

ARTÍCULOS

Braidotti: por una ética de Tamagotchis, cigarrillos y esquizofrenia Braidotti: For an Ethics of Tamagotchis, Cigarettes, and Schizophrenia

DIEGO ENRIQUE VEGA CASTRO

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
diegovegacastro@outlook.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-4997-823X>

RESUMEN: El siguiente trabajo se propone desarrollar las consecuencias teóricas y prácticas, presupuestos filosóficos y aporías intelectuales a las que se enfrenta el lector de la autora Rosi Braidotti en su planteamiento sobre una ética del devenir y las relaciones éticas de un sujeto transpuesto o poshumano. Se toman para ello dos ejemplos casi marginales de su libro *Transposiciones*, a saber, las relaciones humanas desarrolladas con los Tamagotchis y otras tecnologías, y la así llamada “ética del penúltimo cigarrillo” enmarcada en la “transposición de la muerte”. El planteamiento de Braidotti será examinado y criticado a la luz de autores (especialmente Slavoj Žižek y Pierre Manent) que han reflexionado, también de manera casi marginal, sobre los mismos problemas y su contextualización en la filosofía política contemporánea y moderna. Se pretende mostrar que la postura de la autora presume de ser esquizofrénica y, en efecto, nos brinda un planteamiento lamentablemente esquizofrénico.

Palabras clave: Rosi Braidotti; filosofía contemporánea; tecnología; ética; posmodernidad.

Cómo citar este artículo / Citation: Vega Castro, Diego Enrique (2021) “Braidotti: por una ética de Tamagotchis, cigarrillos y esquizofrenia”. *Isegoría*, 65: e06. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2021.65.06>

ABSTRACT: The following paper aims to develop the theoretical and practical consequences, philosophical presuppositions, and intellectual aporias to which the reader of Rosi Braidotti is confronted in her approach of an ethics of becoming and the ethical relationships of a transposed or posthuman subject. We take for this purpose two almost marginal examples of her book *Transpositions*, namely, the human relationships developed with Tamagotchis and other technologies and the so-called “ethics of the penultimate cigarette” which is framed in the “transposition of death.” Braidotti’s posture will be examined and criticized on the light of authors (mainly Slavoj Žižek and Pierre Manent) who have reflected, also almost marginally, on the same problems and their contextualization in contemporary and modern philosophy. We intend to show that the author’s claims presume to be schizophrenic and, indeed, she maintains an unfortunate schizophrenic proposal.

Keywords: Rosi Braidotti; Contemporary Philosophy; Technology; Ethics; Postmodernity.

Recibido: 6 abril 2021. *Aceptado:* 15 julio 2021.

Copyright: © 2021 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

INTRODUCCIÓN

La destacada filósofa Rosi Braidotti ha señalado en diversos libros el sendero que debe tomar la ética y la filosofía política en nuestro mundo posmoderno. Como es sabido, el sendero corre por un paisaje donde el humanismo moderno-ilustrado es dejado atrás, donde nociones como sujeto, conciencia, autonomía, Hombre y civilización son abandonados en pos de una noción poshumana que reivindica la contingencia, el devenir y, en el plano político, los múltiples discursos y existencias de aquellos que han quedado en los márgenes del monopolio de lo humano, esto es, de la razón occidental-europea empuñada por hombres-blancos-heterosexuales-cristianos-propietarios-etcétera. Se deja pues atrás aquella nefanda historia del Hombre –en sentido estricto, se le combate– a partir de un planteamiento que combina la ontología y la ética: por una parte, una ontología vitalista-monista-materialista (en presunta oposición a la ontología de lo Uno, de lo Idéntico y de la presencia) y, por otra, una ética del cuerpo –corpórea e incorporada o arraigada–, de los afectos, del “devenir imperceptible”, del “estilo ascético secular” y del *conatus* espinosista según la interpretación de uno de los bastiones intelectuales de la autora, Deleuze¹ (en presunta oposición a la concepción del Hombre como animal racional, *bios*, o del sujeto autorreflexivo que tiene poder sobre sí y, con él, sobre los demás: hombres, mujeres, niños y niñas, naturaleza, animales, mundo).²

¹ Sobre el complejo problema de la “restauración” de un Spinoza posmoderno, vale la pena comenzar por el propio Deleuze (2004, *vid.* esp. p. 155). Si bien el monismo espinosista es “tratado” en prácticamente todos los libros de Braidotti, la reconstrucción que hace del Spinoza deleuzeano en *Metamorphoses* (2002, pp. 63-75) puede considerarse más clara que la planteada, mirando su propio proyecto filosófico, en *Transpositions* (2006, pp. 146-151) o en secciones muy específicas de *The Posthuman* (2013, pp. 55-57, esp. n. 1). Por otra parte, para una mirada general sobre la situación del Spinoza contemporáneo, particularmente en el feminismo, *vid.* Balza (2014). Finalmente, dos críticas (de diferentes raíces e intenciones) al espinosismo recargado pueden verse en Zizek (2015, pp. 681-683) y Manent (2020, pp. 91-97, 154-165).

² Como se podrá colegir a lo largo del escrito, sigo a Braidotti en el uso de mayúscula para Hombre (*Man*). La autora se vale de este recurso para evidenciar que el inocente uso de “hombre” como término genérico para hablar del ser humano en realidad siempre significa varón. Pero más que género masculino, Hombre es referencia a la estructura falogocéntrica del humanismo occidental cuyas raíces se encuentran, dice la autora, desde Protágoras y toman auge en los ideales renacentistas (razón, control de la naturaleza, universalismo, antropocentrismo). Es de esperar

Siguiendo un estilo de pensamiento y lenguaje posestructuralista, de espontaneidad y creación –me atrevería a decir, un estilo artístico posmoderno–, la prosa de Braidotti y las propuestas que entraña para la filosofía y el estudio de los fenómenos políticos de aquello denominado capitalismo posindustrial es inabarcable en un breve ensayo. Me ha parecido más leal a su modo de filosofar, por lo tanto, prestar atención a dos casos concretos, aunque casi marginales, de su libro *Transposiciones* (2006): los Tamagotchis como paradigma de la relación afectiva humano-máquina y su concepción del “penúltimo cigarrillo” en tanto ejemplificación de una vitalidad positiva –y, en última instancia, como expresión de su “ética del devenir y múltiples pertenencias”.

Dado el carácter multidisciplinario y ecléctico de la autora, sus propuestas y reflexiones tienen la cualidad de poder ser puestas en diálogo o contraste con prácticamente cualquier corriente filosófica. Sin embargo, este rasgo puede ser también un vicio, pues en tal amplitud de márgenes se corre el riesgo de no atender con seriedad a ningún problema que merezca ser contrastado. Así, en lugar de encarar el planteamiento de Braidotti con alguna postura no contemporánea –obra destinada al fracaso en tanto la autora y sus predecesores se consideran abismalmente distanciados del resto de la historia de la filosofía–, se propone más bien atender a aquel pensador que la propia Braidotti menciona críticamente en su relato sobre los Tamagotchis, a saber, Slavoj Žižek. En segundo lugar, el seguimiento de la argumentación sobre las diferentes “drogas” (el tabaco en particular) que Braidotti utiliza para expresar la transposición de la muerte y el sentido vitalista de su ética presentará cuestionamientos de mero sentido común impulsados por algunos otros pensadores contemporáneos cuya postura ante la modernidad y sus más recientes manifestaciones posmodernas es afiladamente crítica. El desarrollo de ambos argumentos y su respectiva problematización nos permitirán, finalmente, emitir un juicio crítico comprensivo sobre el proyecto de una ética nómada de la destacada filósofa, así como englobar un cuestionamiento general a partir de críticas directas ya apuntadas por otros autores.

