

DOSIER

Extinción feminista Feminist Extinction

Claire Colebrook*

PENNSYLVANIA STATE UNIVERSITY

Estados Unidos de América

Traducción de Fernanda Rodríguez González

fernanda.rg21@hotmail.com

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

México

* Este artículo fue originalmente publicado como: "Feminist Extinction" en *Sex After Life: Essays on Extinction*, volumen 2 (Michigan: University of Michigan Library, 2014), DOI [dx.doi.org/10.3998/ohp.12329363.0001.001](https://doi.org/10.3998/ohp.12329363.0001.001)

El monstruo hinchado

Mientras que la raza humana se apresura hacia su extinción, principalmente como resultado del aniquilamiento de su propio medio ambiente, nosotras las feministas podríamos responder con un: “te lo dije”. El feminismo es, como cualquier otro “ismo”, quizá demasiado diverso como para poder darle una identidad fija, y a pesar de ello es claro que su identidad ha estado dada por las críticas al hombre. Incluso en sus fases más tempranas, liberales e incluyentes, la demanda feminista de incluir a las mujeres en la categoría de “hombre” o humanidad no se hizo tanto por el bien de las mujeres como por el bien de la vida en general. No se trataba de una cuestión en la que las mujeres hicieran un reclamo egoísta, sino más bien de un llamado a una mejor vida para todos en un mundo nuevo de igualdad sexual. El feminismo nunca ha sido una cuestión de intereses particulares, sino que siempre ha apelado por una justicia mucho más amplia en la que todos los humanos puedan ser incluidos. Mientras que el hombre excluya y esclavice todo lo que le parezca diferente de sí mismo —mientras que trate a las mujeres como meras propiedades— su propia humanidad estará disminuida. Como Mary Wollstonecraft señaló en 1792, la relación entre el amo y el esclavo no sólo esclaviza a la parte más débil, sino que también impide el pleno desarrollo del “hombre” como un ser racional: “El nacimiento, las riquezas y todas las ventajas extrínsecas que hacen al hombre sobresalir entre sus compañeros, sin ningún esfuerzo mental, lo hunden, en realidad, por debajo de ellos. En proporción a su debilidad, el monstruo hinchado es utilizado por conspiradores hasta hacerle perder todos sus rasgos de humanidad”.¹

El argumento de Wollstonecraft es un ejemplo temprano de la insistencia típica en el feminismo de que el feminismo es una lógica mejor

¹ Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman* (Nueva York: Cosimo, 2008), 53.

para la vida en general. Incluso antes de la emergencia de modos explícitamente ecológicos del feminismo, el feminismo ha ejercido, desde hace mucho tiempo, una crítica de los límites y el autoencierro del hombre. Pero esta arraigada resistencia contra el hombre es intrínseca a la historia de la autocrítica humanista. El feminismo se entiende mejor como un ultra-humanismo en el sentido de que, desde su comienzo, se ha basado en la idea de que el hombre sólo puede realizarse a sí mismo y ser propiamente humano por medio del reconocimiento de las mujeres. El concepto mismo de emancipación feminista alberga una ecología implícita. Desde los feminismos liberales hasta los radicales y posestructuralistas, las mujeres han posicionado su causa en el nombre de la justicia y el equilibrio (y no como un grupo beligerante de intereses particulares). No debería de resultar una sorpresa, entonces, que el feminismo eventualmente reclamara una afinidad con la otredad en general,² ni que se viera a sí mismo extendiéndose hacia preocupaciones ambientales y de clase:

Más y más hombres están adoptando el ecofeminismo porque ven la profundidad del análisis y se dan cuenta que al eliminar los privilegios de una cultura dominada por el varón pueden hacer más que crear igualdad de derechos para todos, que este gran esfuerzo podría en realidad salvar la Tierra y la vida que ésta sostiene.³

Existe —de acuerdo con la mayoría de los ecofeminismos— algo como una afinidad y una pasión por la vida como tal que han sido desviadas por una tendencia masculina o masculinista a la dominación y el sometimiento de toda otredad. Este cuidado o preocupación por la vida en

²Gabriele Schwab, *The Mirror and the Killer-Queen: Otherness in Literary Language* (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 34; Peter Hitchcock, *Dialogics of the Oppressed* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).

³Judith Plant, "Learning to Live with Differences: The Challenge of Ecofeminist Community", en *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*, eds. Karen J. Warren y Nisvan Erkal (Bloomington: Indiana University Press, 1997), 129.

general podría redimirse por un retorno a una Tierra salvada. La relación entre el ambientalismo y la ética es codeterminante: sin una preocupación por nuestro entorno no podríamos construir un mundo de justicia social, pero sin un orden social armónico y sexualmente ético, no podríamos responder apropiadamente a nuestro medio ecológico. No es sólo en la rama específica de la “ética del cuidado” o del ecofeminismo que la crítica del masculinismo se entrelaza con la preocupación por lo no-humano.

El ecofeminismo no es una vertiente menor del pensamiento feminista, sino que estructura su genealogía: el feminismo liberal comienza al argumentar que no se puede excluir a un grupo de cuerpos de los derechos de la humanidad en general. En la medida en que un cuerpo es humano (por lo tanto, finito) no puede tener prioridad ni dominio prepolítico sobre ningún otro ser: la igualdad sexual deriva de un rechazo liberal a la trascendencia. Pero este rechazo a la trascendencia no sólo imposibilita el dominio de humano sobre humano, sino que, además, indica la superación del dominio como tal. La ausencia de cualquier orden moral trascendente o absoluto nos coloca a todos en una posición de humildad.⁴ Si una apelación a la humanidad anula cualquier posibilidad de una jerarquía política preestablecida, dado que todos los humanos nacen racionales por igual, entonces ese mismo gesto humanizador conducirá a la interrogación de lo humano. ¿Con qué derecho puede declararse a la humanidad definitivamente racional, autoconsciente o sociopolítica? ¿Quién define estos predicados privilegiados?

