, a diferencia de lo que proponen los universalistas agobiados por el pánico, una ética capaz de lidiar con las complejidades de nuestros tiempos exige una redefinición fundamental de nuestra comprensión del sujeto y no un mero retorno a una «tradición más o menos inventada». Contrariamente a lo que creen quienes temen que la proliferación de los microdiscursos concluye en una inmersión realista en el nihilismo, yo sostengo que este proceso produce versiones nuevas y más adecuadas de nuestra manera de estar en el mundo, de nuestro ser-en-el-mundo. En segundo lugar el feminismo, entre todos los movimientos sociales, ha sido sumamente elocuente e innovador en la producción de nuevas visiones del sujeto y de nuevos valores. La filosofía feminista contemporánea tiene una gama de aplicaciones más general que nunca: tiene, si no ya una aspiración universalista, un alcance universalista. Precisamente sucede que el universalismo feminista está localmente situado y es parcial y responsable, de acuerdo con el modelo micropolítico que también respalda el postestructuralismo.

Sobre la responsabilidad histórica

La *afirmación* no argumentada de Nussbaum del valor universal y la validez de conceptos como el humanismo, la justicia y el liberalismo de estilo estadounidense tiene un formidable respaldo: la tradición histórica. La sedimentación histórica de estos valores les da la apariencia de evidencia. Nussbaum pasa por alto la historicidad de su posición. Y las implicaciones de este debate para la práctica de la filosofía aún son más problemáticas. En el nomadismo filosófico, la historia de la filosofía no se aborda en el vacío o fuera de contexto, sino como un acontecimiento específico en gran manera y, por lo tanto, socialmente responsable. De

1. Para un análisis erudito de esta cuestión, véase Barbara Herrnstein-Smith (1988).

ahí que se cuestione la naturaleza autoritativa de recurrir a la historia de la filosofía, como se observa claramente en la obra de los filósofos post-estructuralistas Irigaray, Foucault y Deleuze. Todos la emprenden crítica, apasionada e incluso violentamente contra «la historia de la filosofía» y su complicidad con formas de exclusión estructural. La crítica que hace Foucault del discurso como poder también es una batalla contra la institución clásica del aprendizaje filosófico. Los diálogos miméticos de Irigaray con los maestros de la metafísica son una manera de interrogar los procesos de institucionalización y canonización por intermedio de los cuales hombres blancos ya desaparecidos se convierten en legisladores de las verdades humanas. De manera aún más radical, el itinerario serpenteante de Deleuze que entra y sale de los textos históricos es una parte constitutiva de su filosofía antiedípica.

Por consiguiente, en contra de Nussbaum, aquí apelaré a la necesidad de respetar las diferencias culturales existentes entre las diferentes tradiciones de la filosofía y de defender el postestructuralismo como crítica radical tanto del poder institucional y la identidad corporativa de la filosofía como del papel explícito que desempeñan al sostener el eurocentrismo. Además, la mera apelación a la autoridad de la experiencia y la historia, así como a la soberanía de la tradición humanista, es una manera ineficaz de tratar las complejidades de nuestro tiempo. El rápido ritmo del cambio y las paradójicas relaciones de poder de la posmodernidad tardía son de tal magnitud que exigen recurrir a cartografías más precisas y a un mayor grado de creatividad conceptual por parte de los pensadores críticos. En este aspecto estoy de acuerdo con Benhabib, quien define a las teóricas feministas como «gestores que intervienen en la compleja renegociación de la diferencia sexual y las nuevas identidades colectivas» (Benhabib, 1999, p. 357).

