

# Posthumanismo, materialismo y subjetividad

## *Posthumanism, materialism and subjectivity*

José Enrique EMA LÓPEZ

joseenrique.ema@uclm.es

Recibido: 18.6.08

Pedidas modificaciones: 23.9.08

Aceptado definitivamente: 8.10.08

### RESUMEN

En este trabajo consideramos el posthumanismo como un horizonte conceptual desde el que describir el mundo de relaciones en el que habita lo humano cuando su carácter de “medida de todas las cosas” ha sido puesto en cuestión; pero también como una característica del capitalismo contemporáneo, entendido éste no sólo como una forma de organización de los modos de producción económica sino también como un modo de producción de subjetividad y de un tipo de vínculo social. Tiene como objetivo presentar una propuesta en la que se entrelazan ontología y política. Esta propuesta no es un programa de contenidos sino simplemente una reflexión sobre algunas condiciones para pensar sobre lo político y la política hoy.

Cuando este horizonte posthumano es el marco mismo de lo pensable y actuable no parece posible, ni resulta deseable, la recuperación del ideal del sujeto del humanismo. Así, con el posthumanismo, y simultáneamente contra él, proponemos acentuar su dimensión materialista para, de este modo, recuperar una noción de subjetividad fracturada, definitivamente alejada de cualquier pretensión humanista. Esta noción de subjetividad es una condición necesaria para cualquier proyecto de producción de otros posibles diferentes a los que hoy están hegemoneizados bajo el capitalismo contemporáneo. Pero ciertamente no es una garantía, es también un límite.

**Palabras clave:** posthumanismo, materialismo, subjetividad, Teoría del Actor Red, lo político.

### ABSTRACT

In this paper we consider posthumanism as a conceptual horizon to describe the world of relations where the human being lies once its characteristic of «measure of everything» is questioned; but also as a characteristic of contemporary capitalism, understood, not only as a way of organising the ways of economical production but also as a way of producing subjectivity and a sort of social bond. The object is to present a proposal in which ontology and politics interweave. This proposal is not a contents program, it is simply a reflection on some of the conditions to think about the political and politics today.

Posthuman horizon is the actual frame of what is thinkable but restore the subject ideal of humanism does not appear possible, or even desirable. So, with posthumanism, and simultaneously against it, we suggest emphasising its materialistic dimension to recover a notion of fractured subjectivity, definitely far from any humanist point of view. This notion of subjectivity is a condition for any

project of producing other possible ones different to those that are today hegemonized under contemporary capitalism. But, certainly it is not a guarantee, it is also a limit.

**Key words:** Posthumanism, materialism, subjectivity, Action Network Theory, the political.

## **SUMARIO**

1. Posthumanismo. 2. Acción sin sujeto. 3. Materialismo y sujeto fracturado. 4. Hacerse cargo: antagonismo, vulnerabilidad y responsabilidad.

En este trabajo consideramos el posthumanismo como un horizonte conceptual desde el que describir el mundo de relaciones en el que habita lo humano cuando su carácter de “medida de todas las cosas” ha sido puesto en cuestión; pero también como una característica del capitalismo contemporáneo, entendido éste no sólo como una forma de organización de los modos de producción económica sino también como un modo de producción de subjetividad y de un tipo de vínculo social.

La articulación entre posthumanismo y capitalismo puede ser analizada desde sus implicaciones sobre la capacidad de acción de los sujetos (agencia). La consideración de la agencia como un efecto relacional y no como una propiedad intrínseca de los sujetos nos sitúa frente a la necesidad ético-política de repensar la subjetividad como lugar de resistencia y transformación creativa.

Pero cuando este horizonte posthumano es el marco mismo de lo pensable y actuable no parece posible, ni resulta deseable, la recuperación del ideal del sujeto del humanismo. Así, con el posthumanismo, y simultáneamente contra él, proponemos acentuar su dimensión materialista para, de este modo, recuperar una noción de subjetividad fracturada, definitivamente alejada de cualquier pretensión humanista esencialista. Esta noción de subjetividad es una condición necesaria para cualquier proyecto de producción de otros posibles diferentes a los que hoy están hegemonizados bajo el capitalismo contemporáneo, es decir, es una condición necesaria de la política misma, cuando hoy en día asistimos a la despolitización de las relaciones sociales bajo la naturalización de lo que ya hay como el único horizonte de lo posible. Pero ciertamente no es una garantía, es también un límite.

Para desarrollar estas ideas ordenamos nuestra presentación en cuatro apartados. En el primero caracterizamos el posthumanismo a partir del debilitamiento de tres presupuestos con rela-

ción al Sujeto y de la disolución relacional de las fronteras de lo específicamente humano. En este apartado presentamos también la vinculación entre posthumanismo y capitalismo como modo de producción de subjetividad y de un tipo de vínculo social. En el segundo presentamos y criticamos un punto de vista posthumanista sobre la agencia a partir de las aportaciones de la Teoría del Actor-Red (ANT)<sup>1</sup> En el tercero proponemos una radicalización materialista de los presupuestos ontológicos que sostienen el “relacionalismo” de la ANT para plantear una recuperación de una noción de subjetividad fracturada y dividida entre la autonomización de las condiciones estructurales que le preceden y la subordinación a éstas. En el cuarto, a modo de conclusión, retomaremos las implicaciones políticas de lo que ha aparecido en el trabajo para dar forma a una propuesta sobre la posibilidad de la política a partir de los presupuestos ontológicos materialistas y la noción de subjetividad presentada en el apartado anterior.

Este trabajo tiene como objetivo presentar una propuesta en la que se entrelazan ontología y política. Esta propuesta no es un programa de contenidos sino simplemente una reflexión sobre algunas condiciones para pensar lo político y la política hoy. Esta propuesta se desarrolla en el último apartado, los anteriores sirven para enmarcar el “problema” y los presupuestos para su abordaje.

## 1. POSTHUMANISMO

Podemos caracterizar el punto de vista posthumanista como resultado del debilitamiento de una noción humanista de sujeto constituida en torno a tres presupuestos: su carácter de fundamento universal ético-político; de origen o fuente de la acción; y su autonomía y transparencia (aunque quizá fuera más adecuado utilizar el calificativo de humanismo para referirnos al primero y el de antropocentrismo para los dos siguientes).

<sup>1</sup> La ANT ha tenido la virtud de haber abordado la tensión entre esencialismo y relativismo desde una vía alternativa a la que enfrentaba la metafísica de la presencia con los constructivismos sociales. Las posiciones socioconstructivistas pusieron de manifiesto que la naturaleza era socialmente construida pero pagando el alto precio de considerar lo social-humano como un punto de partida privilegiado y no construido. La naturaleza era construida socialmente pero lo no humano (al menos, lo natural y lo tecnológico) no participaba en la construcción de lo social, de lo específicamente humano, salvo como testigo pasivo y silencioso. Así, paradójicamente se asumía la muerte de (una determinada concepción de) el Sujeto pero se privilegiaba sigilosamente el punto de vista subjetivista que había estado presente en las ciencias sociales desde sus orígenes. Frente a la mirada socioconstructivista el “principio de simetría generalizada” planteado por Michel Callon (1995) permitió mostrar el carácter construido, tanto de lo natural como de lo social, mostrando cómo ambos son híbridos (ya desde “el principio”) y no entidades constituidas antes de su interacción. Para una presentación clara y completa de la ANT puede consultarse: LATOUR, Bruno (2008): *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*, Buenos Aires, Manantial.

Así, se ha cuestionado el carácter natural, sustantivo y esencial del sujeto como fundamento ético o político al mostrar que éste supone una posición particular muy concreta (varón, blanco, occidental, heterosexual...) expandida al lugar de lo universal, inviable como fundamento de la pluralidad de luchas políticas y también un ideal normativo vehículo de relaciones de dominación.