Debo aclarar, por último, que si bien los casos particulares que he tomado como punto de

que el término “ser humano” tampoco sea agraciado, y de ahí la pretensión entera de un pos-humanismo. Como se podrá también colegir según mi desacuerdo, reservo únicamente la palabra Hombre para la tesis de Braidotti sin extenderla a todos los casos. *Vid.* los primeros caps. de Braidotti (2013, 2018, y esp. 2011, p. 67).

partida son *casi* marginales, no por ello son arbitrarios. Se les ha seleccionado precisamente al notar que su marginalidad es al mismo tiempo tremendamente significativa o central. Podría decirse que una de las tesis teóricas fundamentales en el pensamiento de Braidotti es la difuminación de las tradicionales barreras entre *nomos* y *physis*, lo cual deviene, como la autora lo llama, un *continuum* naturaleza-cultura. Se puede, es cierto, ir sin atajos al problema, debatirle de frente; pero con ello nos arrojamamos a una discusión en la que el sentido común (idea tan despreciada por Braidotti) es completamente oscurecido. El ejemplo casi anecdótico de los Tamagotchis (así como el del tabaquismo, aunque este parezca tener un papel más claro en la exposición de la autora) es, en este sentido, una mina de oro, pues con él asimos una piedra de toque que exhibe las principales implicaciones del planteamiento poshumanista-nómada.

1. TAMAGOTCHIS MUERTOS: ¿TERNURA HUMANA O INTERPASIVIDAD SÁDICA?

Antes de entrar en tan serio asunto como son los Tamagotchis, es necesario indicar someramente el contexto del planteamiento de Braidotti respecto a la “transposición de la naturaleza”. La era del capitalismo posindustrial, especialmente la globalización y el desarrollo tecnológico, ha desdibujado las fronteras entre naturaleza-cultura, animal-humano y animal-máquina (Braidotti, 2006, pp. 4, 96-97). Son distintos los niveles de este problema. En primera instancia, tal difuminación de límites se expresa en el modo capitalista de producción y consumo justamente en tanto homogeneización de seres humanos, animales, naturaleza y máquinas, todos como objetos de consumo y producción, de ganancia. Esto tiene, por supuesto, una connotación moralmente “negativa”.

En otro nivel, el “hábito” o la “tradición” filosófica se apega al clásico antropocentrismo, a la idea de que hay diferencias estables entre el “Hombre” y el resto de la naturaleza, entre la conciencia del sujeto (su capacidad política, discursiva o civilizatoria que Braidotti identifica con *bios*) y la animalidad, lo vivo inerte (*zoe*) o la máquina y las tecnologías controladas por Él.³

³ En realidad Braidotti no sigue la distinción que desarrolló Agamben a partir de Foucault y su lectura de Aristóteles, pues considera que cae en el error de considerar a *zoe* como mero cadáver, mientras la autora reivindicará a la Vida o *zoe* al extremo de “energía cósmica” (Braidotti, 2006, p. 216). Para una discusión sobre la errónea distinción *zoe-bios*, *vid.* Borisonik y Beresniak (2012).

También este nivel tiene, a ojos posmodernos, una connotación moralmente “negativa”, errada o hasta despreciable, pues ese racionalismo y unitarismo substancialista del pensamiento filosófico occidental (identificado normalmente con la modernidad aunque facilonamente extendido hasta la Antigüedad) no ha sido “neutral” en su concepción y construcción del “Hombre”. La razón en todos sus estratos ha excluido por definición todo lo Otro, especialmente mujeres-nativos-animales e incluso, ahora, máquinas. De ahí que el “devenir animal” o naturaleza, en tanto otro momento de “devenir otro” (como “devenir mujer”) sean todos maneras de “devenir minoritario”, es decir, el comienzo de prestar oído a aquellos que nunca han podido ser escuchados (Braidotti, 2006, p. 75, 2013, p. 53; González, 2018, p. 178).

Así pues, en un tercer nivel puede localizarse la difuminación de fronteras mencionada en su aspecto positivo: generar, construir, hacerse de una ética de sujetos nómadas (es decir, no lineales, no acabados, en constante cambio y flujo) que permita poner freno y superar aquel segundo nivel de antropocentrismo, violencia y dominación. Huelga decir que para Braidotti esto es moralmente positivo; en cierto sentido, las condiciones del capitalismo posindustrial globalizado dan pie, debido a su difuminación de fronteras jerárquicas del mundo impuestas por el Hombre, a abandonar finalmente las ideas dominantes de la tradición. En lugar de postrarse en un eterno retorno nihilista donde no hay distinción racional posible y por lo tanto no hay manera alguna de “valorar”, Braidotti propone hacerle frente a ese abismo relativista y generar una ética que prescindiera de los antiguos órdenes. Se podría estar tentado a sentir agradecimiento por la crisis posmoderna de un mundo radicalmente desmoronado por el proyecto liberal-moderno: ha permitido, no sin luchas y esfuerzos de todos los otros, establecer los primeros pilares de una ética del cuerpo, afectiva, compasiva y reconocedora del valor de todo lo vivo (o, en palabras de la autora, de un bioigualitarismo).

Es en este contexto que la transposición de la naturaleza consiste en sentar las bases de un “materialismo encantado” (no hay conciencia, alma ni trascendencia, pero sí que hay “fuerza cósmica de vida-*zoe*”); de “intercontaminaciones” (nada es puro, todo está interconectado) y por lo tanto de plantarle cara al antropocentrismo de antaño con un ser-ambiental (corporal, incorporado y en simbiosis). Es posible por ello decir que Braidotti tiene una relación más cercana con la oveja Dolly y

otros animales genéticamente modificados (“tecnó-otros”) que con un “ideal” ilustrado de la especie humana (Braidotti, 2006, p. 100). En la misma dirección, la lógica de los derechos animales es destruida, pues en lugar de ampliar la extensión de los derechos humanos (*bios* = discurso racional masculino) a aquellos que son otros, Braidotti se mantiene en un respeto por la diferencia (respeto que sin embargo no es precisado por la autora más que por los epítetos reconocimiento, relaciones de “mutua especificación”, responsabilidad y cuidado) (cfr. Aparicio, 2019).

Ahora bien, los Tamagotchis se insertarán en este marco de transposición de la naturaleza, animales y máquinas. ¿De qué se trata una “ética del cuidado”? Aunque Braidotti olvida explicitarlo, nos ofrece el ejemplo de aquellos niños que “entierran” virtualmente a sus mascotas virtuales, muestra de compasión y necesidad de rituales. Las mascotas digitales adquieren un sentido de dignidad en su interrelación con nosotros. Como extensión de la misma idea, Braidotti menciona el cementerio para tecnologías olvidadas (que no estuvieron bien diseñadas, que no fueron producidas en masa, etc.). La tecnología adquiere entonces un tipo de vulnerabilidad y mortalidad a la cual nos compelemos a rendir homenaje (Braidotti, 2006, pp. 120-123).

Para nuestra posmoderna autora, *la relación ética con un otro-humano está sobrevalorada*; tanto animales, máquinas y otros cualesquiera de la tierra son “iguales compañeros en un intercambio ético” (2006, p. 121). Nuestras relaciones éticas se dan cuando hay una interacción responsable con nuestro hábitat “natural” –este es el argumento de la ética medioambientalista, pero, dado que la naturaleza ha sido “deconstruida”, bien puede extenderse a prácticamente todo ente imaginable. ¿De qué dependen los márgenes de nuestras relaciones éticas? De nuestros deseos y afectividades. Psicoanalíticamente a esto se le ha llamado “transferencia”, sin embargo para Braidotti se trata más bien de “atravesamientos magnéticos” que conducen el flujo de nuestro movimiento afectivo hacia cualquier “otro” pensable. ¿Hay al menos diferencias entre esos otros? No seamos tímidos: ¿hay diferencia entre el “otro” que es mi vecino y el “otro” que es mi Pokémon? No. Todos son iguales. Es verdad, dice Braidotti, que hay otros más iguales que otros, pero esa diferencia no se da en sentido “ontológico”, es decir, como una diferencia de especie; el antiesencialismo de nuestra autora está ávido de resaltar que cada vez que establecemos una jerarquía según la cual ordenamos nuestras

relaciones éticas en realidad lo imponemos a partir de un común dominador: Hombre.

Los afectos por la tecnología y esos “otros” como Tamagotchis, Pokemones y cementerios de licuadoras son, es cierto, característicos de las recientes generaciones que han vivido “poderosos procesos de transición”. Pero Braidotti repudia el “moralismo” de aquellos “tecnófobos” que reniegan de la perversión e infantilismo de estas generaciones según un “sentido común moral”. Todo esto, según la autora, está irremediabilmente fundado desde la perspectiva humanista-antropocéntrica: darles un entierro “decente” a los Tamagotchis es un acto de amor que apunta a la ética del cuidado.