El feminismo de la segunda ola cuestiona la propia naturaleza de “lo humano” y ciertamente no acepta los valores liberales “auto-evidentes” de la razón instrumental y el universalismo. Quizá la noción del yo liberado de todo prejuicio sea una elevación de un cierto tipo del yo, y quizá otra ética de vínculos locales, pasiones encarnadas y especificidad sea igualmente digna de considerarse humana. Para el momento en que

⁴Rae Langton, *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves* (Oxford: Clarendon Press, 1998).

surge el ecofeminismo, la inquietud por el medio ambiente conduce explícitamente al feminismo desde un modo de combate intrahumano (las mujeres pelean contra los hombres por sus derechos y por el bien de toda la humanidad) hacia una guerra contra el hombre de la razón; puesto que ha sido la inclinación al dominio para la auto-conservación de este hombre lo que ha conducido a la humanidad hacia un suicidio involuntario.

Entonces viene el poshumanismo: “nosotros” no disputamos más lo que debería contar como lo propiamente humano, debido a que la definición misma de “propiamente humano” constituye un excepcionalismo chauvinista de la especie y permite una hegemonía persistente en la cual la etiqueta de “humano” se inmiscuye en normas históricas, culturales, sexuales, raciales y de clase. El poshumanismo, por supuesto, toma muchas formas —que se extienden desde conceder a lo no-humano cualidades altamente humanas, como derechos y cognición, hasta un cuestionamiento o rechazo de las cualidades que han definido a la humanidad (la razón, el lenguaje y el progreso tecnológico). En todos los casos, sin embargo, hay un rechazo de cualquier noción simple de “hombre” como una forma o fundamento apropiado. Lejos de que el “giro” poshumano sea una derrota para el feminismo, podríamos decir que lo poshumano es requisito para la trayectoria crítica del feminismo. El propio concepto de lo femenino divide a la humanidad en dos, imposibilitando cualquier norma humana simple. O la humanidad se redefine y amplía para incluir a la mujer, o la misma cuestión que permitió a la mujer desafiar los derechos del hombre llevará a una destrucción a gran escala de cualquier derecho asumido.

El reciente giro del feminismo hacia la vida (en el ambientalismo y en los “nuevos materialismos”) no debe presentarse como una adición o suplemento, sino como el despliegue de la potencialidad propia del movimiento de las mujeres. De hecho, así como el ecofeminismo se ha presentado a sí mismo. No tiene sentido alguno esforzarse para transformar nuestra relación con el medio ambiente sin transformar nuestro propio

modo de ser. Las críticas feministas al hombre no serían aditamentos al ambientalismo, sino que serían cruciales para cualquier reconfiguración del pensamiento ecológico. En la medida en que el hombre se ha definido siempre como un animal racional que calcula, manipula y representa un mundo que es de su propio dominio, y si asumimos que “una posición dominante aliena a los seres humanos del ambiente del que su supervivencia depende”, se vuelve imperativo un pensamiento de la vida sin el hombre o más allá de él: “Cuando los seres humanos ignoran los procesos naturales, su actitud antagónica hacia la naturaleza deriva no sólo en la destrucción del medio ambiente, sino también en la autodestrucción”.⁵

Es con este reconocimiento de la autodestrucción que el feminismo gana un reconocimiento general. La crítica feminista al hombre no sólo transformará a la humanidad y a su entorno, sino que abrirá un nuevo pensamiento sobre la vida. La relación reformada con el medio ambiente requiere una reconfiguración del hombre; es también el caso del proyecto de transformar al hombre —permitirle convertirse en algo más que un sujeto de razón instrumental—, lo cual implica ir más allá de los límites del organismo para considerar la vida en general.

No obstante, llegamos aquí a dos cuestiones: ¿es el cuidado del medio ambiente en realidad una salida de la ceguera antropocéntrica que ha acelerado la destrucción de la biosfera? Y, ¿no será una respuesta más adecuada al *tour* mundial suicida del hombre un pensamiento de la vida *más allá* del medio ambiente humano —más allá de *nuestro* mundo, de *nuestro* medio ambiente, del lugar u hogar por el que *nos* preocupamos—?⁶ Dicho de otra manera, lo que aquí sugiero es que el concepto mismo de

⁵ Rosi Braidotti, Ewa Charkiewicz, Sabine Häusler y Saskia Wieringa, *Women, the Environment and Sustainable Development: Towards a Theoretical Synthesis* (Londres: Zed Books, 1994), 149.

⁶ Uso el término hombre aquí de manera muy deliberada: es la figura del hombre la que ha sido adoptada por ambas partes, por aquellas que despliegan las nociones de una humanidad genérica y por aquellas feministas que buscan un espacio de “mujer” fuera del hombre de la razón. El concepto de hombre también trae consigo un determinado concepto del mundo: como Heidegger y otros han señalado, la Tierra se convierte en “mundo” cuando se vive como propia.

“el medio ambiente” (visto como lo que nos rodea, es vulnerable a nuestra actividad destructiva y es, por tanto, digno de preocupación) comparte todas las características y tendencias afectivas que estructuran al ensimismado sujeto cartesiano, sujeto que el feminismo siempre ha tenido en la mira. La noción misma de un medio ambiente que rodea nuestra gama de prácticas de vida, y la noción de “la mujer” atada a un lugar y orientada al cuidado, siempre representan al mundo como *nuestro* mundo. Decir, como dicen las ecofeministas, que estamos esencialmente orientadas hacia el mundo (*world-oriented*) y colocadas en una relación de cuidado y preocupación con un mundo que es siempre un lugar, en vez de un espacio sin sentido, es al cabo repetir la reducción (masculina) del mundo a su sentido *para nosotros*.