El segundo presupuesto ha sido discutido mediante el descentramiento de lo humano como principio, fuente y origen de la acción a partir de la indeterminación de las fronteras que separan lo humano y lo no humano. Nuestra vida cotidiana está estrechamente relacionada con lo no humano (al menos, lo animal y lo tecnológico) hasta el punto de que la promiscuidad de estas relaciones ha producido entidades híbridas irreconocibles en ninguna categoría pura (Haraway, 1995). Esta hibridación ha permitido mostrar la dificultad de entender la acción como el producto de un actor humano (individuo o colectivo) que sería su único origen y fuente (Pickering, 1995; Latour, 1993, 2001, 2008). Lo que llamamos acción puede ser visto como producto de la articulación entre entidades muy diversas (humanas y no humanas).

Por tanto, y este sería el tercer cuestionamiento, no podemos ver al sujeto humano, como una entidad independiente del contexto de relaciones y condiciones que lo constituyen. Al menos en dos sentidos: (1) dueño de sí mismo, consciente, y transparente, soporte de la razón, del conocimiento y del significado; (2) separado del mundo de objetos, y de este modo, paradójicamente objetivado como un objeto con una naturaleza distinta a ellos.

Así, junto con estos presupuestos y desde un conjunto más amplio de lecturas materialistas diversas, se ha venido desarrollando un punto de vista relacional radical que ha permitido mostrar como no podemos entender lo humano sino como el resultado de una compleja red de hibridaciones semiótico-materiales que nos alejan del privilegio por un sujeto origen y fundamento de la acción y las relaciones sociales. Al anuncio antihumanista de la muerte de (una determinada concepción de) el Sujeto –no hay unidad, transparencia, ni sustancia esencial en

la subjetividad– se añade hoy una radicalización relacional que diluye las fronteras de lo específicamente humano (por ejemplo, a partir de las hibridaciones con lo tecnológico) hasta llevarnos a afirmar que han estallado las divisiones sobre las que se constituyó la subjetividad moderna (público vs. privado, mental vs. corporal...) o incluso la propia división sexual binaria, bajo una proliferación incontenible de nuevas posiciones sexuales.

Pero podemos acercarnos al posthumanismo también a partir de su estrecha vinculación entre algunos de sus presupuestos sobre el debilitamiento relacional de la subjetividad y las formas de dominación en nuestro contexto capitalista contemporáneo. Y aquí conviene precisar que entendemos por capitalismo contemporáneo no sólo una forma determinada de organización de los modos de producción –un sistema económico constituido sobre la lógica desigualitaria de la acumulación de beneficio– sino también como un modo de producción de: (1) un tipo particular de vínculo social mediado por la promesa de completud frente a cualquier experiencia de límite y vulnerabilidad mediante la disposición infinita de objetos (técnicos-científicos u otros, todo se hace disponible como mercancía); y (2) de una subjetividad deseante asfixiada por la obligación de ser feliz en todo momento (por ejemplo, bajo el imperativo de “ser uno mismo” para paradójicamente escoger libremente aquello a lo que se nos obliga)<sup>2</sup>.

Hoy parece que todo puede ser visto, conectado y puesto a nuestra disposición como mercancía. El mercado opera como una red-rizoma de conexiones en la que pareciera que nada falta y en el que producción y deseo se vinculan en un circuito que moviliza hasta lo más íntimo de la subjetividad. Así, el mercado funciona perfectamente en el marco de una economía subjetiva de los afectos. Deseo y necesidad se hacen equivalentes y todo deseo debe/puede encontrar su objeto-mercancía. Cada sujeto deseante es obligado a alcanzar libremente su propia singularidad consumiendo el objeto de su deseo. Pero nunca el objeto es suficiente para satisfacerlo, y así el consumo nos hace más infelices y nos obliga a seguir buscando en el mercado lo que

<sup>2</sup> Esta caracterización del capitalismo está relacionada con los desarrollos contemporáneos de la noción de “discurso capitalista” de Jacques Lacan (1972). Un acercamiento introductorio a esta cuestión puede encontrarse en: ALEMÁN, Jorge; LARRIERA, Sergio (1998): *Lacan: Heidegger. El psicoanálisis en la tarea del pensar*, Miguel Gómez Ediciones, Málaga.

todavía nos falta. De este modo interiorizamos como mecanismo de control una autoexigencia de felicidad que no descansa.

Pues bien, nuestra tesis es que esta economía deseante está íntimamente vinculada con el discurso posthumano de la dispersión reticular del sujeto en sus hibridaciones. Así, tal y como veremos más adelante con detalle, hoy en día el capitalismo (en su articulación con la democracia liberal) está perfectamente “engrasado” con una noción relacional de la agencia y con el ocultamiento de la dimensión de imposibilidad y negatividad que son la condición de lo político y finalmente una propiedad inerradicable de lo humano.

Aunque algunas de las propuestas teóricas que nos permiten hablar hoy de posthumanismo tuvieron en sus orígenes una clara motivación crítica frente a las prácticas de dominación del momento (podemos pensar, por ejemplo, en los trabajos de Deleuze y Foucault) hoy el capitalismo contemporáneo se ha apropiado de las propias herramientas críticas que en su momento fueron dirigidas contra él. Así, mientras que todavía siguen vigentes algunas expresiones del poder soberano y disciplinario (en términos de Foucault, 2000, 2002) se están desarrollando formas de control que ya no se sostienen en prácticas de poder “desde arriba”, sino en la fragmentación subjetiva, la radicalización de la contingencia, la proliferación de las diferencias, o la obligación de una reconstrucción subjetiva mediante prácticas de libertad (Gómez, Martínez, Jódar, 2006) con las que esperamos liberarnos de cualquier encorsetamiento estructural. Y todo ello bajo el suplemento ideológico de un sujeto individual racional, autónomo, reconciliado consigo mismo y absolutamente responsable de sus actos, que funciona, de este modo, como un fetiche (sabemos que no es así, pero hacemos como si lo fuera)<sup>3</sup>.

Pero, bajo la proliferación contingente de las diferencias y la aparente apertura infinita de los posibles nos encontramos con el trasfondo estabilizado de lo que no cambia, de la identificación de lo posible con lo que ya hay: el capitalismo contemporáneo.

Estamos entonces situados paradójicamente ante presupuestos y herramientas (que fueron) críticas de las que ya no podemos deshacernos (cuestionamiento de la metafísica de la presencia, del representacionismo del lenguaje, del objetivismo positivista del conocimiento, fragmentación del sujeto...) pero también ante su absorción funcional por el propio capitalismo. Como ejemplo paradigmático de esta paradoja podemos considerar el callejón sin salida al que nos enfrenta el principio deconstruccionista que nos permitía transformar las formas naturalizadas del poder al mostrar su contingencia y su carácter construido y no natural (la división sexual heteronormativa, la pobreza, el racismo, etc.). ¿Cómo actuar hoy en día cuando lo naturalizado es la contingencia misma: la precariedad de los vínculos sociales, la obligación del placer sexual cada vez más creativo e innovador, la desregulación del empleo que se vuelve contra el (des)empleado como culpabilización por su falta de “empleabilidad” o de voluntad?

Quizá no se trate sólo de un mal uso de uno “buenos” presupuestos (posthumanistas). El mal uso puede estar ya anunciado en los propios presupuestos. Desde luego es perfectamente posible, digámoslo así de manera simplificada, un “mal” uso de una “buena” teoría. Pero quizá tengamos que admitir también que ya hay algunos elementos en los presupuestos posthumanistas que funcionan hoy en día como condición ontopolítica de nuestra servidumbre al capitalismo contemporáneo.

