

Filosofía

Rosi Braidotti

Lo Posthumano



gedisa
editorial

Introducción

No todos podemos sostener, con un alto grado de seguridad, que hemos sido siempre humanos, o que no hemos sido otra cosa aparte de eso. Algunos de nosotros no son considerados completamente humanos ahora, figurémonos en las precedentes épocas de la historia occidental social, política y científica. No si por “humano” entendemos esa criatura que se nos ha vuelto tan familiar a partir de la Ilustración y de su herencia: el *sujeto* cartesiano del *cogito*, la kantiana *comunidad de los seres racionales*, o, en términos más sociológicos, el *sujeto-ciudadano*, titular de derechos, propietario, etcétera, etcétera (Wolfe, 2010a). Y, sin embargo, este término disfruta de un amplio consenso y conserva la tranquilizadora familiaridad del lugar común. Nosotros afirmamos nuestro apego a la especie como si fuera un dato de hecho, un presupuesto. Hasta el punto de construir en torno a lo humano la noción fundamental de Derecho. Pero, ¿las cosas son de verdad así?

Mientras, hoy cada vez más a menudo, las fuerzas sociales conservadoras y religiosas se afanan por reinscribir lo humano en el interior de los paradigmas de la ley natural, el concepto mismo de humano ha explotado bajo la doble presión de los actuales progresos científicos y de los intereses de la economía global. Después de la condición postmoderna, postcolonial, postindustrial, postcomunista, incluso después de la contestada condición postfeminista, nos encontramos viviendo, hoy, la difícil situación posthumana. La condición posthumana, lejos de constituir la enésima variación n en una secuencia de prefijos que puede parecer infinita y arbitraria, aporta una significativa inflexión a nuestro modo de conceptualizar la característica fundamental de referencia común para nuestra especie, nuestra política y nuestra relación con los demás habitantes del planeta. Cuestión que plantea una serie de preguntas en torno a la estructura misma de nuestras identidades compartidas —en tanto humanos—, cogida en el fondo de la complejidad de las ciencias actuales y de las relaciones políticas e internacionales.

No humano, inhumano, antihumano están hoy en el centro de muchos discursos y muchas representaciones, mientras deshumano y posthumano proliferan y se superponen en el contexto de las sociedades globalizadas y tecnológicamente dirigidas.

Los discursos de la cultura *mainstream* van desde las obstinadas discusiones económicas sobre los robots, las prótesis tecnológicas, las neurociencias y los capitales biogenéticos, hasta las más confusas visiones *new age* del transhumanismo y la tecnotranscendencia. La potenciación humana es el punto central de estas discusiones. En la cultura académica, por otra parte, lo posthumano es, alternativamente, celebrado como frontera de la teoría crítica y cultural, o rechazado como último elemento de moda en la serie de los tediosos *post*. Lo posthumano suscita, al mismo tiempo, entusiasmo y ansiedad (Habermas, 2010), respecto de la posibilidad de una seria descentralización del Hombre, primera medida de todas las cosas. Existe una difusa preocupación sobre la pérdida de importancia y supremacía que está afectando a la visión dominante del sujeto humano, y al campo de estudio contiguo a él, o sea, las ciencias humanas. Desde mi punto de vista, el común denominador de la condición posthumana es la hipótesis según la cual la estructura de la materia viva es, en sí, vital, capaz de autoorganización y, al mismo tiempo, no-naturalista. Este *continuum* naturaleza-cultura es el punto de partida para mi viaje a la teoría posthumana.