El problema es que, a pesar de nuestros reclamos, *no* nos preocupamos. Todas las exigencias de un cuidado y una conexión adecuada mantienen la coartada antropocéntrica. De hecho, la crítica del desencanto científico del mundo, junto con el lamento de que el mundo pierde su sentido para convertirse en materia prima a medida que caemos en un modo patriarcal de dominación, insiste en la figura de un globo conectado, o en el medio ambiente como una totalidad autopoética, autopromotora y autoorganizada: se asume que la relación adecuada con el medio que nos sostiene sería una *extensión* de las virtudes de respeto, cuidado, preocupación e incluso comunicación con lo no-humano, siempre presentado de una manera normativa y doméstica.⁷ Lo que permanece fuera de consideración son las fuerzas de la vida que no son discernibles desde el interior de nuestro medio, y que no perturban nuestro acoplamiento con la naturaleza.

Aun cuando la palabra vitalismo no sea usada de manera explícita, podemos hoy observar una ética vitalista que en general domina nuestro

⁷ Para una crítica rigurosa de las miopías del pensamiento ambiental, ver Donna Haraway, *When Species Meet* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008), 18.

tiempo. Así como el vitalismo tradicional se opuso al postulado de René Descartes de una sustancia extensa como la base para un mundo material mecánico y calculable, ahora hay una denuncia persistente, vehemente y casi universal del cartesianismo, como cuando Antonio Damasio se refiere al “error de Descartes”.⁸ Contra la idea de una sustancia mental que representa un mundo material inerte, neurocientíficos, científicos cognitivos, arqueólogos cognitivos, investigadores de la vida artificial y filósofas han insistido en caracterizar a la vida no en términos estáticos o centralizados, sino como una creatividad plural y dinámica. La mente o el yo emerge *de la vida* en lugar de ser el punto privilegiado desde el cual se conoce la vida. Uno podría caracterizar este giro anticognitivo hacia la vida de finales del siglo xx como un vitalismo precisamente porque, como su contraparte premoderna, pone énfasis en el dinamismo, en las relaciones, en el devenir activo y en la creatividad. Hoy en día el cartesianismo se considera terrorífico por las mismas razones por las que fue condenado en su primera articulación (principalmente por teólogos): el sujeto cartesiano es un fantasma en una máquina, desconectado, sin carácter, desencarnado, desencantado y sin afecciones. Si la vida tiene un significado —si no es pura materia, sino vida particular sentida por algún organismo viviente en específico—, entonces uno debe desechar el “error de Descartes” y llegar a un nuevo espinosismo. Para Damasio, esto significa que no hay un yo que perciba el mundo de una cierta manera y que, después, sea afectado emocionalmente por algún elemento externo. Más bien, en el inicio está el afecto: una emoción que puede o no llegar a la conciencia. El yo es el “sentimiento” de este evento, lo cual también es afirmar que el yo no termina en los límites del cuerpo biológico.

En los términos del ambientalismo y de cuestiones de la relación, por mucho tiempo desatendida, del ser humano con su medio, el giro hacia la

⁸ Antonio Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain* (Nueva York: Putnam, 1994).

vida puede parecer una eliminación benéfica del *homo faber*. Parecería que, quizá desde el interior de su propia trayectoria, las teorías de la mente han llegado a su inmersión en la vida, al reconocimiento de la interrelación inextricable de la mente con su medio —y quizá incluso al más profundo de los feminismos. El hombre en tanto amo de la representación, del conocimiento, del cálculo y de la distancia desencarnada, se ha reconocido a sí mismo, sin ayuda y en su momento, como un ser originalmente ambiental. En otras palabras, las feministas siempre han estado en lo correcto, pero resulta que el hombre se volvió capaz de comprender las verdades feministas del cuidado y de la preocupación sin la intervención explícita del feminismo. Uno de los teóricos poshumanistas principales, Cary Wolfe, negocia su definición de poshumanismo al moverse entre, por un lado, la insistencia feminista en las relaciones de poder en las diversas prácticas de conocimiento y, por otro lado, el énfasis de la teoría de sistemas en el conocimiento encarnado, situado y ambientalmente constituido, para después concluir que ambas insistencias tienen sus límites en su contención dentro de lo humano. Los límites de lo humano necesitarían quebrantarse mediante una salida de lo humano, posiblemente hacia lo animal: “la pregunta no es quién llegará a ser humano, sino qué clases de acoplamientos a través de la brecha humanista son posibles y, de hecho, inevitables, cuando empezamos a observar el fin del hombre”.⁹

¿Así de fácil es la redención? Aunque sabemos que están ocurriendo eventos para los cuales los viejos modelos de la razón calculadora son inadecuados, es incierto con qué o con cuánto podemos lidiar desde el punto de vista, supuestamente nuevo, de una *yoidad* comprometida, dinámica, extendida, encarnada y emotiva. ¿Realmente supone este nuevo vitalismo o anim(al)ismo un cambio afortunado de los modos de pensar? ¿Nos permitirá lidiar mejor con la situación crítica de nuestro medio, o

⁹ Cary Wolfe, “In Search of Post-Humanist Theory: The Second-Order Cybernetics of Maturana and Varela”, *Cultural Critique* 30 (1995), 66.

se trata más bien de una formación reactiva? Sugeriría que se trata de una formación reactiva, en especial si consideramos no sólo las gozosas afirmaciones de la vida —con el descubrimiento de la empatía,¹⁰ el afecto,¹¹ la corporalización,¹² la creatividad universal,¹³ y los futuros maravillosos¹⁴—, sino también las advertencias *aparentemente* graves de este nuevo vitalismo. La advertencia “final” de James Lovelock es, después de todo, *para nosotros* —o de otro modo no sería final—. Asume nuestra duración, y en esa medida el término de nuestra vida.¹⁵ Decir que Gaia se está desvaneciendo es igualar nuestro sistema de vida con la sistematicidad *tout court*. ¿Acaso no podríamos ver el presente como el fin de *esta* Gaia, si Gaia es en realidad una figura apta? Más allá de las cuestiones de advertencia, sobrevivencia, salvación y los avisos de muerte, lo que no se considera es qué tipo de vida podría permitir la actual muerte del hombre. Tampoco se pone en cuestión si “nosotros” debemos seguir viviendo, ni qué o quién podría ser ese “nosotros” que se aproxima al fin. Si buscamos salvarnos, ¿salvaremos también los mecanismos que han llevado a la especie humana y a su ambiente al borde de la destrucción? Si para salvar la vida deseamos destruir al “hombre” cartesiano rapaz, sujeto calculador de la razón instrumental, ¿cuál es el fundamento de esta aniquilación futura y contra-humana? Por todos los problemas que implica destruir al hombre en nombre de algo distinto de lo humano, y por toda la resonancia de esta autodestrucción en nombre de la supervivencia con los mismos elementos del humanismo que dicha auto-

