

TRABAJO FIN DE GRADO  
GRADO EN FILOSOFÍA

APROXIMACIONES ECOFEMINISTAS AL  
CONCEPTO DE NATURALEZA.  
DONNA HARAWAY Y ROSI BRAIDOTTI.

Facultad de Humanidades. Sección de Filosofía.

Año Académico 2016/2017

Alumna: Myriam Hernández Domínguez.

Tutora: María José Guerra Palmero.

## ÍNDICE DE CONTENIDO.

INTRODUCCIÓN	3
1. ANTECEDENTES. NATURALEZA Y FILOSOFÍA: BACON, SPINOZA Y ADORNO Y HORKHEIMER.	
1.1. Bacon: naturaleza, mecanicismo y apropiación.	5
1.2. Spinoza: naturaleza y materialismo.	7
1.3. <i>Dialéctica de la Ilustración</i> : el dominio de la naturaleza	9
2. ESTADO ACTUAL. ENFOQUES ECOFEMINISTAS	11
3. DESARROLLO Y POSICIONAMIENTO. HARAWAY Y BRAIDOTTI: SUBJETIVIDAD, NATURALEZA Y TECNOCIENCIA.	
3.1. Donna Haraway. Eco y ciberfeminismo: naturaleza y <i>cyborgs</i> .	14
3.1.1. La epistemología de Donna Haraway. Ciencia, primatología y conocimiento situado.	14
3.1.2. Ontología. La cuestión del sujeto y la utopía cyborg.	18
3.1.3. Consideraciones finales sobre el planteamiento de Donna Haraway.	22
3.2. Rosi Braidotti y lo posthumano.	24
3.2.1. Antihumanismo y posthumanismo. Hacia una subjetividad posthumana.	24
3.2.2. Postantropocentrismo y posthumanismo. El <i>zoe-igualitarismo</i> y los tres devenires.	28
3.2.3. Consideraciones finales sobre el planteamiento de Braidotti. La relevancia de la ética y política posthumana	33
CONCLUSIONES	36
BIBLIOGRAFÍA	39

## INTRODUCCIÓN

Hay una relación clara y profunda entre militarismo, degradación ambiental y sexismo. Cualquier compromiso con la justicia social y la no violencia que no señale las estructuras de dominación masculina sobre la mujer será incompleto.<sup>1</sup>

Petra Kelly.

En este trabajo intento aproximarme a la constelación ecofeminista desde el concepto de naturaleza. Las coordenadas de mi análisis remiten a un contexto biotecnológicamente mediado desde códigos críticos -pacifistas, feministas, antirracistas y ecologistas-. La alteración tecnológica de nuestros cuerpos y entornos cuestiona las nociones hegemónicas de la subjetividad y su vínculo a las dicotomías clásicas de naturaleza/cultura, humano/máquina, humano/animal, natural/artificial, entre otras muchas. En las próximas páginas expondré dos propuestas que abordan esta problemática. La primera es la defendida por la filósofa estadounidense Donna Haraway. Entre sus obras más destacadas es posible señalar *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza* (1991), *Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles* (1999) o su reciente *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chuthulucene* (2016). La segunda se refiere a la filósofa italiana Rosi Braidotti y sus reflexiones en *Lo Posthumano* (2013), texto precedido de una amplia producción entre la que caben citar *Metamorfosis: hacia una teoría materialista del devenir* (2002), *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada* (2004) o *Transposiciones* (2006).

Para abordar estas dos propuestas, divido el trabajo en cuatro capítulos. El primero de ellos recoge los antecedentes filosóficos que, considero, hacen entroncar la temática contemporánea de los planteamientos de Haraway y Braidotti con la tradición. El mecanicismo de Francis Bacon, el monismo materialista de Baruch Spinoza y las reflexiones acerca del dominio de la naturaleza de Theodor Adorno y Max Horkheimer nos aproximarán a las confluencias y críticas de ambas autoras sobre las consideraciones previas de la subjetividad y la naturaleza. En el segundo capítulo, expongo la evolución de los planteamientos ecofeministas sobre la naturaleza, prestando especial atención a los

---

<sup>1</sup> Citado por PULEO, Alicia (2015): *Ecofeminismo para otro mundo posible*, p. 42.

análisis de la postmodernidad y el movimiento medioambiental que desarrolla la filósofa Kate Soper.