Sin embargo, queda por entender si esta hipótesis postnaturalista, al fin, concluye en las experimentaciones lúdicas en torno a los límites de la perfectibilidad del cuerpo, en el pánico moral por la desaparición de viejas creencias de siglos sobre la “naturaleza” humana, o en la caza orientada al provecho de los capitales neuro-genéticos. En este libro intentaré examinar dichas aproximaciones y enfrentarme críticamente a ellas, sosteniendo, al mismo tiempo, mis argumentaciones a favor de la subjetividad posthumana. ¿A qué se refiere este *continuum* naturaleza-cultura? Éste evidencia un paradigma científico que toma distancia de la aproximación socioconstructivista, que ha disfrutado de amplio consenso. Esta aproximación postula una distinción categórica entre el dato (la naturaleza) y lo construido (la cultura). Esta distinción hace más rico de significado el análisis social y proporciona bases sólidas para el estudio y la crítica de los mecanismos sociales que soportan la construcción de las identidades-clave, las instituciones y las prácticas. En las políticas progresistas, los métodos del constructivismo social sostienen los intentos de desnaturalizar las diferencias sociales y de mostrar, así, su estructura contingente e históricamente determinada por el hombre. Baste pensar en los efectos revolucionarios que, a escala mundial, tuvo la frase de Simone de Beauvoir: «No

se nace mujer, se llega a serlo». Esta comprensión de las injusticias sociales, cogidas en el interior de una naturaleza determinada socialmente y variable históricamente, abre el camino al proyecto humano de resolverlas mediante políticas sociales y activismo.

Mi tesis es que esta aproximación, que se sitúa en la oposición binaria entre lo dado y lo construido, está siendo actualmente sustituida por la teoría no dualista de la interacción entre naturaleza y cultura. Desde mi punto de vista, esta última aproximación está ligada y soportada por la tradición filosófica monista, autopoietica de la materia viva. Los confines entre las categorías de lo natural y lo cultural han sido desplazados y, en gran medida, esfumados por los efectos de los desarrollos científicos y tecnológicos. Este libro parte de la hipótesis de que la teoría social necesita poner las cosas en su sitio sobre la transformación de los conceptos, los métodos y las prácticas políticas, causadas por tal cambio de paradigma. Al contrario, la pregunta sobre qué tipo de análisis político, y qué tipo de política progresista, es sostenida por la aproximación basada en el *continuum* naturaleza-cultura, resulta central en la agenda de la situación posthumana.

Los principales interrogantes que quiero plantear en este libro son: en primer lugar, ¿qué es lo posthumano? Y, de manera más específica, ¿cuáles son los itinerarios intelectuales e históricos que pueden conducirnos a lo posthumano? En segundo lugar: ¿dónde se separa la condición posthumana de la humana? Y, de manera más específica: ¿qué nuevas formas de subjetividad se destinan a lo posthumano? En tercer lugar: ¿de qué modo lo posthumano produce sus formas propias de inhumano? Es decir: ¿cómo podemos resistir a los aspectos inhumanos de nuestra era? Por último: ¿cuáles son las consecuencias que lo posthumano tiene sobre las ciencias humanas en la actualidad? Es decir: ¿cuál es la función de la teoría en los tiempos de lo posthumano?

Este libro cabalga sobre la ola de la simultánea fascinación por la condición posthumana como aspecto crucial de nuestra historicidad, pero también de la preocupación por sus aberraciones, sus abusos de poder y la sostenibilidad de algunas de sus premisas fundamentales. En parte, la fascinación está ligada a aquello que creo que es el deber de las teorías críticas en el mundo actual, es decir, proporcionar adecuadas representaciones de nuestras ubicaciones históricas y situadas. Este, en sí, modesto intento cartográfico, conectado con el ideal de la producción de un saber socialmente útil, se transforma en la más ambiciosa y abstracta cuestión del estatuto y el valor de la teoría misma.

Numerosos críticos culturales han comentado la ambivalente naturaleza del malestar postteórico que ha golpeado las contemporáneas ciencias humanas y sociales. Por

ejemplo, Tom Cohen, Claire Colebrook y J. Hillis Miller (2012) han evidenciado el lado positivo de esta fase *posteorética*, sobre todo el hecho de que ésta registre efectivamente tanto las nuevas oportunidades como los peligros provenientes de las ciencias actuales. Los aspectos negativos, sorprendentemente, consisten precisamente en la falta de esquemas críticos aptos para analizar el presente.