¹⁰ Jeremy Rifkin, *The Empathic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis* (Nueva York: Penguin Books, 2009).

¹¹ Melissa Gregg y Gregory J. Seigworth, editores, *The Affect Theory Reader* (Durham: Duke University Press, 2010).

¹² Mark Rowlands, *The New Science of the Mind: From Extended Mind to Embodied Phenomenology* (Cambridge: MIT Press, 2010).

¹³ Peter Russell, *The Global Brain: The Awakening Earth in a New Century* (Edinburgo: Floris, 2001).

¹⁴ Pierre Lévy, *Collective Intelligence: Mankind's Emerging World in Cyberspace*, traducción de Robert Bononno (Nueva York: Perseus Books, 1997).

¹⁵ James Lovelock, *The Vanishing Face of Gaia: A Final Warning* (Nueva York: Basic Books, 2009).

destrucción se propone vencer, mucha de la actual retórica poshumanista parece declararse a sí misma en sintonía con aquella vida que “el hombre” tan lamentablemente ignoró (hasta ahora).

Ha sido justo en el punto en que la potencialidad y la apertura del futuro parecen estar radicalmente *ausentes* de la vida, que lo que cuenta como pensamiento (y que va desde la alta teoría hasta la ciencia popular) ha descubierto una vida más allá de los viejos modelos de la mente, esos modelos limitados, finitos y demasiado concretos. Pero la aparente revolución que supone derrocar al hombre por el bien de una vida que él mismo ha negado es la seña misma del fin del hombre. El hombre siempre ha existido como el ser que acaba consigo mismo: tan pronto como al ser humano le es dada una definición natural o limitada, el hombre descubre que su ser real, creativo y orientado al futuro reside en una transformación aún no realizada que siempre lo salvará del pasado, un pasado que el hombre puede denunciar como equivocado y como llegando a su fin.¹⁶ Hoy, al mismo tiempo que la especie humana se enfrenta, literalmente, a una posible extinción, “el hombre” se autoextingue al afirmar que no es ni un cerebro en un cuerpo ni una mente en una máquina, sino que siempre ha sido ecológico —siempre ha estado en sintonía empática, emocional y sistemática con un medio vital más amplio. La afirmación se extiende desde la neurociencia popular con sus invocaciones de sujetos emocionales y afectivos hasta los argumentos de la teoría de sistemas de que el yo se extiende más allá de los límites del cuerpo individual, al pasar por toda una serie de apropiaciones del *mindfulness* no occidental, o el yo que supuestamente puede superar su prisión egoísta. Contra toda la evidencia de una relación malévola o un sistema intrínsecamente suicida de la humanidad y sus alrededores, se afirma en cambio una conexión original humana, un sistema irreducible en el cual el mundo nunca es

¹⁶ Jacques Derrida, “The Ends of Man”, trad. Edouard Morot-Sir, Wesley C. Puisol, Hubert L. Dreyfus, y Barbara Reid, *Philosophy and Phenomenological Research* 30:1 (septiembre de 1969): 31-57.

materia prima extraña y ajena, sino siempre este mundo en particular, tal y como se revela a esta vida orgánica en específico.

Pero ¿realmente se ha extinguido a sí mismo el hombre? ¿No ha habido siempre una insistencia en que pensar y ser son lo mismo, en que —en los términos del viejo Parménides— pensar es estar en concordancia con un movimiento de la vida, que se afirma y se sostiene a sí mismo? Es decir, el hombre se ha percatado continuamente de que el mundo es, en cierta medida, una proyección de su propia razón dominante, y luego ha procedido a afirmar que —tras la Ilustración— el mundo mítico de su propia imaginación ha sido extirpado, ello a fin de que pueda acceder a la vida tal y como realmente es.¹⁷ Si desde Aristóteles siempre ha habido una reacción contra el platonismo y el intelectualismo, ¿no ha sido acaso porque tales idealismos se autoposicionan por encima de la vida? Para la teoría de sistemas de Humberto Maturana y Francisco Varela, que ha sido tan influyente en una amplia gama de disciplinas, no hay un mundo primario tomado y representado por un sujeto separado, puesto que sólo existe un acoplamiento entre el organismo y el mundo que éste habita.¹⁸ Contra este ingenuo antiplatonismo sugiero considerar al mundo no como nuestro propio medio, sino en su propia duración. ¿Quizá debamos pensar otra vez en la supuestamente malvada separación cartesiana entre mente y mundo, ya no como una separación de sustancias, sino como una separación entre, por una parte, un ser (el hombre) para él puede haber algo así como una sustancia, y, por otra parte, lo que sea que en su total contingencia permanezca? ¿Quizá debamos considerarnos a nosotros mismos y a la vida consciente *no* como propiedades emergentes, sino como una monstruosidad que *no* sentimos, vivimos o determinamos, sino que presenciamos parcialmente y *ex post facto*? Es decir: el fin

¹⁷Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, editor Gunzelin Schmid Noerr, trad. Edmund Jephcott (Stanford: Stanford University Press, 2002).

