

## ¿Cómo devinimos sujetos en devenir? Reflexión crítica sobre el pensamiento de Rosi Braidotti

### How we became becoming subjects? A Critical Reflection on Rosi Braidotti's Thought

*Diego Enrique Vega Castro*  
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

**Resumen:** El artículo mostrará una reflexión de carácter general sobre los marcos de comprensión del proyecto filosófico-político de Rosi Braidotti. Se tomará para ello la reconstrucción que la propia autora realiza sobre su llegada a los albores del poshumanismo y sujetos en devenir en el periodo que prosigue a la crisis de la Modernidad. La narración histórica de Braidotti será ampliada por las descripciones de la crisis de la filosofía política contemporánea que hacen a su vez Claudia Hilb y Arturo Romero, las cuales pondrán en evidencia algunos de los vicios y aporías a los que se enfrenta ineludiblemente el planteamiento posmoderno-poshumanista. Estos dos marcos más generales bajo los que inspeccionamos el de Braidotti son, en resumidas cuentas, el de la muerte de baremos morales y políticos después de los totalitarismos del siglo anterior, y, por otra parte, el de las paradójicas convergencias entre el posestructuralismo francés y el neoliberalismo.

**Palabras clave:** Rosi Braidotti, crisis de la Modernidad, Posmodernidad, principios políticos.

**Abstract:** The paper will show a general reflection on the frames of understanding of Rosi Braidotti's philosophical-political project. In order to do so, we will consider the reconstruction that the author conceives about her arrival to the dawn of Posthumanism and becoming subjects in the period that follows the crisis of Modernity. Braidotti's historical narration will be expanded by the descriptions of the crisis of contemporary political philosophy made by Claudia Hilb and Arturo Romero, which will evidence some of the vices and aporias to which the postmodern-posthumanist approach ineludibly faces. These two more general frameworks from which we examine Braidotti's are, generally speaking, that of the death of moral and political order or hierarchies after the totalitarianism of the past century, and on the other hand, that of the paradoxical convergencies between French Poststructuralism and Neoliberalism.

**Keywords:** Rosi Braidotti, crisis of Modernity, Postmodernity, political principles.

El siguiente trabajo se propone reflexionar sobre algunos aspectos decisivos en el proyecto filosófico de Rosi Braidotti, especialmente aquellos que dan cuenta sobre cuál es el papel de la filosofía política contemporánea y quiénes son sus actores. En lugar de un análisis directo sobre las propias tesis típicas de sus libros, a saber, el poshumanismo, la deconstrucción de la división entre naturaleza y cultura o el monismo vitalista, nos parece mucho más fructífero realizar una reconstrucción sobre el camino que nos ha traído al planteamiento nómada de sujetos en devenir y sus consabidas tesis principales.

Es evidente que el carácter de esta reflexión presupone haber comprendido, al menos en sus aspectos generales, las tesis recién mencionadas. Sin embargo, el aspecto chocante, contraintuitivo y presuntamente irreverente de la filosofía poshumana de Braidotti requiere, para una mirada profunda, ensanchar sus horizontes y circunscribirla a las condiciones que la han posibilitado. En otras palabras, puesto que el planteamiento poshumano, de sujetos fluctuantes y bioigualitarismo se anuncia a sí mismo como *la* alternativa más decente, más creativa, más radical y por lo tanto la mejor para una *política y ética afirmativa* en tiempos posmodernos y posantropocéntricos, es menester comprender a qué responde exactamente y cómo fue gestada: cómo devinimos sujetos en devenir.

Con este fin abordaré los aspectos generales de la crisis de la Modernidad, los abismos filosóficos y políticos a los que se enfrenta todo pensamiento que desee dar cuenta del papel de la filosofía contemporánea y los problemas sociales presuntamente inasibles por tradición pasada alguna. Como se verá a lo largo de esta reflexión, nuestras premisas y descripciones no podrán estar referidas a los filósofos particulares (o en su caso a una examinación profunda sobre su pensamiento) y descansarán, por lo tanto, en otros autores que han logrado sesudas reconstrucciones sobre la transición de la crisis moderna al pensamiento posmoderno y sus respectivas aporías.

### **1. La muerte de los absolutos**

Si bien nos inclinaremos por los argumentos expuestos en el libro *Por una política afirmativa* (Braidotti, 2018) —pues es ahí donde se traza con mayor claridad las intenciones filosófico-políticas del nomadismo filosófico y una exposición más detallada sobre las deficiencias de otros acercamientos contemporáneos deudores de la dialéctica hegeliana—, lo cierto es que los libros de Braidotti no suelen abordar con seriedad las razones precisas que nos han traído al poshumanismo ni cuáles son las premisas de ese presunto humanismo del cual los intelectuales

contemporáneos se han escapado. El Humanismo suele ser así asociado con cualquier tradición de pensamiento liberal –e incluso con filosofías pre-liberales pero aun así represoras universalistas– y el poshumanismo con todo aquello que diga haber superado las dicotomías tradicionales. Lo más cercano a una justificación de aquellos términos se encuentra en la introducción y parte del primer capítulo del libro *Lo poshumano* (Braidotti, 2013).