Posteriormente, la parte central de este trabajo se encuentra dividida en dos apartados. Por un lado, expongo los planteamientos epistemológicos, ontológicos y ético-políticos de Haraway. En este punto presento sus consideraciones sobre la ciencia, la defensa de un conocimiento situado y la creación de la figura del *cyborg* para, acto seguido, hacer una valoración concreta de su concepción de la naturaleza. De otra parte, expongo los planteamientos de Rosi Braidotti sobre la subjetividad posthumana, la centralidad de su igualitarismo zoe-centrado<sup>2</sup> y las sugerencias ético-políticas en las que desemboca su propuesta. Por último, las conclusiones de este texto tratan de esbozar tentativamente una comparación entre las reflexiones de Donna Haraway y Rosi Braidotti.

En síntesis, este trabajo es una aproximación a perspectivas actuales que plantean alternativas creativas, así como nuevos modelos teóricos respecto a la naturaleza. La deshumanización que caracteriza el avance neoliberal, las transformaciones biocapitalistas, las alarmas medioambientales y las crisis humanitarias me llevan junto a las autoras y al hilo de sus lecturas a replantear la pregunta por la subjetividad, las interrelaciones, el avance tecnológico y la naturaleza. Por tanto, las siguientes páginas suponen un esfuerzo por abordar este conjunto de encrucijadas que nos rodean y constituyen.

---

<sup>2</sup> Este concepto, que desarrollaré con mayor detalle en el tercer apartado, es utilizado por Rosi Braidotti frente al oportunismo mercantilista del biocapitalismo avanzado. Alude a la tradicional oposición *bios/zoe* que recoge las categorías de *anthropos* y *bios* como distintas de la vida de lo no-humano (*zoe*). Véase BRAIDOTTI, Rosi (2015): *Lo posthumano*, pp. 135-136.

## **1. ANTECEDENTES. NATURALEZA Y FILOSOFÍA: BACON, SPINOZA, ADORNO Y HORKHEIMER.**

Tratar de cartografiar la filosofía de la naturaleza resulta una tarea inabarcable para un trabajo de estas características. Acercarse a las consideraciones ecofeministas sobre la naturaleza, sin embargo, exige, al menos, visitar algunas reflexiones de la tradición filosófica al respecto. Por ello, entre el enorme abanico de autoras y autores posibles, atenderé a las reflexiones de aquellos que mejor se adecúan para discutir los enfoques ecofeministas de los que se ocupa este trabajo. Me refiero a Francis Bacon (1561-1626), Baruch Spinoza (1632-1677), en mayor medida, y a algunas consideraciones puntuales de Theodor Adorno (1903-1969) y Max Horkheimer (1895-1973).

### **1.1. Bacon: naturaleza, mecanicismo y apropiación.**

La filosofía baconiana, para el desarrollo de su concepción de la ciencia y el entendimiento entre el ser humano y la naturaleza, tiene como referente la caída de Adán<sup>3</sup>. En el siglo XVI, Bacon desarrolla todo un análisis de las protociencias de su tiempo visibilizando la precariedad que las rodeaba. Pretende corregirlas y mejorarlas atendiendo no solo a la mente humana, sino también, a la naturaleza. Los efectos negativos de la caída en las condiciones materiales se manifiestan de dos maneras: la primera relativa al conocimiento y a la alteración del entendimiento; la segunda se refiere a la constitución física, al cuerpo humano como parte de la naturaleza y, por tanto, afectado por las leyes de la misma. Su objetivo, a partir de entonces, será retomar el dominio sobre la naturaleza partiendo de una restaurada ciencia de la naturaleza que disipa los obstáculos que pone el entendimiento humano y que exige la extirpación de sus ídolos<sup>4</sup>. Por tanto, es posible inferir que la crítica reformadora de Bacon anticipa el rumbo de la ciencia occidental.