¹⁸Humberto Maturana y Francisco J. Varela, *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding* (Boston: Shambhala, 1992).

del hombre es tanto deseable como necesario, pero imposible. Cualquier intento de vencer al hombre como a una plaga en la Tierra ha dependido siempre de la noción propia de hombre que se encontrará a sí mismo, otra vez, siendo uno con la Tierra.

El sexo de la extinción

Aquí debemos pasar al sexo de la extinción, o a lo que llamaré (s)extinción: la vida, al menos tal y como ha sido pensada a través del imaginario del hombre, siempre desea salir de sí misma, niega cualquier ser determinado o actual. Ahora que el hombre enfrenta su muerte en un sentido literal, invoca su propia muerte en sentido figurado; demanda y declara que el hombre debe alcanzar unidad con la vida, de la cual él es una expresión. En este devenir-con-el-mundo, ¿se ha convertido el hombre en mujer? En cierto sentido la respuesta es sí, pero esto no es un nuevo vitalismo ni un nuevo devenir-mujer. Siempre ha habido una afirmación de la vida en tanto medio de emergencia del hombre: una vida que puede volver a ser vivida, reafirmada y hurtada para que el hombre pueda superar su alienación subjetiva y sentirse uno con su mundo. (Esto fue, de hecho, el cambio del platonismo al neoplatonismo, donde la brecha entre las ideas y el mundo, así como es encubierta bajo una teoría de la emanación, donde todas las formas emergen de una vida fecunda.)

El hombre siempre ha sido un animal ambiental: siempre ha visto al mundo como su entorno y ha sido un modo de devenir-mujer. El hombre vive su propio ser no en un completo y desapegado aislamiento, sino por medio de una autonomía mucho más profunda en la que se reconoce y se afirma a sí mismo por medio de un mundo que nunca es ajeno, nunca es pura materia, sino que siempre es un signo de su vida propia y profunda. Es decir, en el espíritu de un anticartesianismo apresurado, moralista e irreflexivo el hombre se relaciona y vive consigo mismo por

medio de su propia otredad indispensable.¹⁹ Si ha habido un cambio histórico del cartesianismo instrumental —donde el mundo es materia muerta para ser dominada— al ambientalismo, entonces el último movimiento es un hipercartesianismo (ya que para el ambientalista el mundo no es *realmente* otro, algo ajeno, extraño o inhumano, sino que es uno con la propia vida del hombre).

Una crítica feminista del hombre que siempre ha sido vitalista en su profunda comunión con la vida sería el más agotador de los gestos. El hombre vive a través de la crítica feminista, continuamente sobrepasa y revive su racionalidad al beber de la sangre de los muertos, continuamente regresa a recuperar la vida más allá de los límites de la propia. No nos salvará ni un vitalismo tradicional que concibe a la materia como suplementada por el espíritu ni un “nuevo” vitalismo en el que la materia es dinámica. Lo que cualquier vitalismo sostendrá es únicamente esta ilusión de *salvar la vida* (como si uno pudiera encontrar, en la vida, medios de salvación). Lo que tenemos que considerar es el callejón sin salida de la vida: el hombre vive, ya sea reuniendo toda la vida apropiada dentro de sí (al verla como consciencia plena), o bien proponiendo una buena vida que lo salvará de sí mismo.

Tal vez sea en este doble vínculo (donde el hombre se conserva frente a la extinción extinguiéndose a sí mismo) que un feminismo radical podría proporcionar un pensamiento genuino de la vida más allá de lo humano. Aquí, no habría mujer alguna que permaneciera cerca de la Tierra, de la vida y del cosmos: ninguna mujer proveyera al hombre de esa otredad que siempre ha necesitado para su propia redención. Frente a la extinción humana, el feminismo no debería volverse hacia el hombre

¹⁹ Es por esta razón que Luce Irigaray no ve a Descartes como un “error” en la historia del pensamiento, sino que reconoce en el *cogito* cartesiano una apelación continua a una necesaria otredad, lo que permitirá al hombre regresar a sí mismo y vivirse como nada más que el proceso de reflejar su propio exterior. Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, trad. Gillian C. Gill (Ithaca: Cornell University Press, 1985).

ni hacia la mujer: ambas figuras siguen siendo humanas, demasiado humanas, como lo es también el concepto de medio ambiente que siempre ha permitido al hombre vivir con base en una ética vitalista. Podría decirse lo mismo sobre el poshumanismo, el cual es a menudo un ultra-humanismo. En muchos casos, lo que pasa por el poshumanismo consiste en afirmar que el hombre no es un animal aislado, con características especiales que lo marcan fuera de la vida; siempre es uno con la vida, la animalidad y la tecnología. En lugar de pensar en la mujer, en tanto finalidad y redención del hombre, o en lugar de vivir más allá del hombre en una era de lo poshumano unificado (que toma en cuenta la advertencia final para nosotros), lo que en realidad necesita ser confrontado es el modo en que la figura de la “vida” siempre ha justificado al hombre como un animal intrínsecamente poshumano. El hombre siempre ha sido otro que sí mismo, siempre algo más que su propio ser.

Si el vitalismo tiene algún sentido en general —y tiene al menos una fuerza performativa en los llamados actuales hacia un nuevo vitalismo—, tiene sentido en oposición a lo que se percibe como una condición histórica del hombre occidental. De acuerdo con las críticas anticartesianas y poshumanas, el hombre se ha concebido a sí mismo como una casi-divinidad autónoma, dominante, representante, elevada y racional, que no le debe nada a su mundo. El giro hacia el medio ambiente, hacia la unificación con una vitalidad que excede los límites del propio ser del hombre, sería supuestamente una salida de la historia de la razón instrumental. Pero el giro hacia el vitalismo es otro gesto vampírico: el hombre se autoconsume y después se imagina que ya no es más el animal rapaz que una vez fue. Cree que ha salido de su propio encierro para encontrar al mundo y su mejor yo posfeminista. El concepto de medio ambiente —de aquella vida envolvente y penetrante de la que hemos emergido, y la cual, según el argumento, será recuperada por una superación vitalista de nuestro malévolos desapego— mantiene la misma estructura que el antropomorfismo. Lo que hoy necesita ser pensado es aquello que no

puede ser pensado, vivido, recuperado o revitalizado como la gracia salvadora del hombre o de la mujer.