La referencia que mencionamos en un inicio a Zizek se trata de la siguiente: Braidotti lo señala como alguien que “trabajando dentro de la filosofía de la Carencia y la Ley Fálica, interpreta [a los Tamagotchis] de la manera más negativa posible, como un entrenamiento sádico para el asesinato y la negligencia” (2006, p. 120).⁴ Veamos, pues, cómo fue que Zizek llegó a conclusión tan descabellada.

La interpretación que hace el esloveno de los juguetes japoneses se enmarca en la llamada “interpasividad”: ser activo a través de mi pasividad ante otro (Zizek, 2010, pp. 133-134). Esto merece una explicación más detallada. La interactividad la define Zizek como el ser activo a través de otro, nada más natural; pero en mi ser activo a través del otro –por ejemplo en hacer que este haga mi trabajo– soy activo aunque en segunda instancia pasivo: basta sentarse a contemplar al otro haciendo el trabajo propio (giro hegeliano y psicoanalítico). La interpasividad entonces, aunque en un primer momento definible como ser pasivamente llenado de contenido por otros –por ejemplo el coro en la obra de teatro que guía nuestras emociones y nos muestra qué debemos sentir, las risas enlatadas de programas de comedia, etc.–, en un segundo momento, igual que en la interactividad, da, por decirlo así, un giro dialéctico: el que cuenta un

⁴ Las esporádicas y descuidadas referencias de Braidotti a Zizek, además de la presente, pueden encontrarse ya al inicio de *The Posthuman* (2013, p. 5). Su juicio general sobre el esloveno es el de un nostálgico comunista que llama a la violencia apoyado en la ya vetusta dialéctica fálica hegeliana. Sobre una dialéctica psicoanalítica-hegeliana (que tiene, por cierto, una evidente presencia en el análisis que hace Zizek de los Tamagotchis, aunque, a mi juicio, medianamente anclada en un sentido común que no necesita de volteretas psicoanalíticas), puede verse en su más alta expresión en *Menos que nada* (2015, esp., para el caso, pp. 505-507).

mal chiste y lo corona con un “¡Es para partirse de risa!”. Parece que este se trata del caso contrario al de las risas enlatadas –pues ahí era pasivo y aquí activo, soy yo quien ríe y quien introduce en el otro la emoción esperada–, pero “se es activo con el fin de asegurar la pasividad de otro que representa mi verdadero lugar”. Así, actuó en el otro siendo pasivo a través del otro: “el sujeto no deja de estar, incluso frenéticamente, activo, pero desplaza de ese modo hacia el otro la pasividad fundamental de su ser” (2010, p. 135).

La idea de la interpasividad es una forma de salir del atolladero político contemporáneo, dice Zizek al inicio de su conclusión dedicada a los Tamagotchis. En realidad, la interpasividad caracteriza nuestra situación filosófico-política contemporánea, y parece, según el autor, que nos es absolutamente necesario comprenderla a fondo si es que podemos salir de ese atolladero (2010, p. 142). Esta tesis cobrará el apropiado sentido una vez que esclarezcamos el análisis y la crítica de la pospolítica posmoderna de Zizek.

Puesto que es innecesario describir el funcionamiento del Tamagotchi, basta hacer notar los puntos que resalta Zizek: las mascotas virtuales tenían, en principio, un par de vidas. La segunda muerte era definitiva. Recordemos que Braidotti alude a la fragilidad de la tecnología que nos “afecta” de manera positiva. Recordemos ahora, con Zizek, que debido a las insufribles “pérdidas” que los niños hubieron de soportar al morir su Tamagotchi, la empresa japonesa convirtió los siguientes dispositivos en objetos sin muerte (podían ser reiniciados). Así pues, aquella fragilidad que en Braidotti se asomaba casi con ternura, en Zizek muestra su carácter reemplazable y manipulable: no puedo revivir a mi gato ni a mi hijo, pero sí que puedo resetear cuantas veces desee a mi Tamagotchi.

Ahora bien, todavía en el plano de los Tamagotchis mortales, Zizek refiere con saña cómo no pocos niños se ocupan del Tamagotchi del amigo cuando queda desatendido; lo atiborran de pastillitos digitales hasta hacerlo reventar, hasta matarlo. Así, concluye Zizek, “el tamagotchi incita [...] a los niños al asesinato virtual: sirve también al equivalente virtual de niño sádico que tortura hasta la muerte un gato o una mariposa” (2010, p. 137). Podemos, es cierto, juzgar al esloveno de escandaloso o exagerado, pero tácitamente muestra con la oración inmediata cómo su juicio no está desconectado de su realidad (cómo no es exagerado): los traumas y depresiones de los niños causadas por la muerte de su mascota impulsaron

la creación de los Tamagotchis inmortales que hemos ya mencionado.⁵ Lo que resulta interesante en esta confrontación con Braidotti es que la filósofa solo muestra el afecto presuntamente positivo de las mascotas virtuales: lo tierno de querer enterrar Tamagotchis. No obstante, si hemos de tomar con seriedad esa ternura moral y afectiva del darle el entierro “merecido” a aquellas tecnologías, habríamos de tomar con seriedad el también afectivo “asesinato” de Tamagotchis por niños traviesos. La afectividad humana se muestra en su dialéctica pura (por mucho que Braidotti afirme superar el *thanatos* de la dialéctica psicoanalítica mediante puro *eros*) a través del niño maniaco que retaca de comida a la mascota-digital de su amigo hasta reventarla y a través del niño-depresivo que se suicida después de perder su Tamagotchi. Hacer ver esta carencia del análisis de Braidotti sugiere a su vez una carencia en su comprensión ética de las relaciones humanas.

Aún más: el rol del Tamagotchi (y de otras tantas y tantas tecnologías) es el de un Otro virtual, un objeto “neutral” que cumple nuestro deseo de cumplir las peticiones del otro. “jugamos con signos sin ningún referente: el juego se reduce al orden simbólico, a un intercambio de señales, sin ninguna referencia más allá de él” (Zizek, 2010, p. 138). Esta explicitación del problema por Zizek da perfecta cabida al malestar de Braidotti. Para nuestra autora no habría nada más que orden simbólico (siguiendo los términos de Zizek) provocado por nuestra propia afectividad.⁶ Esta exigencia por una referencia más allá del orden simbólico sería, para Braidotti, ingenua, anacrónica, perteneciente a una on-

⁵ No solo existieron los cementerios digitales referidos por Braidotti, sino cementerios reales: el primero en Hungría y el segundo en Inglaterra. Es en realidad este el ejemplo que habría de darle bases al argumento de Braidotti, a saber, la interconexión y difuminación de las líneas entre lo real y lo digital (finalmente, como dice Zizek, el fetichista siempre puede –debe– decir “yo sé que esto no es real”).

⁶ Enfatizamos que este juicio tiene cabida siguiendo los términos de Zizek y no los de Braidotti, pues la filósofa se desapega justamente del simbolismo lacaniano y el giro posmoderno por el símbolo, la cultura y el lenguaje (vid. van Ingen, 2016, 535, así como la tensión entre una Braidotti que afirma “Posmodernidad es modernidad sin ilusiones” [2006, p. 23] y la misma Braidotti que toma distancia del sujeto posmoderno: “el sujeto poshumano no es posmoderno [...] no es antifundacionalista. Ni es deconstructivista, porque no está lingüísticamente enmarcado” [2013, p. 51]. En la fluctuación sin lugar del sujeto posmoderno Braidotti afirmaríala inexorable localización de todo sujeto, siguiendo la teoría feminista. Que esto tenga o no verdaderas consecuencias será cuestionado más adelante).

tología antropológica ya superada. A mi juicio, sin embargo, no es necesaria una “ontología” substancialista-esencialista para hacer notar cuál es el punto: el Tamagotchi es, en sentido estricto, un otro pasivo que hacemos activo de tal manera que nosotros permanezcamos en una presunta pasividad (seguir las órdenes, cumplir los deseos del Tamagotchi). Somos nosotros mismos quienes depositamos el orden simbólico de nuestras afecciones en el animal virtual sin recibir un intercambio “real” por parte del otro (cfr. Žizek, 2000, p. 21). Es cierto que cada vez que andamos por este camino estamos muy cerca del precipicio aporético, pues no podemos decir con claridad por qué hay intercambios “reales” (los de otro humano o un animal) u otros “no-reales” (como los de un Tamagotchi). Si dijéramos que siempre podemos dejar morir al Tamagotchi sin ninguna consecuencia, fácilmente nos mostraría Braidotti que es, en efecto, esa marginalización de lo otro la causa de que también “dejemos morir” o violentemos en cualquier sentido al otro mujer-nativo-naturaleza. Pero lo cierto es que tampoco el lado opuesto tiene respuestas, pues mientras por la vía del “sentido común” llegamos a aporías, por la vía de la “afectividad” de Braidotti llegamos no ya a aporías (que, para serlo, deben estar necesariamente conectadas con nuestra realidad) sino a meros absurdos: la afectividad de mi hija por su cobija no genera una relación ética con su cobija; acúseseme, pues, de esencialista anacrónico.

