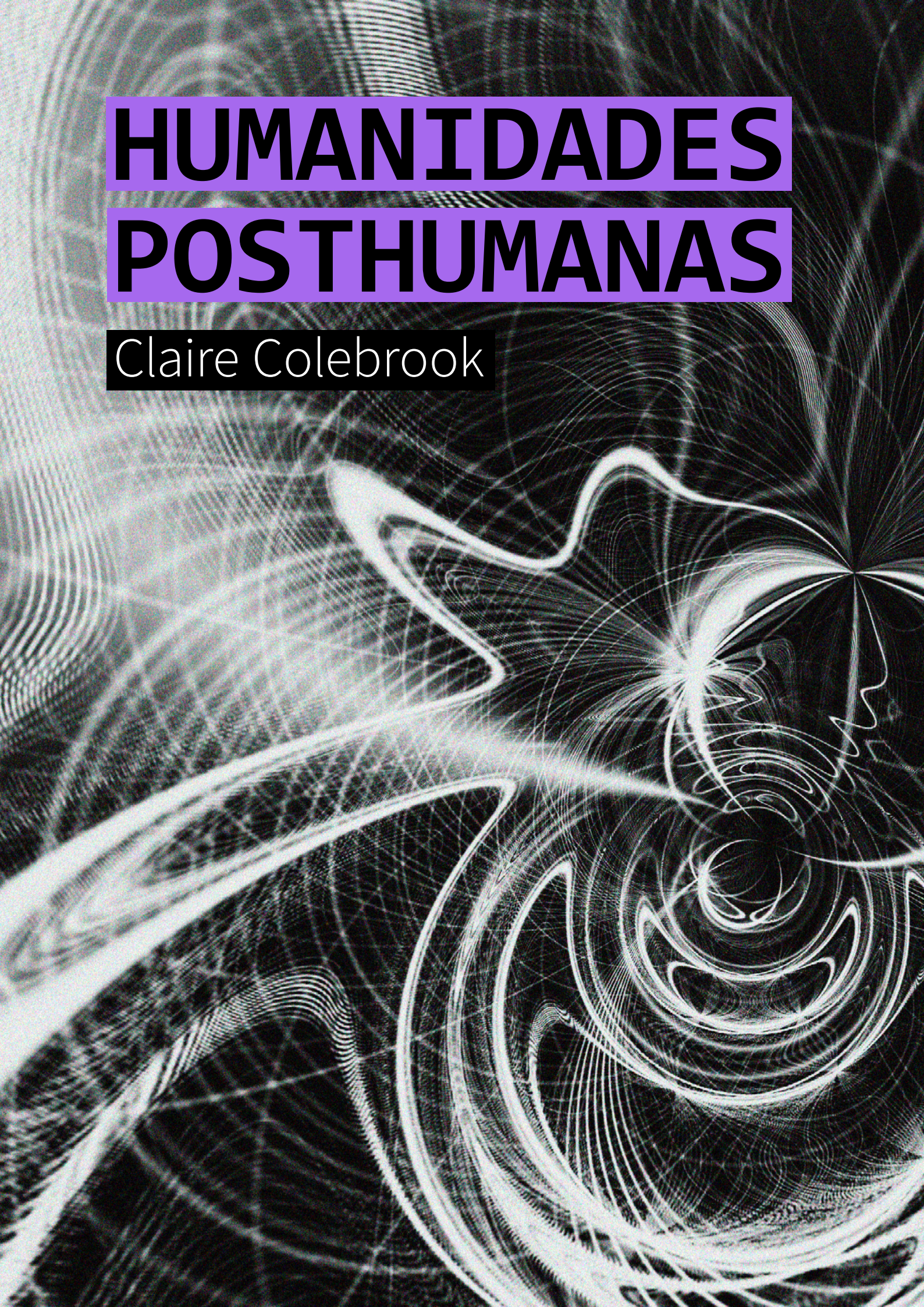


HUMANIDADES POSTHUMANAS

Claire Colebrook



TEXTO ORIGINAL

Capítulo 8 del libro *Death of the Posthuman. Essays on Extinction* (Vol. I). Open Humanities Press, University of Michigan, Michigan, 2014. Pp. 158-185.

TRADUCCIÓN

Jazmín Acosta

[NOTA DE LA T]

En adelante, cuando se cuente con traducción al castellano de los pasajes citados por la autora, se anotará a continuación de la referencia a las obras en inglés el año y la página correspondiente de la traducción al castellano.

En la Bibliografía final se consignarán los datos completos, así como los de otros libros citados de los cuales existe traducción a nuestro idioma.

Bruscamente, un objeto local, la naturaleza, sobre el cual un sujeto, tan sólo parcial, podía actuar, se convierte en un objeto global, el Planeta Tierra, sobre el cual un nuevo sujeto total, la humanidad, se afana (Serres, 1995, 5; 1991:16).

Había algo extraño en la rápida intervención de Stanley Fish en el “debate” acerca del cierre de ciertos departamentos de humanidades:

Pero mantener vivo algo que valoras a través de medios artificiales e incluso coercitivos (y los requisitos de distribución son una forma de coerción) es mejor que dejarlo morir, aunque sea sólo porque tú podrías morir ahora (ser despedido) con ellos, un destino que algunos miembros visionarios de la Facultad pueden estar sufriendo ahora. Siempre me ha costado creer en los argumentos a favor de un plan de estudios básico -que preserva y transmite lo mejor que ha sido pensado y dicho-, pero confío plenamente en el plan de estudios básico como instrumento de empleo para mí y para mis colegas humanistas. Pero el punto parece ser discutible. Es demasiado tarde para dar marcha atrás (Fish 2010).

En el ambiente general de no-debate que puso al racionalismo económico en contra del derecho incuestionable de las humanidades a seguir existiendo en su forma actual, Fish admitió que ciertas “piedades” del siglo XIX no serían creídas hoy en día. El propio Fish no reveló si creía en estas piedades o si debieran ser creídas; continuó admitiendo que mantener con vida a las valiosas humanidades requeriría posiblemente de medios coercitivos. Estos medios no serían una justificación de las humanidades, sino una “explicación agresiva” de la “empresa fundamental”. En el camino, Fish se lamenta que sean los departamentos de *Francés -Francés, el otrora gran semillero de las verdaderas ideas-* los que parezcan prescindibles de una manera en los que [los departamentos de] Español no lo son¹. Ahora bien, semejante elogio es extraño, dado que podría haberse pensado que, si uno realmente valorase y quisiese sostener lo que “nosotros” aprendimos de los franceses en su apogeo de alta teoría, esto sería que la educación como “empresa fundamental” merece ser cuestionada (tanto por razones políticas en el sentido de Foucault, como porque las

¹ En el contexto de las universidades anglosajonas, “French Department” refiere en general a los departamentos dedicados al estudio de la lengua, la literatura y la cultura francesas, y/o al estudio de la llamada “teoría francesa” (*French Theory*). *French Theory* designa en particular el estudio de los pensadores franceses postestructuralistas en los Estados Unidos, cuya incidencia a partir de los '70 en el ámbito de la academia norteamericana significó una apertura y una renovación que contribuiría, entre otras cosas, a la consolidación del *New Criticism*. Para una historia intelectual de este arribo y sus influencias en los departamentos de humanidades y en el campo intelectual estadounidense, ver Cusset, F., *French Theory. Foucault, Deleuze & Cía. Et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*. La Découverte, París, 2003. Edición en castellano: *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*. Melusina, Barcelona, 2005. Trad. Mónica Silvia Nasi. [N de la T]

disciplinas constituyen ilusiones de “la” política, y por razones bien pensantes, tales como “mantener con vida algo que valoras” podría lograrse mejor *no* aferrándose a la supervivencia sino a través de un nihilismo alegremente destructivo y activo). Fish ya sugiere en su título -“La crisis de las humanidades llega *oficialmente*”- que la crisis estaba implícita hasta ahora. Por cierto, las humanidades han estado en crisis y por buenas razones. Si, como ya Husserl señaló a principios del siglo pasado, las “ciencias” estaban en crisis debido a una cierta noción de “hombre” como animal natural dotado de capacidades de razonamiento técnico, entonces semejante crisis no podría sino afectar a las humanidades. Incluso Husserl aceptó la imposibilidad de fundamentar cualquier conocimiento nuevo o disciplina prospectiva en el hombre tal como es en realidad, y sugirió que lidiar con la crisis podría entrañar la apertura de una nueva línea de pensamiento más allá del “hombre” natural.

Hoy, en un siglo que puede comenzar a percibir, si no a articular, la capacidad de la humanidad para destruir su propio ser-especie, junto con el medioambiente que ha contaminado constitutivamente hasta la aniquilación, ¿qué clase de defensa podríamos hacer del futuro de las disciplinas humanas? ¿No deberíamos decir, en cambio, “no” a todo aquello que ha defendido y salvado al hombre y *su* futuro, especialmente a los conceptos de vida y de potencialidad de los cuales el hombre sería la máxima expresión? ¿No necesitamos una nueva disciplina? Esta *no* necesitaría tomar la forma de las humanidades, especialmente si las humanidades fuesen a asumir un cierto motivo de lo posthumano. Esto es, si las humanidades tuvieran que vivir consumiendo, apropiándose, y reclamando como propia la vida de los animales, de las tecnologías digitales, de la interdisciplinariedad (o las representaciones de la ciencia como humana), entonces serían meramente la continuación de un nihilismo reactivo.