En resumidas cuentas, Braidotti traza el camino del Humanismo y su respectiva muerte en los siguientes términos. Desde Protágoras y su sentencia “el hombre es medida de todas las cosas”, el Hombre (varón, ideología falogocéntrica) se ha erigido como doctrina moral, social, política y filosófica que ha puesto como meta el desarrollo racional y teleológico del propio Hombre. El concepto Hombre comprende a la vez que discrimina todas las otredades alternativas (mujeres, nativos, naturaleza, tierra, etc.), como sería patente en la Historia universal hegeliana que llegaría a la culminación de la hegemonía eurocentrista. Por supuesto, esto ha sido llevado a cabo y naturalizado a través de instituciones de control, disciplinarias, pedagógicas y de todo tipo que han penetrado hasta lo más hondo de la vida: prácticas sexuales, familiares, comerciales y en general nuestra más común experiencia del mundo.

A esta larga, muy larga historia y tradición, el anti-humanismo reacciona en la generación en la que creció Braidotti: los movimientos sociales e intelectuales de 1960 y 1970 que, en medio de la Guerra Fría, cuestionaron la historia entera del Humanismo y liberalismo con mayor radicalidad: feminismo, pensamiento decolonial, antirracismo, pacifismo, movimientos anti-nucleares, epistemologías alternativas, etc. En un contexto más amplio, el propio fascismo y comunismo fueron los titanes del rompimiento con el humanismo liberal (dígase también el pensamiento ilustrado). Pero de la violencia del fascismo, el comunismo humanitario presentaba la buena cara del rompimiento con la tradición moderna: la izquierda marxista fue emblema y triunfo de la lucha contra sistemas totalitarios. Sin embargo, el propio comunismo fue expuesto como una forma más de fascismo, de sistema disciplinario y totalitario sobre el individuo; he ahí el comienzo de la miríada de ramificaciones de la izquierda anti-humanista que atacó en el mismo aliento los excesos no sólo de la tradición ilustrada ni de sus reacciones fascistas, sino de la propia Unión Soviética. Braidotti sitúa la meca de estas ramificaciones en París; su *leitmotiv*: desenmascarar la alianza entre razón y poder, esto es, cómo la “razón” ha perpetuado históricamente modelos de poder, dominación y exclusión. Con todo, muchos de estos intelectuales (v.g. Beauvoir y Sartre) concebían la tarea filosófica como herramienta hegemónica de análisis político: la que desenmascaraba, la que daba resolución a

las luchas dialécticas, etc. Según Braidotti, en conclusión, buena parte de estas ramificaciones de izquierda se inscribían aún en un proyecto de corte universal-humanista: daban, por ejemplo, respuesta a *todas* las mujeres, a *todos* los seres humanos.

La siguiente confrontación, que antecederá de forma más inmediata al pensamiento de Braidotti, se da entre el marxismo institucionalizado y dogmático, y los intelectuales franceses que recuperaron sus raíces innovadoras y abiertas para combatir los abusos del comunismo hacia la alteridad o minorías, bajo el título de proyecto racional para la Humanidad. Es aquí, podríamos decir, donde el concepto Humano se convierte en un verdadero problema: la muerte del Hombre y de las oposiciones binarias, la profunda duda ante todo proyecto político o filosófico que ponga al Hombre como centro de la historia (Foucault, 1968, p. 9-10, 332-3). El posestructuralismo consigue así deconstruir y desnaturalizar el ideal del Hombre, de su autonomía y autodeterminación; lo dirige y sitúa a momentos y construcciones concretas rechazando por primera vez de manera absoluta todo tipo de ley natural y universalismo. Revela al mismo tiempo su carácter dominador y excluyente: ese Hombre de la Historia es blanco, varón, propietario, europeo, etc. El nuevo pensamiento es, por lo tanto, poscomunista, poscolonial, poshumanista y antirracista.

¿Qué agrega o modifica la filosofía de Braidotti dentro de este contexto? Más denuncias y más superaciones. Denuncia al propio anti-humanismo por estar fundado e impulsado en ideales humanistas; por ejemplo, la libertad.<sup>1</sup> También lo supera en tanto se guía no por una negatividad absoluta que deviene fácilmente nihilismo, dolor y nostalgia, sino por una “política afirmativa”, una concepción de la alegría del vivir, de la fuerza cósmica de *zoe* que impulsa nuestros cuerpos (Braidotti, 2006, p. 216). Se trata entonces, para Braidotti, de espabilarnos de las depresivas negatividades llevadas al extremo por los pensadores de aquellas generaciones anti-humanistas y contagiarnos de una nueva forma de hacer política con afirmación, alegría e irreverencia; sus ejemplos por excelencia: mujeres cyberpunk, Riot Grrrrl,