En las líneas que siguen voy a abordar estas cuestiones dialogando con la ANT, a la que podemos considerar como representativa de un punto de vista posthumanista en las ciencias sociales y sus propuestas explicativas sobre la capacidad de acción, es decir, sobre la agencia.

## 2. ACCIÓN SIN SUJETO

El concepto de agencia (del inglés: *agency*) ha permitido referirse a la acción sin tener que pasar

<sup>3</sup> ¿No ocurre lo mismo hoy en día con la participación democrática? Sabemos que, en el fondo, nuestra opinión no cuenta, pero hacemos como si no lo supiéramos. Cuanto más se reduce la participación política en la esfera de la economía y en la de la política representativa, más posibilidades tenemos de elegir sobre aquello que no cambia nada. Así, en los medios de comunicación, los comercios, los blogs en internet..., proliferan las encuestas, los buzones de sugerencias, la posibilidad de comentar las noticias, hacer públicos nuestros mensajes vía sms, o incluso decidir a quien excluimos de los concursos televisivos. A menor participación “real”, más sucedáneos de democracia. Podemos elegir la alineación de los equipos de fútbol o incluso quien debe acudir al festival musical de Eurovisión pero no podemos participar a fondo en la organización de los recursos públicos para la vida en común.

necesariamente por la consideración del sujeto humano como su causa u origen. Desde luego no todos los usos de este término apuntan en esta dirección, pero en la medida en la que agencia señala la propiedad, la función o la capacidad/posibilidad de actuar y no tanto al actor o al sujeto que actúa, es posible un desplazamiento de la prioridad de sujeto (agente) a la agencia como principio explicativo de la acción (Ema, 2004). A partir de los trabajos de Giddens (1986), en los que ciertamente el sujeto está muy presente, pero sobre todo de las nociones de *agencement* de Deleuze (1997), de articulación de Haraway (1999), y de traducción, mediación, ensamblaje desarrolladas desde la ANT (Latour, 2001; Doménech y Tirado, 2001) hemos podido entender la capacidad de actuar no tanto como una propiedad del sujeto sino como posibilidad compartida de generar conexiones entre entidades y procesos heterogéneos (humanos y no humanos). De este modo se entendería la acción como mediación entre flujos de acciones sin encontrar un responsable único de estas mediaciones.

Si tomamos el ejemplo (de color deleuziano) de los deportes que se realizan con objetos en medios fluidos (*surf*, parapente, ala delta...), observamos como, en todos ellos, la acción consiste en entrar a formar parte de una corriente, y fluyendo en ella, tratar de manejar el movimiento, el discurrir de los cursos de acción. Así podemos ver la acción como “un momento de la corriente que constituye la práctica social, en lugar de como un fenómeno concreto” (García Selgas, 1994: 495). No hay origen, sólo puesta en circulación y uso del medio y sus posibilidades. No se trataría de ubicar el origen y el destino, sino más bien de preguntarse cómo formar parte del movimiento que ya existe, en una ola, una columna de aire ascendente. Lo importante es “entrar en medio” (Tirado, 2001).

La acción vista de ésta manera, se ubica entre el despliegue de unas condiciones dadas y la emergencia de novedad, sin que sea posible una presencia plena de ninguno de estos dos polos. La plenitud de la que escapamos vendría del lado de la Estructura que determinaría los cur-

sos de acción o del lado del Sujeto del humanismo capaz de causar los cursos de acción. En realidad cualquiera de estas dos opciones evita la dimensión de indecidibilidad<sup>4</sup> inherente a la acción. El “salto mortal” injustificable que no permite el encaje, sin residuos y sin fricciones, entre estructura y acción.

Desde la ANT se han empleado los conceptos de actante y actor-red para poner en el centro esta función de mediación y traducción entre cursos de acción y no a un sujeto humano como punto de partida. Bruno Latour considera como actante a cualquier entidad-función que genere un efecto de relación o tenga algún valor de significación (Latour, 2001) Define a los actantes por lo que hacen, por lo que provocan y proponen. Como la palabra actor parece más restringida para los humanos Latour recurre a Algirdas Greimas (1982) para rescatar el término de actante y así poder incluir tanto a humanos como no humanos. De un modo similar Donna Haraway (1999) considera que los actantes son colectivos funcionales en los que pueden participar humanos y no humanos. “Los no humanos no son necesariamente actores en sentido humano, sino que son parte del colectivo funcional que construye un actante” (Haraway, 1999: 156).

También el concepto de actor-red, propuesto igualmente desde la ANT, ha permitido debilitar el papel del sujeto humano como origen privilegiado de la acción. Para Michael Callon (1998) el actor-red no es ni un simple actor, ni una red. Comparte características de ambos, puesto que se compone al igual que las redes, de elementos heterogéneos (humanos y no humanos) que han sido conectados mutuamente durante un período de tiempo determinado. Pero simultáneamente es un actor constructor de (y construido en) una red. En sus propias palabras: “un actor-red es, simultáneamente, un actor cuya actividad consiste en entrelazar elementos heterogéneos y una red que es capaz de redefinir y transformar aquello de lo que está hecha” (Callon, 1998: 156).

Desde esta perspectiva se resuelve el problema del determinismo estructuralista o subjeti-

<sup>4</sup> Derrida define lo indecidible, en su reflexión sobre la justicia de una decisión que siguiendo una regla general debe enfrentarse a la singularidad de una situación concreta y única, del siguiente modo: “lo indecidible no es meramente la oscilación o la tensión entre dos decisiones; es la experiencia de aquello que, aunque heterogéneo, extraño al orden de lo calculable y de la regla, aún está obligado –es de obligación de lo que debemos hablar– a rendirse a la decisión imposible, a la vez que toma en cuenta la ley y las reglas. Una decisión que no pasara a través de la dura prueba de lo indecidible no sería una decisión libre, sería solamente la aplicación o el despliegue programable de un proceso calculable” (Derrida, 1997: 57).

vista por la vía “intermedia” de una radicalización relacional en la que los mediadores que introducen la fuerza necesaria para modificar un curso de acción no son exteriores a ella sino también un producto o un resultado de las mismas relaciones en las que la acción ocurre. En este sentido podemos reconocer retroactivamente al actante como el elemento-función determinante en un curso de acción. El actante sería, por tanto, inmanente al contexto práctico del que participa, evitándose así cualquier figura sustancial o trascendente como origen preconstituido antes de la acción.

Por tanto, con relación al sujeto, éste aparece diluido en la trama de relaciones que constituye un actante. El sujeto aparece como resultado de las relaciones formando parte de ese actor-red heterogéneo resultado del ensamblaje entre entidades diversas (humano-no humanos).

Pensemos, por ejemplo, en los accidentes de tráfico ¿quién o qué es el agente/la agencia responsable de las muertes que se producen? ¿la red de carreteras? ¿la Dirección General de Tráfico? ¿las personas que conducen bebidas? ¿el alcohol? ¿los anuncios de coches que estimulan la velocidad? ¿los científicos que desarrollan avances que permiten motores más potentes? ¿la estructuración temporal que nos impone el exigente reloj del capitalismo contemporáneo? Desde un punto de vista posthumanista no estamos obligados a buscar un actor único, ni a optar por un punto de vista estructuralista o subjetivista, sino a atender cómo la agencia funciona circulando entre relaciones, territorializándose en entidades, acontecimientos, prácticas sedimentadas, instituciones... heterogéneas. En este sentido, la distinción entre condiciones estructurales y capacidades del sujeto se torna irrelevante al ser constituidas conjuntamente como elementos dinamizadores de la agencia en la forma de un actante o de un actor-red.