El posthumanismo, como lo definiré aquí, no es una superación de lo humano, sino que adopta una forma similar a la estructura del nihilismo. He aquí el diagnóstico de Nietzsche sobre el nihilismo: detrás de las apariencias se postula un mundo “superior” de la verdad, de modo que al mundo real le es dado un valor inferior. Cuando la ciencia no logra establecer ese superior fundacional, caemos en

la desesperación, abandonados como estamos en este uno y único mundo dado. Si la creencia en una redención trascendente negó la fuerza de este mundo por un mundo superior, entonces un nihilismo reactivo respondió a la pérdida de trascendencia con desesperación, el horror de que no pueda haber nada más que este mundo. De igual modo, el humanismo afirma todo valor y ser sobre las bases del logos humano: lo que es verdadero y correcto es lo que puede convertirse en racional. Cuando esa creencia en una humanidad racional y fundante desaparece, lo que nos queda es un mundo *sin* el hombre, un mundo en el cual ya no hay verdad ni ser, sólo observación. Sustraemos del mundo la supremacía lógica del hombre y nos quedamos con la contingencia de la observación (Wolfe 1995). En este sentido, la retirada a un mundo en el cual existe *sólo el hombre*, no Dios, sigue siendo teológica - porque Dios ha sido sustraído, pero el mundo como sin-Dios (abandonado al hombre), permanece. Lo posthumano, de igual manera, renuncia al privilegio humano o especismo, pero luego fetichiza el mundo posthumano como sin-hombre; “nosotros” no estamos más elevados, apartados, confinados, separados de un mundo sin-hombre, pues existe una interfaz y una interconexión directas -una malla o red, un sistema viviente- que permite un mundo de computadoras, medios digitales, animales, cosas y sistemas. Hay una continuación de las humanidades, que siempre se habían negado a que el *hombre* tuviera otra finalidad que aquella que la que él se da a sí mismo, en la noción posthumana de que el hombre no es más que un punto de relativa estabilidad, conectado a un sistema viviente que puede sentir afectivamente y leer. No sólo motivos como los “afectos”, [lo] “posthumano”, sistemas vivientes y medios digitales han sido temas explícitos -dando la impresión de que “las” humanidades pueden sobrevivir a las críticas de las ilusiones de un (supuestamente) dominante racionalismo cartesiano- sino que estos motivos han intensificado y han consolidado las estrategias que han marcado desde siempre a las humanidades. Permiten que las cosas sigan como siempre, de la misma manera en que el nihilismo permitió continuar con el teologismo; hemos abandonado a Dios y al hombre, pero ahora vivimos este mundo como lo que ha quedado *después* de la sustracción de Dios y del hombre. Lo que tenemos son sistemas vivientes interconectados, sin puntos de excepción, privilegio o trascendencia. Si un mundo

vaciado de Dios y del hombre continúa con una cierta miopía al insistir en que lo que es es aquello que puede ser observado, este posthumanismo ultrahumano se lleva adelante de una manera reactiva y resentida. ¿Para qué han servido los giros “posthumano”, “afectivo” o “ético”? Ha habido una reacción declarada contra el supuesto lingüisticismo o narcisismo textual (también llamado idealismo lingüístico), de modo que el Dios del lenguaje está muerto, y ya no creemos más que este nuestro mundo esté ordenado desde afuera por “un” sistema de lenguaje o estructura cuya decodificación sería trabajo de los críticos literarios o de los estudios culturales. Sí se ha producido un retorno a la vida, los cuerpos, los animales, la ecología y lo inhumano en general, como si estuviésemos una vez más liberados de la prisión de nuestra humanidad, como si dejáramos de estar distanciados del mundo y ahora pudiéramos encontrar un mundo de la vida verdadera post-teórico y posthumano. Volvemos a la historia, a los contextos, a las cosas, a los cuerpos, a la vida y a la naturaleza.

Las humanidades podrían, a través de todas sus disputas de demarcación, ataques, defensas y mutaciones, ser definidas no por una noción normativa de lo humano, sino por una insistencia antinormativa en la que el hombre no es, puesto que no tiene un ser positivo otro que aquél que le es dado en virtud de su devenir histórico y viviente. Las humanidades serían primordialmente críticas e interpretativas, y estarían entrelazadas con una lógica de negación y rechazo. Las ciencias serían procedimentales, operando desde adentro de paradigmas (por sofisticados, reflexivos o provisionales que sean), mientras que las humanidades existirían a través del autodistanciamiento o de la lectura: dada cualquier vida o sistema, la tarea de las humanidades -porque lo humano no existe- es abrir un espacio de conversación, legitimación, cuestionamiento o crítica. Sin semejante espacio uno sería reducido a la despiadada actualidad de las métricas o del utilitarismo. El “hombre” de las humanidades no es el hombre de la ciencia (que somete el mundo a demasiadas funciones repetibles, eficientes y cuantificables). La humanidad de las humanidades tampoco es el “hombre” de las ciencias humanas (donde el ser social y político del hombre puede ser leído como una expresión de lo

que Foucault refiere como su “densidad empírica”: el hombre habla y trabaja por las necesidades de la vida, y es esta emergencia desde la vida lo que le permite al hombre leerse a sí mismo en la antropología, la sociolingüística, la psicología evolutiva y la arqueología cognitiva actuales). El hombre de las humanidades ya era posthumano, no poseía otro ser más que su capacidad reflexiva para leer su propio devenir infundado y completamente flexible. “En el mismo momento en que físicamente actuamos por primera vez sobre la Tierra global, y que sin duda ella reacciona sobre la humanidad global, trágicamente, la desdeñamos” (Serres, 1995, 29; 1991, 54).

Para Michel Serres la humanidad no es un concepto que fundamenta las humanidades, como tampoco el “hombre” es un concepto expresado por las distintas disciplinas que comprenden las humanidades. Más bien, la “humanidad” es un imperativo meteorológico, un concepto que necesita ser creado hoy para confrontar el cambio en los climas tecno-geológicos. El trabajo de Serres, a pesar de su humanismo manifiesto en *El contrato natural*, no adopta la forma de una resistencia a la reducción técnica del hombre a sistemas. (Lo que su obra exige, de un modo similar a la afirmación de Deleuze sobre el cálculo diferencial, no es una superación del cálculo, sino un cálculo *diferencial* más sutil: un reconocimiento de las cantidades y sistemas producidos por las relaciones entre los cuerpos de la especie humana y de las otras fuerzas de la que es parásita). La teorización de Serres sobre lo humano no es un posthumanismo que podría felizmente fusionar la existencia humana con la vida en general. Semejantes posthumanismos son, como ya he sugerido, en última instancia *ultrahumanismos*, en la medida que atribuyen todas las cualidades alguna vez asignadas al hombre -cualidades tales como la autoconciencia, la conectividad, el dinamismo autoorganizador- a alguna presunta benevolente vida en general, que necesita ser salvada de la muerte de [los] sistemas meramente calculadores. Contra esto, Rosalyn Diprose ha reafirmado el rol del sentido humano, la percepción y el valor para proveer una apertura del acontecimiento en un mundo por demás achatado:

Formular una ética para el mundo posthumano requiere una ontología más meditada para suplementar aquella que es asumida en el análisis biopolítico. El desafío es

comprender mejor qué tipo de prácticas colectivas permiten la emergencia del “acontecimiento” dentro de ensamblajes de elementos humanos, no humanos, significados y técnicos, sin ignorar el papel mediador de la percepción, receptividad y sensibilidad humanas (históricamente condicionadas). (Diprose, 2009, 13).

Cabe suponer que el valor de las humanidades hoy se encuentra tanto en su resistencia ideal a una cultura de racionalismo económico y de utilitarismo estrecho, como en su pretensión menos piadosa de educar estudiantes con habilidades transferibles, o razonamiento crítico o flexibilidad retórica. Las humanidades del posthumanismo han abandonado alegremente el especismo y el excepcionalismo: el hombre no es más el adjudicatario o el árbitro hermenéutico por fuera de la red de la vida, puesto que hay una malla, un sistema o una red de vida descentrada, mutuamente imbricada, constantemente creativa. Según Timothy Morton:

El pensamiento ecológico imagina la interconectividad, a la que yo llamo *mall*. ¿Quién o qué está interconectado con qué o quién? La malla de elementos interconectados es enorme, tal vez inconmensurable. Cada entidad de la malla tiene un aspecto extraño. Nada existe por sí mismo, luego nada es plenamente “sí mismo”. Curiosamente, queda “menos” del universo simultáneo y, por la misma razón, cada vez lo vemos “mejor”. Nuestro encuentro con otros seres es cada vez más significativo. Ellos son extraños, incluso intrínsecamente extraños. Llegar a conocerlos los transforma en extraños. Cuando hablamos de formas de vida, estamos hablando de “extraños forasteros”. El pensamiento ecológico se imagina una aglomeración de *extraños forasteros*. (Morton, 2010,15; 2018, 32).

El proyecto de Morton difiere tanto de las simples afirmaciones ecológicas que reunirían a los humanos con una naturaleza perdida (puesto que pretende pensar la ecología sin fundamentar ni unificar la naturaleza), como de las corrientes de las “ontologías orientadas a objetos”, que insistirían en que no todo está conectado (Harman, 2012, 132). Y es esta última posibilidad de desconexión o separación lo que es, me atrevería a sugerir, productivamente inhumana. Sí, la mayoría de los posthumanismos declarados han celebrado la destrucción del hombre como el fundamento de toda razón, pero lo que han recuperado es un gran conjunto de sistemas interconectados de observación (a menudo legibles en términos de algún sistema más grande de clase, poder o vida). Pero es el sacrificio del hombre como sujeto cartesiano en favor de una ecología posthumana de sistemas lo que permite a las humanidades continuar viviendo. Si lo humano es asumido como siendo nada

más que una interfaz, ya en armonía con un mundo que es un único sistema viviente, entonces el posthumanismo no es más que la negación de un humanismo que nunca existió. Es un ultrahumanismo precisamente porque, una vez que el hombre es abandonado como un sistema o inflexión distintiva, vuelve para caracterizar a la naturaleza o a la vida en general, así como la muerte de Dios dejó un teologismo implícito y ampliamente extendido que ya no tenía una lógica distintiva o explícita. El posthumanismo es un ultrahumanismo, y participa de la misma lógica metaléptica del nihilismo reactivo. En el nihilismo, un mundo superior es postulado para justificar o garantizar la valía de este mundo. Ese mundo superior es postulado desde una reacción contra la fuerza de este mundo. Cuando esa supuesta trascendencia no es más afirmada, este mundo deviene un mundo *sin trascendencia, sin dios, sin valor, vacío y negado*. El humanismo postula un “hombre” elevado o excepcional para darle sentido a la existencia; luego cuando el “hombre” es negado o eliminado, lo que queda es la tendencia humana, demasiado humana, de ver al mundo como un cuerpo vivo gigante, antropomórfico [y] autoorganizado. No es de extrañar que se vuelvan cada vez más estridentes los llamados al sentido humano² (human meaning) (incluyendo una religión pragmática o humanizada, y una cierta sustitución de Dios por la literatura como el fundamento de la creación humana de sentido). El “hombre” es el animal que estaría especialmente preparado para leer la lógica de la vida, y esto por sus capacidades de habla y de socialidad; es la creación del hombre lo que habilita un cierto concepto de vida. Cuando el hombre es destruido para producir un mundo posthumano, es el mismo mundo *sin seres humanos*, un mundo de significado (meaning), socialidad y legibilidad, pero sin ningún sentido (sense) de disyunción, brecha o límites de lo humano. Del mismo modo que el nihilismo, la lógica es metaléptica: la figura del hombre es originalmente afirmada para forjar un sentido o un significado de [la] vida³, e incluso cuando el hombre es eliminado como un poder externo, lo que queda es una vida antropomórfica de significado y legibilidad. Una cierta idea del hombre -observa