No lo posapocalíptico (no lo poshumano), no ahora

Para dar un sentido de lo que esto puede significar, crítica y positivamente, debemos preguntar cómo sería el futuro más allá de la figura del hombre (una figura que siempre ha incluido a lo poshumano y a la mujer). ¿Qué sucedería si nos aproximáramos al futuro por medio de la diferencia sexual, donde el deseo sexual sería distinto de cualquier noción de supervivencia o autoconservación orgánica? Sería en primer lugar necesario abandonar las nociones de sobrevivencia y de lo poshumano, precisamente porque éstas son gestos de recuperación. Si se considera la diferencia sexual fuera de los binarios dualistas de género, podrían confrontarse diferencias proliferantes. La diferencia es sexual, y no de género, cuando no es el acoplamiento de dos tipos (o géneros) por el bien de la mutua autoconservación y el continuo reconocimiento. Si un cuerpo se conecta con otro cuerpo, no por el bien de su propia sobrevivencia o reproducción, sino a través del tacto como tal, entonces la diferencia sexual se relacionaría con aquello distinto de sí sin buscar el refuerzo del propio ser. Estar abierto a lo que no es uno mismo —lo que no puede ser pensado o representado como medio ambiente o ecología (con todos sus motivos del *oikos* e interconexión) o lo poshumano— tendría dos consecuencias.

Primero, preguntar sobre modos futuros de existencia que no estarán basados en la sobrevivencia (pues toda sobrevivencia, como seguir viviendo, siempre será una extensión del presente). La gran novela contra-posapocalíptica, *The Year of the Flood*,²⁰ de Margaret Atwood, hace

²⁰ Margaret Atwood, *The Year of the Flood: A Novel* (Nueva York: Doubleday, 2009).

justo eso. En esta novela, Atwood parece abrir con un paisaje posapocalíptico (ahora estándar) en el cual han sido destruidos los modos civilizados y urbanos de la vida humana, y lo que queda es un frágil *seguir viviendo*. Por medio de *flashbacks*, Atwood describe un mundo anterior a este paisaje consumido y desgastado: un mundo de tráfico de mujeres, de manipulación de la vida para la conveniencia corporativa y la novedad comercial, de una subclase de humanos que funcionan como materia manipulable para una élite capitalista tecnocientífica, y de un lenguaje de ruido y de nombres de marcas. Atwood abre un camino para el pensamiento: nuestro futuro posapocalíptico ha llegado. La pesadilla distópica de un supuesto futuro inhumano de ciencia-ficción, por el cual hemos sacrificado nuestra humanidad a la rapacidad y vanalidad, está aquí y es de este modo porque es así como el hombre ha vivido siempre. No es un accidente que la ficción de Atwood fuera notablemente premonitoria. Su representación del mundo en *The Handmaid's Tale*, donde las mujeres son biopolíticamente administradas, no es tanto una advertencia para el futuro como un diagnóstico de lo que siempre ha sido la humanidad: un compromiso apasionado con la vida que permitirá al orden vital actuar como fundamento para la administración moral.

Segundo y más importante para mis propósitos aquí, *The Year of the Flood* describe otro culto del futuro —los *Gardeners*— cuyo discurso sobre la vida sagrada y la pureza de los orígenes de su propia humanidad recuperada es estructuralmente similar al corporativismo “biopolítico” imaginado que también establece la extensión y maximización de la vida como su quehacer. Lo que Atwood sugiere, contra la idea actual de que el hombre pueda superarse a sí mismo y encontrar un nuevo futuro ecológico, es que tales imaginarios redentores siempre han permitido al hombre dominar a la vida con el fin de conservarse a sí mismo. La vida —o su imaginario moral— siempre ha sido biopolítica: los giros “verdes”, eco-feministas, vitalistas y poshumanos hacia la animalidad y la ecología derrocan al hombre por el bien de un nuevo futuro redimido, lo

hacen por su compromiso con un yo ético que siempre puede desprenderse de lo que es para *devenir*.

Pero *The Year of the Flood* no es sólo una novela crítica y diagnóstica (en este punto difiere de otras críticas del siglo XXI a la administración de la vida, como *Never Let Me Go* de Kazuo Ishiguro del 2005). Además de la irónica representación de una guerra mundial entre apelaciones ecológicas a la vida tal y como es, por una parte, y los futuros biopolíticos que celebran una supervivencia más allá de los límites humanos por otra parte, Atwood presenta la pista de un futuro de *negación*, en donde las mujeres, comerciadas, traficadas, intercambiadas y administradas por el bien de la variación y reproducción biológica, rechazan la familia biológica y la producción familiar para crear nuevos vínculos sociales al azar (más allá de la sexualidad) y para crear nuevas formas de bio-arte que se descomponen al menor impacto. En un mundo donde la guerra se libra entre el eco-fascismo (un “salvar la vida a cualquier costo”) y la biopolítica (la administración de la vida por el bien de la reproducción maximizada), Atwood describe personajes femeninos frágiles que se abren paso por este escenario, al formar alianzas laterales de amistad en lugar de comunidades filiales de reproducción. Uno de los personajes tiene una carrera exitosa en bio-arte, y utiliza como materiales desechos y desperdicios corporales para producir obras de arte fugaces y efímeras: “a ella le gustaba ver las cosas moviéndose y creciendo, y que luego desaparecieran”.²¹ Atwood desafía el motivo fetichizado de la vida, el modo humano de los archivos monumentales y la idea de que, al voltear hacia la “vida”, el arte y el hombre podrían encontrar perdurabilidad.