Pero esta “solución intermedia” (entre sujeto/estructura) que ciertamente se escapa de cualquier determinismo trascendente y sustancialista, sin embargo, termina por difuminar la

brecha, la apertura indecible, entre las condiciones dadas en una situación y el acto concreto, al proponer una síntesis bajo alguna forma de reconciliación relacional entre estas condiciones y el acto, aunque sea parcial, fluida e incompleta.

Veamos esta cuestión con más detalle. La cuestión clave podemos ubicarla en la explicación sobre la emergencia de la novedad<sup>5</sup> en una acción. Éste es el momento de la agencia, el momento de la territorialización de las condiciones de posibilidad abiertas en un acto concreto mediado por un actante al que hacemos responsable de esa emergencia novedosa. Las posiciones estructuralistas hacían descansar esa cualidad responsable en las condiciones objetivas de la estructura, las subjetivistas del lado de un sujeto cuasi-omnipotente exterior a la acción misma y capaz de aplicar una fuerza sobre una situación dada. Para las primeras, el sujeto es un resultado, para las segundas, una causa. La mirada posthumanista de la ANT, desde su intención de subvertir los dualismos de la modernidad, puede incurrir finalmente en una síntesis positiva entre ambos extremos: ni mucha estructura, ni mucho sujeto, un término medio, abierto, no definitivo y no esencial, que constituya mutuamente a ambos polos, pero (como veremos en el apartado siguiente) sin romper con la ontología idealista presente en estructuralismo y en el subjetivismo. El concepto que nos permite realizar esta operación es el de *relación* (con sus variantes y matices: articulación, traducción, mediación, ensamblaje...). Así, todo son relaciones que nunca llegan a culminar como sustancias. Relaciones frente a sustancias; verbos frente a nombres (Law, 1994). Sin embargo, con este gesto se corre el riesgo de pasar de puntillas precisamente sobre la cuestión principal con la que nos enfrentamos, el “salto mortal” indecible entre la estructura y la acción, entre las condiciones de posibilidad y su acto; precisamente, lo que está en el medio: la imposibilidad de una transición sin ruptura entre las condiciones de la situación y el acto.

<sup>5</sup> De manera simplificada para este trabajo podemos considerar la producción de novedad como lo característico de la acción. Desde luego esta consideración merece alguna matización. La acción introduce novedad pero también reproduce un trasfondo de condiciones dadas. En este sentido no podemos pensar en la acción como una innovación absoluta en cada momento. Para una acercamiento más preciso a esta cuestión en relación a la acción política puede consultarse: Ema, José Enrique (2007): Lo político, la política y el acontecimiento. *Foro interno: anuario de teoría política*, 7, pp. 51-76. Extraído el 19 de Diciembre de 2007 desde [http://www.ucm.es/BUCM/revistas/cps/15784576/articulos/FOIN0707110051A.PDF](http://www.ucm.es/BUCM/revistasBUC/portal/abrir.php?url=http://www.ucm.es/BUCM/revistas/cps/15784576/articulos/FOIN0707110051A.PDF).

Frente a este riesgo proponemos, sin abandonar las precauciones antisustancialistas y anti-deterministas de la mirada posthumanista, mostrar y asumir directamente el “salto mortal”, la brecha, que no es sino la imposibilidad de una reconciliación en la acción entre sujeto y estructura. No hay una constitución mutua entre ellos, o mejor, ésta siempre se encuentra con una falla, y se levanta precisamente sobre ella, sobre su misma imposibilidad. En este sentido no todo puede ser explicado desde las relaciones. Como veremos en el apartado siguiente, en la relación hay una dimensión de imposibilidad no relacional que es su límite.

En este punto podemos observar cómo finalmente la motivación antimetafísica y relacional no es llevada hasta sus últimas consecuencias si sólo alcanzamos a afirmar que “todo son relaciones” puesto que con este enunciado también afirmamos simultáneamente la existencia de una totalidad holística. Como veremos a continuación sólo una postura ontológica (más materialista nos permitirá abandonar definitivamente el idealismo y cualquier pretensión metafísica y trascendente.

### 3. MATERIALISMO Y SUJETO FRACTURADO

El idealismo, como posición opuesta al materialismo, sostiene la posibilidad de un cierre bajo algún principio ideal absoluto, ya sea empírico o racional. De este modo, sería igualmente idealista aquella posición que afirma que “todo es simbólico” como la que considera que “todo es material”, –incluso la que sostiene que “todo son relaciones” aunque se insista en que las relaciones no son una sustancia (Latour, 2008)–. La afirmación idealista de que “todo es...” supone la posibilidad de una metamirada por fuera de la totalidad. Esto sería precisamente lo característico del idealismo, la posibilidad de delimitar la extensión del ser (mediante su consideración como un conjunto, un todo) y de un punto de vista exterior a ella que permite esta mirada (la mirada del “ojo de dios” de algunas propuestas objetivistas sobre el conocimiento, por ejemplo). Así, la posición idealista necesita

del lugar de la excepción, lo otro exterior –al menos Uno– que evite la regla de la totalidad permitiendo el cierre de ésta. Una mirada idealista significaría, por tanto, afirmar también un exterior fundante, frente al cual se levanta un campo cerrado y total.

A diferencia del idealismo, el materialismo, su contrario, no afirmaría que “todo es... material, relacional...”, sino que renuncia a hablar del mundo en su extensión, sin poder afirmar, ni negar que “todo es”. Esta premisa materialista no totalizadora, se podría enunciar, en relación a la ANT, combinado dos condiciones: (1) no existe nada que no sea relacional, y simultáneamente, (2) no-todo es relacional<sup>6</sup>. Es decir, no podemos erradicar la condición de la “relacionalidad” pero tampoco podemos afirmar la extensión total de esta condición para constituir un conjunto cerrado (en donde se incluyeran todos los elementos que cumplieran con ella). Dicho de otro modo, el materialismo implica admitir que el “ser es no-todo, el ser en sí mismo jamás forma una totalidad” (Copjec, 2007b). Esta imposibilidad de constituir una totalidad no viene, como en el idealismo, de un exterior, sino que supone un límite, un fallo, un autobloqueo interior.

De acuerdo con Copjec (2006b) podemos reconocer que algo parecido nos anunciaba ya Foucault al afirmar que el poder no tiene afuera, es decir, que no existe ningún lugar exterior al poder desde el que controlar a éste, una excepción que se mantendría ajena a sus redes. Debe haber entonces algo en el poder mismo que niegue la posibilidad de escapar de él. Un límite interior no capturable por el propio poder, necesario para que éste se pueda constituir. Este límite no puede tener ningún contenido positivo (una presencia ajena o previa al poder, un soberano omnipotente, por ejemplo). Se trataría, por tanto, de una negación interna, sustractiva: un tropiezo, una brecha,... la misma imposibilidad de constituir una totalidad con un exterior. Así, si no hay nada que escape al poder (para la ANT, a las relaciones) es porque no hay poder (ni relaciones) sin un límite inasimilable, irreductible al propio poder o a las propias relaciones. Este límite interno, no relacional, es la condición necesaria para garantizar la contingencia y la apertura no determinista de las relaciones,

<sup>6</sup> Este punto de vista está tomado de la vinculación que Joan Copjec y Slavoj Žižek, establecen entre las antinomias de la razón de Kant y las fórmulas lacanianas de la sexuación (Copjec, 2006a; Žižek, 2006, 2004a, 2003) en concreto, de la lógica del “no-todo” atribuida al lado femenino por Lacan (1975).

precisamente porque hace imposible un exterior que permitiera el cierre del todo, por ejemplo, en la forma de un sujeto trascendental o una causa estructural última.