² La expresión utilizada aquí es “human meaning”. En este contexto hemos traducido el término “meaning” como “sentido” (humano), y más abajo como “significado”, tanto para evitar su repetición como para distinguirlo, a su vez, de “sense” (sentido). No obstante, la autora utiliza “sentido” o “significado” de manera indistinta, como se verá más abajo [N de la T].

³ En el original se lee: “in order to yield a sense or meaning of life” [N de la T].

Foucault- estaba entrelazada con la posibilidad de las ciencias humanas y de una concomitante noción de vida. Si, para Foucault, tanto “hombre” como “vida” emergen en el siglo XVIII, es porque hay una nueva distribución en el cuadro del conocimiento, un nuevo pliegue entre el interior y el exterior. En lugar de examinar las formas de los seres vivos en un mundo de analogías- siendo la humanidad una expresión de una cosmología más amplia-, existe ahora algo como la vida como tal, con sus imperativos y sus temporalidades específicos. Mientras que los humanos habían sido seres privilegiados (bendecidos con la razón), es ahora el *hombre* quien está a la vez constituido empíricamente por la vida (obligado a hablar, a trabajar y a constituir políticas en razón de las necesidades del ser de su especie); y, sin embargo, también es capaz de leer esa lógica de la vida como trascendental: el psicoanálisis, el marxismo, la etnografía, el estructuralismo y (la actual) psicología evolutiva o arqueología cognitiva; todas dan cuenta del modus del organismo humano según una cierta lógica de la vida.

[E]l fin de la metafísica no es más que el aspecto negativo de un acontecimiento mucho más complejo que se produjo en el pensamiento occidental. Este acontecimiento es la aparición del hombre. No hay que creer, sin embargo, que ha surgido de súbito en nuestro horizonte, imponiéndose de una manera abrupta y absolutamente desconcertante para nuestra reflexión, el hecho brutal de su cuerpo, de su labor, de su lenguaje; no es la misera positiva del hombre lo que ha reducido violentamente la metafísica. Sin duda alguna, en el nivel de las apariencias, la modernidad empieza cuando el ser humano se pone a existir dentro de su organismo, dentro de la concha de su cabeza, en la armadura de sus miembros, y entre toda la nervadura de su fisiología; cuando se pone a existir en el corazón de un trabajo cuyo principio lo domina y cuyo producto se le escapa; cuando aloja su pensamiento en los pliegues de un lenguaje de tal modo más viejo que él que no puede dominar las significaciones reanimadas, a pesar de ello, por la insistencia de su palabra. Pero más fundamentalmente, nuestra cultura ha franqueado el umbral a partir del cual reconocemos nuestra modernidad, el día en que la finitud fue pensada en una referencia interminable consigo misma. Si es verdad, en el nivel de los diferentes saberes, que la finitud es designada siempre a partir del hombre concreto y de las formas empíricas que pueden asignarse a su existencia; sin embargo, en el nivel arqueológico que descubre el *a priori* histórico y general de cada uno de sus saberes, el hombre moderno -este hombre assignable en su existencia corporal, laboriosa y parlante- sólo es posible a título de figura de la finitud. La cultura moderna puede pensar al hombre porque piensa lo finito a partir de él mismo (Foucault, 2003, 346; 2018, 511).

Hoy, incluso cuando el hombre como ser privilegiado ha sido incorporado dentro de un plano posthumano de sistemas vivientes interactivos, lo que permanece es la

reactiva y ultrahumana lógica de la finitud: es porque hay *vida* (o la relación de un ser con una ecología), que uno sólo puede conocer el mundo como es dado a través de condiciones orgánicas. Un ser está vivo en la medida en que se mantenga a sí mismo, y lo hace en relación con un medio que percibe de acuerdo con sus propias capacidades; los humanos y los animales tienen mundos, y el mundo no es información para ser representada por un orden impuesto ni un libro de la vida como una interactiva y dinámica malla de sistemas vivientes. Uno puede dar cuenta del lenguaje, el trabajo y la vida de acuerdo con una única lógica del hombre: un ser emerge de las necesidades de autoconservación [self-maintenance] (que en el caso del hombre requieren del lenguaje, la política y el trabajo), pero es el hombre quien tiene la capacidad de leer la enigmática densidad de la vida. Su ser empírico es el signo de una lógica más amplia (una lógica trascendental de la vida).

Si las humanidades -para Foucault- tuvieran algún valor, no sería como una extensión de esta lógica, de modo que pudiéramos ver a la literatura como algo que emerge de la evolución y desarrollo de la vida, o como el medio por el cual el ser empírico del hombre puede despertar sus poderes proto-trascendentales de crítica. Más bien, a lo que Foucault se refería como *literatura* evidenciaría algo como una fuerza más allá de la vida, un poder maquínico que no podría ser remitido de nuevo hacia el organismo humano autosuficiente (Deleuze, 2006,110). El lenguaje no sería el sistema por medio del cual pudiéramos leer la emergencia del hombre desde un orden general de la vida como autoconservación; no sería revelador-de-mundo, ni una extensión de los imperativos orgánicos y organizadores de la vida.

Ahora bien, si es este hombre (de la finitud) el que ha sido desplazado del excepcionalismo en el paisaje posthumano, y si las disciplinas humanísticas han abandonado los supuestos poéticos del habla humana como dominio especial o privilegiado para la revelación, lo que queda es una continuación negativa o reactiva de la proyección antropomórfica por otros medios. El organicismo autosuficiente y la autopoiesis están en todas partes. En términos teóricos, esto ha conducido a un paisaje posthumano en el cual hay un sistema dinámico general con los animales, las máquinas y los códigos digitales, todos entretreídos para constituir una sola

ecología; los procedimientos cognoscitivos son generalmente *extensivos*, subsumiendo más y más acontecimientos dentro del dominio de una vida evolutiva y eficiente. Es por esta razón que Rosi Braidotti ha señalado dos modalidades distintas de posthumanismo, una de las cuales llamaría la atención sobre los modos en que las líneas de vida y pensamiento están “topológicamente unidas” -no siendo considerados como un aspecto expresivo de un único sistema de vida. El posthumanismo que Braidotti critica es el de un sistema único en donde todas las observaciones pueden ser fundamentadas en un todo viviente, único y autoexpresivo (Braidotti, 2006, 199). Lo que no es considerado en los posthumanismos de los sistemas vivientes son las intensidades radicalmente diferentes, o multiplicidades intensivas, en las cuales diferentes velocidades y economías abren sistemas diferentes e imposibles. Voy a sugerir que no es una sorpresa, entonces, que ciertos modos luditas de darwinismo literario se hayan puesto de moda. A pesar de los logros sofisticados del darwinismo en la filosofía y en la ciencia (de pensadores tan diversos como Elizabeth Grosz y Stephen Jay Gould), que han subrayado una cierta divergencia de la función en la vida evolutiva, se ha proclamado un retorno de los estudios literarios hacia a una vida útil y significativa. No sólo las versiones explícitas de darwinismo literario han provocado un rechazo de la alta teoría (una alta teoría que supuestamente había aprisionado al pensamiento en el lenguaje [Carroll, 2004, 29]); también se ha proclamado un posthumanismo más general que considera la ausencia del hombre como una licencia para una nueva literalidad, con un discurso directo sobre la vida, el afecto, los cuerpos y la ética/política.

El giro ético, como el giro afectivo, es un giro que vuelve a alejarse de un supuesto aprisionamiento humano dentro del lenguaje hacia las condiciones de existencia reales y colectivas. Podríamos citar, a modo de ejemplo, la crítica de Eva Ziarek a Agamben. Agamben ya había atacado la atención deconstructiva a los límites para recuperar el acontecimiento del decir o la apertura de lo político (Agamben, 1999, 209; 2007, 444). Ziarek, en cambio, quiere tomar el concepto general de potencia de Agamben, a partir del cual se abriría la política, y ubicar esta

fuerza en la comunalidad intersubjetiva: “la potencia no puede ser entendida, como Agamben parece sugerir, en términos del sujeto aislado y lo que éste ‘puede o no pude hacer’, porque es fundamentalmente un concepto relacional, emergiendo del encuentro con otro ‘tú’” (Ziarek, 2010).

De un modo similar, Hardt y Negri también quieren alejarse de la localización de los puntos de vista centrados, y de allí, del lenguaje y de otros sistemas constitutivos, inhumanos y trascendentes (para la vida humana), hacia lo común, los cuerpos políticos inmanentes a la multitud que no tendrían nada fuera o más allá de sí mismos (y ciertamente ninguna norma impuesta de humanidad):

Estas singularidades actúan en común y así dan lugar a una nueva raza, esto es, a una subjetividad políticamente coordinada que la multitud produce. Cuando el amor se concibe políticamente, esta creación de una nueva humanidad es un acto de amor definitivo (Hardt y Negri, 2004, 26; 2004, 404).