La filosofía natural puede dividirse en dos momentos, intrínsecamente relacionados, según Bacon: un momento (o fase) contemplativo y otro activo. En este

---

<sup>3</sup> Bacon, en *De sapientia verum*, hace referencia al mundo después de la caída de Adán. La ambición humana por conocer la voluntad y naturaleza de Dios es lo que caracteriza la Caída. La naturaleza de Dios no puede ser conocida; al ser humano solo le cabe maravillarse ante su creación. Es decir, la transgresión de los límites de la ciencia natural es la causa de la condena divina y la caída del ser humano en el Paraíso.

<sup>4</sup> Los ídolos hacen referencia a las falacias de la mente humana, es decir, a las ideas falsas arraigadas en el entendimiento. Si se determina que en el conocimiento intervienen elementos racionales y sensibles, esa doble composición también estará presente en los ídolos. Los ídolos como opiniones vacías de verdad que funcionan como barrera entre la verdad de la creación divina y la ciencia. Cuando la mente humana está dominada por los ídolos se percibe la naturaleza de manera distorsionada.

sentido, la metafísica se ocuparía de la actividad contemplativa de las formas y causas finales, prologándose hacia lo activo a partir de la magia. Este aspecto contemplativo de lo material y causa final será abordado por la física, que en su prolongación activa es la mecánica. Es decir, para Bacon la filosofía natural debe centrarse en el conocimiento de la forma a partir de la metafísica sirviéndose de lo aportado por la física. El conocimiento de las formas en la restauración será fundamental, pues no considera necesario recuperar el sentido originario de la materia para restaurar la sustancia, y así se pone de manifiesto en la interpretación baconiana del mito de Pirra y Deucalión<sup>5</sup>. Bacon reconoce los alcances de lo humano en este proceso de restauración de la naturaleza.

De este modo la reforma pretende desarrollar nuevas creaciones a partir de una cierta imitación de la naturaleza. De ahí concluye Bacon que, observando y obedeciendo a la naturaleza, es posible su dominio. Esto sucede porque el ser humano perfecciona e imita la naturaleza copiando lo oculto en ella. Se retoman los planteamientos mágicos y alquímicos que pretendían asistir a la naturaleza a partir del arte, la humanidad es capaz de reproducirla tras una deliberada interpretación de la misma. Así, es posible acelerar los procesos naturales, corregir los errores etc.

El bien de la humanidad prima sobre la naturaleza degradada; Bacon abre la puerta a la experimentación de la naturaleza y sus criaturas, siempre que no se haga por crueldad o vanidad. De este modo, se admite la vejación de la naturaleza y es justificada por los fines filantrópicos: se puede experimentar, pero sin un aprovechamiento irracional. No muestra respeto por los animales pues nunca mostró algún tipo de compasión o empatía en la experimentación de sus cuerpos, es más, animaba la vivisección animal. Esta falta de compasión- porque era consciente del sufrimiento animal en la vivisección- parte de su comprensión de las criaturas como medios creados para contribuir a la felicidad humana. De este modo, el sufrimiento y muerte del animal está justificada porque es un bien para la ciencia y, por tanto, para la felicidad y bienestar de la humanidad. Solo a partir de la violencia artificial se abre la posibilidad de alterar la naturaleza. Los movimientos violentos posibilitan la destrucción de lo orgánico y lo

---

<sup>5</sup> Ambos personajes, tras el diluvio decidieron consultar al oráculo entendiendo que “los huesos de la madre tierra” al que había hecho éste referencia eran las piedras de la Tierra y no los cuerpos muertos. Este mito pone de manifiesto la absurda pretensión de alcanzar una restauración milagrosa. Bacon rechaza la posibilidad de una regeneración de este tipo por su concepción de la física, donde las partes corruptas que han cumplido todo su curso son completamente ineptas para regenerarse: es necesario, por tanto, retornar *ad principia magis comunia*. Entonces, la restauración de la naturaleza de las cosas no debe desarrollarse por la decadencia en las que se encontraban circunscritas tras la caída, sino más bien a partir de principios más comunes.

mecánico.