---

<sup>1</sup> Por una parte, el reproche sobre seguir siendo demasiado humanista o insuficientemente deconstruido es una práctica muy habitual cuando una doctrina asegura su lugar en los recintos intelectuales –tal y como en tiempos no muy lejanos el reproche fuera dirigido a las filosofías burguesas. El resto nos es conocido: una lucha hueca por desmedrar todo aquello que no parezca suficientemente radical, apegado a la doctrina o que tenga la apariencia de ser tibio. Esta forma muy usual de crítica en Braidotti le cobra después sus cuentas, pues otros autores (Gedalof, 2008) aplicarán el mismo tipo de argumentos contra ella. Por otra parte, debo señalar ahora que la idea de “libertad” en Braidotti es desastrosa: se arrebató en extremos maniacodepresivos yendo primero a la crítica absoluta de la libertad individual como herencia de la Modernidad liberal, para después acudir a la misma en calidad de apologeta (decir, por ejemplo, que nada busca el sujeto afirmativo contemporáneo más que la libertad y la destrucción de todo dispositivo de control y disciplina característico del capitalismo posindustrial (Braidotti, 2018, p. 95-100; 2006, p. 84).

subjetividades queer. En sus propias palabras, “Adoptar una posición política radical hoy quiere decir lanzarse a los procesos de devenir-molecular o nómada, de manera viral: ponerse la máscara, devenir Pussy Riot, quitársela, no ser Pussy Riot como identidad estática” (2018, p. 96)<sup>2</sup>.

Con ello, la afamada “resistencia” es también superada; pues la resistencia es a su vez producto de un modo de actuar político que renuncia a la universalidad, que, en sentido estricto, sólo puede resistir de forma particular ante violencias sistemáticas (Braidotti, 2011, p. 26, 32-43). Pero con Braidotti la resistencia, de carácter generalmente negativo, toma un matiz positivo de *potentia*, de afirmarse como minoría o devenir minoritario. Es decir, una aquello que conceptualmente es imposible: la fuerza de lo universal en un concepto particular que desdeña lo universal. De ahí que la tesis se encarne perfectamente en los movimientos sociales y musicales a los que alude la autora: amor por el caos y el devenir, amor por la provocación de aquellos que no aman el caos y el devenir, desafío ante los universales por amor al desafío.

Como se ve, los matices son apenas perceptibles, pequeñísimas diferencias: no es fácil distinguir esto de la negatividad absoluta de la que proviene la educación de Braidotti, o de una dialéctica cercenada de superación (Horkheimer y Adorno, 1998), o de la inexorable necesidad de positividad que retornaría entonces a los universalismos criticados en principio (pues finalmente Braidotti sí que le tiene aprecio a buena parte de los ideales ilustrados humanistas, a ideales del *non-profit*, tolerancia e igualdad).

El resto del paisaje en este camino se ilumina por el planteamiento de subjetividades nómadas y una ontología de la vida espinosista resucitada por dudosos artificios posmodernos.

---

<sup>2</sup> Se trata de una paráfrasis de las afamadas palabras foucaultianas en la *Arqueología* (no dudo que se trataría también de la paráfrasis de un libro de Derrida o Deleuze tomado al azar): “A cada momento [el presente texto] denuncia la confusión posible. Declina su identidad, no sin decir previamente: no soy ni esto ni aquello. No es crítico, la mayor parte del tiempo; no es por decir por lo que afirma que todo el mundo se ha equivocado a izquierda y derecha. Es definir un emplazamiento singular por la exterioridad de sus vecindades; es –más que querer reducir a los demás al silencio, pretendiendo que sus palabras son vanas– tratar de definir ese espacio blanco desde el que hablo, y que toma forma lentamente en un discurso que siento tan precario, tan incierto aún.” y, las palabras con las que finaliza esa introducción, “Más de uno, como yo sin duda, escriben para perder el rostro. No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación. Que nos dejen en paz cuando se trata de escribir” (Foucault, 2018, p. 29-30). No puedo evitar cierta vergüenza al encontrar que las críticas que presento son tan parecidas a las parodias que hace el propio Foucault con ese interlocutor imaginario, presuntamente ingenuo o tonto, en distintos puntos de su *Arqueología*. Con todo, debo enfatizar que el último deseo del francés en la presente cita es “Que nos dejen en paz cuando se trata de escribir”. Es casi inevitable preguntarse si no hay, detrás de todo el pensamiento contemporáneo, un agotado y obstinado deseo por ser simplemente dejado en paz; un agotamiento que sin embargo se pone vestimentas de carnaval y presume de ser festivo, cambiante, de moverse por aquí y por allá con alegría y afirmación.

Pero aquí debemos tomar el camino de vuelta antes de adentrarnos en las entreveradas sendas del poshumanismo de Braidotti y replantear aquella breve historia desde otro ángulo.

En un excelente libro titulado *Abismos de la Modernidad*, la argentina Claudia Hilb (2016) reúne diferentes ensayos que pretenden dar cuenta de la crisis de la filosofía política contemporánea, a partir de las nefandas experiencias del siglo pasado. Los escritos presentan un panorama sumamente rico por la ambivalente distancia entre los autores a quienes Hilb les dedica atención: Arendt, Strauss y Lefort. Señalaré únicamente el marco de discusión donde se desenvuelven tan heterogéneos pensamientos con la finalidad de poner bajo una luz más sobria la historia que Braidotti nos ha contado sobre la génesis del poshumanismo.