Yo estimo que la inflexión antiteorética está ligada a los acontecimientos que han sacudido el contexto ideológico. Después del fin oficial de la Guerra Fría, los movimientos políticos de la segunda mitad del siglo XX han sido marginados y sus esfuerzos teóricos han sido desterrados en tanto considerados experimentos históricos fallidos. La nueva ideología de la economía del libre mercado ha eliminado todas las oposiciones, a pesar de las masivas protestas de diversos sectores de la sociedad, imponiendo el anti-intelectualismo como característica saliente de nuestros tiempos. Éste es un duro golpe sobre todo para las ciencias humanas, en cuanto penaliza la sutileza del análisis, llamada a prestar indebida fidelidad al sentido común —la tiranía de la opinión— y al beneficio económico —la banalidad del interés individual—. En este contexto, la teoría ha perdido valor y a menudo ha sido desacreditada como una especie de fantasía o de narcisista autocomplacencia. En consecuencia, la versión superficial del neoe empirismo —a menudo coincidente con la mera recogida de datos— se ha convertido en la norma metodológica de la investigación en las ciencias humanas.

La cuestión del método merece una seria reflexión: después de la caída oficial de las ideologías, a la luz de los progresos de las ciencias neuronales, evolucionistas y biogenéticas, ¿podemos interpretar la capacidad del análisis teórico del mismo modo que al final de la Segunda Guerra Mundial? ¿La situación posthumana se explica sólo con la actitud *posteorética*?

Por ejemplo, Bruno Latour (2004) —no exactamente un humanista clásico, como se desprende de su trabajo sobre la producción de saber a través de redes de actores humanos y no humanos, cosas y objetos— recientemente ha comentado la tradición de la teoría crítica y sus vínculos con el humanismo europeo. El pensamiento crítico se funda en el paradigma socioconstructivista, que declara implícitamente su fe en la teoría como medio para interpretar y representar la realidad, ¿pero dicha fe es legítima aún hoy? Latour ha planteado serias dudas respecto de la función actual de la teoría.

Es innegable que hay un lado oscuro en la condición posthumana, especialmente a propósito de las genealogías del pensamiento crítico. Es como si, después de la magnífica explosión de creatividad de los años setenta y ochenta del siglo XX, hubiéramos entrado

en un monótono horizonte petrificado, carente de diferencias y caracterizado por un persistente sentimiento de melancolía. Una dimensión espectral se ha infiltrado en nuestros esquemas de pensamiento, amplificada por los conceptos, típicos de la derecha política, del fin de las ideologías (Fukuyama, 1989) y la inevitabilidad de las cruzadas civilizadoras (Huntington, 1996).

En la vertiente de la izquierda política, en cambio, el rechazo de la teoría ha conducido a la ola de resentimiento y de pensamiento negativo respecto de las generaciones intelectuales precedentes. En este contexto de malestar teórico, intelectuales neo-comunistas (Badiou y Žižek, 2009) han sostenido la urgente necesidad de regresar a la acción política concreta, también al antagonismo violento, si es necesario, más que insistir con otras especulaciones teóricas. Y han contribuido, así, a volver obsoletas las teorías filosóficas postestructuralistas.

En respuesta a este general clima social negativo, yo quisiera dirigirme a la teoría posthumana entendiéndola sea como instrumento genealógico, sea como brújula para la navegación. Lo posthumano es un término útil para indagar en los nuevos modos de comprometerse activamente con el presente, razonando sobre algunos de sus aspectos de manera empíricamente fundada, pero no reduccionista, crítica, pero no nihilista. Mi intención es trazar un mapa de algunas de las calles a través de las cuales lo posthumano está circulando como término dominante en nuestras sociedades globalmente conectadas y tecnológicamente mediadas. Más precisamente, la teoría posthumana es un instrumento productivo en tanto capaz de sostener ese proceso de reconsideración de la unidad fundamental, referencia común de lo humano, en esta época biogenética conocida como *antropoceno*, momento histórico en que lo humano se ha convertido en una fuerza geológica en condiciones de influir en la vida de todo el planeta. Por extensión, éste puede ayudarnos también a reconsiderar los principios fundamentales de nuestra interacción con otros agentes humanos y no humanos a escala planetaria.