El debate sobre la historia de la filosofía también ilustra la tendencia conservadora a apelar a la autoridad de la tradición entendida como la parte integrante de una práctica disciplinaria institucionalizada y experimentada como un tranquilizador «hábito» formador de la identidad. Esos hábitos son formas de adicción legal y la teoría crítica se debería desintoxicar de ellos mediante la inyección de pensamientos creativos desestabilizadores que provoquen algún movimiento. Prefiero concebir la relación con la historia de la filosofía siguiendo las líneas más humildes pero también más estimulantes en el plano intelectual que me enseñaron Jenny Lloyd y Gilles Deleuze. Con frecuencia me ha impresionado comprobar cuánto se parecen, en este sentido, Lloyd y Deleuze:

a pesar de que ambos eran eminentes estudiosos de Spinoza, nunca dejaron de cuestionar la historia de la filosofía. Sin embargo, lo hicieron casi como una forma de aprendizaje hacia la formación de su propio estilo filosófico. Cuando Deleuze sostiene que aprender a pensar filosóficamente es como aprender a utilizar los colores en la pintura —y que la historia de la filosofía es la educación básica necesaria para utilizar el color— está elevando la cuestión del «estilo» a una posición conceptualmente central. Esto va de la mano con su convicción de que hoy la filosofía sólo puede ser creación de conceptos, es decir, que lo que está en juego es la creatividad y no la verdad. Es la búsqueda humilde, paciente, concreta y pragmática de lo singular en toda su complejidad y su diversidad. Una declaración aparentemente tan paradójica sólo tiene sentido si uno recuerda que esa afirmación supone una visión nómada, esto es, no unitaria, del sujeto como una entidad dinámica y estratificada. La filosofía es la construcción de sujetos singulares inmanentes y de percepciones, es decir, de conceptos y representaciones que hagan justicia a la complejidad de esos sujetos.

Para Deleuze, la historia de la filosofía es la rama más abstracta de esta disciplina, muy análoga a una galería de retratos de los grandes pensadores que es indispensable «estudiar» y a quienes hay que aproximarse cuidadosamente. Lo que me resulta convincente en Deleuze y que está ausente en Nussbaum es la idea de cultivar un enfoque, es decir, un estilo de pensamiento, en un modo autorreflexivo. Poner el acento en la complejidad no significa caer libremente en la absoluta falta de límites. De modo similar, de la flexibilidad y el carácter multifacético del sujeto no unitario no se desprende, ni en el plano lógico ni en el político, que el relativismo sea la única opción. Por el mero hecho de que no haya un único centro, no cabe suponer que todo está en un estado de caos relativista.

Por ejemplo, Lloyd nunca desconecta su propio trabajo de análisis y comentario de los textos históricos de algo semejante a una autobiografía intelectual. Cada filósofo marca, de manera totalmente literal, un momento del ser. Algunos duran más que otros, pero ninguno es una posición instantánea. La filosofía cuenta con el largo plazo y es consciente de la estructura selectiva y parcial de la memoria. Aquí vuelvo a pensar en la declaración de Deleuze acerca de que enseñar filosofía es como componer una partitura musical. Cultivar un enfoque, como tratar de aprender una partitura musical, requiere cierta capacidad de escuchar, cierto respeto profundo por el texto y sus efectos. Tiene que ver con la duración, la repetición y, en última instancia, con el movimiento.

Los textos difíciles se iluminan con el paso del tiempo, con la elaboración de la experiencia y en virtud de la motivación de incesantes frustraciones. Un buen curso filosófico, aunque esto, en realidad, es aplicable a toda disciplina, es una melodía viva que continúa resonando. Uno sencillamente no puede abandonarlo ni alejarlo de su mente. Comprender exige tanta pasión como inteligencia, tanto emoción como erudición. Volveré sobre este tema en el capítulo 4.

La cuestión de Europa como filosofía o en la filosofía

En la filosofía continental es muy difícil separar la disciplina actual de su historia. Esto hace que las cuestiones filosóficas sean una parte constitutiva de la identidad europea. Desde la Segunda Guerra Mundial, y especialmente en Francia, se han desarrollado potentes críticas contra la institución de la filosofía, contra su prestigio discursivo y social y contra el papel que desempeñó al sustentar tanto los ideales de la Ilustración como unos modos determinados de pensamiento opresores, excluyentes y discriminatorios. Episodios que ocuparon un lugar central en la historia europea, como el colonialismo, el fascismo y la persistencia del antisemitismo y el racismo, sin contar con que la perpetua marginación de las mujeres en la práctica de la investigación, la teoría y la práctica científicas dominantes y las otras formas de ciudadanía crearon la necesidad de una crítica del poder de la filosofía.