Aquello que une el pensamiento de aquellos tres filósofos es, dice Hilb, su “objeto de estudio”; en realidad, su profunda preocupación por la carencia de parámetros con los cuales moverse en la vida contemporánea para pensar y actuar. Esa falta de baremos, de capacidad de juicio —ya sea como sentido común o como instanciación de un principio supremo; en última instancia, la distinción entre estos dos es parte esencial del problema— se debe en buena medida, coinciden todos estos autores, a la destitución de los absolutos<sup>3</sup>. Hay que recordar, como ya apuntaba Braidotti, que estas conclusiones provienen de la experiencia inédita de los totalitarismos del siglo anterior y sus escandalosas culminaciones. La conclusión es, en palabras de Arendt, que “nadie que esté en sus cabales puede creer que la moralidad va de suyo” (citado en Hilb, 2016, p. 12). Hagamos por ahora caso omiso de la distinción sin fundamentos de Braidotti entre ética y moralidad (Braidotti, 2018, p. 28, 122) —ésta como mero orden dominador de la vida, aquélla como afirmación y resistencia ante la moral— y concentrémonos en el hecho llano y simple del espíritu del ocaso moderno: qué es lo bueno y lo malo es indecible, problemático; en resumen, imposible.

Lo interesante de esta crisis es su carácter paradójico, pues es tanto antecedente como consecuente del totalitarismo. Es antecedente en tanto condición del mismo: “Estoy perfectamente convencida de que toda la catástrofe totalitaria no se habría producido si la gente hubiera seguido creyendo en Dios, o mejor, en el infierno; es decir, si aún hubieran existido absolutos. No había absolutos”, dice Arendt en cierta conferencia (citado en Hilb,

---

<sup>3</sup> La problematización del sentido común, los baremos y la radical deconstrucción es a mi juicio uno de los temas más ricos por tratar en la filosofía contemporánea. Además de los tres autores en quienes pone atención Hilb (Arendt, Strauss y Lefort), y de quienes no citaré ninguna obra siguiendo la coherencia de este escrito que pretende mantenerse en los planos generales de la situación intelectual del siglo pasado y presente, debo mencionar tres trabajos esenciales a este respecto: Pippin (1999), Rosen (1987) y Manent (2020).

2016, p. 202). No significa que la religión misma no haya ejecutado genocidios a diestra y siniestra; sin embargo, el punto a señalar es el carácter casi nihilista que posibilita los totalitarismos por los que se interesa Arendt, acontecimientos que no habrían podido tener lugar en un mundo que desconociera la excesiva *hybris* que culminaba la Modernidad en las guerras del siglo pasado. Tomando esta carencia de absolutos como punto de partida, Arendt dirigirá sus esfuerzos en múltiples direcciones; por ejemplo, constatar que si había un elemento político en la religión era justamente el miedo al infierno, y que el elemento político de la comunidad contemporánea sólo se puede expresar a través de la violencia, que a su vez entra en conflicto con el poder al intentar distinguirlas: la violencia revolucionaria no es política por ser violenta, sino por abrir paso, instaurar, dar origen al elemento político genuino; es decir, es política en tanto origina poder (distinguido de la violencia desnuda) (Hilb, 2016, p. 55-58).

La muerte de absolutos (dígase Hombre, bien, mal, etc.) es para Arendt también consecuente del totalitarismo: permite formular nuevamente y dar oportunidad de replantear lo político por antonomasia, a saber, dar origen, fundar lo político como bien ligado a la comunidad cuya base es la capacidad humana<sup>4</sup>. En principio, la idea positiva de Arendt (y también de Lefort, por otra parte)<sup>5</sup> coincide con la de Braidotti: para ésta, el desmantelamiento posmoderno del Humanismo y la racionalidad abre por fin espacio para una nueva manera de concebir las multiplicidades de sujetos y su respectiva ética; esa ética, basada en afecciones, está también basada en las capacidades humanas de lo político (aunque ahora desligadas de una característica propia del ser humano, pues las relaciones abarcarían todo aquello que presentara una relación afectiva, incluso un Tamagotchi [Braidotti, 2006, p. 120-123]). Sin embargo, como apunta Hilb (2016) con una minuciosidad aplaudible, “Observemos que Arendt no dice aquí exactamente, como en la cita precedente sobre la catástrofe totalitaria, que *ya* no hay absolutos; nos dice más precisamente que en la pérdida de los absolutos que acarrea la tradición, hoy

---

<sup>4</sup> Como señala Hilb (2016, p. 74 ss.) a partir de distintas obras arendtianas, pero especialmente en *Sobre la revolución*, la capacidad humana de dar origen a la comunidad política se concreta en los ejemplos revolucionarios que instauran un nuevo orden a la vez que ponen en riesgo inmediatamente la legitimación de ese mismo orden. En pocas palabras, el problema se juega entre la arbitrariedad de todo orden político y los actos originales en los cuales podríamos encontrar el “absoluto” o la genuina autoridad y legitimación de lo político.

<sup>5</sup> Sobre Lefort sólo vale la pena resaltar que, en el recorrido que hace Hilb, éste resulta ser el gran pensador sobre la esencia de la democracia y sus posibilidades positivas en la contemporaneidad: la democracia, que no encuentra un principio trascendente a su sociedad, mantiene siempre un espacio oculto y no determinado, justamente el espacio del tironeo político.

rota, se abre ante nuestros ojos la posibilidad de volver a comprender que el único absoluto es el acto de dar origen”<sup>6</sup> (p. 254).