Dejadme dar espacio a algunos ejemplos de las contradicciones fruto de nuestra condición histórica posthumana.

Viñeta 1

En noviembre de 2007, Pekka-Eric Auvinen, un muchacho finés de dieciocho años, dispara a sus compañeros de clase en una escuela superior cercana a Helsinki, matando a ocho personas antes de suicidarse. Previamente a la masacre, el joven homicida había posteado un vídeo en youtube, en que se retrataba poniéndose una

camiseta con la inscripción: «La humanidad está sobrevalorada».

Que la humanidad se halle en condiciones críticas —alguien diría incluso próximas a la extinción— es una afirmación recurrente de la filosofía europea al menos desde que Friedrich Nietzsche declaró la muerte de Dios y de la idea del Hombre que se había articulado en torno. Esta altisonante afirmación servía para alcanzar un más modesto objetivo. Lo que Nietzsche aseveraba era el fin del estatuto de auto evidencia atribuido a la naturaleza humana, el fin del sentido común y de la fe en la estabilidad metafísica y la validez universal del sujeto humanístico europeo. La genealogía nietzscheana pone en relieve la importancia de la interpretación respecto del dogmático cumplimiento de las leyes y los valores naturales. Al menos desde entonces, pues, los puntos principales de la agenda filosófica han sido: en primer lugar, cómo desarrollar un pensamiento crítico después de la sorprendente toma de conciencia de la incerteza ontológica, y, en segundo lugar, cómo reconstituir un sentimiento de comunidad unida por afinidades y responsabilidad ética, sin incurrir en las pasiones negativas de la duda y la sospecha.

Sin embargo, como se desprende del episodio finés, el antihumanismo filosófico no debe ser confundido con la misantropía cínica y nihilista. La humanidad podría haber sido sobrevalorada, pero desde que ha alcanzado la cifra de ocho mil millones, cualquier discurso sobre la extinción parece completamente fuera de lugar. Al mismo tiempo, la cuestión de la sostenibilidad ecológica y social está presente en los programas gubernamentales de todo el mundo, a la luz de la crisis medio ambiental y el cambio climático. Pues bien, el interrogante formulado por Bertrand Russell en 1963, al final de la Guerra Fría y de la confrontación nuclear, suena hoy más apropiado que nunca: ¿el hombre tiene, de verdad, un futuro? ¿La elección entre la sostenibilidad y la extinción es, de verdad, la única que vemos en el horizonte de nuestro futuro común, o tenemos otras opciones disponibles?

El problema de los límites del humanismo y las críticas antihumanistas es, en cualquier caso, central para el debate sobre la situación posthumana, y por este motivo dedicaré a ello el primer capítulo.

Viñeta 2

El periódico The Guardian ha reproducido la noticia de que en los países atravesados por guerras, como Afganistán, la gente ha sido obligada a alimentarse de hierba para sobrevivir. En el mismo momento histórico, las vacas de Gran Bretaña y de otros países de la Unión Europea eran nutridas con forrajes a base de

carne. El sector de la agricultura biotecnológica de los países ultra desarrollados se caracteriza por una inesperada tendencia al canibalismo, desde el momento que hace engordar vacas, ovejas y pollos con pienso de base animal. Esta elección ha sido luego estimada la principal causa de la enfermedad letal denominada encefalopatía espongiforme bovina (BSE), habitualmente llamada de las “vacas locas”, que consiste en la degeneración de la estructura cerebral animal, reducida a papilla. Sin embargo, aquí la locura debe ser localizada decididamente en la acción de los hombres y de sus industrias biotecnológicas.