Se hace difícil subestimar la relevancia de la cuestión de Europa en la filosofía o como filosofía. «Europa» es una noción filosófica y, recíprocamente, el discurso filosófico ha cumplido un función esencial en la construcción de la identidad europea. En este sentido es esencial la noción de «diferencia» como menosprecio, constitutiva tanto de la identidad europea como de una tradición filosófica que define al Sujeto* en términos de mismidad, lo cual equivale a decir con un conjunto de cualidades y derechos. De ahí que la Subjetividad se equipare con la conciencia, la racionalidad y la conducta ética autorregulada. Esta perspectiva implica una dialéctica de los Otros, definidos en términos de diferencia negativa, que funcionan como el homólogo especular del Sujeto. Éstos son los otros sexualizados, racializados y naturalizados.

En la medida en que diferencia quiera decir inferioridad, adquiere connotaciones esencialistas y letales para las personas a las que se les

* Éstos y otros conceptos son señalados en mayúscula por la autora. [N. del Ed.]

aplica la marca de «otros» y a quienes se somete a la condición de cuerpos descartables. Se vuelven levemente menos humanos y consecuentemente más mortales que aquellos que entran en la categoría de la Mismidad. El hecho de que la diferencia entendida como menosprecio sea constitutiva del poder autoafirmado de la Mismidad la convierte en un concepto fundacional. Como la historia de la diferencia, en Europa, se ha cimentado en exclusiones letales y descalificaciones fatales, las feministas y otros intelectuales críticos se han tomado a su cargo la noción misma de diferencia. Ampliaré estos conceptos en los capítulos 2 y 3.

La filosofía se expresa en esta yuxtaposición dialéctica de la Mismidad y la Alteridad especular y, con ello, implícitamente, plantea cuestiones de poder, de exclusión y de descalificación. Esto también significa que la cuestión del Sujeto, de su identidad y de su función en la búsqueda de la verdad filosófica es central, roza el propósito mismo y la relevancia social de la disciplina de la filosofía y es intrínseca al ejercicio del pensamiento crítico.

Este aspecto es tanto o más agudo y urgente desde el punto de vista ético como consecuencia de la decadencia moral y política sufrida en Europa después de la Segunda Guerra Mundial y el nazismo. El análisis crítico de este período ha visto prácticas diferentes y frecuentemente contrarias a la teoría crítica, surgidas principalmente de las escuelas alemana y francesa. Entre ellas no hay mucho amor perdido, por supuesto (como a menudo ha sido el caso en la historia de la filosofía), sino abundante fuego cruzado, pocas referencias transversales y mucha polémica.

Esta hostilidad recíproca dañó un panorama filosófico europeo ya empobrecido. Aquí cabe recordar que, históricamente, Estados Unidos terminó siendo el principal beneficiario del éxodo forzado, también conocido como la gran emigración de intelectuales europeos, judíos, comunistas, homosexuales y otros disidentes que se oponían al fascismo y al nazismo. Estados Unidos emergió, pues, de la guerra con un respetable capital humano de pensadores radicales, algunos de los cuales —como Adorno y Brecht— regresaron a Europa, mientras otros —como Arendt, Marcuse y Hirschman— permanecieron en Norteamérica. No es excesivo afirmar que, por el contrario, Europa emergió de la guerra como un páramo filosófico. Sólo el retorno de los disidentes previamente exiliados, la mayor parte de ellos intelectuales marxistas, judíos o comunistas, ayudó a asegurar la continuidad de una tradición de pensamiento crítico que había sido violenta y forzosamente truncada por el fascismo. Ésta es una cuestión demasiado compleja que no es fácil tratar

adecuadamente aquí, pero me limitaré a decir que en la era posterior a 1989, después del fin de la guerra fría, finalmente fue posible —y necesario— pensar la geopolítica de la filosofía europea con mayor libertad y lucidez de lo que se había hecho hasta entonces.