En este punto es necesario ser muy precisos. Esta imposibilidad es constitutiva y necesaria pero, al no tener un contenido positivo, no es una esencia o un fundamento que deba ser expresado (por ejemplo, bajo la forma de una obligación ética sustantiva que se dedujera de esta imposibilidad). Tenemos la obligación de vérnoslas (en nuestras prácticas, relaciones, conexiones...) con esta fractura originaria sin que esta obligación tenga *un* contenido determinado, concreto y específico que debamos seguir. Esta imposibilidad es la misma condición de que haya necesariamente *algún* contenido, es decir, de que *ese* contenido sea contingente y no necesario<sup>7</sup>. Por eso las relaciones no son la causa de la imposibilidad de plenitud, sino su consecuencia. Con ellas tratamos de sobrellevar esta fractura constitutiva. Digamos entonces que lo social-relacional no es el comienzo (y su imposibilidad como totalidad, su resultado) sino que en lo relacional hay ya desde el principio una condición de (im)posibilidad no relacional sobre la que la acción se levanta.

Un ejemplo (subjetivo) puede resultar clarificador. En nuestra vida cotidiana tenemos noticia de esta experiencia de imposibilidad de una categorización total (de decirlo, de saberlo todo) en el amor. No porque haya un contenido (concreto y positivo) que no se pueda entender o que no sepamos decir (porque pertenezca a un supuesto reducto de autenticidad íntima, propia o de otro, por ejemplo) sino porque las mismas relaciones amorosas son un intento de manejarse ante este imposible, un intento que no (puede) culmina(r) con un ajuste perfecto entre ¿dos? medias naranjas que se complementen. Desde luego, hay felices relaciones duraderas pero no porque hayan logrado erradicar esta brecha, sino porque en ellas se sobrelleva su carga sin demasiado malestar. Por eso, no sólo las relaciones amorosas, sino también lo que podemos denominar como relaciones sociales

(en un sentido amplio, también entre humanos y no humanos) pueden ser entendidas como el intento de manejarnos con esta imposibilidad constitutiva e inerradicable de lo humano, este sinsentido fundacional.

Por tanto, mantener una posición materialista significa admitir la imposibilidad de una reconciliación entre acción, sujeto y estructura. Entonces, más que afirmar que “todo son relaciones” tendríamos que asumir consecuentemente que “las relaciones son imposibles”, en tanto que condicionadas por una imposibilidad primera inerradicable. Siempre habrá un tropiezo, un resto inasimilable no relacional que funciona como condición negativa –no positiva, no sustantiva– de las relaciones mismas. Esta es nuestra primera conclusión ontológica de la que vamos a extraer, en el apartado siguiente, algunas implicaciones políticas.

La segunda se refiere a la necesidad de reconocer una dimensión subjetiva en el actante y en la acción, eso sí, solamente si ésta está asociada a una concepción (materialista) que supone el reconocimiento de su fractura y división constitutiva.

Tal y como hemos visto sólo podemos ser radicalmente materialistas sí admitimos una brecha inherente interior al mundo (y a nuestra razón). Pues bien, al contrario de lo que una primera lectura podría sugerir, está radicalización materialista no nos lleva a adelgazar al sujeto hasta su desaparición. Justamente, nos obliga a reconocer como inerradicable un lugar para la subjetividad. Veamos esta cuestión con más detalle.

Si el mundo, la realidad “ahí fuera”, nunca es total, no es porque “una parte importante [de la realidad] me eluda, sino porque contiene una mancha, un punto ciego, que señala mi inclusión en ella” (Žižek, 2006: 26). No se trata de que haya una realidad más allá que no podamos ver (esa parte importante de la realidad que me eludiría) sino de que nuestra misma inclusión en ella es la que hace imposible una realidad completa “ahí fuera”. Es decir, el fracaso como totalidad de la realidad es correlativo a la inserción

<sup>7</sup> Así lo afirma Giorgio Agamben en relación a la ética cuando considera que “el hecho del que debe partir todo discurso sobre la ética es que el hombre no es, ni ha de ser o realizar ninguna esencia, ninguna vocación histórica o espiritual, ningún destino biológico. [...] Esto no significa, todavía, que el hombre no sea ni tenga que ser alguna cosa, que esté simplemente consignado a la nada y por tanto pueda decidir a su arbitrio ser o no ser, asignarse o no este o aquel destino (nihilismo y decisionismo se encuentran en este punto). Hay, de hecho, alguna cosa que el hombre es y tiene que pensar, pero esto no es una esencia, ni es tampoco propiamente una cosa: es el simple hecho de la propia existencia como posibilidad y potencia” (Agamben, 1996: 31).

material del sujeto en ella y, con ella, a la imposibilidad de la razón, del lenguaje y del conocimiento de aprehender el mundo como un todo (de constituir un metalenguaje o una metamirada). Es la misma razón humana la que hace imposible un “todo del ser” pero no (sólo) como una limitación de la misma razón y el conocimiento, sino como “una propiedad del ser” (Copjec, 2006b). Sólo de este modo podemos afirmar que hay mundo porque hay sujeto. Lejos de cualquier mirada subjetivista y constructivista omnipotente (el mundo es sólo un producto humano) sólo es viable esta afirmación si consideramos al sujeto como fracturado y materialmente “situado” en él.

Desde estas premisas podemos derivar la necesidad de un sujeto en la acción misma. Tal y como hemos visto en el apartado anterior, la acción se encuentra igualmente ante un tropiezo, la apertura de unas condiciones dadas para las que no existe una razón última que actúe como fundamento del despliegue de la acción. Es esta misma imposibilidad de cierre, en la que venimos insistiendo, la que impide cualquier mirada determinista sobre la acción. En estas coordenadas materialistas no es posible no contar con un gesto no fundamentado, un “salto mortal”, que permita la producción de un acto desde unas condiciones dadas en la situación. Y este gesto no puede producirse sin la convocatoria de una marca subjetiva. En el vocabulario de la ANT, no habría actante (ni acción) sin una dimensión humana y subjetiva –lo humano del actante–, aunque no podamos olvidar que no hay sujeto sin articulaciones –lo humano como actante–.

La cuestión relevante aquí es considerar lo subjetivo-humano, estrictamente dentro del marco materialista que hemos construido. Y eso supone destacar como lo específicamente humano (con relación a la acción) la dimensión de imposibilidad, el límite no relacional que divide al sujeto entre su articulación en una red de relaciones parcialmente estructuradas y la necesidad de un gesto mediante el que se autonomiza de esas condiciones para introducir una diferencia, un desvío en el curso de las relaciones. Poniendo la dimensión de fractura constitutiva en el centro (de la estructura, del sujeto y de la acción) recuperamos una noción de sujeto que en cierta medida prolonga los cuestionamientos posthumanistas que hemos señalado en el primer apartado. Así proponemos recuperar una noción de subjeti-

vidad derivada de una radicalización materialista del “relacionalismo” posthumanista. Lejos de abandonar al sujeto, lo convocamos como necesario pero también fracturado. Así, llevar hasta las últimas consecuencias la muerte de (una concepción determinada de) el Sujeto, una vez que nos hemos desecho de los últimos restos de idealismo, significa, tal y como afirma Ernesto Laclau, “la reemergencia del sujeto como resultado de su propia muerte; la proliferación de finitudes concretas cuyas limitaciones son la fuente de su fuerza; la comprensión de que puede haber “sujetos” porque el vacío que “el Sujeto” tenía que colmar era imposible de ser colmado” (Laclau, 1996: 45).

Concebir a este sujeto fracturado y dividido en esta posición fronteriza –ni por encima del mundo como su causa trascendente, ni por debajo, como un resultado determinado de lo social, de la estructura...– es una condición necesaria para la ética y para la política de la que tenemos que hacernos cargo.