El capitalismo avanzado y sus tecnologías biogénicas generan una forma perversa de lo posthumano. El fondo de dicho capitalismo consiste en el radical cercenamiento de toda interacción humana y animal, desde el momento en que todas las especies vivas son capturadas en los engranajes de la economía global. El código genético de la materia viva —la vida en sí (Rose, 2008)— es el capital fundamental. La globalización comporta la comercialización del planeta tierra en todas sus formas, a través de una serie de medios de apropiación interconectados. Según Haraway, éstos consisten en la proliferación de los aparatos tecnomilitares y los microconflictos a escala global; en la acumulación hipercapitalista de la riqueza; en la conversión del ecosistema en el aparato mundial de producción, y en el aparato de *infoentretenimiento* global del nuevo contexto multimedia.

El fenómeno de la oveja Dolly representa de la mejor manera las complicaciones producidas por la estructura biogénica de las actuales tecnologías y de sus defensores en el mercado accionario. Los animales proporcionan material vivo para los experimentos científicos.

Éstos son manipulados, maltratados, torturados y genéticamente recombinados, de modo tal que resulten productivos para nuestra agricultura biotecnológica, para la industria cosmética, farmacéutica y química y para otros enteros sectores económicos. Los animales son incluso malbaratados como productos exóticos y alimentan el tercer mayor mercado ilegal del mundo actual, después de drogas y armas, antes que las mujeres.

Ratas, ovejas, cabras, bovinos, porcinos, pájaros, aves de corral y gatos son criados en granjas industriales, encerrados en jaulas y divididos en baterías por unidades de producción. Sin embargo, como George Orwell había escrito proféticamente, todos los animales podrían ser iguales, pero algunos son decididamente más iguales que otros. Así, siendo parte integrante del complejo industrial biotecnológico, el ganado de la Unión

Europea recibe un subsidio, equivalente a la suma de 803 euros por vaca. Cifra considerablemente inferior a la garantizada a cada vaca americana, equivalente a 1.057 dólares, o a cada vaca japonesa, equivalente a 2.555 dólares. Estas sumas parecen aún más infelices si se comparan con el Producto Interior Bruto per cápita de países como Etiopía (120 dólares), Bangladesh (360 dólares), Angola (660) u Honduras (920).¹

La contraparte de esta mercantilización global de los organismos vivos es que los animales mismos están viviendo un proceso de humanización. En los ámbitos de la bioética, por ejemplo, la cuestión de los “derechos humanos” de los animales ha sido planteada precisamente como medio para problematizar estos excesos. La defensa de los animales es una cuestión candente en muchas democracias liberales. Esta mezcla de inversiones y abusos constituye justamente la condición posthumana paradójica generada por el capitalismo avanzado mismo, que produce, al mismo tiempo, múltiples formas de resistencia. Discutiré profundamente la nueva perspectiva postantropocéntrica sobre los animales en el segundo capítulo.

Viñeta 3

*El 10 de octubre de 2013, Muamar el Gadafi, ex líder de Libia, es capturado en su pueblo de origen, Sirte, golpeado y muerto por los miembros del Consejo nacional de transición libio (NTC). Sin embargo, antes de ser tiroteado por las fuerzas rebeldes, el convoy del coronel Gadafi había sido bombardeado por los jets franceses y el drone americano Predator, que había emprendido el vuelo desde la base aérea americana en Sicilia, pero que era controlado vía satélite desde una base situada en Las Vegas.*²

Desde el momento que la atención mediática se ha concentrado en la brutalidad del verdadero tiroteo y en la indignación por la imagen global que expuso el cuerpo herido y sangrante de Gadafi, se ha dedicado menor espacio al aspecto posthumano de la guerrilla contemporánea: las máquinas teletanatológicas producidas por nuestras mismas tecnologías avanzadas. La atrocidad del fin de Gadafi, a pesar de su despotismo tiránico, es suficiente para hacernos advertir la vergüenza de ser humanos. Sin embargo, la negación del papel jugado por las sofisticadas tecnologías de la muerte del mundo avanzado añade un estrato posterior de desaliento moral y político.