El fascismo marcó una ruptura violenta en la historia de la filosofía europea: a finales de la Segunda Guerra Mundial se había apartado o asesinado brutalmente a los pensadores que habían inventado y desarrollado la teoría crítica, sobre todo marxistas, psicoanalistas y aquellos que practicaban la ética afirmativa nietzscheana (en oposición a la distorsión fascista de su obra). A lo largo de todo el período de posguerra, el contexto de la guerra fría y la oposición de los dos bloques, que mantuvo divididos y en permanente dicotomía a Europa y el mundo, no facilitó el resurgimiento de aquellas teorías críticas. Para poder reimplantarlas en el continente que las había extirpado con tanta violencia y autodestrucción, fue necesario analizar el alcance de la larga sombra del fascismo y el nazismo que se extendió sobre la historia cultural e intelectual europea. Este tema fue incluido en la agenda después de la Segunda Guerra Mundial por la resistencia marxista y antifascista y llegó a ser un punto crucial para la generación postestructuralista y su crítica del totalitarismo en todas sus formas. En este sentido, es significativo que los postestructuralistas revaloraran como heraldos de la filosofía de la modernidad crítica a los mismos pensadores —especialmente a Marx y a Freud— que los nazis habían proscrito. El caso de Nietzsche merece más consideración de la que se le puede dedicar aquí.²

Necesitamos contar con un estudio más detallado de los efectos que la geopolítica y las relaciones internacionales ejercen sobre la práctica institucional de la filosofía. Este estudio genealógico sería extremadamente útil para poder trazar la historia, contextualizar y, en consecuencia, evaluar los cambios producidos en el pensamiento filosófico desde el fin de la guerra fría, así como en el proyecto de integración europea. Del mismo modo en que la filosofía crítica de Europa después del fascismo sólo podía ser de izquierdas y sobre las izquierdas, inspirada por el antifascismo y el marxismo, en Europa no existe nada que se pueda llamar un feminismo de derechas: los dos términos son mutuamente excluyentes. De ello también se sigue que la teoría crítica no podía evitar cuestiones como la de la identidad europea ni la de la crisis del humanismo europeo, al menos si pretendía afrontar el papel que le

2. Para un instructivo análisis filosófico, véase Schrift (1995).

cupo a Europa en el desarrollo del fascismo y en el desencadenamiento de la Segunda Guerra Mundial. Solamente esta cuestión ya marca un punto esencial de diferencia con la tradición filosófica anglonorteamericana.