Esta visión mecanicista e instrumental de la naturaleza será fundamental para comprender las objeciones a la modernidad que desarrollan algunas teóricas ecofeministas, como Haraway, que focalizan sus críticas en las consideraciones y consecuencias del pensamiento baconiano y su insistencia en la penetración de la naturaleza. Esta metáfora empleada por Bacon remite a la imagen del sujeto científico (masculino) que penetra en los secretos de la naturaleza feminizada e inerte ante la potencialidad de la ciencia moderna que no duda en violentarla para que desvele sus verdades.

### **1.2. Spinoza: naturaleza y materialismo.**

A finales del XVII, la aparición de la *Ética* (1677) de Spinoza dará un giro revolucionario a la concepción moderna no solo de la naturaleza sino del propio sujeto y su relación con la misma. La relevancia del pensamiento de Spinoza a este respecto recae en el fondo ontológico que plantea en la primera parte del citado libro, es decir, en su indagación al respecto de unas leyes objetivas de la naturaleza. La clave de su planteamiento, y su posterior relevancia en las autoras protagonistas de estas páginas, reside en la consideración de que la sustancia no es una categoría especulativa sobre lo que puede ser sino una categoría material de lo que es infinitamente<sup>6</sup>. Este concepto de sustancia que maneja Spinoza sobrepasa el dualismo cartesiano de la *res cogitans* y *res extensa* en la medida en que lo que Spinoza observa no es más que una única sustancia que podríamos traducir como “cosmos infinito” o “naturaleza infinita”. Habla, por tanto, de esa naturaleza infinita que nos rodea y de la que formamos parte, a la que también podemos llamar Dios, en el sentido *deus sive natura*: “*Por Dios entiendo el ser absolutamente infinito, es decir, la sustancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita*”<sup>7</sup>. Por tanto, cualquier intento de dividir lo que vemos como único será fruto de un prejuicio previo, pues nada invita a pensar que no formamos parte de ese todo único en movimiento.

De esta manera se abre una distinción básica en el pensamiento spinozista y es la que traza entre la *natura naturans* y la *natura naturata*. Por *natura naturans* debemos

---

<sup>6</sup> En palabras de Spinoza: “*por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa, por el que deba ser formado*” SPINOZA, Baruj (2000): *Ética demostrada según el orden geométrico*, p. 39.

<sup>7</sup> SPINOZA, Baruch(2000): *Íbidem*.

entender aquello que ‘*es en sí y se concibe por sí*’<sup>8</sup> Por *natura naturata* se entienden los modos de los atributos de Dios o naturaleza infinita. En el esquema con el que parte la ontología de Spinoza, la *natura naturans* es la sustancia infinita, que dispone de atributos infinitos. La *natura naturata* versará sobre unos modos de los infinitos atributos de la sustancia. Esto significa que la sustancia no es infinita por ser infinita sino porque tiene infinitos atributos. Es decir, la sustancia infinita tiene sus cualidades propias que podemos llamar atributos. En este sentido, como la sustancia es infinita habrá infinitos atributos.

Consecuencia de esa *natura naturans* existe una *natura naturata* poblada de modos de estar de esos infinitos atributos. Así, existe un modo vegetal - este es un modo de estar de una extensión - algo físico que está en el universo y, finalmente, un modo humano que no es solo modo físico extenso, sino que además está capacitado para el pensamiento. El modo humano, pues, está capacitado para decidir que entre los infinitos atributos de la naturaleza infinita conocemos dos atributos: la extensión y el pensamiento. Este modo humano, además, tiene mente (participa del pensamiento universal) y tiene cuerpo (participa de la extensión universal). El cuerpo y la mente entran en una interrelación inseparable. Ahora bien, si alguna virtud tiene el modo humano es la de avanzar en el conocimiento, por tanto, posee una capacidad epistemológica. En realidad, lo que trato de señalar es que esta perspectiva ontológica pone límites a la capacidad epistemológica: el modo humano podrá avanzar en la ciencia, pero jamás podrá comprender definitivamente lo infinito. Un ser finito está sometido a la finitud y a la duración, de modo que el propósito de Spinoza no será desarrollar una demostración epistemológica u ontológica sino la felicidad suprema de la mente humana, para lo que hay que superar el miedo a la muerte, la idea de la muerte y no confundir el misterio de lo infinito con algo sobrenatural que nos está esperando después de la muerte. La felicidad suprema de la mente es la felicidad de aquella mente que asume su limitación finita y no teme a la muerte.