#### **4. HACERSE CARGO: ANTAGONISMO, VULNERABILIDAD Y RESPONSABILIDAD**

El punto de vista materialista que hemos presentado en el apartado anterior tiene varias implicaciones políticas relevantes para enfrentar las cuestiones que planteamos al inicio de este trabajo. Las presentamos a modo de conclusión en este apartado en dos grupos. En el primero incluimos aquellos elementos que se relacionan con las posibilidades de cuestionamiento del marco político hegemónico (la articulación naturalizada entre capitalismo, liberalismo y democracia representativa), en definitiva, de la propia posibilidad de la (acción) política como transformación del orden y no como la mera gestión de lo que ya hay. El segundo se refiere a la vinculación inherente entre subjetividad, responsabilidad y política. Cuando parece haberse producido una inversión *new-age* de la máxima feminista de “lo personal es político” para afirmar que “lo político es (sólo) personal” –es decir, que sólo podemos apostar por un cambio individual de los comportamientos “privados”, que no puede haber transformaciones globales– la recuperación para la política de la subjetividad que proponemos se escapa precisamente de esta lectura indi-

vidualista al considerar que no es posible, ni deseable, una transformación política que no sea subjetiva, pero tampoco exclusivamente subjetiva.

En la base de nuestras consideraciones críticas hacia el discurso posthumanista está una misma cuestión: su olvido (idealista) de la negatividad, de la imposibilidad constitutiva de las relaciones. Esta dimensión es la misma condición de lo político, es decir, de la presencia del poder y el conflicto en la vida social.

Y se omite esta dimensión de negatividad, por ejemplo desde la ANT, al sostener el ideal de una reconciliación entre lo humano y lo no humano en la que todos tienen cabida sin que quede ya, por fin, ningún área inaccesible (Lee y Brown, 1998). Así, podemos encontrar todo un vocabulario “democrático-liberal” (Lee y Brown, 1998) que reproduce los mismos límites del liberalismo político en su invisibilización de la negatividad y de lo político (Mouffe, 1999). Por ejemplo, al referirse a las negociaciones entre humanos y no humanos como un diálogo en el que no hay nada detrás (una estructura, motivos ocultos no reconocidos...) (Latour, 2008); o al ensalzar el pluralismo en tanto que afirmación de las diferencias bajo la posibilidad de un consenso, incluso con sus asimetrías (Latour, 2008); o al olvidar de las pasiones y los afectos consustanciales a las relaciones y a las relaciones políticas.

Podemos encontrar entonces en algunos elementos del discurso posthumanista un estrecho compromiso con los presupuestos del capitalismo contemporáneo en su articulación con la democracia liberal. Al menos en dos sentidos. En el primero, cuando se dibuja una totalidad omnicomprensiva que funciona como marco de relaciones infinitas en la que todo es conectable y accesible... como ¿mercancía? Pero también, en otro, cuando constatamos que los mecanismos de control se han hecho subjetivos mediante la obligación de ser flexibles y cambiantes para elegir “libremente”<sup>8</sup> el objeto-mercancía que satisfaría nuestro deseo, eso sí, dentro de los posibles que ya están dados en el orden establecido.

Observamos esta confluencia entre posthumanismo y capitalismo, por ejemplo, en la exaltación de la multiplicidad y la proliferación de las diferencias que con frecuencia se realiza en

la actualidad. En ella, sin embargo, se esconde y se afirma lo que se niega. Las descripciones de lo social desde la extensión ilimitada de lo relacional y la apertura infinita de las diferencias sin un centro se levantan sobre la afirmación de su contrario, un trasfondo universal que funciona como trama neutral frente a la cual podemos reconocer en su singularidad a las diferencias ¿No opera el mismo capitalismo como ese criterio neutral y universal que trata de congelar la emergencia de antagonismos bajo la fantasía de una comunidad de diferencias reconciliadas como marco invisible, obvio y no cuestionable? Frente a esta mirada idealista, una postura materialista como la que se ha presentado se haría cargo de que toda posición diferencial (y el sistema incompleto de diferencias que las contiene) está atravesada por una negación primordial, por el antagonismo que bloquea desde dentro la posibilidad de una totalidad. Veamos esta cuestión con un ejemplo. En nuestro contexto cualquier diferencia identitaria, sexual, racial, cultural, etc. puede ser admitida y reconocida como botón de muestra de una diversidad enriquecedora bajo el paraguas del ideal de una sociedad libre, igualitaria y multicultural. En este sentido todas las diferencias son reconocidas y toleradas, es decir, son equivalentes en su diferencialidad. Eso sí, mientras esas diferencias no hagan evidente la imposibilidad del sistema social como totalidad reconciliada. En ese mismo momento ya no se trata de una diferencia más sino de un antagonismo que representa la negatividad que fractura e impide la constitución de esa sociedad plural que ha pacificado todas las diferencias. En el momento que una diferencia particular es vinculada con esta dimensión de imposibilidad, ella pasa a representar la condensación de todos los males que amenazan lo más básico de lo que somos. De este modo una diferencia particular se convierte en un antagonismo universal.

Por eso podemos afirmar que este sistema total lejos de cerrar y aplacar los antagonismos, finalmente los produce, muchas veces como amenaza que justifica el estado de las cosas. Lo podemos observar tanto en las relaciones con uno mismo (en forma de vulnerabilidad corporizada de la que nos tenemos que defender) como

<sup>8</sup> Se trata de ser libres obligatoriamente en nombre de la coherencia con o, la búsqueda de, “sí mismo” como reducto de autenticidad. De este modo la autorrealización personal funciona como el fetiche que nos permite y a la vez nos obliga a sobrellevar nuestra experiencia de fragmentación en la vida cotidiana.

en la producción cotidiana de enemigos exteriores<sup>9</sup> que amenazan nuestro estilo de vida.

Como ejemplo de lo primero podemos reconocer el modo como nos relacionamos con nuestro cuerpo en el que lo biológico es la amenaza. Basta con observar en los medios de comunicación el *dopping* legal (*ginseng*, jalea real, vitaminas, bacterias intestinales...) obligatorio para tener el cuerpo sincronizado con el exigente reloj capitalista; los nuevos médicos-policías científicos que aparecen en los hospitales de las series de moda para protegernos de nuestro peligroso cuerpo enfermable; los consejeros sonrientes y amables de los programas matinales que contribuyen a extender la medicalización a cualquier comportamiento que escapa a la norma; o las dermoestéticas liposucciones y cirugías que nos convierten de la noche a la mañana en un cuerpo feliz (Ema, 2007). Como ejemplo de lo segundo, la emergencia de nuevas (y no tan nuevas) formas de violencia directa contra los otros y la extensión de un discurso securitario y del miedo que criminaliza la relación con lo otro-extranjero en nombre de una seguridad vital que el propio capitalismo debilita subordinándola al beneficio económico y la producción incesante de nuevos vínculos entre deseos y mercancías bajo la promesa de una felicidad necesariamente imposible de alcanzar.

Admitir la imposibilidad de cierre también para este trasfondo (capitalista) naturalizado haciéndose cargo de la negatividad inherente en nuestras relaciones es quizá una condición necesaria (pero no suficiente) para que no se quede eternamente con nosotros. Y tal como he pretendido mostrar, los vocabularios posthumanistas presentan algunas dificultades para ello. Otras condiciones vienen del lado del análisis del lugar de la responsabilidad en las propuestas relacionales sobre la agencia que hemos presentado en el segundo apartado.