La situación posthumana se caracteriza por una cuota significativa de momentos inhumanos. La brutalidad de las nuevas guerras, en el mundo globalizado guiado por la

gestión del miedo, no remite sólo al control de la vida, sino también a las diversas prácticas de la muerte, sobre todo en los países en fase de transición. Biopolítica y *tanatopolítica* son dos caras de la misma moneda, como Mbembe (2003) ha evidentemente demostrado. El mundo después de la Guerra Fría ha asistido no sólo a un dramático crecimiento de la guerrilla, sino también a una profunda transformación de las mismas prácticas bélicas en dirección a una más compleja gestión de fenómenos como la supervivencia y la extinción. Las actuales tecnologías de muerte son posthumanas a causa de la fuerte mediación tecnológica mediante la cual actúan. ¿El operador digital que guiaba el *drone* americano *Predator* desde una sala de ordenadores de Las Vegas puede ser considerado un piloto? ¿En qué difiere de los hombres de las fuerzas aéreas que condujeron el avión *Enola Gay* sobre Hiroshima y Nagasaki? Las guerras contemporáneas han intensificado el poder de la *necropolítica* hasta hacerle comprender un nuevo nivel de administración «de la destrucción material de los cuerpos humanos y la población» (Mbembe, 2003). *No sólo humana*.

Las recientes necrotecnologías actúan en un clima social dominado, por un lado, por la economía política de la nostalgia y de la paranoia, por el otro, de la euforia y del entusiasmo.

Esta condición maniaco-depresiva presenta una serie de variaciones: desde el miedo al desastre inminente, la catástrofe que espera para verificarse, al huracán Katrina, hasta el próximo accidente medioambiental. Un avión que vuela demasiado raso, las mutaciones genéticas y el fin de la inmunidad: el accidente está ahí, a punto de cumplirse, es virtualmente una certeza; es sólo una cuestión de tiempo (Massumi, 1992). Como resultado de este estado de inseguridad, el objetivo impuesto socialmente no es el cambio, sino la conservación o la supervivencia. Volveré sobre estos aspectos de la necropolítica en el capítulo 3.

Viñeta 4

Hace un par de años, durante un encuentro científico promovido por la Real academia de ciencias holandesa, sobre el futuro del humanismo académico, un profesor de ciencias cognitivas atacaba frontalmente a las ciencias humanas. Su ataque se basaba en su convicción respecto de los dos mayores defectos de las ciencias humanas: su intrínseco antropocentrismo y su nacionalismo metodológico. El ilustre investigador demostró que tales defectos habían sido letales para su mismo campo, que era estimado inadecuado para la ciencia contemporánea y, por tanto, no

elegible para el apoyo financiero de los Ministerios competentes o del gobierno.

La crisis de lo humano, su sucesiva recaída en lo posthumano, ha tenido efectos trágicos para el ámbito académico más íntimamente ligado a él, o sea, para las ciencias humanas. En el clima social neoliberal de la mayoría de las democracias actuales, los estudios humanísticos han sido desclasados al rango de ciencias blandas, estimados materias que profundizar en el tiempo libre al final de la escuela. Consideradas más una pasión personal que un campo de investigación profesional, creo que las ciencias humanas están corriendo el serio peligro de desaparecer del currículo universitario europeo del siglo XXI.

Otra razón de mi compromiso con el argumento de lo posthumano puede ser, en consecuencia, localizada en el profundo significado de responsabilidad cívica que atribuyen al papel del intelectual académico de nuestros días. Un pensador de las ciencias humanas, figura conocida como intelectual, hoy corre el riesgo de no saber qué papel jugar en los escenarios públicos y sociales. Se me podría criticar sosteniendo que mi interés por lo posthumano proviene de una preocupación demasiado humana sobre el tipo de saberes y de valores intelectuales que estamos actualmente produciendo como sociedad. Con mayor precisión, me preocupa el estado en que se halla hoy la investigación universitaria, en el interior de la cual nosotros aún nos referimos a las ciencias humanas, a falta de una expresión más adecuada. Desarrollaré mis ideas sobre la universidad actual en el cuarto capítulo.