Que el absoluto implique el acto de dar origen y éste a su vez coincida con una capacidad humana de fundación puede ser criticable también hasta la médula, pues se encuentra a pocos pasos del mismo voluntarismo que disolvió la Modernidad y concluyó en extremos fascistas; es decir, se corre el riesgo de andar por las fuerzas circulares del antecedente y consecuente del fascismo –esta es una tesis que el lector puede recoger de la examinación que hace Hilb en conjunto de Arendt y del mucho más cauteloso Strauss. De cualquier forma, incluso aceptando las tesis arendtianas, encontramos que el afán de “absoluto”, en este caso, de dar origen a lo político por la institución humana, es del todo contrario a la posibilidad de infinitesimales subjetividades en devenir unidas por nada más que una endeble lista de “buenas prácticas” como el *non-profit*, la apertura y respeto al mundo, a la tierra y la naturaleza, la hibridación de todo lo vivo, etc. Aún más, la cita que hemos mostrado habla sobre “volver a comprender”, es decir, ejercer la sobriedad de comprensión que, en teoría, permitiría la disolución contemporánea de todo absoluto. Pero esto quiere decir restaurar un sentido común de lo político del cual fuimos completamente cegados en el transitar moderno, y no en modo alguno rendirnos a las fuerzas creativas que Braidotti y su maestro Deleuze propondrían como conversión de la filosofía (es decir, pintar cuadros creativos con conceptos y juegos en lugar de acudir a cualquier “opinión”, “sentido común” o “idea natural” que pudiera sentar bases para pensar seriamente lo político). Probablemente Braidotti calificaría esta restauración propositiva del sentido político como un mero esfuerzo nostálgico por salvar la tradición. El lector habrá de reflexionar si se trata en efecto de nostalgia o más bien de afán de seriedad intelectual.

Para concluir la dirección que he trazado hasta ahora y abrirle paso a la siguiente, hay que señalar un elemento de fundamental importancia: el Estado. Dentro del libro de Hilb, se muestra claramente que el eje central que une las reflexiones de Arendt y Lefort (no en este caso de Strauss quien iría, antes del Estado, hacia las *polei* en tanto concretización de la comunidad política y sus creencias) es, entre otros, el Estado y la democracia como pilares de reflexión política: dónde reposa el poder, qué origina el poder de la comunidad política

---

<sup>6</sup> La cita precedente a la que se refiere Hilb es la misma que hemos reproducido antes sobre la carencia de absolutos. El primer texto proviene de una conferencia integrada por Hilb en *The Recovery of the Public World*, y el segundo de *Sobre la revolución*.

devenido Estado, cuáles son las posibilidades del individuo para pensar lo político sin adherirse directamente al Estado (caso Eichmann), cuál es la “indeterminación” de la democracia que funciona como su motor y cuáles sus principios de régimen, etc. Es evidente en este caso el contraste con Braidotti, quien, a pesar de hablar prácticamente de todo lo imaginable (oncoratones, Tamagotchis, genoma humano, filosofía oriental, oveja Dolly, Spinoza, Riot Grrrrr!, Call Centers...) no pone nunca atención al problema del Estado.

Me parece que, a los ojos de Braidotti, la justificación de esta carencia se encuentra en dos puntos: está *demostrado* que el poder no reside en el Estado sino en las microscópicas prácticas culturales, sociales, sexuales, etc. (es decir, *atraviesa* toda la vida humana y no-humana), y por lo tanto, no tiene sentido reflexionar sobre un Estado desmoronado en el capitalismo posindustrial; y, segundo, el Estado, si aún es una categoría filosófica-política relevante, debe ser por fin desmantelado: subjetividades nómadas que pasen transversalmente las fronteras, apertura indeterminada a toda fluctuación subjetiva, etc. Si esto es o no coherente sólo puede ser comprendido bajo un nuevo ángulo que puntualice cómo llegamos a esta apreciación.

## 2. Del nomadismo al neoliberalismo

La muerte de los absolutos entendida como antecedente y consecuente del totalitarismo ha puesto un primer marco de comprensión sobre la llegada del poshumanismo y la política afirmativa de Braidotti. Se podría decir, desde la reconstrucción que hace la propia autora, que este marco es insuficiente o al menos demasiado anterior al de la filosofía nómada, pues está referido principalmente a las primeras reacciones de la crisis de la Modernidad, mientras Braidotti a veces no duda en colocar su pensamiento dentro de una “posmodernidad tardía”, esto es, un momento que parecería enteramente distinto de aquél<sup>7</sup>. No obstante, hemos ya puesto los primeros cimientos para profundizar en esta reconstrucción sobre la cual quedará mejor definida la siguiente.

Nos valdremos ahora de un escrito de Arturo Romero (2020) cuya intención es mostrar, en resumidas cuentas, el impactante paralelismo entre las filosofías posestructuralistas francesas (Foucault, Deleuze, Derrida) y las líneas principales de los teóricos del neoliberalismo

---

<sup>7</sup> Así, por ejemplo, Braidotti (aunque siguiendo en lo esencial a Haraway) encuentra que Foucault simplemente se ha quedado por detrás de nuestros tiempos, pues la biopolítica y los dispositivos de control no son ya las escuelas, hospitales o iglesias, sino, por ejemplo, el material genético de todo lo vivo, es decir, dispositivos de control que no atraviesan únicamente al ser humano sino a todo lo vivo (2013, p. 61).