Lo que Atwood plantea es un mundo más allá de la “mujer” como la mitad mejor del hombre. *The Year of the Flood* continúa dos tradiciones

²¹ Para una crítica aguda de la ruptura putativa del bio-arte con el “hombre” —una crítica que resonaría con la tentativa de Atwood de representar un bio-arte de desechos de muertos— ver Nicole Anderson, “(Auto)Immunity: The Deconstruction and Politics of ‘Bio-Art’ and Criticism”, *Parallax* 16:4 (2010), 101-116.

críticas de la escritura feminista —una romántica (que rechaza aquello a lo que Freud se refirió como el sentimiento oceánico o la plenitud pre-edípica) y una modernista (en contra de una fecundidad femenina que revitalizaría todos los sistemas muertos de un lenguaje y tecnología reificados). Al igual que Mary Shelley en *Frankenstein*, una novela que une a los artistas románticos, que imaginaron a la naturaleza como un otro femenino y benevolente, con los científicos que dominaron la naturaleza al reducirla a materia inerte, *The Year of the Flood* presenta un mundo en donde la redención ecológica (como eco-fascismo) es la otra cara de una administración biopolítica de la vida. Las dos facciones bélicas en la novela de Atwood afirman actuar por una vida que destruirá los modos previos del auto-aprisionamiento del humano: el culto adámico de los *Gardeners* apela al valor vital de la tierra como vía para controlar los cuerpos, la producción y la reproducción; mientras que la corporación gobernante (*CorpSeCorp*) aspira a maximizar la vida por medio de la manipulación genética y la administración de los datos. Ambas facciones son posibles gracias al imaginario posapocalíptico o, para tomar prestada una frase de Lovelock, el imaginario de la “advertencia final”. Si nuestro único valor y horizonte es el de la vida, entonces sólo un camino está permitido: el que salva y sobrevive.

Tanto *Frankenstein* de Shelley como *The Year of the Flood* de Atwood muestran un motivo común en la ficción feminista al cuestionar el valor de la maximización de la vida. Habría entonces que asociar al menos una forma del feminismo no con encontrar una “mujer” más allá del hombre, sino con una crítica sobre todo aquello que se ha adjudicado y ha significado la “mujer” como el otro del hombre. Tal literatura, en cambio, conduce experimentos mentales de futuros que exploran la reproducción más allá de cualquier noción de humanidad auto-administrada. *The Year of the Flood* continúa con la capacidad literaria y radical del feminismo para cuestionar el valor mismo de la sobrevivencia (lo cual es también decir el valor del valor; si el valor siempre ha sido dado como aquello que promueve la vida).

Sería incorrecto etiquetar a esta tradición como ciencia ficción, ya que los mundos representados son del imaginario científico presente: tanto en *Frankenstein* como en *The Year of the Flood*, la ciencia (como razón instrumental) y su supuesto otro (la conexión ecológica con la vida) se presentan como narrativas de redención que fracasan en cuestionar, justamente, quién es este “hombre” cuya sobrevivencia buscamos mantener. Se podría deducir de esta tradición feminista que el hombre siempre planea su escape por medio de futuros poshumanos imaginados, y que lo requerido para pensar más allá del hombre como una máquina sobreviviente es un sentido de la contaminación del imaginario ecológico. Esto nos trae a la segunda consecuencia y a la segunda tradición, en las cuales las figuras del arte, la creatividad y la producción —atadas a la vida fructífera— también son interrogadas.

Esta segunda tradición crítica, extendida y radicalizada por *The Year of the Flood*, es la contra-estética modernista feminista. En *To the Lighthouse*²² de Virginia Woolf —una novela que, como la de Atwood, termina con una figura ambivalente de aproximación a (o rechazo a) la luz— muere la figura central, protectora y maternal de Mrs. Ramsay. Después de un interludio (“*Time Passes*”) que presenta una caída de la oscuridad, la sección final de la novela concluye con la joven artista, Lily Briscoe, teniendo una visión que la impulsa a actuar casi destructivamente hacia el lienzo convencional. Su visión no sólo resulta en una única línea negra pintada debajo del centro de la pintura de Mrs. Ramsay que Lily ha luchado por componer a lo largo de la novela, sino que su acto creativo es acompañado por el reconocimiento de la decadencia del arte —como si el rechazo de Briscoe hacia la historia del arte y la representación fuera también una aceptación de la transitoriedad. Éste no es el hombre como *homo faber*, infundido con una vida diferente a la suya que pasa a presentar, representar y preservar, pues el acercamiento de Lily a su lienzo ocurre con rapidez, casi como una distracción:

²²Virginia Woolf, *To the Lighthouse* (Londres: Panther Books, 1977).

Rápidamente, como si fuese llamada por algo de ahí, regresó a su lienzo. Ahí estaba —su pintura—. Sí, con todos sus verdes y azules, sus líneas corriendo y cruzando, su intento de algo [...]. Con una repentina intensidad, como si ella lo viera claro por un segundo, dibujó una línea ahí, en el centro. Estaba listo; estaba terminado. Sí, ella pensó, bajando su pincel con extrema fatiga, yo he tenido mi visión.²³

The Year of the Flood también presenta un acontecimiento artístico en medio de un mundo de destrucción, donde la obra de arte es confrontada, de manera similar, con fuerzas impersonales de transitoriedad, en un medio de destrucción poshumana que ha ocurrido *a causa* del estridente y miope deseo de vida. Al igual que *To the Lighthouse* se estructura alrededor de la caída de una inmensa oscuridad (la “gran” guerra), consecuencia más que superación del imaginario apocalíptico del hombre (donde el hombre no llegará a nada más que su propio dominio), así también *The Year of the Flood* presenta el futuro del hombre. Éste es uno donde la vida es maximizada, la supervivencia ante a la tecnología y a la naturaleza, por el bien de un tiempo de continuidad y futuros extendidos. El rayo de perturbación se da a través de una práctica de bio-arte que, muy diferente del bio-arte dominante del presente que mantiene la vigilancia del hombre sobre la vida, asume la desaparición:

Amanda estaba en el desierto de Wisconsin, armando una de las instalaciones de bioarte en la que había estado trabajando ahora que estaba metida en eso que ella llamaba *art caper*. Esta vez eran unos huesos de vaca. Wisconsin está cubierto de huesos de vaca [...] y ella estaba arrastrando los huesos de vaca en un patrón tan grande que sólo podía ser visto desde lo alto: enormes letras mayúsculas, deletreando una palabra. Más tarde lo cubriría con miel de maple y esperaría hasta que los insectos estuvieran todo sobre él, y des-

²³ Woolf, *To the Lighthouse*, 170.

pués tomaría videos de él desde el aire, para ponerlo en las galerías. A ella le gustaba ver que las cosas moviéndose y creciendo, y que luego desaparecieran [...]. Su pieza de Wisconsin era parte de una serie llamada *The Living Word* —dijo de broma que estaba inspirada por los *Gardeners* porque ellos nos habían reprimido demasiado sobre escribir—. Ella había empezado por palabras de una sola letra —*I* y *A* y *O*— y luego hizo palabras de dos letras, como *It*, y después de tres letras, y cuatro y cinco. Ahora estaba hasta en seis. Habían sido escritas en materiales distintos, incluyendo vísceras de pez, pájaros muertos por derrames tóxicos e inodoros de construcciones demolidas, llenos de aceite de cocina usado e incendiados.²⁴

Atwood representa a la artista, Amanda, no como alguien que recuperará todo lo que es propio, fundamental y eterno en la vida, sino como una estafadora, una bromista o una jugadora que tomará el juego masculino de la vida, el dinero y la sobrevivencia —incluso la santidad de la palabra— para jugar con la inexistencia. Más allá del “hombre” quizá sólo exista la “mujer” y la “vida”; y es por ello que el hombre siempre se ha mantenido a sí mismo por medio de (figuras de) devenir mujer. En lugar de pensar apocalípticamente en términos de nuestra propia finitud (o nuestro “más allá” o nuestra poshumanidad), podríamos —finalmente— tener la oportunidad de pensar en un mundo sin finalidades.

Aquí yace el significado del trabajo de Atwood. Primero, presenta la pesadilla imaginada de un futuro dirigido por el impulso psicótico del hombre de dominar la vida como ya se evidencia en el presente (en lugar de ser un futuro posapocalíptico recreado o posible).

Estamos desde siempre tan atados a la vida que ella se convierte en la pantalla o el cuadro por el que nosotros no imaginamos otra cosa que nuestro propio vivir. Segundo, como Shelley antes que ella, Atwood no plantea una naturaleza feminizada fuera del hombre, pues más allá del

²⁴ Atwood, *The Year of the Flood*, 56-57.

“hombre” uno no puede pensar en la *buena vida*, sólo en las contingentes, frágiles, inseguras y efímeras vidas. Finalmente, uno no puede apelar aquí al arte o a la estética, pues también, uno encuentra la figura fetichizada de la creación redentora. En su lugar, Atwood, como Woolf y Shelley antes que ella, imagina cómo sería la vida si uno pudiera abandonar la fantasía de la propia permanencia.

Referencias

- Adorno, Theodor y Max Horkheimer. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, Editor Gunzelin Schmid Noerr, traducción de Edmund Jephcott. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- Atwood, Margaret. *The Year of the Flood: A Novel*. Nueva York: Doubleday, 2009.
- Braidotti, Rosi, Ewa Charkiewicz, Sabine Häusler y, and Saskia Wieringa. *Women, the Environment and Sustainable Development: Towards a Theoretical Synthesis*. Londreson: Zed Books, 1994.
- Damasio, Antonio. *Descartes's Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. Nueva York: Putnam, 1994.
- Derrida, Jacques. “The Ends of Man”, traducción de Edouard Morot-Sir, Wesley C. Puisol, Hubert L. Dreyfus y Barbara Reid. *Philosophy and Phenomenological Research* 30:1 (septiembre de 1969): 31-57.
- Gregg, Melissa y Gregory J. Seigworth, editores. *The Affect Theory Reader*. Durham: Duke University Press, 2010.
- Haraway, Donna. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- Hitchcock, Peter. *Dialogics of the Oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

- Irigaray, Luce. *Speculum of the Other Woman*, traducción de Gillian C. Gill. Ithaca: Cornell University Press, 1985.
- Langton, Rae. *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Lévy, Pierre. *Collective Intelligence: Mankind's Emerging World in Cyberspace*, traducción de Robert Bononno. Nueva York: Perseus Books, 1997.
- Lovelock, James. *The Vanishing Face of Gaia: A Final Warning*. Nueva York: Basic Books, 2009.
- Maturana, Humberto y Francesco J. Varela. *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*. Boston: Shambhala, 1992.
- Plant, Judith. "Learning to Live with Differences: The Challenge of Ecofeminist Community", en *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*, editoras Karen J. Warren y Nisvan Erkal. Bloomington: Indiana University Press, 1997.
- Rifkin, Jeremy. *The Empathic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis*. Nueva York: Penguin Books, 2009.
- Rowlands, Mark. *The New Science of the Mind: From Extended Mind to Embodied Phenomenology*. Cambridge: MIT Press, 2010.
- Russell, Peter. *The Global Brain: The Awakening Earth in a New Century*. Edinburgo: Floris, 2001.
- Schwab, Gabriele. *The Mirror and the Killer-Queen: Otherness in Literary Language*. Bloomington: Indiana University Press, 1996.
- Wolfe, Cary. 1995. "In Search of Post-Humanist Theory: The Second-Order Cybernetics of Maturana and Varela". *Cultural Critique* 30 (1995), 33-70.
- Wollstonecraft, Mary. *A Vindication of the Rights of Woman*. Nueva York: Cosimo, 2008.
- Woolf, Virginia. *To the Lighthouse*. Londres: Panther Books, 1977.