En resumen, Braidotti gravita entre las alturas maniacas de unión con el todo (materialismo encantado, sujetos abiertos, fuerza cósmica de la vida, etc.) según las cuales el sujeto humano no es nada sino lo que sus relaciones con el mundo hacen de él, y los abismos depresivos del solipsismo (sí, a pesar de rechazar toda noción de sujeto autoconsciente) donde la relación ética se define a partir de mis afectos hacia cualquier ente.

Así, si el objetivo de Braidotti es ensalzar la compasión, habría que preguntar con Žizek: “La falsa compasión y las falsas atenciones suscitadas por un juguete digital, ¿no son infinitamente más perversas que la simple, llana y egotista ignorancia hacia los demás, en la medida en que desdibujan la diferencia entre el egoísmo y la compasión altruista?” (2010, p. 138). ¿Por qué es más “perversa”? Aquel que tiene un marcado desprecio por el amor al prójimo, dígame, por ejemplo, un misántropo, se encuentra aún en el nivel de distinción entre las pasiones humanas generales y aquellas que se desvían de estas (permitiendo que sean en

todo caso consideradas como reprobables); en cambio, si mi necesidad de amar al prójimo puede ser satisfecha por el Tamagotchi –como dice Žizek, “sin tener que molestar al vecino de verdad con esa su agobiante compasión; el tamagotchi se hace cargo de su necesidad patológica”–, se desdibuja cualquier distinción entre lo reprobable y lo loable; da enteramente lo mismo que llene de contenido mi amor por la vida con humanos, tortollos, gatos o cuidando con esmero a mis personajes de videojuegos.

Pero la particularidad de esta discusión se radicaliza si extendemos el argumento al ámbito político. Para Žizek la perversidad del Tamagotchi (entre otros artilugios) consiste en convertir radicalmente todas nuestras acciones que habrían de verse en el mundo público y político en una serie de satisfacciones privadas. Si el mundo político es el mundo del conflicto, el mundo donde efectivamente molestamos, dominamos y somos dominados por otros seres humanos, el mundo bioegalitarista, no jerárquico, interrelacional, en devenir de Rosi Braidotti es más bien parecido al de aquellos lotófagos de Homero, perdidos de sí mismos en unión con el todo.

Continuando con la extensión del dilema del Tamagotchi al problema político general, hay que seguir el hilo verdaderamente conclusivo de Žizek: la interpasividad es la continua y permanente actividad que se alimenta de la pasividad del otro (por ejemplo, de nuevo, aquel que cuenta el chiste y se ríe solo del mismo obligando a los demás a reírse; el paciente que no para de hablar para no permitir el silencio del Otro terapeuta que señale la irrelevancia de su parloteo). La pospolítica, las políticas identitarias, la particularización (en palabras de Braidotti, los múltiples niveles, capas y estructuras del devenir) de los derechos homosexuales, el medio ambiente o las minorías étnicas son todas, según Žizek, manifestaciones de la interpasividad pospolítica, es decir, se tratan todas del neurótico obsesivo que “o bien habla sin cesar o bien está en permanente actividad, precisamente con el propósito de asegurarse de que algo –*lo que importa de verdad*– no sea molestado y siga inmutable” (2010, p. 142).⁷

⁷ Es en este sentido que Romero (2020) evidencia con gran ingenio los escabrosos paralelismos entre las izquierdas posestructuralistas del flujo y devenir, y el franco neoliberalismo bajo el lema *laissez-faire*. Romero muestra, pues, cómo estos pensamientos de la fragmentación encuentran finalmente su nicho de mercado en medio de las infinitas particularizaciones sociales y políticas: variaciones culturales y políticas identitarias. A pesar de todo, cfr. los juicios de Braidotti sobre las políticas identitarias y las “visibiliza-

Hay que tener bien en cuenta que Zizek no desprecia ni desestima los logros políticos y la radical función de transformación y constitución de nuevas –o simplemente antaño marginadas– formas de subjetividad en nuestra política contemporánea. El problema radica en pretender que estas luchas se dan en forma fragmentada a tal grado de desligarse, por ejemplo, de la economía, de despolitizarla (así, por ejemplo, el capitalismo logra absorber, reivindicar, alentar y darle su lugar a una homosexualidad cuya esencia misma antes parecía ser incompatible con el sistema capitalista). Es cierto que este no es precisamente el caso de Braidotti, aunque al menos en su libro *Transposiciones* la atención la roba una nueva ontología del devenir por encima de cualquier consecuencia económica y directamente política: se nos ofrece una infructífera ética del *non-profit*, cuya realidad material, para una presunta materialista como la autora, es simplemente invisible (cfr. Braidotti, 2006, p. 110). No podemos exigir programas o manuales políticos, es cierto, pero la exigencia de algo más que el anuncio de una ética de la compasión y del *non-profit* es justificada desde el momento en que Braidotti comienza una oración de cada cinco con las palabras como “*Necesitamos una ética, un pensamiento del estilo tal, pues tenemos problemas actuales del estilo tal que nadie, y menos la historia de la filosofía represora y antropocéntrica, devenida neoliberalismo, ha sabido plantear correctamente*”.⁸

Zizek se mantiene apegado a un universalismo que Braidotti rechaza. Pero este universalismo, debemos reconocer, otorga una coherencia al planteamiento de Zizek del que Braidotti carece. Hay universalismo porque hay pretensión de tejer un discurso desde la emancipación universal; por lo tanto, es necesario tomar partido, comprender el carácter político de la vida social como flujos de antagonismos.⁹ Así, el “punto de excepción”,

ciones” *pop* en series televisivas (2011, pp. 83-86).

⁸ O como se radicaliza en *The Posthuman*, la alusión a profecías sagradas: “energías visionarias”, “pensadores del futuro”, una generación de “intelectuales” que llene de creativities y optimismos este mundo desalmado (2013, pp. 191-192).

⁹ Por tomar solo un ejemplo: “He aquí la verdadera política: ese momento en el que una reivindicación específica no es simplemente un elemento en la *negociación de intereses*, sino que apunta a algo más y empieza a funcionar como condensación metafórica de la completa reestructuración de todo el espacio social. / Resulta patente la diferencia entre esta subjetivación y el actual proliferar de ‘políticas identitarias’ posmodernas que pretenden exactamente lo contrario, es decir, afirmar la identidad particular, el sitio

o en los términos de Braidotti, el Otro mujer-nativo-naturaleza, es justamente el punto de verdadera universalidad. Contra el eslogan de Braidotti “‘nosotros’ estamos en *esto* juntos” (‘we’ are in *this* together) los eslóganes de Zizek tienen al menos mayor precisión: “¡todos somos trabajadores inmigrantes!” o “¡Sarajevo es la capital de Europa!”. Estas más particularistas-universalistas pretensiones obligan a las estructuras políticas en conjunto a “voltear” hacia abajo y relacionarse con sus demandas. En palabras más claras, la idea marxista de que el proletariado es la humanidad entera o la clase absoluta sigue manteniendo toda su vigencia aquí (piénsese, por ejemplo, en el indigenismo de Villoro, 1998, pp. 209-213, que corre en paralelo con el proletariado).

Es menester admitir, sin embargo, las razones que mueven a Braidotti a ser escéptica ante estas proclamaciones por la “humanidad”, pues detrás de aquella izada bandera por “todos” se esconde siempre un tipo específico de dominación y marginalización. La salida de esta aporía, como se puede notar, es el torbellino contemporáneo.