(especialmente Hayek); es decir, mostrar que las principales fuerzas de la izquierda contemporánea se alinean a las presuntas fuerzas contrarias, aquellas del mercado neoliberal.

La reconstrucción que hace Romero transita los mismos lugares que la breve historia de Braidotti, pero pone especial atención en los problemas que ya asomaba nuestra primera reconstrucción, a saber, la pérdida de lo político en tanto posibilidad de formar un juicio sobre el orden social mejor o peor (es decir, por definición, un juicio que no se concibe a sí mismo deviniendo, fluctuando o particularizado y arraigado hasta su absoluta disolución en multiplicidades). Parte pues de la caracterización temprana del totalitarismo (que comprendería, en principio, tanto el nazismo como el régimen soviético) como aquel proyecto frío, calculador, técnico y racional, esto es, como el ordenamiento compulsivo de las relaciones políticas. La crítica al totalitarismo escalaría a un plano de mayor envergadura, traslapándose así al capitalismo y al espíritu occidental en su generalidad (v.g. la misma comprensión y dominación del ser en Moscú que en Washington, en palabras de Heidegger).

Si la crítica “clásica” de corte marxista al capitalismo se fundaba en el análisis de las relaciones de producción y del Estado, el cambio –ese presentado por Braidotti con bombo y platillo– de los intelectuales de posguerra se dirige hacia la crítica deconstructiva: la dominación es omnipresente, no se limita al sometimiento del hombre por el hombre, sino al sometimiento del ente en su totalidad; por lo tanto, no son las clases o los medios de producción los objetivos a derrotar, sino los dispositivos de disciplina y control establecidos mediante la ciencia, la razón o la técnica. Dice Romero que este se trata de un escenario “cuasi-metafísico” que posibilitará el afamado concepto de “biopolítica” (2020, p. 278), es decir, un poder que abarca la vida del hombre sin ser necesariamente tironeado por un grupo social específico o un movimiento dialéctico de lucha. Se trata pues de poderes anónimos y omnicomprensivos. Hasta este punto parece que la reconstrucción de Braidotti está en sintonía: el Humanismo dominante no comprende relaciones de producción o luchas de clase históricamente situadas, sino que atraviesa un plano casi metafísico que abarca la totalidad de la historia humana (desde Protágoras hasta los últimos violentos marxistas ortodoxos).

También coincide la historia de Braidotti en lo siguiente: la muerte del hombre es también la muerte del sujeto-proletario, esto es, la muerte del sujeto universal con demandas globales. Efectivamente, para Braidotti la filosofía ha perdido su estatuto de portavoz de la Humanidad, un resabio de aquella despreciable vanidad del filósofo rey (2013, p. 191-192). Tampoco la lucha política de una clase puede abarcar las demandas de cada multiplicidad y

minoría, pues pone lo Uno sobre lo Otro, la identidad –dígase en este caso la identidad de clase proletaria– ante las diferencias (Braidotti, 2018, p. 134-137, 141-143). Y aunque Romero vea con sospecha aquello que Braidotti celebra con devoción mesiánica, la conclusión es la misma: la muerte del sujeto universal abre la brecha a una multitud de alteridades que convergen en última instancia con la alusión constante al *ars vivendi*, al *lifestyle* que no puede sino por definición ser particular e individual. Todo aquello que pretenda trascender las barreras del arte particular de vivir (incluso si se trata, como Braidotti intenta vanamente matizar, de un estilo de vida que no descansa en la libertad individual propia del malvado liberalismo sino en la interconexión y codependencia del sujeto con su entorno, una “ecofilosofía”) corre el riesgo de erigirse como autoridad y rápidamente como autoritarismo.

Puntualicemos un par de asuntos más antes de concentrarnos en el último eslabón de esta historia, a saber, el paralelismo entre los acérrimos enemigos (neoliberalismo y los corifeos de la contemporánea izquierda). El presunto descubrimiento sobre el que descansa la mayor parte de nuestra filosofía política posmoderna se trata de haber encontrado las múltiples tecnologías de vigilancia en el corazón no sólo del Estado (monopolio de la violencia) sino en la médula cultural de micro-relaciones sociales o macro-destinos del ser y del lenguaje. El descubrimiento es, pues, que el capitalismo contemporáneo no se trata de un régimen que domina únicamente mediante las relaciones de producción sino mediante el control o la disciplina de todas sus pequeñas y grandes instituciones: escuelas, familia, hospitales, etc. (términos que para Braidotti ya son bastante “viejos” y basta con refrescarlos hablando de genoma humano, antropoceno, patentes de animales o guerrillas globales). Pero, como apunta con sencillez y claridad Romero, se trata esta de nuevo de una crítica establecida originalmente contra el fascismo –específicamente contra la vigilancia y control del régimen soviético– y trasladada al capitalismo sobre un plano superior o “cuasi-metafísico”. En resumidas cuentas, afirmar que el capitalismo es un régimen o sociedad de control no dice nada propio del capitalismo ni ofrece ningún punto crítico de apoyo que no aplique (y por lo tanto se difumine) para otros tipos de regímenes; de ahí entonces que volvamos a reprochar que Braidotti simplemente no esté interesada en estudiar el Estado y el hilo más o menos tradicional sobre lo político en tanto expresión del régimen<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Lo cierto es que la posición de Braidotti, que pretende ser sumamente particular, situada, concreta y real, termina por abstraerse de las condiciones reales a tomar en cuenta en la discusión sobre aquellos dispositivos de control (por ejemplo, tecnológicos) aplicados en países con distintos sistemas de legalidad y derechos. Así lo apunta