Además de estas afirmaciones generales que devolverían ahora al hombre a la única vida común de la cual es una expresión política y benevolente, y en última instancia productiva, los nuevos objetos de interés posthumanos también devuelven las estructuras diferenciales hacia una vida intencional, autosuficiente, fecunda y generativa.

Los estudios sobre medios digitales y los estudios animales afirman la existencia de un medio continuo de intercambios en los cuales no existe ni un afuera radical ni ningún límite a la comprensión humana. Además de un posthumanismo que afirma una interfaz simple y continua, ha surgido un posthumanismo *crítico* que afirma la corporeidad (embodiment). En respuesta a aquellos que sintieron que la humanidad podría extenderse o superarse a sí misma a través de la tecnología, hubo quienes enfatizaron la resistencia y la importancia del sustrato encarnado, rechazando directamente las afirmaciones de un “sustrato neutral” de aquellos que hacen hincapié en la computación (Dougherty, 2001). El posthumanismo crítico reacciona contra la idea de que el cuerpo no es más que hardware contingente o un vehículo para una inteligencia o humanidad que es primariamente informacional; esta anti-tecnofilia es más crítica con la suposición humanista residual (cartesiana o racionalista), de que “ahora” hemos llegado a un punto en la historia donde la

tecnología podría superar al cuerpo. El posthumanismo crítico es, no obstante – como los otros “giros”, afectivo, ético, corporal o postlingüístico– una recuperación del cuerpo vivido que sigue la misma lógica que el nihilismo reactivo. Esto es, tanto si se afirma acríticamente la capacidad de los humanos y de la vida para evolucionar hasta un punto de libertad posthumana de toda biología fundamentada, como si se sostiene una insistencia en cuerpos e intereses, no obstante, se concede a lo humano (y a las humanidades) un papel crítico continuo de lectura y significado (meaning). Lo que se deja fuera de juego es la separación rígida o la malevolencia de lo humano, que no puede ser ni dejada de lado voluntariamente bajo la forma de una euforia tecno-vital, ni recuperada como algún punto de invención recreadora.

Por contraste, tanto Serres como Deleuze se focalizan en las multiplicidades inhumanas de los sistemas. Los conceptos de parasitismo y de contaminación de Serres permiten un examen de lo que Deleuze y Guattari denominan estratificación (Deleuze y Guattari, 2004, 176). Si bien los sistemas son relacionales, también es cierto que las apropiaciones, las sobrecodificaciones y las perturbaciones producen distintos registros. Lo humano, como concepto, sería un modo de pensar los umbrales tecnológicos, meteorológicos o disciplinarios que crean rupturas intensas. Lo humano sería un inquietante resultado de eventos sistémicos, no un origen. Dado que tanto los conceptos de Serres como de Deleuze de humanidad o “pueblo” son futuros [futural] -gestos hacia cómo podríamos pensar los modos en los cuales el aparato humano censo-motor se ha entrecruzado con, y creado, nuevas velocidades para otros sistemas- no es de sorprenderse que tanto Serres como Deleuze y Guattari tengan un modo antidisciplinario de vincular discursos sin conmensurabilidad. Lo que se da es una contaminación cruzada o una guerra discursiva germinal antes que una comunicación o un mundo de vida común.

Fue una genialidad de Foucault tomar la lógica moderna de la vida y mostrar sus consecuencias directas para las *disciplinas* humanas. Es el giro hacia la *vida* - la idea de que el hombre sociohistórico puede ser explicado por un proceso más general del ser de la especie (o el hombre como animal político trabajador)- lo que posibilita las ciencias sociales. Estas disciplinas son *reactivas* porque ya no

presentan las normas como imperativos directos sino como consecuencias de las necesidades de la vida; sólo puede haber administración biopolítica de las poblaciones si hay ciencias humanas que permitan una ética del conocimiento, una organización de la especie humana de acuerdo con requisitos más amplios de existencia. Las humanidades, si reaccionan *contra* esta reducción del hombre a un cuerpo material y afirman ya sea la capacidad del hombre como un ser hablante y trabajador, [pero] capaz de *no hablar o trabajar* (la potencia negativa de Agamben); ya sea que sostengan afirmaciones humanistas más estándar acerca de aquello que *no* es cuantificable porque está encarnado, es afectivo y es viviente, no hacen más que sostener la lógica normativa de la vida que entrañaría su redundancia. Esto es: supongamos que las ciencias humanas y la biopolítica reducen al “hombre” a la nuda vida (*bare life*), a ser datos manipulables y administrables. Se sigue que, *o bien* las humanidades se convierten en un suplemento de este modelo -ética de los negocios, bioética, la producción de competencias transferibles o de razonamiento crítico- *o bien* se sostiene que la humanidad nunca es simplemente datos, información, animalidad o nuda vida, sino un exceso de potencia que permanece inactualizado. Esto permitiría a ciertas versiones del posthumanismo -aquellas que defienden el modo en que los animales o los medios digitales complican cualquier modelo simple, cartesiano o racionalista, de lo humano- mantener a las humanidades con vida. El hombre no sería [ni] una mera masa biológica ni una máquina de información, y por esta razón sus “derechos” tampoco podrían ser salvados por sí mismos o extendidos a animales y a humanos: por el contrario, interacciones encarnadas de humanos, máquinas y animales evidenciarían una riqueza de lo vivido, de lo afectivo, o del cuerpo sufriente o vivido. Así, si el hombre en tanto que ser particular y excepcional ha sido derrotado, lo que se salva es, no obstante, una lógica de la vida (teológico-orgánica) altamente normativa, en la que el cuerpo delimitado y autosuficiente con un mundo propio es afirmado contra diversos reductivismos calculadores.

Entonces, ¿qué de las humanidades podríamos decir que vale la pena de ser salvado, si es que hay algo aún que salvar? La objeción de Stanley Fish al cierre de

los departamentos de humanidades nunca deja muy claro, precisamente, qué tipos de humanidades desea salvar, o por qué semejante supervivencia valdría realmente la pena. Sí hace referencia al horror que supone cerrar departamentos de francés, cuando fue precisamente la cultura francesa la que insufló un aliento de vida a los departamentos de humanidades en los '80. Por otra parte, cabe señalar la extraña objeción a la pérdida de francés (¡¡¡francés!!!); Jean-Luc Nancy llegó a protestar, irónicamente, diciendo que sería por supuesto más eficiente aprender 'Java' o chino (como lengua de los negocios). Al salir en defensa de las humanidades, ¿estaba realmente sugiriendo que salvar el francés era propiamente abierto y futuro, mientras que enfatizar el chino era mercantilista -comparable a reducir "lenguajes" a "Java"?

Sería sabio introducir en su lugar, y de manera obligatoria, algunos lenguajes informáticos (como Java) y también el chino comercial y el hindi tecnológico, al menos antes de que estos lenguajes se transcriban completamente al inglés. (Nancy, 2010)⁴

Dejando de lado lo que podría aportar el francés al siglo XXI, cabe preguntarse qué aspecto o fragmento consumido de esta tan llorada Teoría Francesa aporta un modo de estudio de las humanidades propiamente viable. Una cierta corriente de pensamiento francés -muy sospechosa no sólo del "hombre" sino de ciertas estructuras de conocimiento en las cuales la emergencia de sistemas e idealidades podría ser siempre remitida de vuelta hacia lo vivido- es precisamente lo que ha sido ocluido en el así llamado posthumanismo actual. De hecho, el humanismo que ha sido rechazado es un racionalismo computacional o cognitivo cartesiano, en favor de una vida encarnada, afectiva, distribuida, emocional o subjetiva. Las humanidades deberían de alguna manera devolver lógicas y estructuras desconectadas al plano de la vida propiamente vivo o encarnado del cual emergen. No es entonces solamente Habermas (1987) quien domestica y antropomorfiza sistemas de conocimiento con su insistencia en que las ciencias siempre emergen *desde* un mundo de la vida. Es lo que actualmente pasa como teoría-de-inflexión-

⁴ Trad. nuestra, citado en francés en el original: « Peut-être serait-il judicieux d'introduire à la place, et de manière obligatoire, quelques langages informatiques (comme java) et aussi le chinois commercial et le hindi technologique, du moins avant que ces langues soient complètement transcrites en anglais » (Nancy, 2010).

francesa lo que celebra la primacía de lo vivido. N. Katherine Hayles, una de las figuras clave del posthumanismo contemporáneo, proclama su distinción y su sofisticación teórica respecto de un computacionalismo ingenuo, en una vuelta a la encarnación y a lo vivido. Para Hayles:

El universo computacional se vuelve peligroso cuando pasa de ser un dispositivo heurístico útil a una ideología que privilegia la información por sobre cualquier otra cosa. Como hemos visto, información es un concepto socialmente construido; además de su definición actualmente aceptada, podrían haberse dado, y han sido dadas, diferentes definiciones. Sólo porque la información ha perdido su cuerpo no significa que los humanos y el mundo hayan perdido los suyos.

Afortunadamente, no todos los teóricos acuerdan en que tiene sentido pensar la información como una entidad separada del medio que la encarna. Revisemos algunos de los lugares del universo computacional, esta vez para localizar aquellas áreas donde la resistencia a la materialidad hace un trabajo útil dentro de las teorías. Desde esta perspectiva, líneas de fractura parecen desmitificar los programas y hacen posible visualizar otros futuros, futuros en los cuales los seres humanos se sienten cómodos en el universo porque son criaturas encarnadas viviendo en un mundo encarnado (Hayles 1999, 244).