De este modo, es posible afirmar que Spinoza apuesta por la (inter)relación mente-cuerpo de un ser humano que forma parte, al igual que el modo vegetal, de la naturaleza infinita<sup>9</sup>. Su filosofía rompe con el dualismo cartesiano imperante y apuesta por un

---

<sup>8</sup> SPINOZA, Baruj (2000): *op. cit.*, p. 69.

<sup>9</sup> Spinoza, en la su última carta, crítica a Descartes que su concepto de materia es restrictivo al igualarlo al de extensión. Anuncia que tratará de demostrar que la materia no es solo extensión; materia es todo (cuerpo, extensión, pensamiento etc.) La materia física extensa de la que se puede ocupar la epistemología (*natura naturata*) es solo un punto de vista parcial respecto a la naturaleza (*natura naturans*). Véase SPINOZA, Baruch, *Las cartas del Mal. Correspondencia Spinoza-Blijenbergh*.



monismo que sustenta que la naturaleza es una, y nosotros somos naturaleza, es decir, que el alma y el cuerpo son una sola y misma cosa. Esta aportación será clave para comprender la deriva monista y neospinozista de pensadoras como Rosi Braidotti.

### **1.3. *Dialéctica de la Ilustración: el dominio de la naturaleza.***

En 1944 se publica *Fragmentos filosóficos*, conocida después como *Dialéctica de la Ilustración*. Esta obra de los filósofos Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, en concreto su primer capítulo y excurso “Odiseo, mito e Ilustración”, suponen un análisis ineludible en el estudio de la filosofía de la naturaleza, en especial, en lo referente al dominio de la naturaleza. La tesis principal que defienden es que la autodestrucción de la Ilustración se origina en su identificación con el dominio sobre la naturaleza defendido, entre otras, por la teoría baconiana previamente expuesta. En los inicios de la racionalidad habita el dominio ejercido principalmente sobre la naturaleza, de tal forma que éste queda justificado como la liberación que el ser humano obtiene por conocer. Sin embargo, lo cierto es que el dominio de la naturaleza conlleva el dominio de la propia naturaleza, de la naturaleza humana. De modo que dicha liberación no es tal y esa dialéctica funesta entre dominio y liberación se ha venido dando desde los inicios de la humanidad en la dialéctica entre mito y logos. Dicho de otra manera, concebir la naturaleza como un objeto que debe ser dominado tiene como consecuencia que el lado crítico del conocimiento deja de fomentarse, puesto que pasa a convertirse en un elemento de legitimización del poder, vale decir, de la forma de vida instaurada por la burguesía y luego por los fascismos. Así, el proyecto ilustrado ha desembocado en la aniquilación de la razón sustantiva y objetiva y en favor de la razón instrumental y subjetiva, que tiene como objetivo la dominación.

Alison Stone explica que ese deseo de dominar la naturaleza ha motivado el desarrollo de una visión mecanicista y matematizada de la naturaleza porque esa perspectiva facilita la propia predicción y control de la misma. Y añade:

Los argumentos de Adorno y Horkheimer insinúan que, incluso cuando las políticas y prácticas de destrucción ambiental no parezcan derivarse de las concepciones subyacentes de la naturaleza, los modos instrumentales de pensamiento están inextricablemente ligados a los modelos mecanicistas de la naturaleza.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> STONE, Alison (2005): “Introduction: Nature, Environmental Ethics, and Continental Philosophy”, p. 288.

Es decir, están vinculados a los conceptos cartesianos y baconianos que comentaba con anterioridad. Para ambos autores la autorreflexión del pensamiento entendido como “naturaleza olvidada de sí”<sup>11</sup> puede enfrentarse al dominio y hacer del propio pensamiento un instrumento de reconciliación.<sup>12</sup> Como explica Stone, Adorno o Horkheimer identifican el desencantamiento de la naturaleza como un proceso histórico. El arte genera una forma alternativa de reencantamiento que es una crítica de la modernidad y su dominio de la naturaleza. Esta forma de reencantamiento encuentra a los seres naturales como misteriosamente relevantes porque encarnan historias de sufrimiento y no sucumben a la mimesis de lo muerto impuesta por la racionalidad instrumental.