Este sentido de responsabilidad expresa, además, un hábito del pensamiento que es grato a mi corazón y a mi mente, puesto que pertenezco a aquella generación que *tenía un sueño*. Éste era y es aún el sueño de constituir comunidades de aprendizaje reales: escuelas, universidades, libros, revistas y periódicos, currículos, debates, teatros, televisión, radio y programas multimedia —y más tarde sitios de internet y *network on line*— que se parecen a la sociedad que representan, sirven y ayudan a desarrollar. Es el sueño de la creación de un saber importante desde el punto de vista social, en sintonía con los principios fundamentales de la justicia social, el respeto a la dignidad humana y la diversidad, el rechazo del falso universalismo; el sueño de la afirmación de la positividad de las diferencias; los principios de la libertad académica, el antirracismo, la apertura al otro y la cooperación. A pesar de que yo sea propensa a un cierto antihumanismo, no tengo ninguna dificultad de admitir que estos ideales son perfectamente compatibles con la filosofía de valores humanistas. Este libro no quiere tomar partido en disputas académicas, más bien apunta a intentar explicar la complejidad en que estamos inmersos. Propondré, por eso, nuevos modos de combinar crítica y creatividad, poniendo el acento

sobre la importancia del activismo, moviéndome en la búsqueda de una representación de la humanidad posthumana a la altura de la era global.

El saber posthumano —y los sujetos que lo sostienen— se caracterizan por una básica aspiración a los principios que mantienen unida a la comunidad, e intentan evitar, por tanto, las trampas de la nostalgia conservadora y de la euforia neoliberal. Este libro parte de mi convicción de que las nuevas generaciones de *sujetos cognoscentes* afirman un tipo constructivo de panhumanidad, comprometiéndose plenamente a liberarnos del provincianismo de la mente y el sectarismo de las ideologías, la deshonestidad y el miedo. Esta aspiración, además, nutre mi convicción respecto a qué debería ser, hoy, una universidad — un *universum*, al servicio del mundo actual, no sólo en cuanto lugar epistemológico de producción del saber científico, sino también en cuanto lugar del deseo de aprender a los fines de la mejora que proviene del conocimiento y que sostiene nuestra subjetividad. Me agrada describir este deseo como aspiración radical a la libertad, mediante la comprensión de las condiciones específicas y las relaciones de poder inmanentes a nuestras ubicaciones históricas. Estas condiciones incluyen el poder que cada uno de nosotros ejerce en su cotidiana red de relaciones sociales, tanto a nivel de la micro como de la macropolítica.

De algún modo, mi interés por lo posthumano es directamente proporcional al sentimiento de frustración que advierto en relación a los recursos y a los límites humanos, todos demasiado humanos, que caracterizan nuestro nivel personal y colectivo de potencia y creatividad. He aquí por qué la cuestión de la subjetividad asume tanto relieve en este libro: necesitamos proyectar nuevos esquemas sociales, éticos y discursivos de la formación del sujeto para afrontar los profundos cambios a los que nos enfrentamos. Esto implica que tenemos que aprender a pensar de manera diversa en nosotros mismos. Yo asumo la condición posthumana como una oportunidad para incentivar la búsqueda de esquemas de pensamiento, de saber y de autorrepresentación alternativos respecto de aquellos dominantes. La condición posthumana nos llama urgentemente a reconsiderar, de manera crítica y creativa, en quién y en qué nos estamos convirtiendo en este proceso de metamorfosis.

Notas:

1. *The Guardian Weekly*, 11-17 de septiembre de 2003, pág. 5.
2. *The Daily Telegraph*, 21 de octubre de 2011.