Es torbellino o atolladero, pues ante las siempre potenciales violencias de universalizar el punto particular-marginado (potencia aceptada y asumida en el “tomar partido” de Zizek), el planteamiento posmoderno de una ética nómada del devenir está *disociado* de su realidad. Braidotti a veces se ufana de ese carácter esquizoide: vivimos en un capitalismo avanzado que nos compele a relaciones, estructuras y planteamientos esquizoides, y no queda más que asumirlo y producir, con espontaneidad y creatividad, nuestras propias esquizofrenias.¹⁰ Con este pretexto, parece más

de cada cual en la estructura social” (Zizek, 2010, p. 51, las cursivas son mías).

¹⁰ “Ser un sujeto femenino crítico, inscrito asimétricamente en las relaciones de poder del capitalismo avanzado, me escinde temporalmente. Pretender reconciliar las piezas sería una locura: es mejor instalarse en la esquizofrenia cotidiana de la posmodernidad tardía, también conocida como la tecno-cultura global temprana. Llamo a esto una forma de resistencia activa, entendida como una estrategia para manejar la esquizofrenia típica de nuestros días” (Braidotti, 2006, p. 141). *Vid.* a su vez el “dejar que las diferencias sean” (González, 2018, p. 178) que bordea en el tan vapuleado *laissez-faire*. En otros textos de corte más panfletario, dice Braidotti en tono tan jovial y festivo: “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). No hace falta mucha agudeza para notar que esta no es sino la traducción algo más contemporánea del también fecundo en ardidés Foucault (2018, pp. 29-30).

pertinente usar la palabra *disociado* de su realidad, pues, por muy esquizoide que considere la realidad y su respuesta teórica la propia Rosi Braidotti, no aceptaría de buena gana que su planteamiento esté disociado de aquello que pretende explicar. Cuando Zizek habla de los dos planos políticos distintos en los que se pierde el apolo-gista de los sujetos migrantes, en flujo e híbridos posmodernos, se hace patente el absurdo en toda su dimensión: el plano del licenciado universitario cosmopolita armado de visados y papeles para cruzar fronteras y disfrutar de las diferencias, y el plano del trabajador inmigrante que pierde sus raíces y vive continuas angustias para “simplicidades” como ver a su familia o pasar de una frontera a otra. Dice Zizek:

Para este sujeto perder sus formas de vida tradicionales supone un gran trauma que trastoca toda su existencia y decirle que debería disfrutar de lo híbrido, de una identidad que fluctúa a lo largo del día, decirle que su existencia es migrante, que nunca es idéntica a sí misma, etc., es de un cinismo semejante al de la exaltación (en su versión vulgarizada) de Deleuze y Guattari del sujeto esquizoide (2010, p. 71).¹¹

Braidotti aparentemente no niega las formas de vida tradicionales, las raíces de minorías y mayorías –de hecho las exalta–; pero su aceptación (o no negación) es ilusoria: *Transposiciones* es una apología del flujo, cambio y demolición de los “hábitos” morales. Eso que sonaba a ternura, simpatía e inocencia en el Tamagotchi, en el plano político se vuelve impensable, disociado y francamente ingenuo.

2. TABAQUISMO. ADICCIÓN A LA VIDA, AUTONOMÍA O AUTOCONTROL

Tomo concretamente el caso del tabaquismo expuesto por Braidotti dentro de un marco mucho más general y complejo, a saber, la “transposición” de la muerte y el eslogan-aforismo “Whatever gets you through the day”. A diferencia del primer caso relacionado con los Tamagotchis, el ejemplo del tabaquismo utilizado por Braidotti forma parte de un tema más desarrollado: el papel de las adicciones en los sujetos contemporáneos y su manifestación de “voluntad de vida” –efectiva-

mente, en una especie de nietzscheanismo juvenil. Las adicciones, por otra parte, son tomadas por Braidotti como provocación al tradicional “respeto por la vida”, y, por ende, en plena conexión con nuestra concepción de la muerte. El tema no se limita a *Transpositions*, sino que recurre (aunque sin el ejemplo particular del tabaco) en otras obras (cfr. Braidotti, 2011, pp. 114-135). Sin embargo, a causa del limitado espacio, la luz bajo la que presentaré el problema estará obligada a no destacar ni detenerse en puntos esenciales del desarrollo argumental de la autora.

Haciendo uso de la mayor capacidad sintética disponible, podemos reunir los argumentos que llevan a Braidotti hasta el tabaquismo en la forma siguiente: en su propuesta de una “ética de la sustentabilidad” (en principio, afectar y ser afectado positivamente) Braidotti recupera una versión relativamente rosa del *amor fati* nietzscheano: llevar las emociones y afecciones negativas hacia senderos positivos y creativos (2006, p. 208). La fuerza de *zoelbios* o Vida puede, sin embargo, ser también desastrosa (digamos, en desproporcional honor al alemán, puede ser dionisiaca), una energía monstruosa que conduzca a “grietas” (eventualmente a modos de vida que suelen ser considerados moralmente negativos, especialmente las adicciones). Puesto que no hay parámetro de salud estricto (herencia foucaultiana) o “natural”, lo más que podemos decir es que lo saludable permite un futuro de relaciones positivamente afirmativas. Lo insalubre, por el contrario, cancela paulatinamente esas relaciones (no son “sustentables”). Pasando por un breve análisis del alcoholismo, Braidotti se acerca a umbrales y límites de todo aquello que nos permite “soportar el día” (un dicho quizás más cercano al “Whatever gets you through the day”), desde alcohol, tabaco e inhalaciones, hasta libros, escritura, ejercicio, etc.

Estas adicciones son expresadas por la autora como la “penúltima copa/cigarro/inhalación”, es decir, el hecho de que sean penúltimas las sitúa en una afirmación de la vida, en una “adicción por vivir” más que en la última autodestrucción que es la muerte (con todos los matices que señala la autora sobre la no oposición vida-muerte: la vida es prestada, el suicidio bien puede ser afirmación de la vida, etc.). El hecho de que el adicto a los cigarrillos considere (como el personaje de la novela de Svevo) que este será su último cigarrillo, aunque en realidad sea más bien el penúltimo, brinda al espectro de las adicciones una noción mucho más positiva: cuando me digo que este será mi

¹¹ Asociarse a la realidad, en cambio, parecería exigirnos reconocer que el sujeto contemporáneo “ya está completamente ‘desenraizado’, que su verdadera posición es el vacío de la universalidad” (Zizek, 2010, p. 65). Cfr. Balibar (2005) donde se llegará a un *impasse* similar.

último cigarrillo, y al día siguiente lo mismo *ad infinitum*, lo que manifiesto, más que un autoengaño, es un deseo por vivir (lo cual aleja al adicto del nihilismo pestilente). Así, el fumador compulsivo se muestra para Braidotti (2006, p. 225) como el “sujeto ético por excelencia” (basado en el personaje Zenó, que no *a pesar de* sino *a través de* su tabaquismo establece relaciones positivas con su entorno).

Los diferentes problemas que presenta el tabaquismo para el medio ambiente y para las relaciones intersubjetivas deben ser, concluye nuestra autora, mediados y negociados: “‘Nosotros’ estamos en *esta* discusión eco-filosófica juntos” y debemos asumir las libertades de cada uno para sobrevivir al día de tal forma que puedan ser “negociadas” y no sojuzgadas a partir de criterios morales de corte universal.

Pues bien, me parece pertinente traer a diálogo un planteamiento de marcos abismalmente distantes a los de Braidotti. En su libro *Ley natural y derechos humanos*, Pierre Manent (2020) toca marginalmente el tema del tabaquismo para ilustrar la distancia que la modernidad ha tomado ante la ley natural, el papel comandante-comandado (u orden-obediencia), y su impulso del sujeto autónomo. Dado que Manent condenaría la modernidad en general y quizás aún más su engendro posmoderno en pos de un retorno a la ley natural tomista, el diálogo entre estos dos autores está destinado al silencio mutuo. Sin embargo, es pertinente tomar al menos sus ejemplificaciones del tabaquismo con el fin de poner el pensamiento de Braidotti en un contexto que no acepte dogmáticamente aquello que para ella es axioma. Así, por ejemplo, la confrontación que hemos hecho a partir de Žižek ha sido posibilitada por los rasgos que efectivamente comparten ambos autores respecto a los ideales modernos que han de ser mantenidos, su uso constante del psicoanálisis como herramienta de conceptualización de los fenómenos políticos, entre otros tantos rasgos que, más que separar, unen a aquellos pensadores.