Es cierto que la deconstrucción del ideal de un sujeto libre, autónomo y transparente ha permitido rebatir alguno de los lugares comunes humanistas y antropocéntricos que sostienen la atribución conservadora y moralizante de responsabilidades individuales. Por ejemplo, aquellas que criminalizan, culpabilizan y estigmati-

zan a una persona extranjera que llega a nuestro país y que, después de pasar las instituciones públicas es puesta en la calle sin documentación en situación de indefensión. Pero este buen uso desculpabilizador del individuo y responsabilizador de toda una trama institucional, legal, mediática, etc. de relaciones tiene un reverso "negativo" que podemos ejemplificar con alguna de las noticias sobre demandas judiciales en Estados Unidos que de vez en cuando aparecen en los medios de comunicación. Por ejemplo, aquella en la que una persona con más de 120 kilos de peso y dificultades cardiovasculares graves relacionadas con la dieta denuncia a las principales empresas de comida rápida por no haberle informado de los riesgos que corría al consumir con frecuencia sus productos. Aquí podríamos reconocer un mensaje ¿posthumanista? del que se podrían derivar algunas conclusiones éticas: "soy una víctima de mis circunstancias", "no soy responsable porque estoy limitado por todas las relaciones y condiciones que me constituyen", "hay una responsabilidad que me precede y de la que no puedo hacerme cargo". Así, por ejemplo desde la ANT, la responsabilidad subjetiva quedaría reducida a un resultado semiótico-material producido en una narración colectiva en la que se atribuye y construye un origen para la acción (Latour, 1992) y una determinada jerarquía entre las entidades que se relacionan en ella (por ejemplo, en una sentencia judicial que declara inocentes o culpables). Entendiendo de este modo la responsabilidad nos podemos encontrar con que, en algunos casos, ésta quede velada y diluida asignando al sujeto el lugar de la víctima y de la ausencia de toda capacidad de acción.

¿No supondría una posición materialista más radical no hay un lugar final "exterior" en el que hacer descansar la responsabilidad (porque hay un resto subjetivo, una "mancha", que lo impide)? ¿No tenemos experiencia, a veces angustiante, de ese punto cero en el que no hay otro que se haga cargo, y que, por lo tanto, la responsabilidad subjetiva es inerradicable? ¿Y no es precisamente nuestra condición limitada y vulnerable, al no poder pedir responsabilidades, la que nos obliga a actuar responsablemente?

<sup>9</sup> En realidad, no nos relacionamos con el mundo, ni con nosotros mismos, como un reducto de intimidad separado de un escenario exterior. La propia intimidad del sujeto es ya "extimidad" en relación al mundo y a sí mismo. Con este neologismo tomado de Lacan (1989) nos escapamos de la oposición limitante, interior y exterior, para poner de manifiesto que el sujeto está habilitado (y limitado) por algo extranjero y ajeno, la alteridad radical de "lo otro" que viene de afuera y su correlato en lo más íntimo y desconocido en cada uno.

Somos radicalmente vulnerables, por eso estamos inevitablemente constituidos en relaciones, expuestos al “Otro” (a un orden de sentido anterior a nosotros) y a “los otros” –humanos y no humanos–; es decir, somos actantes y formamos parte de actantes. Y lejos de limitar nuestra responsabilidad esta vulnerabilidad primordial es su condición fundamental. Por eso admitir, “hacerse cargo” de ella y abandonar la posición de una subjetividad absoluta es quizá un primer gesto ético (Žižek, 2004b). Nuestra responsabilidad no puede derivarse nuestra capacidad de tener en cuenta todo. Pensemos, por ejemplo, en aquellas situaciones en las que olvidamos involuntariamente hacer algo que después reconocemos que deberíamos haber hecho. Toda memoria se constituye sobre una doble exclusión: la de lo que se supo y no se quiere/puede recordar, pero también y, de modo más radical, la de lo que no se ha llegado a conocer y es condición de lo que conocemos. Es decir, una posición de sujeto concreta, desde la que actuamos (y recordamos), no está sólo atravesada por relaciones –positivas–, con otros, sino que está estructurada también sobre la imposibilidad de conocer, ver, o conectar todo. Por eso vinculamos esta mirada ética a un primer gesto consistente en la asunción de esta imposibilidad, para hacerse cargo de ella y desde ella apostar sin garantías. Este gesto supone un distanciamiento, una negación, de las propias condiciones y relaciones que habilitan al sujeto. Y este gesto negativo es paradójicamente, el modo como podemos pensar en una ética de lo parcial que no sea sólo una respuesta de resistencia, sino la producción afirmativa de otras posibilidades que escapen a las coordenadas de lo que ya hay. Judith Butler lo refleja con claridad:

“Vulnerable ante unas condiciones que no ha establecido, uno/a persiste siempre, hasta cierto punto, gracias a categorías, nombres, términos y clasificaciones que implican una alienación primaria e inaugural en la socialidad. Si estas condiciones instituyen una subordinación primaria o, en efecto, una violencia primaria, entonces el sujeto emerge contra sí mismo a fin de, paradójicamente, ser para sí. ¿Podría desear el sujeto algo distinto a su continuada “existencia social”? Si ésta no puede ser anulada sin que se produzca algún tipo de muerte, ¿puede aun así arriesgarse la existencia, cortejarse o perseguirse la muerte, con el fin de desmascarar la influencia del poder social sobre las condiciones de la propia persistencia y crear la oportunidad de transformarlas?” (Butler, 2001: 40).

No puedo deshacerme del contexto, de la trama de relaciones y condiciones que me preceden y que no puedo captar (no hay metamirada). Por eso cualquier práctica política supone un desplazamiento sobre este trasfondo de condiciones de posibilidad. En este sentido, estar expuesto, abrumado, captado en una telaraña de condiciones preexistentes, no es incompatible con una responsabilidad tan radical como condicionada (o mejor, radical, por estar condicionada).

Cuando miramos desde el reconocimiento de esta condición negativa al “relacionalismo” del posthumanismo, la oposición entre autonomía y responsabilidad vs. dependencia e irresponsabilidad puede ser matizada. Para ello podemos recurrir al “no-todo” materialista. La autonomía radical (pero condicionada) no consistiría en afirmar “soy responsable de todo”, sino más bien “no existe nada de lo que no sea responsable” y además, “no soy responsable de todo”, no puedo tener una visión global del todo. Estar arrojado al mundo, condicionado, limitado pero habilitado en él, significa que no hay nada que pueda escapar a mi responsabilidad, aunque ésta, como el mundo, sea no-toda.

Durante unos años el cuestionamiento de las estructuras y la dominación “desde arriba” mediante el recurso a la proliferación creativa de las diferencias, las “tecnologías del sí mismo” como prácticas de libertad (Foucault, 1988, 1994) o incluso la parodia performativa (Butler, 1990) ha sido uno de los martillos necesarios para la resistencia y la transformación. Entonces el gesto antiestructuralista suponía la emergencia de una cierta autonomización subjetiva y singularización de las particularidades, aunque simultáneamente se hablara de la muerte del sujeto. Parte de este mismo impulso se ha prolongado hasta nuestros días a través de lo que hemos denominado como posthumanismo. Hoy, cuando algunas de las estructuras e instituciones tradicionales se debilitan, muchos de los que se consideraron como nuevos movimientos sociales (feminista, ecologista, pacifista...) viven su *¿ocaso?* bajo la ilusión de que, al institucionalizarse algunas de sus propuestas y haberse extendido el vocabulario (políticamente correcto) de sus principales demandas, la consecución de sus objetivos está cerca, si no se ha conseguido ya. El capitalismo asimila todas aquellas demandas (“culturales”) que pueden ser convertidas en mercancía y el discurso hegemónico bienpensante ha fet-

chizado los discursos radicales de hace años para sostener con su apropiación los cambios aparentes necesarios para que el capitalismo se solidifique como el trasfondo eterno y sin reverso con el que finaliza la historia.