En otras palabras, la reflexión de ambos autores sobre el dominio de la naturaleza es un referente para la comprensión y análisis de las visiones mecanicistas y los sesgos instrumentalistas de la Ilustración a los que atiende gran parte de la producción ecofeminista. El esbozo de las sugerencias de estos pensadores respecto a la naturaleza y la relación humanidad-naturaleza pueden ser pensadas como los prolegómenos de gran parte de los planteamientos ecofeministas desde el diagnóstico de la crisis de fundamentos filosóficos que cuestiona el nexo naturaleza-dominio.

---

<sup>11</sup> Véase, ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max (2016), *Dialéctica de la Ilustración*, pp. 90-91.

<sup>12</sup> “Mediante este recuerdo de la naturaleza en el sujeto, en cuya relación se encierra la verdad desconocida de toda la cultura, la Ilustración se opone al dominio en cuanto tal...”. ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max (2016), *op. cit.*, p. 92.

## 2. ESTADO ACTUAL. ENFOQUES ECOFEMINISTAS.

Si bien fue François D'Eaubonne en los setenta quien utilizó por primera vez el término “ecofemismo”, sus consideraciones y planteamientos han variado tanto hasta nuestros días que lo correcto es utilizar el término en plural. Y es que es posible diferenciar un ecofeminismo clásico, de corte esencialista, representado por autoras como Mary Daly<sup>13</sup> y su *Gyn-Ecology* (1978). Posteriormente, aparecerá un ecofeminismo de corte espiritualista y de enorme repercusión social como el de la filósofa Vandana Shiva<sup>14</sup>. Pero hay otros más: en respuesta a las acusaciones espiritualistas y esencialistas de los ecofeminismos anteriores surge un ecofeminismo de corte constructivista encabezado por la teórica política Barbara Holland-Cunz<sup>15</sup>. Posteriormente, se sumarán otros más afines a las teorías *queer* e, incluso, habrá propuestas propias como el ecofeminismo crítico o ilustrado de la filósofa Alicia Puleo<sup>16</sup> o el proyecto ecoético de Karen Warren<sup>17</sup>.

Considerando la pluralidad de enfoques ecofeministas, esquematizar las derivas actuales acerca de las perspectivas ecofeministas de la naturaleza, implica dejar atrás muchas propuestas. Sin embargo, destaco la relevancia y trascendencia de la filósofa británica Kate Soper. Su análisis del concepto de la naturaleza en *What is nature?* (1995) visibiliza cómo este se encuentra enredado con el conjunto de hegemonías que tratan de objetivar la naturaleza con el fin de mantener determinadas divisiones sociales o sexuales. Soper detecta algunos problemas en la argumentación de parte de la crítica ecológica pues

---

<sup>13</sup> Mary Daly fue una relevante filósofa del feminismo radical y una de las primeras referentes ecofeministas. Entre su producción destaca *La iglesia y el segundo sexo* (1968) y la citada *Gyn/Ecology* (1978).

<sup>14</sup> La física y filósofa Vandana Shiva es una de las protagonistas del movimiento ecofeminista en la actualidad. La pugna por las semillas y el impulso del movimiento Chipko en la India la han convertido en un referente mundial del activismo ecológico y la agroecología. Entre sus obras destacan *Abrazar la vida* (1995), *Biopiratería: El saqueo de la naturaleza y el conocimiento* (2001) o el *Manifiesto para una democracia en la tierra: justicia sostenibilidad y paz* (2006).

<sup>15</sup> Barbara Holland Cunz es un referente en la teoría y política ecofeminista. Heredera de los planteamientos sobre el dominio de la naturaleza defendidos por Adorno y Horkheimer ha generado numerosas aportaciones desde la teoría política al ecofeminismo. Su única obra traducida al castellano es *Ecofeminismos* (1996).

<sup>16</sup> Alicia Puleo es una de las voces españolas más relevantes en lo que a ecofeminismo se refiere. Su enfoque crítico o ilustrado es una nueva forma de abordar la ética ecológica desde una perspectiva de género. Esta reflexión está recogida en una de sus principales obras *Ecofeminismo para otro mundo posible* (2011), precedido de otros textos destacados como *Dialéctica de la sexualidad: Género y sexo en la filosofía Contemporánea* (1992) o *La Ilustración olvidada: La polémica de los sexos en el siglo XVIII* (1996).