Manent también compartiría la desconfianza hacia el sujeto autónomo moderno, pero no porque sea acabado, autoconsciente, lineal o sustancial, sino porque es la semilla de aquello que el pensamiento posmoderno venera: la autolegislación, la capacidad de darse leyes uno mismo, ya sea racional, ya sea creativa y espontáneamente. En contraste con los antiguos, el “agente” (es decir, aquel que puede *actuar, ordenar y obedecer*, que pertenece a una comunidad política donde ejerce acciones) no se da en modo alguno leyes a sí mismo, sino que participa en

la relación inexorable de comando-obediencia con su comunidad y sus respectivas leyes.

Por el contrario, el sujeto moderno –y por extensión el posmoderno– no está en principio atado a ninguna ley, no tiene límites: es libre, aunque su libertad sea vacía de todo contenido.¹² Este planteamiento es ya en principio sumamente útil para lo que bien podría tornarse la ortodoxia posmoderna que con un chasquido evade diferencias sustanciales entre el pensamiento moderno y antiguo; a mi juicio, la fácil relación e historia que hace Braidotti entre liberalismo, sustancialismo, racionalismo, humanismo, metafísica de las esencias y neoliberalismo es completamente pretenciosa, pues no toma reparo alguno en notar que el esencialismo natural, sobre todo en términos morales, no es lo que caracteriza a la modernidad, sino contra lo que lucha encarnizadamente. La razón ilustrada no es así universalización natural, sino resistencia y eventualmente victoria ante el

¹² El juicio que hace Leo Strauss (2014, pp. 321-322) sobre el Rousseau *histórico* (cfr. Meier, 2006, pp. 162-170) expresa con exactitud el problema de la libertad del sujeto moderno: “Entonces, uno se da cuenta de que el reclamo que hace en nombre del individuo, o de algunos raros individuos, en contra de la sociedad carecen de claridad y definición. Más precisamente, la definición del acto de reclamar contrasta agudamente con la indefinición del contenido de ese reclamo. No es sorprendente. La noción de que la vida buena consiste en que, una vez alcanzado el nivel de humanidad, se retorne al estado de naturaleza, es decir, a un estado que carece por completo de todo rastro humano, necesariamente conduce a la consecuencia de que el individuo reclama una libertad última respecto de la sociedad, tal que carece de todo contenido humano definido. [...] Tener reservas respecto de la sociedad en nombre del estado de naturaleza significa tener reservas [...] sin estar obligado a (ni ser capaz de) indicar el modo de vida o la causa o el propósito en virtud del cual se erigen esas reservas. [...] [Esto] fue la base ideal para exigir una libertad respecto de la sociedad que no es una libertad para algo. [...] para apelar desde la sociedad hacia algo indefinido e indefinible, a una santidad última del individuo en tanto individuo [...]. *Esto es precisamente lo que la libertad vino a significar para un número considerable de hombres*. Toda libertad que es libertad para algo, toda libertad justificada en referencia a algo más elevado que el individuo o que el hombre como mero hombre, restringe necesariamente la libertad o, lo que es lo mismo, establece una distinción sostenible entre libertad y licencia” (las cursivas son mías). No hace falta decir que la equiparación del estado de naturaleza rousseauiano con el pensamiento de Braidotti es, en su superficie, imposible: no hay naturaleza. Sin embargo, siguiendo a Strauss, Rousseau da el paso definitivo en vaciar de contenido a la naturaleza o en referirla a una libertad pura, y con ello, lo que significará *para un número considerable de hombres*, la ausencia de orden natural será el suelo mismo que nutre la modernidad tardía y eventualmente nuestros más estimados planteamientos contemporáneos. Cfr. Strauss (1947, 2011).

orden o la necesidad natural. En este sentido, bajo una lectura medianamente atenta, los ideales posmodernos de no-linealidad, devenir, sustancialidad abierta o constantemente maleable, etc. son en realidad la radicalización o punto culminante de la modernidad misma.¹³ Cuando Braidotti dice que la posmodernidad es modernidad sin ilusiones, está, efectivamente, en lo correcto: ha salido victoriosa en arremeter contra todo tipo de “orden natural”.

La lógica de comandar-obedecer intrínseca a cualquier agente moral muestra, según Manent, la imposibilidad de que yo sea quien actúa y al mismo tiempo obedece en el mismo sentido. En otras palabras, el imperativo categórico kantiano como mejor expresión de lo que ya desvelaba Rousseau con la voluntad general escinde al agente entre una heteronomía y una autonomía abstracta (cfr. Pippin, 1992). Pero esto es sencillamente imposible –y de hecho responde con mayor claridad a nuestro sentido político común–: u ordeno u obedezco, de tal manera que se pueda preguntar si he ordenado bien y si he obedecido bien según los marcos de mi comunidad política.

Es en el contexto de esta distinción –de traer a recuerdo la distinción básica antigua antes de ser demolida por el sujeto autónomo moderno– donde Manent (2020, pp. 139-147) expone el caso del tabaquismo. Ciertamente puedo ordenarme a mí mismo dejar de fumar y en ese sentido ser ordenador y obediente al mismo tiempo y en el mismo sentido. Puedo ordenármelo porque daña mi salud o la de otros, porque debo ahorrar dinero o simplemente para librarme de una adicción. El caso es que no hay “alguien” que obedezca mi orden, sino que soy yo mismo quien encuentra conveniente o racional dejar de fumar; en otras palabras, no se trata aquí de la relación máxima-obediencia al interior del sujeto, sino de mero *control*. Los

antiguos le llamaron a esto ser dueño de uno mismo, controlar las propias pasiones según la distinción tradicional alma-cuerpo. Es en este punto donde Braidotti podría usar toda su artillería posmoderna en contra de la división alma-cuerpo y el presunto control racional sobre las pasiones (que no es, por cierto, políticamente neutro sino sumamente represivo). Sin embargo, la cuestión no se da en términos tan abstractos como la división cuerpo-alma cartesiana, sino en el alegre refrán socrático: “mi condimento es el hambre”.¹⁴ El hecho de que podamos hacer cosas tan simples como no salir al baño cuando una clase nos tiene atrapados muestra a cabalidad el orden racional que domina nuestras necesidades corporales sin que haya una tensión trágica en ello como muchos han pretendido ver.

El rompimiento hecho por la autonomía moderna consiste en rechazar un orden de leyes que son en la vida práctica evidentes en pos de una más internalizada y revolucionaria lucha por la ley propia, la ley creada por uno mismo. Así pues, en el caso del tabaquismo, se alude en la propaganda contemporánea anti-tabaco a ser una ley que nosotros nos imponemos a nosotros mismos, libre e independiente. En todo caso, se alude a la necesidad de ser saludables; pero de ninguna manera a que tengamos la responsabilidad de controlarnos. Aún más: la idea de salud es, en un polo, recurso de *marketing*; en otro, mera construcción e imposición social-histórica. En definitiva, la ley puesta por uno mismo en pleno ejercicio de su autonomía y libertad no coincide ni tendría que coincidir con un orden descubrible por la razón a través de la experiencia ordinaria.

He tomado el ejemplo del tabaquismo porque es ciertamente el más “neutral”, es decir, una adicción a una sustancia (no a una acción como leer libros, que según la sugerencia de Braidotti nos llevaría hasta el extremo de contestar qué hacer para que nuestra existencia sea soportable) que no desestabiliza o modifica nuestro comportamiento físico e intelectual como otras drogas. En ese sentido, la respuesta ante otro tipo de sustancias no tendría que ser tan problemática como parece: si embriagarme todos los días me impide *pensar*, no se trata de una moralina contra la nocividad

¹³ Es imposible ahondar en estos puntos que requieren una lectura atenta de la historia de la filosofía. Sin embargo, debo señalar que el estudio de Manent –quizás uno de los libros contemporáneos donde esa relectura de la historia de la filosofía no solo brilla por su claridad sino por su inteligencia– combina magistralmente la “genealogía” de los valores modernos y las consecuencias prácticas en nuestras políticas contemporáneas. El telón de fondo es la ley natural tomista y el desprecio moderno por la misma (las antiguas y dogmáticas leyes naturales violentan los derechos humanos). Esto le permite a Manent ir tejiendo poco a poco el origen y desarrollo de la ruptura moderna con la ley natural a partir de Maquiavelo, Hobbes y Spinoza. Hay que decir, por último, que aunque Manent fue discípulo de Raymond Aron y no de Strauss, en sus lecturas resuenan los grandes análisis del alemán sobre la filosofía moderna (especialmente Maquiavelo y Hobbes).