Este posthumanismo “crítico” es reactivo en dos sentidos inextricables: moral/político y epistemológico. Tal como Nietzsche describió la lógica del *resentimiento*: el valor disminuido de mi vida, el sufrimiento y la debilidad que siento, es causado por algún otro malvado, otro cuyo poder y superioridad prueba su mal y mi valiosa inocencia. Como el nihilismo, que postula un mundo superior, disminuye el valor de la actualidad y después cae en la desesperación cuando el mundo superior es perdido y no hay nada más que el mundo actual. Así el *resentimiento* atribuye todos los males del mundo al hombre cartesiano del racionalismo y a la razón instrumental, y encuentra que la vida encantada y la naturaleza unificada son dignas porque son inocentes y distintas que lo humano. Uno postula un valor fuera de la vida (la humanidad), que haría que la vida tuviera sentido o fuera digna, y cuando ese valor no es más afirmado o creído, uno vive en un estado de sometimiento débil, lúgubre y esclavizado. Sólo las humanidades pueden dar *sentido* (meaning) al mundo: en la ausencia tanto de dios como del hombre, sólo nos queda el sentido. Muchos de los llamamientos a salvar las humanidades confían en la afirmación de un “algo” que debe ser irreducible al materialismo cuantitativo del racionalismo económico. Metodológica o

epistemológicamente, esta “X” mística puede ser tanto el retorno de la multitud como todo autocreado en tanto acontecimiento (Hardt y Negri), lo humano como mera potencia desnuda atestiguada en su impotencia (Agamben), la experiencia afectiva o vivida que se manifiesta precisamente en su alienación, o sólo una débil afirmación general de sentido (Cottingham 2003; Eagleton 2007). Así como Foucault (1978) sostuvo que el hombre sería mantenido por medio de un proceso de indagación en su sexualidad oculta, que debe ser la causa de su ser, así lo humano y las humanidades sobreviven buscando continuamente esa causa última *desde la cual* el razonamiento científico y calculador debe haber emergido. Se reacciona contra la teoría y el desencanto por medio de un retorno a lo vivido. Mark Hansen, autoproclamado nuevo filósofo de los nuevos medios, insiste en que es precisamente cuando los nuevos medios digitales producen imágenes con las cuales me esfuerzo (pero fracaso) en identificarme o empatizar cuando “mi” encarnamiento (embodiment) vivido y afectivo es, por defecto, reafirmado:

El giro del poder afectivo aquí explorado- de la imagen al cuerpo- va mano a mano, y por cierto ejemplifica, un giro más amplio actualmente en marcha en nuestra incipiente cultura digital: el de la imagen técnica realizada al proceso incorporado de identificar la información que produce imágenes. Lo que esto significa, en último término, es que ya no podemos conformarnos con la noción de que vivimos en una cultura de imágenes ya articuladas, como han afirmado filósofos y teóricos culturales, al menos desde Bergson y Baudrillard...Dicho con franqueza, los procesos que gobiernan la vida encarnada en la infoesfera contemporánea son diferentes de aquellos otros que gobiernan la información digital. En consecuencia, en nuestro esfuerzo por reconfigurar la cultura visual para la era de la información, debemos hacer un inventario de la dimensión suplementaria sensomotora de la vida encarnada que esta heterogeneidad hace necesaria. Desde que no se ha realizado una analogía entre encarnamiento e información, la respuesta corporal a la información -es decir, la afectividad- debe intervenir para forjar una suplementaria. Para que experimentemos la información digital, debemos filtrarla a través de nuestro ser encarnado, transformándola en el proceso un flujo heterogéneo de datos en unidades de información -imágenes- que tienen sentido para nosotros en la medida precisa en que [éstas] catalizan nuestra respuesta afectiva. (Hansen 2003, 225).

Esto es, mientras más inhumana, deshumanizante, replicante, alienante o simulada sea la imagen -cuando más aparece lo humano como nada más que una apariencia susceptible de duplicación inauténtica- más persiste mi alienado e imposible sentimiento humano. Es como si la intensidad de la desesperación que siento ante

tus afirmaciones de que Dios no existe simplemente probara -a través de mi propio sentido de pérdida y tristeza- que realmente debe haber un Dios o una espiritualidad después de todo, conocido en su retirada o en mi duelo. Siento una pérdida de sentido, *entonces* existe.

El segundo ejemplo de una recuperación subjetiva proviene de Žižek, que recurre a Rancière y a Badiou para criticar la política posmoderna de un dominio único de opiniones circulantes e identidades toleradas para afirmar el acontecimiento del sujeto. De manera parecida al cristianismo universal de San Pablo, en oposición a la sofistería griega o “el discurso judío del oscurantismo profético”, el sujeto no es una sustancia afirmada dentro del mundo, ni una visita mesiánica de otro mundo, sino que se da sólo en su acto de ruptura o desorden -de nuevo, conocido sólo en su no ser conocido:

la manera de contrarrestar esta ultra-política re-emergente no es [con] más tolerancia, más compasión y más entendimiento multicultural, sino [con] el regreso de lo propiamente político, esto es, la reafirmación de la dimensión de antagonismo que, lejos de denegar la universalidad, es consubstancial con ella. En esto reside el componente clave de la posición propiamente de izquierda, como opuesta a la afirmación más de derecha de una identidad particular: en la ecuación del universalismo con la posición militante divisiva de involucramiento en la lucha. Los verdaderos universalistas no son aquellos que predicán tolerancias globales de las diferencias y una unidad omniabarcante, sino aquellos que se comprometen en una lucha apasionada por la afirmación de la verdad que los compromete (Žižek, 1998, 1002).

El problema con el humanismo, según parece, es que se considera más bien inhumano. El sujeto cartesiano de la razón calculadora, junto con las teorías computacionales de la mente o de la representación, incluyendo tanto los viejos humanismos del hombre como animal moral supremo como los posthumanismos, imaginando un mundo incorpóreo de dominio absoluto, no pueden hacer frente a la complejidad y al dinamismo de la vida afectiva. Las humanidades deberían, supuestamente, ser posthumanas en un sentido muy específico: la destrucción del hombre -el ser que representa un mundo a ser conocido- daría paso a un solo dominio de la vida como sistema viviente. No habría más un centro privilegiado de conocimiento, ni un “mundo” en general, sino solamente un tejido, una red o una malla de mundos múltiples. Esto produciría un macro-organicismo de Gaia y una

ecología profunda, junto con unas humanidades orientadas hacia el cuidado y la ecocrítica o ecología profunda; o bien -y estos dos caminos no son mutuamente excluyentes- una modalidad de humanidades altamente interdisciplinarias, en las cuales las palabras y los textos son parte de la misma red circulante de cosas, cuerpos, tecnologías, imágenes o cualquier otro acontecimiento. No es de extrañar entonces que la filosofía haya abogado para volver a conectar la mente con el mundo (Clark 1997), o poner la mente en la vida (Thompson 1997), y por pensar a las sociedades y a los cuerpos vivientes, tanto como a los sistemas políticos y a los lenguajes como ensamblajes de registros interconectados e inmanentes, pero siempre realistas y materiales (De Landa 2006; Protevi 2009; Latour 2005). Pero si la teoría de los sistemas, los ensamblajes y los enfoques de sistemas vivientes permiten a las humanidades seguir viviendo, ya no como decodificadoras privilegiadas de la cultura, sino sólo como lectoras de sistemas a la par de otros (posiblemente más científicos) lectores, entonces quizás los modos más valientes de humanidades ultrahumanas posthumanistas, han sido aquellas que apelan a la ciencia para una fundamentación de sus modos de lectura; ya no están más seducidas por la particularidad de los objetos literarios. Es de este modo que Brian Boyd señala claramente la ignorancia de Derrida de los hallazgos científicos sobre la emergencia de los lenguajes a partir de la vida, un punto que permite a Boyd perseguir un darwinismo literario fundado científicamente que, como el trabajo de Joseph Carroll, corrige la noción de “alta teoría” de construcción lingüística:

Si hubiesen sido menos parroquiales los eruditos literarios, asombrados por el asalto de Derrida a todo el edificio del pensamiento occidental, hubiesen visto más allá del provincialismo de este reclamo. Hubieran sabido que la ciencia, la rama más exitosa del conocimiento humano, había aceptado el antifundacionalismo por décadas, después de la *Logik der Forschung* (*The Logic of Scientific Discovery*, 1934), de Karl Popper, y especialmente después de que Popper se mudara a Inglaterra en 1945, adonde fue influyente entre los científicos más importantes. Hubieran sabido que un siglo antes de Derrida, la teoría de la evolución por selección natural de Darwin- difícilmente un rincón oscuro del pensamiento occidental- había hecho del antifundacionalismo casi una consecuencia inevitable. Digo ‘parroquial’ porque Derrida y sus discípulos piensan sólo en términos de humanos, de lenguaje, y en un pequeño panteón de filósofos franceses y sus antepasados aprobados, especialmente el lingüista Ferdinand de Saussure. Había alguna excusa para Derrida en 1966, pero no hay ninguna para sus discípulos en 2006, después de décadas de trabajo científico sobre la cognición infantil y animal. (Boyd, 2006)

Como muchos otros giros, retornos y reensamblajes, el argumento de Boyd toma la forma de una narrativa de redención: solíamos ser cartesianos, computacionales, humanistas, enclaustrados lingüísticamente, pero ahora hemos descubierto la vida. Las humanidades ahora lo abarcan todo, y abandonando la clausura del objeto literario, recuperan el mundo: el mundo viviente, dinámico e interdisciplinar. Manuel De Landa también escribe acerca de la capacidad del materialismo para salvarnos del narcisismo lingüístico o idealismo (De Landa 2006, 12-13), mientras que Andy Clark específicamente se refiere a *recomponer el mundo* (aunque el culpable, como en Evan Thompson, no es la teoría francesa sino el cartesianismo y el computacionalismo) (Clark 1998 xi-xii).

La mente es un órgano con fugas, siempre escapando de sus confines “naturales” y mezclándose sin vergüenza con el cuerpo y con el mundo. ¿Qué clase de cerebro necesita semejante soporte externo, y cómo podríamos caracterizar sus interacciones ambientales? Lo que emerge, como veremos, es una visión del cerebro como un tipo de máquina asociativa, y de sus interacciones ambientales como una serie iterada de cálculos simples que completan patrones. (Clark 1998,53).