El segundo punto a resaltar es precisamente la disolución del Estado, tanto en términos de proyecto político como en términos de reflexión filosófica. Si el Estado es sinónimo de biopolítica (dosificación vertical, horizontal y transversal de control y disciplina), su destrucción sería garante de libertad. Es cierto que no hay nadie que plantee la anterior premisa con tal simplicidad, y sin embargo, en mayores y menores medidas, es este el corazón que alimenta de vida los análisis posmodernos. Detrás de la denuncia de dominación está el afán por respetar y dar rienda a la libertad inalienable del individuo. Braidotti intenta evitar a toda costa este axioma tan típico de la Modernidad y del liberalismo, y, no obstante, el resultado es un *tollendo ponens* que niega la libertad individual (egocéntrica, malvada, etc.) con el mismo aliento que afirma un arte de vivir positivo y alegre, interconectado con Tamagotchis, madre naturaleza y fuerzas cósmicas. Hay que mirar bajo esta luz el pretendido retorno al *conatus* espinosista que hace pasar el antecedente del atomismo hobbesiano por filosofía budista (Braidotti, 2018, p. 26, 108, 138-151, 167 ss.).

Es ahora que cobra mayor claridad la semejanza que hay entre estos planteamientos del devenir sujetos nómadas y el neoliberalismo. Como explica Romero a partir de Hayek y la escuela neoliberal de Viena, el axioma inicial consiste en caracterizar toda racionalización de la vida social, toda planificación política, como un atentado contra la libertad individual. No hay teleología ni parámetros trascendentes sobre cómo hay que vivir ni qué tipo de relaciones políticas y sociales son deseables. La muerte de los absolutos, el carácter finito de la sociedad y la imposibilidad de un saber definitivo reinan también en el *laissez-faire* neoliberal, y no queda más que decir que de una contradicción se sigue lo que sea. Pero no precisamente lo que sea, pues está claro, como también lo está para los herederos del posestructuralismo francés, que el enemigo es la dominación y la sociedad disciplinaria. Así, el lema neoliberal converge con el de Braidotti: toda racionalización de la política detiene, enfría y desvitaliza las relaciones sociales que no son más que devenir.

Las consecuencias neoliberales de estas premisas también están en sintonía: en lugar de lucha de clases y relaciones económicas hay variaciones culturales y un aprecio inusitado de la política identitaria. Pero las distintas alteridades que alzan su voz por sus derechos particulares no pueden por definición impugnar ningún orden de carácter global o comprehensivo (para

---

Aparicio (2019) al encontrar que no es de ningún modo equiparable la vigilancia gubernamental a la ciudadanía en países que carecen por completo de un Estado de derecho y aquellos que mantienen una larga tradición en el mismo.

volver a los términos originales con los que he comenzado, no tienen capacidad de hacer ningún juicio sobre lo bueno y lo malo); de hecho, resulta que las alteridades son conflictivas entre ellas mismas. Recordemos las sugerencias de Braidotti para estas eventuales tensiones: *negociar* con espíritu de *non-profit*.

Hay que decir, en conclusión, que el negociar de Braidotti es prueba inequívoca de un pensamiento que no sólo coincide con la ideología contemporánea neoliberal sino que, gracias a ella, *encuentra su mercado*, a saber, el mercado de los modos de vida: ponerse y quitarse la máscara, ser Pussy Riot y luego no serlo, destruir ventanas y edificios para marcharse y convivir con la naturaleza.

¿Pero es este, finalmente, un genuino descubrimiento? ¿No está la propia Braidotti en plena consciencia de ser parte del mercado? Así lo sugiere ella misma: “*Ninguna identidad – incluida la LGBTQ– puede ser ajena a la mercantilización y la territorialización informática. Lo máximo que podemos hacer es colocar estratégicamente nuestras reivindicaciones de identidades temporales en las zonas públicas de más alto nivel de turbulencia, activar procesos de devenir de todo tipo, género, edad, raza y especie*” (2018, 97-98; cfr. 14-19, 129-131, 151). Hay que notar que esa “zona pública”, en la cual las reivindicaciones de identidades toman lugar en la lucha, son posibilitadas justamente por los “resabios” de la “unidad” de un espacio público. Es decir, paradójicamente, la multiplicidad reclama su derecho de particularidad en un espacio previamente homogeneizado para la discusión plural; y, habría que agregar, el momento en el que ese espacio de “unidad” dominadora sea finalmente desgajado en miríadas de fragmentos éstos tendrán que forjar un nuevo espacio público que des-fragmente lo fragmentado. Ciertamente se trataría de una “negociación”, pero de una que necesita, tarde o temprano, de la demanda comunitaria que actúa por definición en pos del “para todos” (Romero, 2020, p. 295).