¹⁴ La frase exacta es: “¿No sabes que el que come más a gusto es el que menos condimento necesita...?” (Jenofonte, *Mem.* I.6.6). Me parece que este pasaje es central para distinguir un genuino “ascetismo” (que no es más que buen vivir y entrenamiento, *askēin*) racional y coherente de un “ascetismo” deleuziano apoloquizado abigarradamente por Braidotti.

del alcohol en sí mismo, sino un juicio moral que inculca el autocontrol (*pace* las apologías deleuzianas), ya sea para la vida política, ya sea para la vida intelectual.

Así pues, el planteamiento de Braidotti sobre las adicciones como manifestación de la “adicción a la vida”, como muestra de la brutalidad de la “fuerza cósmica de *zoe*”, entre otras sospechosas expresiones, tiene como fundamento implícito la “autolegislación” moderna catalizada con “negociaciones” a la manera liberal-lockeana ante las libertades de otros.¹⁵ No hay ningún tipo de referente moral para nuestras relaciones con otros seres humanos, nuestras acciones personales y nuestras relaciones con el mundo natural y tecnológico, sino solo el dogma de “tener más relaciones positivas” y un necio “mientras más mejor”.

La crítica que hace Pierre Manent a la filosofía política moderna puede ser aplicada casi en los mismos términos al planteamiento posmoderno en su conjunto –y con ello, por cierto, desmentir la presunta distancia decisiva que ha tomado la filosofía contemporánea ante sus ancestros ilustrados-liberales–:

El error del derecho natural moderno, un error irreparable, incluso un error imperdonable, pues presupone una ceguera intencionada, reside en la idea de que es posible producir el comando iniciando de una condición de no-comando, de un estado de naturaleza o de libertad natural que no sabría nada de comandos. El punto no es solo que uno habría de buscar en vano de dónde la idea de comando habría podido salir en un mundo que nada sabría de ella, o cómo establecerla “por convención” sin tener primero la experiencia “natural” de ella (2020, pp. 148-149).

Evidentemente, Braidotti y la posmodernidad se encuentran muy lejos de la alusión a un estado de naturaleza que resguardara a su vez una libertad natural. El mundo natural está completamente desdibujado de tal manera que no queda siquiera la distinción “por naturaleza” y “por convención”. Con todo, incluso con los repetidos énfasis de nuestra autora en la mutua determinación del sujeto no-unitario según su medio ambiente, se-

¹⁵ Se dirá que la referencia a Locke es del todo contraindicativa si consideramos el fuerte suelo de leyes naturales y referencias teológicas en las que se ancla su filosofía política. Para el esclarecimiento de Locke como un perfeccionador del rompimiento hobbesiano con la naturaleza –y por ende la inauguración de leyes “naturales” que en sentido estricto no lo son–, *vid.* el capítulo que Strauss le dedica a Locke (1970).

gún la sustentabilidad de sus relaciones éticas con todo lo que le rodea, el baremo lo da nuestra afectividad, nuestra capacidad de producirnos a nosotros mismos creativa y positivamente (como lo ha dejado claro nuestra reflexión sobre el Tamagotchi). La filosofía es arte y pensar es pintar con los colores de su historia. El mundo esquizoide del capitalismo avanzado es, ciertamente, esquizoide a grado tal que ha calado tan hondo en nuestros corazones como para permitir justificarse en su esquizofrenia con el fin de hacer filosofías, a su vez, esquizoides.

CONCLUSIÓN

Adentrados en la filosofía nómada del devenir de Braidotti, sería quizás ingenuo pretender, como Manent, que una discusión a fondo del derecho natural, un desenmascaramiento de los fundamentos modernos y su culminación en la filosofía posmoderna, podría poner en estricto entredicho a un proceder intelectual que ha tomado un auge imparable en los últimos cincuenta años. Las limitaciones de un retorno a la ley natural tomista, a la manera de Manent, son evidentes.¹⁶ Con todo, hay que convencerse de que los problemas que señala Manent y pensadores afines son quizás los verdaderos y más fundamentales problemas en nuestra concepción de la filosofía contemporánea. Hay que reconocer, por otra parte, que los problemas señalados por Žizek –con una retórica casi aristofánica– son quizás los más urgentes. Braidotti se sitúa también en esta pretendida urgencia. Recordemos, sin embargo, que la urgencia nubla el juicio, si bien el juicio que desestima la urgencia es tan cómico como la isla de Laputa.

Tales consideraciones exigen una reflexión que por mucho excede las pretensiones de este trabajo. Es inevitable preguntarnos si el pensamiento de Braidotti puede ser únicamente cuestionado mediante una larga, laboriosa y exhaustiva examinación del desarrollo de la filosofía

¹⁶ Y sin embargo, esa evidencia es solo superficial. Los “retornos” de Manent o Strauss (y otros tantos como los de Jacob Klein o Stanley Rosen) no son, lo saben bien estos pensadores, meras “recetas para su uso en el presente” (Strauss, 2006, p. 23), en contraste quizás con los “reaccionarismos” conservadores de personajes como Schmitt o Gómez Dávila. Un mero retorno a la ley natural tomista es efectivamente risible, pero es poco probable que esta sea la pretensión de Manent *simpliciter*; su intención no es muy distinta de la de Strauss, a saber, abrir camino a la disipación del oscurecimiento del sentido común en el proceso del pensamiento moderno, y, con ello, dar luces –entre otras cosas– a nuestros problemas políticos: *vid.* la conferencia de Manent con Vattimo (2010).

política moderna o si basta con valernos de aquello que tenemos a nuestra más inmediata disposición. En cierto sentido la primera reflexión con Zizek nos condujo por este segundo camino. Resta pues señalar otro tipo de críticas directas a Braidotti que no se encuentran en los mismos marcos que las anteriores; críticas que, podría decirse, se debaten bajo una combinación de los mismos términos caros a la autora y una buena dosis de sentido común.

Los argumentos que presento ahora en forma de conclusión tienen la finalidad de mostrar las debilidades del pensamiento de Braidotti en términos que no dependen de los análisis psicoanalíticos de Zizek ni de la reconstrucción histórica de Manent, y que, por ello, evidencian con mayor fuerza la perspectiva general de las deficiencias del poshumanismo y nomadismo.

Las críticas directas de van Ingen o las indirectas de Soper –que se sitúan también en plena querrela contra el humanismo y esencialismo moderno-liberal, y donde en van Ingen resuena el así llamado “realismo especulativo”, última innovación de la academia– han presentado también sus escépticas miradas a la postura de Braidotti. Van Ingen (2016), por ejemplo, ha enfatizado que el proyecto de Braidotti, descontento hasta cierto punto con el posmodernismo entendido como giro lingüístico-cultural, pretende innovar las bases de una ontología materialista (“encantada”) que brinde una estructura firme para analizar nuestros problemas políticos y éticos. Aunque no nos hemos detenido en este trabajo en la ontología neo-vitalista que Braidotti recupera de un Spinoza deleuziano, ciertamente sus obras –quizás con mayor perplejidad en *Transposiciones*– zigzaguean entre planteamientos de corte político y las respectivas bases que una nueva ontología habría de sustentar.

Con todo, también esta innovadora ontología se presenta ante aporías que pueden ser muy bien comprendidas según el análisis hecho hasta ahora de aquellos dos casos concretos, el Tamagotchi y el tabaquismo o las adicciones que nos ayudan a llevar el día a día. Señala pues van Ingen (2016, pp. 536-537) que hay una implícita tensión en el planteamiento de Braidotti: el callejón sin salida de desdibujar toda distinción posible entre cultura y naturaleza y, al mismo tiempo, proponer un *continuum* entre naturaleza y cultura. O, en otras palabras, si no hay más que fuerza cósmica de *zoe* distribuida en misteriosas maneras, difícilmente habrá estratificaciones, aunque provisionales, para pensar en distintos modos de “transponer” la naturaleza, el mundo, la mujer, etc.