La recuperación de (una teoría materialista sobre) el sujeto fracturado nos permite mostrar algo que ¿ya sabíamos?: no hay relaciones de poder sin sustrato subjetivo. Esto resulta más evidente, si cabe hoy en día, en el que los vocabularios de la autonomía, la creatividad y la trasgresión han sido puestos a funcionar como parte del engranaje del beneficio y el consumo. Así, no son tanto las prohibiciones (que desde luego siguen vigentes, y en algunos casos de manera más acentuada) sino el mandato asfixiante del amo que se nos ha hecho subjetivo como la voz de nuestros

propios deseos que debemos seguir hasta sus últimas consecuencias. Así, ya no es (sólo) la subjetividad de las prácticas de libertad o de la afirmación desbordante de las diferencias y la contingencia la que nos sirve para enfrentarnos con esta nueva gramática de la dominación. El sujeto en quien depositar nuestra confianza en este momento posthumano es ahora uno capaz de hacerse cargo de su división, su vulnerabilidad y las estructuraciones veladas bajo los ideales de fragmentación y contingencia. “Hacerse cargo” en estas las coordenadas posthumanas no es la consecuencia de reintroducir el viejo Sujeto por el que guardamos luto tras su muerte, sino precisamente este otro que es capaz de hacer (de sus) vínculos concretos y particulares (un lugar) para construir políticamente formas de vida con más futuro.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio (1996): *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-textos.
- ALEMÁN, JORGE; LARRIERA, Sergio (1998): *Lacan: Heidegger. El psicoanálisis en la tarea del pensar*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones.
- BUTLER, Judith (2001b): *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid, Cátedra.
- BUTLER, Judith (1990): *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*, New York, Routledge.
- CALLÓN, Michel (1995) “Algunos elementos para una sociología de la traducción: la domesticación de las vieiras y los pescadores de la bahía de Saint Brieuç”, en J. Manuel Iranzo, J. Rubén Blanco, Teresa González de la Fe, Cristóbal Torres y Alberto Cotillo, (1995), *Sociología de la Ciencia y la Tecnología*, Madrid, CSIC, 259-282 [1986].
- CALLÓN, Michel (1998): “El proceso de construcción de la sociedad. El estudio de la tecnología como herramienta para el análisis sociológico”, en Miquel Doménech y Francisco J. Tirado (eds.): *Sociología simétrica*, Barcelona, Gedisa.
- COPIEC, Joan (2006a): *El sexo y la eutanasia de la razón. Ensayos sobre el amor y la diferencia*, Buenos Aires, Piados.
- COPIEC, Joan (2006b): *Imaginemos que la mujer no existe. Ética y sublimación*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire (1997): *Diálogos*, Valencia, Pre-textos.
- DERRIDA, Jacques (1997): *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos.
- DOMÈNECH, Miquel y TIRADO, Francisco. (Eds.): (1998): *Sociología Simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*, Barcelona, Editorial Gedisa.
- EMA, José Enrique (2007a): “La política en el cos vulnerable”, en Amparo BONILLA, Lucía GÓMEZ, Norberto PIQUERAS, (comp.) *Obertures del cos*, 80-86, Valencia, Universitat de Valencia.
- EMA, José Enrique (2007b): Lo político, la política y el acontecimiento. *Foro interno: anuario de teoría política*, 7, 51-76. Extraído el 19 de Diciembre de 2007 desde [http://www.ucm.es/BUCM/revistas/cps/15784576/articulos/FOIN0707110051A.PDF](http://www.ucm.es/BUCM/revistasBUC/portal/abrir.php?url=http://www.ucm.es/BUCM/revistas/cps/15784576/articulos/FOIN0707110051A.PDF)
- EMA, José Enrique (2004): Del sujeto a la agencia (a través de la política): *Athenea Digital*, 5. Extraído el 12 de enero de 2005 desde: <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/114/114>
- FOUCAULT, Michel (2002): *Historia de la sexualidad. Vol. 1. La voluntad de saber*. Madrid, Siglo XXI
- FOUCAULT, Michel (2000): *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica
- FOUCAULT, Michel (1994): La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad, en Michel Foucault, *Heremeneútica del sujeto*, Madrid, La Piqueta, 105-142
- FOUCAULT, Michel (1988): Les techniques de soi, en Michel FOUCAULT, *Dits et écrits*, IV, 783-813, Paris, Gallimard.
- GARCÍA SELGAS, Fernando J. (1994): “Análisis del sentido de la acción: el trasfondo de la intencionalidad”, en Juan M. Delgado y Juan Gutiérrez (comp.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales* (493-527), Madrid, Síntesis.
- GIDDENS, Anthony (1986): *The constitution of society*. Cambridge: Polity Press.
- GOMEZ, Lucía, MARTÍNEZ, Luz M., JODAR, Francisco (2006): Psicología, identidad e política nas tecnologías de governo neoliberais, *Psicologia & Sociedade*, 18, 1, 7-14. Extraído el 22 de enero de 2008. <http://www.scielo.br/scielo.php?>

- script=sci\_arttext&pid=S0102-71822006000100002&lng=en&nrm=iso>. ISSN 0102-7182. doi: 10.1590/S0102-71822006000100002.
- GREIMAS, Algirdas, COURTES, J (1982): *Semiótica. Diccionario Razonado de la Teoría del Lenguaje*, Madrid, Gredos.
- HARAWAY, Donna J. (1999): “Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiables/ dos”, *Política y Sociedad*, 30: 121-163.
- LACAN, Jacques (1972): *Conferencia en Milán*, [http:// www.elsigma.com/site/detalle.asp?IdContenido=9506](http://www.elsigma.com/site/detalle.asp?IdContenido=9506) visto en enero de 2008.
- LACAN, Jacques (1989): *El Seminario de Lacan. Libro 7. La ética del psicoanálisis. 1959-1960*. Buenos Aires, Paidós.
- LACAN, Jacques (1975): *El Seminario de Lacan. Libro 20. Aun. 1972-1973*. Buenos Aires, Paidós.
- LACLAU, Ernesto (1996): *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel.
- LATOUR, Bruno (2008): *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*, Buenos Aires, Manantial.
- LATOUR, Bruno (2001): *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, Barcelona, Gedisa.
- LATOUR, Bruno (1993): *Nunca Hemos Sido Modernos*, Madrid, Debate.
- LATOUR, Bruno (1992): *Ciencia en acción*. Barcelona, Labor.
- LAW, John (1994): *Organizing Modernity*, Londres, Blackwell.
- LEE, Nick, BROWN, Steve (1998): “La alteridad y el actor-red. El continente no descubierto”, en Miquel Doménech y Francisco J. Tirado (eds.): *Sociología simétrica*, Barcelona, Gedisa [1996]
- MOUFFE, Chantal (1999): *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós [1993].
- PICKERING, Andrew (1995): *The Mangle of practice*, Chicago University Press.
- TIRADO, Francisco. J. (2001): *Los objetos y el acontecimiento. Teoría de la Socialidad Mínima*. Tesis Doctoral. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona. En: <http://www.tdx.cesca.es/TDX-0925101-165005/> Extraído el 23 de abril de 2003.
- ŽIŽEK, Slavoj (2003): *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Buenos Aires, Paidós.
- ŽIŽEK, Slavoj (2004a): *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Atuel.
- ŽIŽEK, Slavoj (2004b): *Violencia en acto*, Conferencias en Buenos Aires, Buenos Aires, Paidós.
- ŽIŽEK, Slavoj (2006): *Visión de Paralaje*, Buenos Aires, Fondo de Cultura económica.