¿Valdría la pena salvar a las humanidades en un mundo semejante? ¿No sería mejor sustituir a los estudiosos de humanidades por periodistas -reportando y divulgando los descubrimientos de las ciencias- o por los propios científicos? Si, como afirma Boyd, comprender la literatura realmente requiere comprender la evolución, ¿no sería mejor confiar en alguien con una formación rigurosa en esta área? Y si el cuerpo y sus respuestas neurales fueran realmente la base de lo que sucede en los medios digitales, ¿a quién salvaría usted? ¿A un crítico que puede corregir a Deleuze volviendo a Bergson o a alguien que acaba de recibir una beca NSF⁵ por una nueva máquina de resonancia magnética?⁶

Hay aquí un sentido histórico y teleológico definido: el lenguaje, la literatura y los objetos de las humanidades -incluyendo al “hombre”- emergen de la vida. El hombre, desafortunadamente, cometió el error de visualizarse a sí mismo como diferente de la vida, conduciendo hacia el cartesianismo y el lingüisticismo, pero la

⁵ National Science Foundation: agencia gubernamental de los Estados Unidos que financia investigaciones en todos los campos de ciencia e ingeniería que no son medicina.

⁶ Imagen de Resonancia Magnética Funcional. Este tipo de estudio mide los pequeños cambios que se producen en el flujo sanguíneo del cerebro.

ciencia nos ha redimido. La neurociencia ha devuelto al cerebro a la vida afectiva emocional, y la teoría evolucionista ha devuelto esa vida afectiva a una narrativa más amplia de la eficiencia de los organismos. La interdisciplinariedad salvará a las humanidades tanto como [lo hará] un sentido histórico de emergencia o génesis. Nos volveremos posthumanos a través del consumo -absorbiendo información y métodos de las ciencias- y la extensión: no limitando más los predicados humanos tales como pensamiento, afecto, pathos y significación a los humanos.

Así pues, podría parecer que una combinación de la obra de Gilles Deleuze y de Michael Serres podría estar finalmente realizado. Consideremos los motivos clave de sus obras: un entrelazamiento de diferentes registros disciplinares (matemática y poesía), un rechazo a aislar al animal humano de la vida, un sentido de la vida como multiplicidad, un complejo sentido de la historia que destruiría la historia del hombre en favor de una historia de cuerpos (en donde los cuerpos incluirían objetos tecnológicos, palabras, lenguajes, animales, políticas, ciudades e imágenes) y un énfasis en el *sentido* (sense). Este último término no sería *significado* (meaning) o el modo en el cual el mundo es para “nosotros”, sino que abriría un dominio más amplio de interacción y de relaciones (así como a lo que carece de relación y conexión). Lo que sugeriría, sin embargo, es que hay un enfoque *inhumano* (antes que posthumano) del conocimiento ofrecido por las formas en las que Deleuze y Serres abordan los problemas de la historia y el sentido, y que tal aproximación no *extendería* la vida de las humanidades, fundiéndolas en un único dominio interdisciplinario del cual las ciencias también formarían parte, sino que intensificarían ciertas dimensiones de las humanidades sólo destruyendo ciertos componentes mayoritarios, antropomórficos o dominantes.

Es verdad que Deleuze y Guattari entretienen ideas de la lingüística científica, del arte, de la filosofía y de las ciencias sociales, no sólo en *Mil mesetas* sino también en *¿Qué es la filosofía?* Este último plantea la pregunta de la filosofía como un auténtico problema; no define tanto a la filosofía de manera extensiva (generalizando desde lo que ya realmente ha ocurrido), sino que crea un plano intensivo: si podemos ver a la ciencia, el arte y la filosofía como ya están dadas,

¿cuáles son las distintas fuerzas que hacen posibles estas líneas de pensamiento? Por un lado, la filosofía, el arte y la ciencia emergen desde poderes virtuales (tales como la capacidad de las sensaciones, en el arte, de ser presentadas *en tanto que tales*); por otro lado, Deleuze y Guattari también especifican las condiciones económicas, imaginarias, geográficas e históricas para algo como la práctica filosófica de crear conceptos. También localizan el arte no en la práctica humana sino en la vida animal. Sin embargo, es precisamente a través de la expansión de una tendencia disciplinaria más allá de su forma *humana* que Deleuze y Guattari destruyen un cierto modelo de interdisciplinariedad. Si uno pudiera pensar en conceptos, afectos y funciones *no* como prácticas basadas en una vida humana autosuficiente, entonces uno tendría no solamente que repensar la supuesta autoevidente bondad de la *inter*-disciplinariedad y de la unidad de las humanidades, sino también el futuro y la supervivencia de las disciplinas y la imagen dominante de las (ahora altamente humanizadas) humanidades. Semejante futuro no asumiría el valor de *seguir viviendo* en su forma actual; ya sea de la humanidad o de las humanidades, y abandonaría semejantes valores asumidos precisamente por aquello a lo que podríamos llamar -siguiendo a Serres- cambio climático. Si pudiéramos imaginar el sentido radical del clima, desde el *clima* y la inclinación, o la inflexión que produce un cierto patrón de lo que nos rodea, entonces podríamos decir que ahora es el momento de cuestionar las bases humanas y posthumanas del pensamiento, especialmente cuando lo posthumano ha sido un retorno a lo humano a una única vida con una única inclinación, aquella de la autosuficiencia continua. Para concluir con un enfoque más positivo -es decir, destructivo- del pensamiento más allá de la interdisciplinariedad de las humanidades, concluiré basándome en dos conceptos de Serres -parasitismo y contaminación- y dos conceptos de Deleuze y Guattari: conceptos/afectos y mayor desterritorialización. Puestos juntos, estos conceptos pueden producir un nuevo sentido de *sentido* (sense) y un nuevo sentido de la historia.

En su sentido más amplio, el concepto de parasitismo parecería situar el enfoque de Serres dentro de un campo de conocimiento único y unificado, ya que

proporciona un modelo no sólo para las relaciones entre los seres vivos, sino [también] para los sistemas de información, y -podría decirse- para la vida en general. Pero si *la relación* de parasitismo, y su capacidad para desplazar la ilusión de las relaciones predador-presa, es general, entonces lo que el parasitismo descubre son diferencias irreductibles y singularidades que requieren cortes y juicios altamente elaborados. Mientras que un predador puede ser un cuerpo vagamente autosuficiente, capaz de mantenerse a sí mismo y de usar algún otro cuerpo como medio de subsistencia, el parásito no tendría otra existencia que la de una suplementariedad: “Y ese es el significado del prefijo para -en la palabra parásito: está al costado, al lado de, desplazado; no está en la cosa, sino en su relación. Tiene relaciones, como se dice, y hace un sistema de ellas. Es siempre mediado y nunca inmediato” (Serres, 2007, 38-39).

Afirmar que el hombre es parasitario antes que predador, y que esto ocurre en la vida del parasitismo en general, conlleva varias consecuencias para el humanismo, para el posthumanismo, y para las “disciplinas” que serían adecuadas para pensar lo inhumano. Si se abandona el concepto de predador, entonces también se abandona el concepto de relación buena y justa: no sería el caso que una humanidad adecuada utilizara “su” medio natural de acuerdo con necesidades razonables o ecológicas, manteniendo un equilibrio con un mundo que utiliza, pero con el cual puede también contribuir (cultivando, re-plantando, mitigando, adaptando, limitando, negociando y compensando). No habría una humanidad *buena*, de uso predatorio razonable, que pudiera ser moralmente distinguida de una humanidad parasitaria que no sería nada más que una consumidora o digestora de energías ajenas. Pues esa es la naturaleza de la distinción y del ser: uno no es un cuerpo unificado que pueda producir relaciones buenas (autosuficientes) o malas (en última instancia, a corto plazo y destructivas) con su entorno.

Aceptemos que la humanidad es y debe ser parasitaria: vive *sólo* en el robo y la destrucción de una vida que no le pertenece. Nuestro predicamento actual con el cambio climático, donde hemos consumido e ingerido ciegamente - inflando y saciando nuestro cuerpo político a través de la constante destrucción de recursos sin

recompensar- no sería un accidente tardío, ni un error de juicio de la era postindustrial. Ser un cuerpo es ser un cuerpo consumidor, es estar en relación de consumo destructivo con lo que es realizado como otro, como recurso, a través del consumo. El cambio climático sería la condición del organicismo humano en general: puesto que no habría clima, sólo *clinamen*, una inclinación, desviación o parasitismo que crea un cuerpo suplementario (del hombre), quien entonces imagina retroactivamente que tiene un medioambiente, un *klima*, respecto del cual debiera haber sido más consciente. Pero si esto posiciona a la humanidad como un aspecto de un parasitismo general, también es cierto que el “hombre” se da como una inclinación o desviación específica, y la tarea del pensamiento sería examinar cada desvío parasitario (humano y no humano), según sus propios diferenciales. La desviación que permiten los sistemas matemáticos, por ejemplo, ocurriría cuando el procedimiento de recuento se desvía de la praxis viviente y deviene un sistema suplementario formalizado. A partir de aquí uno podría entonces examinar la génesis de la formalización y de la idealidad. De igual modo, uno podría ver a la poesía como un parásito específico, tomando al lenguaje del habla y de la acción y desarrollando una relación entre sonidos y ritmos de la voz y de la escritura, pero sin ningún beneficio de los cuerpos vivientes orgánicos y de las prácticas de las cuales emerge.

Los intentos por *devolver* los sistemas al sentido de sus orígenes -ver a la literatura como beneficiando a los cuerpos de los cuales emerge, de ver a los medios digitales como basados en el afecto y la encarnación [embodiment], o ver todas las disciplinas como expresiones de un mundo de la vida autosuficiente- sería padecer la ilusión de que el parasitismo va en dos direcciones. Serres no sólo insiste en que no es así, sino que esta irreversibilidad puede evidenciarse en cualquier sistema semi-autónomo o sistema parasitario. Un sistema desarrolla sus propias leyes de supervivencia sin respetar a su anfitrión, y esto es así incluso si la complejidad de las relaciones a menudo confunde -a los observadores- quién es anfitrión y quién es parásito. No sólo no podría haber humanidades *inter*-disciplinarias en general, donde cada disciplina reconoce su lugar en la continua autocomprensión del

hombre; sino que cada declinación o parasitismo tendría su inflexión propia. *Porque lo parasitario* no podría estar arraigado en “el” cuerpo de una única vida.