Este “monismo ontológico” que adopta una forma plana y no jerárquica (al extremo de no poder distinguir entre las relaciones éticas entre humanos y aquellas que se tejen con juguetes virtuales) no se enfrenta solo a los problemas, digamos, intelectuales corrientes que hemos expuesto, sino que está, además, profundamente disociado de su realidad; es profundamente impracticable. Por ejemplo, la rebelión masiva de mujeres contra el sistema capitalista avanzado que dispone de sus cuerpos en la economía global tiene un significado e intencionalidad que simplemente no se encuentra en los otros “otros”, a saber, aquello inanimado. El que los seres humanos *modifiquen* su comportamiento, intencionalmente, ante el medio ambiente indica *per se* una distinción ante el propio medio ambiente; devenir tierra o naturaleza no agrega nada, excepto una retórica apelante, a las decisiones que en teoría habríamos de tomar juntos como sujetos que “están en esto juntos”.¹⁷

En los muy asequibles términos de Kate Soper, una presunta ética de la compasión y la afectividad difícilmente puede llegar al extremo de asistir al coche estrellado en lugar de a la persona que estrelló dentro del coche; o socorrer del edificio en llamas a nuestras computadoras en lugar de a nuestros vecinos (ejemplo que, más que ridículo, hoy es sumamente sugerente). El planteamiento de Braidotti, en lugar de aclarar este tipo de diferenciaciones y proponer una guía ante las difuminaciones de nuestro mundo contemporáneo, las oscurece aún más: si este mundo es esquizofrénico al grado de no poder distinguir entre Tamagotchis y seres humanos, quizás la sugerencia sea reparar en nuestra esquizofrenia y no propiciarla más a partir de argumentos que son verdaderos en su propio ámbito –v. g. la no neutralidad del concepto Hombre (cfr. Soper, 2001, 1995, pp. 249-252).

¹⁷ Aparicio (2019) señala, por ejemplo, distintos callejones sin salida en términos prácticos del planteamiento de la ética nómada de Braidotti: afectividad de las relaciones con animales y “otros” (vs. especificaciones legales que marquen los derechos animales), constitución libre de la identidad sexual (vs. el latente peligro de comercializar la sexualidad, como la venta de triptorelina para retrasar el desarrollo sexual de los niños “en lo que deciden”), ligazón simplona entre el capitalismo e individualismo con el problema de comercialización, control y banalización de todo sujeto (vs. las aún más peligrosas consecuencias de esa misma tecnología en países que no poseen una estructura básica de Estado de Derecho). Concluye Aparicio, así, que el sujeto nómada es precario, si no es que inexistente. Esta es una buena muestra de qué puede hacer un estudiante de Derecho o un político promedio con el libro de nuestra autora.

De ahí, pues, que van Ingen entienda al pensamiento de Braidotti según una valiosa moraleja: no tirar al niño con la bañera; admitir, pues, que las relaciones con lo no-humano modifican lo humano mismo, lo desdibujan y exigen nuevas formas de reflexionar sobre las distinciones tradicionales, sin recurrir a absolutismos como “energía cósmica cruda” y monismos planos guiados por una afectividad que, como manifestara Žižek, pueden bien ser interpretados como obsesiones neuróticas de interpasividad.

Debo recalcar que las perspectivas hasta cierto punto heterogéneas que he abordado en el cuestionamiento de Braidotti –los análisis de Žižek, Manent y las específicas críticas de estos últimos pensadores– tienen todas como estrella polar la resistencia a aceptar sin más los eslóganes de la autora sobre “dejar atrás los malos hábitos de pensamiento” o rechazar el nefando sentido común; por el contrario, si las propuestas de Braidotti son simplemente irreconciliables con nuestra experiencia –a saber, que hay diferencias importantes, aunque difíciles de argumentar con precisión lógica, entre las relaciones éticas con nuestros vecinos y las pretendidas relaciones éticas con Tamagotchis o licuadoras; o que los grados y radicalidades de nuestras adicciones no flotan en el vacío sin ningún parámetro o baremo–, deben ser puestas en duda en lugar de ser adoptadas dogmáticamente por mor de su urgencia.

Finalmente, hay que notar que es especialmente en el plano político y no en el ontológico donde, a mi juicio, se manifiesta en su mayor expresión el problema, pues los sujetos fluidos y no-unitarios de Braidotti están a un paso del *laissez-faire* consabido del mundo del capitalismo avanzado, y con ello, de una despolitización extrema; se encuentran, pues, paradójicamente, tan cercanos de la homogeneidad de los últimos hombres nietzscheanos: “‘Hemos inventado la felicidad’, proclaman los últimos hombres. [...] Un poco de veneno de aquí y de allá para procurarse sueños agradables” (Nietzsche, s/f, p. 6), o, como diría Braidotti, *to get you through the day*.

BIBLIOGRAFÍA

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.

Balibar, É. (2005). Fronteras del mundo, fronteras de la política. *Alteridades*, 15 (30), 87-96.

Balza, I. (2014). Los feminismos de Spinoza: Corporalidad y renaturalización. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 63, 13-26.

Borisonik, H. y Beresñak, F. (2012). Bíos y zoé: Una discusión en torno a las prácticas de dominación y a la política. *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, 13, 82-90.

Braidotti, R. (2002). *Metamorphoses*. Polity Press.

Braidotti, R. (2006). *Transpositions*. Polity Press.

Braidotti, R. (2011). *Nomadic Subjects*. Columbia University Press.

Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Polity Press.

Braidotti, R. (2018). *Por una política afirmativa* (J. Gentile, Trad.). Gedisa.

Deleuze, G. (2004). *Spinoza: Filosofía práctica* (A. Escotado, Trad.). Tusquets.

Foucault, M. (2018). *La arqueología del saber* (A. Garzón, Trad.). Siglo XXI.

González, B. (2018). La ética diferencial de Rosi Braidotti. *Agora*, 37 (2), 173-191.

Jenofonte. (2015). *Memorias de Sócrates* (J. Zaragoza, Trad.). Gredos.

Manent, P. y Vattimo, G. (2010). Religion and Community. Is the Solidarity of Faith Possible? *Solidarity and the Crisis of Trust. International Conference, 30th Anniversary of the Birth of the Solidarnosc Movement in Poland*, Varsovia, 11 de octubre. Recuperado el 17 de julio de 2021. Video disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=Or_Na-W1bAI

Manent, P. (2020). *Natural Law and Human Rights* (R. Hancock, Trad.). University of Notre Dame Press. Versión electrónica.

Meier, H. (2006). *Leo Strauss y el problema teológico-político* (M. Gregor y M. Dimopolus, Trans.). Katz.

Nietzsche, F. (s/f). *Así habló Zaratustra*. Círculo de lectores.

Pippin, R. (1992). The Modern World of Leo Strauss. *Political Theory*, 20 (3), 448-472.

Romero, A. (2020). Espacios de la izquierda filosófica contemporánea: Metafísica, fascismo y capitalismo. Reflexiones sobre el pensamiento francés contemporáneo y el neoliberalismo. En C. Tame y F. Huesca (Eds.), *La tradición de la filosofía política vista desde Latinoamérica*. Ediciones del Lirio.

Soper, K. (1995). *What is Nature?* Wiley-Blackwell.

Soper, K. (2001). Humans, Animals, Machines. *Capitalism Nature Socialism*, 12 (3), 85-90.

Strauss, L. (1947). On the Intention of Rousseau. *Social Research*, 14 (1/4), 455-487.

Strauss, L. (1970). *¿Qué es filosofía política?* (A. De la cruz, Trad.). Guadarrama.

Strauss, L. (2006). *La ciudad y el hombre* (L. Livchitz, Trad.). Katz.

- Strauss, L. (2011). Las tres olas de la Modernidad. En Hilb, C. (Ed.). *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad*. Prometeo Libros.
- Strauss, L. (2014). *Derecho natural e historia* (L. Nasetto, Trad.). Prometeo Libros.
- Van Ingen, M. (2016). Beyond the Nature/Culture Divide? The Contradictions of Rosi Braidotti's The Posthuman. *Journal of Critical Realism*, 15 (5), 530-542.
- Villoro, L. (1998). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. FCE.
- Žižek, S. (2000). *Mirando al sesgo* (J. Piatigorsky, Trad.). Paidós.
- Žižek, S. (2010). *En defensa de la intolerancia*. Diario Público.
- Žižek, S. (2015). *Menos que nada* (A. Antón, Trad.). Akal.