### **3. Consideraciones finales**

Concluiré señalando algunos aspectos de corte más general sobre la reflexión emprendida hasta ahora. La reconstrucción del surgimiento o las condiciones de posibilidad desde las cuales emerge el poshumanismo de Braidotti nos ha ofrecido una mirada comprehensiva del problema de la crisis de la Modernidad y cómo la filosofía contemporánea ha intentado responder a ello. Con todo, debemos también puntualizar los riesgos que posee una crítica desmedida al proyecto de Braidotti y sus maestros. La comparación final con el neoliberalismo

y la crítica sobre la disolución de lo político y el necesario universalismo tiene como telón de fondo la premisa no examinada del papel de la filosofía en este embrollo. La crítica presentada tiende a todas luces a darle su lugar de nuevo a la filosofía como transformadora del mundo, siguiendo no sólo las tesis marxistas sino la génesis del pensamiento moderno. Así como Arendt afirmaba que nadie en sus cabales afirmaría hoy que la moralidad va de suyo, quizás habría que decir también lo mismo sobre esa *hybris* transformadora de la filosofía: que la tarea del filósofo sea transformar mediante la acción política el rumbo del mundo es algo que hoy no va de suyo.

De ningún modo pretendo ahora esbozar la problemática relación entre la vida filosófica y la vida política, pero es menester señalar que la posición de Braidotti (debajo de toda su maleza) intenta tomar una especie de punto medio, a pesar de su promoción de radicalidad, frente a los riesgos más evidentes: por un lado, el neoliberalismo cínico que pretende revelarnos el conejo blanco del bien común dentro del oscuro sombrero de las multiplicidades de individuos egocéntricos; por el otro, la violenta toma de posición de universalismos sospechosos. Que el proletariado sea *la* clase universal y que la Historia justifique sus violencias, exterminios e imprudencias mediante una teleología progresiva y con punto final es, evidentemente, algo que no va de suyo. En este sentido, la política afirmativa de Braidotti que pretende mantener la exigencia de participación política al tiempo que evita los peligros del universalismo parece, en principio, un cierto tipo de higiene intelectual.

Sin embargo, no podría atreverme a concluir con esa afirmación, pues si acaso la retórica de Braidotti sobre el devenir sujeto nómada y ser radicalmente afirmativo escondiera en su seno un llamado a la prudencia política, carecería completamente de bases para hacer tal llamado. En última instancia, Braidotti no pretende convencernos de su proyecto filosófico-político mediante una exhortación a la racionalidad, a recuperar el gusto moral por aquello que es bueno, malo y sus cotidianas limitaciones; por el contrario, brinda herramientas carentes de seriedad para rematar los escasos alientos que le quedarían a cualquier distinción moral basada en la razón y la opinión común. La conclusión tendría que ser más bien la siguiente: si Braidotti termina por aparecernos como un punto medio entre los peligros más conocidos de nuestra situación histórica, lo es casi por accidente, por ambigüedad o por indecisión. Esto se hace aún más patente si miramos el carácter tan endeble de su reconstrucción sobre la génesis de su propio poshumanismo y la descripción tan poco minuciosa con la que representa a sus contrincantes.

Así, a la pregunta “¿por qué devinimos sujetos en devenir?” habrá que contestar con dos respuestas: por accidente y por descuido.

### Referencias

- Aparicio, L. (2019). “Posthumano y Filosofía del Derecho. Una mirada crítica a la teoría de Rosi Braidotti”. *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, (41), 1-27.
- Braidotti, R. (2006). *Transpositions*. G.B.: Polity Press.
- Braidotti, R. (2011). *Nomadic Subjects*. E.U.A.: Columbia University Press.
- Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. G.B.: Polity Press.
- Braidotti, R. (2018). *Por una política afirmativa*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (2018). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas*. Argentina: Siglo XXI.
- Gedalof, I. (2008). “Can nomads learn to count to four?: Rosi Braidotti and the space for difference in feminist theory”. *Women: A Cultural Review*, 7(2), 189–201.
- Hilb, C. (2016). *Abismos de la Modernidad*. Argentina: FCE.
- Horkheimer, M., y Theodor A. (1998). *Dialéctica de la ilustración*. España: Trotta.
- Manent, P. (2020). *Natural Law and Human Rights*. E.U.A.: University of Notre Dame Press.
- Pippin, R. (1999). *Modernism as a Philosophical Problem*. R.U.: Blackwell Publishers.
- Romero, A. (2020). “Espacios de la izquierda filosófica contemporánea: metafísica, fascismo y capitalismo. Reflexiones sobre el pensamiento francés contemporáneo y el neoliberalismo”. En *La tradición de la filosofía política vista desde Latinoamérica*, C. Tame y F. Huesca (Eds.). México: Ediciones del Lirio.
- Rosen, S. (1987). *Hermeneutics as Politics*. E.U.A.: Oxford University Press.