Esto conduce a la contaminación, la que no puede ser vista como alguna inclinación industrial tardía ni específicamente humana. No sería la desviación de un habitar apropiado, ya que el habitar como tal implica no sólo marcadores agregados o inscripciones territoriales, sino que aporta algo así como el *desperdicio* o la materia que provoca asco o repugnancia a un extraño que se acerca (Serres, 2008,29). Hay una conexión aquí con el parasitismo que debilita aún más (o debiera debilitar) “nuestras” nociones habituales de ecología, medioambiente e interconexión simbiótica. La contaminación no es simplemente hacer un nicho, tener un mundo que, a su vez, contribuiría a otros mundos; contaminar o marcar un espacio como *habitus* propio es sustraer, disminuir y profanar la integridad del origen. Si sólo hay contaminación, y no hay vivir limpio ni ético, o si el *ethos* está entrelazado con la abyección, entonces uno no puede atribuir el cambio climático solamente al hombre. Este es otro modo de decir que el cambio climático no sería reconocible en la medida en que uno permanezca en un modo de pensamiento humano o posthumano: porque tal modo comenzaría con un hombre destruyendo su medio (el cambio climático antropogénico requeriría entonces del hombre para mitigar, adaptar o negociar para poder vivir). Y las celebraciones posthumanas de una única ecología no serían capaces de enfrentar una condición de cambio climático *en general*. Vivir y habitar es ser parasitario, contaminar, alterar el *clima*, efectuar una inclinación que no puede ser remediada o mitigada por ningún retorno o recuperación de lo propio.

Esto sugiere varias conclusiones críticas y positivas. *Críticamente*, uno no podría ya fundamentar la ética en una comprensión de la humanidad propiamente dicha: no sólo la humanidad en general, sino cualquier forma viviente -cualquier ser que se marque o se territorialice- debe distinguirse de su medio. En el comienzo no habría ni intercambio mutuo ni simbiosis, sino robo (Deleuze y Guattari, 2004a, 203). Supervivencia y autosubsistencia, o la creación de una especificidad o identidad, requieren desviación y distorsión.

¿Dónde deja esto las nociones de ecología, simbiosis y Gaia? Por un lado, el foco puesto por Serres en el *clinamen* refuerza el aspecto relacional de todo ser: no hay identidades o términos que después entran en relación, ni un mundo de individuos o seres que deban entonces de alguna manera contactarse o hacer contratos los unos con los otros. Pero esto tampoco es sugerir que haya un mundo armonioso, expresado a su manera por cada una de las formas vivientes. Al contrario, como en la monadología de Deleuze, el mundo leibniziano de Serres es un mundo de *imposibilidad*. No sólo cada inclinación o desviación es una apertura y una disrupción de un diferencial bien específico o singular –una muy singular creación de un campo- sino que siempre sucede como perturbación de otros diferenciales y relaciones. El énfasis en el parasitismo y la contaminación excluye cualquier nostalgia o restauración; en el principio está la profanación. Esto construye luego una noción mucho más positiva de un contrato natural, que no sería el hombre convirtiéndose en uno con la naturaleza como un todo viviente y simbiótico. En cambio, es precisamente *la posición supuestamente ética* del hombre como un animal interdisciplinario –el hombre como ensamblador y negociador de un único campo de conocimientos- el que daría lugar a un contrato natural que es una multiplicidad, con líneas de inflexión divergentes antes que armoniosas. El clima cambia en un sentido positivo, a raíz de este parasitismo y contaminación, se produciría como una negociación o contrato natural de lo infinitamente múltiple. El contrato es a la vez epistemológico y legal, porque requiere no sólo que *el hombre reconozca su medio natural, sino que los mismos conceptos de medio, medioambiente y clima en sus sentidos singulares tendrían que quedar obsoletos si la naturaleza también “contrata”*. *La naturaleza también tiene sus inflexiones, mundos, multiplicidades y diferenciales*. No podríamos, entonces, imaginar una naturaleza fundante o ideal (incluso inaccesible) que se ha perdido en la creación de los sistemas técnicos. Siempre ha habido globalización; cada acontecimiento en el mundo es una perturbación o una distorsión que habilita algo como una inflexión o inclinación que proviene del caos. (Se produce un nuevo umbral con la humanidad postindustrial moderna precisamente porque sus inflexiones no sólo irradian hacia afuera y crean distorsiones locales, sino que *desterritorializan* o se convierten en

inflexiones del todo, capaces de infectar o contaminar cualquier otra línea de[[] sistema o parasitismo). El “contrato” del contrato natural no es por lo tanto una firma (un acto de la mano, inscribiendo una superficie en blanco), sino una contracción (la introducción de un ruido o un contaminante que se ramifica a lo largo del todo abierto). Aquí es donde el trabajo de Serres se conecta con el igualmente divergente leibnizianismo de Deleuze. El mundo es una monadología, un caos infinitamente divisible, en el cual diferenciales cada vez más pequeños permiten relaciones y encuentros cada vez más sutiles -entonces no hay naturaleza en general por fuera o más allá de la multiplicidad de las contracciones: “los órganos pertenecen completamente a la materia porque son meramente la contracción de muchísimas ondas o rayos: la naturaleza de un órgano receptivo es contratar” (Deleuze 2006b, 111). Si hoy las redes de tecnología y la tecnociencia, en su parasitismo, han producido algo como una totalidad de la naturaleza en general, no es tanto como objeto del conocimiento científico sino como campo de implicaciones:

La filosofía occidental clásica nunca calculó el costo del conocimiento o la acción, sino que ha considerado a ambas como sin costo. Sin embargo, tan pronto como aparece el trabajo, todo está sujeto a la ley marcial del precio. El rendimiento del trabajo nunca es uno a uno; siempre hay residuos y basura. Mientras el trabajo permanezca frío y local, el precio es calculado en términos de ganancia y pérdida. Tan pronto como el calor ingresa en el trabajo, la productividad de la máquina térmica es calculado. Cuando los objetos-mundo están en funcionamiento, el costo se vuelve conmensurable con una dimensión mundial. El desecho local, mínimo, es sucedido por la contaminación global del mundo. (Serres, 2006).

De un modo que parece cercano a la postulación de Hardt y Negri de una nueva humanidad global realizada a través de redes inmateriales de tecnología, Serres sugiere que un “nosotros” global ha emergido, requiriendo una disciplina reflexiva preocupada con el poder contaminante total de la humanidad. Aquí es donde podemos notar una disyunción entre la afirmación del pueblo como “desaparecido” en Deleuze y Guattari (1994, 176) y el lamento casi lúgubre de Serres de este nuevo “nosotros” con poderes destructivos imprevistos, que finalmente produce la naturaleza como una totalidad (y no como un objeto de conocimiento sino como consecuencia de la destrucción).

Para Serres, algo como la humanidad se ha hecho posible y efectivo no por el conocimiento como reconocimiento, sino por un poder contaminante y parasitario general que ha superado la localidad de los sistemas y las perturbaciones relativas. Si alineamos este nuevo “sujeto” con el reconocimiento de Deleuze y Guattari del capitalismo como una axiomática, entonces esto nos proporciona un nuevo modo de pensar acerca de unas “humanidades” positivamente destructivas. Esto sería inhumano, antes que posthumano, precisamente porque la creación de un sistema único o axioma donde el trabajo y la producción sobrecodifican todas las otras relaciones, incluyendo supuestos imperativos de supervivencia y adaptación ambientales o ecológicos, necesitaría ser aniquilado para dar lugar a diferenciales a lo largo de diferentes ejes.

Consideremos aquí los conceptos creados por Deleuze y Guattari en *¿Qué es la filosofía?*, que no son *extensivos*, en la medida en que no nombran ni generalizan disciplinas actualmente existentes, sino que son *intensivos*: crean o marcan velocidades y ritmos para el pensamiento. Consideremos los conceptos: si bien es posible en un sentido vago y general localizar conceptos como parte del habla cotidiana, Deleuze y Guattari crean un concepto de concepto. Un concepto, considerado filosóficamente, posee una velocidad única y un ritmo. El concepto del *cogito*, por ejemplo, no etiqueta a una entidad ya existente, ni la hace realizar un movimiento en un juego de lenguaje ya practicado. Más bien, cuando Descartes crea el concepto del *cogito*, ralentiza el pensamiento, se retira de la acción y la eficiencia, y de la comunicación práctica, e instituye un terreno completamente nuevo, virtual y filosófico. *La duda* se orienta a la percepción del mundo como calculable, de “un” sujeto como auto-presente, de la filosofía como un modo de cuestionar, y de los cuerpos como suspendidos o puestos entre paréntesis. De modo similar, Deleuze y Guattari también crean el concepto de afectos/perceptos y funciones. El primero no describe prácticas artísticas ya existentes, ni lo que el arte siempre es. Como el concepto de filosofía y su capacidad para crear conceptos, el concepto de arte (como producción de afectos/perceptos), intuye una potencialidad que puede existir en una forma mixta o impura en el pensamiento tal como es actualmente, pero que

puede ser insinuada y gesticulada *futuralmente* en lo que el pensamiento podría ser. ¿Qué podría ser crear un percepto que no fuera la percepción de algún observador, o un *afecto* que no fuera ni la afección de un autor ni la afección producida en el lector/espectador?