La primera generación de filósofos críticos inició el análisis y la crítica de la parte que cumplió la filosofía europea en la extinción de la identidad y los valores europeos durante y después del fascismo. Zygmunt Bauman comparte este punto de partida. Si reconocemos que la edad moderna alcanzó, en la fase histórica de la posmodernidad, «su estadio autocrítico, a menudo autodenigrante y en muchos sentidos de autodismantelamiento» (Bauman, 1993, p. 2), las teorías éticas del pasado comienzan a parecer callejones sin salida. La modernidad alcanzó una condición moral aporética avanzando envuelta en las banderas gemelas de la universalidad y los cimientos sólidos. La primera somete a todos al imperio sin excepción de la ley, mientras que los últimos se declaran poderes coercitivos del Estado. La oposición entre ambos principios y la pretensión de individualismo racional conduce a una aporía, cuyos peores ejemplos son la violencia revolucionaria y el totalitarismo. Ambos amenazan el bien común y socavan la responsabilidad autónoma del sí mismo moral, al mismo tiempo que proclaman a viva voz la necesidad de contar con valores claros y estables. Esta posición histórica abre «la posibilidad de una comprensión radicalmente nueva de los fenómenos morales» (*ibíd.*). Al poner énfasis en la permanente importancia de cuestiones como «los derechos humanos, la justicia social, el equilibrio entre la cooperación pacífica y la autoafirmación personal y la sincronización del contacto individual y el bienestar colectivo» (*ibíd.*, p. 4), Bauman insiste en la necesidad de desarrollar maneras nuevas y originales de tratar estas cuestiones dentro del horizonte de la posmodernidad. Dicho autor lamenta la fácil asociación de la era posmoderna con la decadencia de la ética y sitúa, en cambio, el acento en el reto ético específico que representa la posmodernidad. Esta idea se puede resumir como un llamamiento a alcanzar un grado mayor de autoexamen, a dejar de lado las ilusiones grandiosas que condujeron la modernidad al exceso y a lograr un sentido renovado de sobriedad en cuanto a fijar objetivos sociales y morales. La posmodernidad es la modernidad sin ilusiones.

Oponiéndose a la ecuación kantiana de leyes morales y normas legales, Bauman destaca la gratuidad, la falta de egoísmo y, por lo tanto, la naturaleza profundamente no racional de muchas decisiones morales

que se toman por el bien de la humanidad. Esta gratuidad esencial echa por tierra la lógica del razonamiento medios-fines, es decir, los cálculos de pérdidas y ganancias del economista, que son esenciales para la moralidad dominante. Bauman critica el (falso) universalismo que consiste en imponer a todos una voluntad desde arriba. En cambio, el proyecto ético posmoderno hace hincapié en la primacía de la ética sobre la política en la constitución del sujeto. El punto principal del apasionado llamamiento de Bauman a una renovación de la ética es el repudio de la idea vulgar de que la condición posmoderna conduce al relativismo y el nihilismo. El enfoque posmoderno es, antes bien, el redescubrimiento de un sentido de responsabilidad histórica. En el pensamiento de Bauman, la cuestión del poder es básica y la ética se presenta como la crítica a la combinación del valor con los poderes del Estado. Asimismo, Bauman ataca las pretensiones universalistas de los poderes del Estado y las ideologías nacionalistas que inventan tradiciones y reclaman territorios para Estados-naciones reales o ficticios. Con todo, Bauman se muestra igualmente cáustico contra el neotribalismo de muchos profetas autoproclamados que prosperan apoyándose en el nacionalismo y otras formas de esencialismo cultural. En contra de esas convicciones de hierro, basadas en fundamentos recientemente reinventados, aboga porque el sí mismo moral acepte «la ambivalencia inherente e incurable en la que lo arroja la responsabilidad y que ya es su sino, que aún espera ser modelado como su destino» (*ibíd.*, 1993, p. 15).

El debate sobre las implicaciones éticas que tiene la historia europea para el análisis filosófico de la relación dialéctica y binaria entre el sí mismo y el otro se trasladó a Francia en el período de posguerra. Francia hizo las veces de regenerador de una filosofía continental autorreflexiva del sujeto, junto con la Escuela de Fráncfort, la escuela yugoslava del marxismo y las vertientes sudeuropeas, principalmente italianas, del «eurocomunismo». Todo esto está muy relacionado con la estatura moral de Francia durante la resistencia frente a los agresores nazis. Este papel histórico se suele volver a apreciar repetidamente a la luz de nuevas pruebas emergidas de los archivos a partir de 1989, que aquí no puedo examinar adecuadamente. Baste decir que Francia desempeñó la función histórica de motor de la autorreflexión europea, lo cual dio por resultado que se asociara, algo exageradamente, el pensamiento francés con el «radicalismo» y hasta con la subversión. Es importante volver a establecer un vínculo entre esta tradición del radicalismo y el antifascismo filosóficos como un movimiento histórico e intelectual. La filo-