Al crear el concepto de concepto en *¿Qué es la filosofía?*, Deleuze y Guattari habilitan un nuevo modo de filosofía: si la democracia es un *concepto*, entonces el problema de la democracia no es tanto lo que ésta es (qué sistemas sociales son realmente democráticos), sino la orientación que crea en el pensamiento. ¿Qué sería desarrollar un *socius* sin otro poder que su propia capacidad de decisión? De igual modo, creando el concepto de afectos y perceptos, hacen posible un nuevo modo de teoría del arte: ¿cómo podríamos imaginar un trabajo, no como la comunicación de un autor ni como la representación de un mundo, ni como el significado que construye para sus lectores, sino como un desprendimiento “autónomo” o monumental de perceptos y afectos de lo vivido? El afecto o el percepto producirá color como tal, la melancolía como tal: uno podría pensar aquí en el intento de capturar la luz en pintura, capturar los sonidos de la tierra en los sintetizadores, o el esfuerzo por esculpir el coraje en la piedra. Los conceptos de Deleuze y Guattari -el concepto de filosofía como creación de conceptos, del arte como producción de afectos-, nos permiten pensar más allá de “las humanidades”, más allá de la “interdisciplinariedad”, y lo hacen de modos que se cruzan de manera fructífera con los conceptos de Serres de parasitismo, contaminación y una nueva humanidad.

Para Serres se llega a un umbral con los alcances actuales de la contaminación, que crean una diferencia en especie. La humanidad no es más un contaminante o contaminador entre otros, creando un territorio, medio o inclinación. La humanidad produce un cambio climático de los climas; no hay más multiplicidad de inclinaciones, sino una inclinación que se ha extendido en tal *grado* que se constituye en una diferencia de especie: una contaminación de tal intensidad que ahora excluye los dinamismos, sistemas y perturbaciones de cualquier cosa fuera de su terreno propio. Serres sostiene que esto *exige* un concepto de humanidad. Tal concepto no sería una reflexión sobre el hombre tal como es o ha

sido, no sería un descubrimiento crítico de la vida específica del hombre. Como un concepto futural, como los conceptos creados por Deleuze y Guattari de filosofía, arte y ciencia, requerirá y permitirá una interrogación sobre la humanidad como inclinación. ¿Cómo es posible que en una vida o en la tierra, que no es otra cosa que una multiplicidad de inclinaciones y parasitismos, una línea o perturbación específica se ha apoderado de todo a expensas de su propia tendencia? Si toda vida es impropia, ruidosa, perturbadora y privada de todo fundamento o forma adecuada -si, en el comienzo, es el desvío- entonces, ¿cómo podríamos dar cuenta de ambos, tanto de la superación del plano de perturbaciones como del deseo emergente de supervivencia, *no* del hombre tal como es -una humanidad que podría administrar sus tendencias contaminantes- sino que podría crear un nuevo concepto de sí mismo?

El concepto mismo de las humanidades en su forma dominante –como críticas e interdisciplinarias- tendría que ser destruido de una manera productiva. Esto porque la idea del hombre que sostiene a las humanidades como un problema interdisciplinario ha sido extensiva: las disciplinas son actividades logradas por una división del trabajo, con el hombre examinándose a sí mismo como un animal histórico, cuya vida lo crea como un ser social y lingüístico capaz de autorreflexión y comunicación. No es sorprendente que *este* hombre del conocimiento reflexivo y la autogestión moral se enfrente al cambio climático como un problema extensivo y gerencial: ¿cómo podemos consumir menos para vivir más? ¿cómo podemos actuar más frugalmente para sobrevivir? Pero si aceptamos que hay capacidades y potencialidades que no son aquellas del hombre gerencial, sea la humanidad futura de Serres o la del “pueblo aún ausente” de Deleuze y Guattari, entonces tendríamos que abandonar la idea de la tierra como entorno con el que podríamos mantener una relación adecuada y restauradora, junto con *las* humanidades como un ámbito de comunicación que podría devolvernos a nuestra mejor versión. Una aproximación futural a las disciplinas abrazaría e intensificaría las diferentes inclinaciones del pensamiento -las diferencias de pensar en conceptos, colores, sonidos, afectos- y no asumiría precisamente lo que el cambio climático nos obliga a

cuestionar: ¿por qué, si la información respecto de nuestra contaminante y parasitaria existencia es tan amplia, somos tan incapaces de pensar intensivamente, de imaginar una inclinación diferente más allá de aquella de la adaptación y de la supervivencia del hombre?

Bibliografía

Agamben, Giorgio, 1999. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Trad. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press. *La potencia del pensamiento*. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.

Boyd, Brian, 2006. 'Getting it All Wrong', *The American Scholar*, <http://www.theamericanscholar.org/getting-it-all-wrong/>.

Braidotti, Rosie, 2006. 'Posthuman, All Too Human: Towards a New Process Ontology'. *Theory, Culture & Society* 23. 7-8: 197-208.

Carroll, Joseph, 2004. *Literary Darwinism: Evolution, Human Nature, and Literature*. London: Routledge.

Clark, Andy, 1997. *Being There: Putting Brain, Body and World Together Again*. Cambridge, MA.: MIT Press.

Cottingham, John, 2003. *On The Meaning of Life*. London Routledge.

Dougherty, Stephen. 2020. Culture in the Desk Drive: Computationalism, Memetics, and the Rise of Posthumanism'. *Diacritics* 31. 4:85-102

De Landa, Manuel, 2006. *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. London: Continuum. *Teoría de los ensamblajes y complejidad social*. Trad. Carlos de Landa Acosta. Tinta Limón, 2021.

Deleuze and Guattari, 1994. *What is Philosophy?* Trad. Hugh Tomlinson y Graham Burchell. New York: Columbia University Press. *¿Qué es la filosofía?* Trad. Thomas Kauf. Anagrama. España: 2006.

- Deleuze and Guattari, 2004. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. London: Continuum. Trad. Helen Lane y Mark Seem. *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Trad. Francisco Monge. Barcelona: Paidós, 1995.
- Deleuze, 2006a. *Foucault*. Trad. Seán Hand. London: Continuum. *Foucault*. Trad. José Vázquez Pérez. España: Paidós, 1987.
- Deleuze, 2006b. *The Fold. Leibniz and The Baroque*. Trad. Thomas Conley. London: Continuum. *El pliegue. Leibniz y el Barroco*. Trad. José Vázquez y Umbelina Larraceleta. España: Paidós, 1989.
- Diprose, Rosalyn, 2009. 'Towards An Ethico-Politics of The Posthuman: Foucault and Merleau Ponty'. *Parrhesia* 8: 7-19.
- Eagleton, Terry, 2007. *The Meaning of Life*. Oxford: Oxford University Press. *El sentido de la vida*. Trad. Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós, 2008
- Fish, Stanley, 2010. 'The Crisis of The Humanities Officially Arrives'. New York Times, October 11, <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/10/11/the-crisis-of-the-humanities-officially-arrives/?emc=eta1>.
- Foucault, M. 2003. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. London: Routledge. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. Elsa Cecilia Frost, 2da Ed. Revisada y corregida (libro electrónico). Siglo XXI. México: 2010.
- Foucault, Michel, 1978. *The History of Sexuality: Volume One*. Trad. Robert Hurley. New York, Pantheon Books. *Historia de la sexualidad. Volumen 1. La voluntad de saber*. Trad. Ulises Guiñazú. Siglo XXI Ed. México: 2007 (trigésima edición. 1º ed. en español: 1977).
- Habermas, Jürgen, 1987. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Trad. Frederick Lawrence. MIT Press. *El discurso filosófico de la Modernidad*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Taurus: Madrid, 1989.
- Hansen, Mark B., 2003. 'Affects and Interface: Confronting the Digital-Facial Image'. *Journal of Visual Culture* 2.2: 205-228.

Hardt, Michael and Antonio Negri, 2004. *Multitude: War and Democracy in The Age of Empire*. Cambridge: Harvard University Press. *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Trad. Bravo Alfonso, Juan Antonio. Debate: Barcelona, 2004.

Harman, Graham, 2012. *The Quadruple Object*. London: Zero Books. *El objeto cuádruple. Una metafísica de las cosas después de Heidegger*. Ttrad. Laureano Ralón. España: Anthropos, 2016.

Hayles, N. Katherine, 1999. *How we Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: University of Chicago Press.

Latour, Bruno, 2005. *Reassembling The Social: An Introduction to the Actor Network Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Morton, 2010. *The Ecological Thought*. Harvard University Press. *El pensamiento ecológico*. Trad. Fernando Borrajo Castanedo. Barcelona: Paidós, 2018.

Nancy, Jean-Luc, 2010. 'Let Them Speak Java? Jean-Luc Nancy in Defense of the Arts and Humanities'. <http://defendsartsandhums.blogspot.com/2010/12/let-them-speak-java-jean-luc-nancy-in.html>.

Protevi, John, 2009. *Political Affect: Connecting the Social and The Somatic*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Serres, Michel, 1995. *The Natural Contract*. Trad. Elizabeth McArthur and William Paulson, Ann Arbor: University of Michigan Press. *El contrato natural*. Trad. Umbelina Larraceleta y José Vázquez. Valencia: Pre-Textos, 1991.

Serres, M. 2006. 'Revisiting The Natural Contract'
<http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=515>.

Serres, M. 2007. *The Parasite*. Trad. Lawrence R. Scherh. Minneapolis: University of Minnesota Press. *El parásito*. Trad. Nicolás Gomez. Ed. Co-lectora. Rosario: 2015.

Serres, M. 2008. *Le mal propre : polluer pour s'approprier*. París: Le Pommier.

Thompson, E. 1997. [Varela, Francisco, Thompson, Evan, and Elanor Rosch. 1991. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA.: MIT Press.]

Wolfe, Cary. 1995 "In Search of Posthumanist Theory: The Second's Order Cybernetics of Maturana and Varela", *Cultural Critique*: 30.1: 33-70

Ziarek, Eva, 2010. 'Feminin 'I Can': On Possibility and Praxis in Agamben's Work'. *Theory and Event* 13.1 2010. n. pag.

Zizek, Slavoj, 1998. "A Leftist Plea for Eurocentrism". *Critical Inquiry*, 24.4: 998-1009.