<sup>17</sup> La filósofa Karen Warren es una de las principales impulsoras de las propuestas ecoéticas como cultivo del cuidado. Esta cuestión es abordada en una de sus obras principales; *Ecofeminism: woman ,culture, nature* (1999). En el 2000 escribe y coedita uno de los textos de referencia del ecofeminismo *Filosofías ecofeministas*.

considera que cuando se refieren a “lo natural” no toman en consideración que dicho concepto es producto de la cultura<sup>18</sup>. Así mismo, critica al recurso naturalizador - instintos, necesidades etc. - con el que se establece la cercanía o distancia entre lo humano y las otras especies. Entiende Soper que esto implica un mantenimiento del dualismo humano-animal y un obstáculo en la distinción conceptual entre un “nosotros” y un “otros”.<sup>19</sup> Frente a esto, expone que todo intento de oponer la naturaleza a la cultura implica socavar cualquier intención de pensar la naturaleza de manera independiente a la humanidad; lo que podría llevar a considerar a los animales como irrelevantes moralmente, algo de lo que la propia crítica ecológica quisiera tomar distancia. De este modo, visibiliza la importancia de pensar la naturaleza pues la “*green agenda*” que marca la norma ecológica occidental se encuentra entrelazada con varias ideologías hegemónicas. Disipar esas hegemonías imperantes de corte neoliberal pasa, siguiendo la lectura de Soper, por preguntarse cómo se puede pensar la naturaleza al margen del especieísmo o si podría llegar a ser más pertinente eliminar la misma referencia al concepto de naturaleza.<sup>20</sup>

La pregunta por la naturaleza que recorre el pensamiento de Soper solo puede ser abordada, según esta filósofa, si la propia pregunta queda desplazada. Es decir, preguntarnos por la naturaleza implica presuponer un estado propio, independiente de nuestro mundo, lenguaje y nociones. Si, al modo kantiano, afirmáramos que la naturaleza tiene una esencia que solo se conoce a sí misma, encontrar esa esencia supondría que esta no sería la naturaleza en sí misma. De modo que seguir postulando la naturaleza como lo otro es algo fundamentalmente ideológico que está mediado por nuestras percepciones, preconcepciones, fantasías romantizadas etc.

Así, lo que pone de manifiesto Soper es el contraste entre lo que denomina “*nature-endorsing*” y “*nature-skeptical*”.<sup>21</sup> Es decir, la oposición entre el discurso de la ecología política y la teoría y crítica postmoderna. Mientras los ecologistas o críticos ecológicos se refieren a una naturaleza prediscursiva que está siendo devastada, los postestructuralistas nos hacen ver que la manera en la que nos hemos relacionado tradicionalmente con lo natural está mediada históricamente y construida a partir de una concepción específica de la identidad humana y la diferencia. Es decir, mientras unos nos

---

<sup>18</sup> Para una mayor profundización en las objeciones a la crítica ecológica, Véase, SOPER, Kate (2000): *What is nature?*, pp. 149-180.

<sup>19</sup> SOPER, Kate (1999): “The Politics of Nature: Reflections on Hedonism, Progress and Ecology”, p. 58.

<sup>20</sup> SOPER, Kate (1999): *op. cit.*, p. 57.

<sup>21</sup> SOPER, Kate (1999): *op. cit.*, pp. 47-70.

invitan al respeto de la naturaleza y los límites que esta impone en el desarrollo de la actividad cultural, los otros, ponen el acento en la erosión de la distinción entre lo orgánico y lo artefactual, así como en la diferenciación políticamente instituida entre naturaleza y cultura.

Los derroteros actuales del ecofeminismo se basan en liberar una mirada crítica a las propuestas establecidas de análisis de la naturaleza -como es el caso de Kate Soper-, así como en generar reflexiones sobre la naturaleza en las coordenadas históricas en las que vivimos. Es decir, no solo se abordan aspectos como los límites y capacidades de la naturaleza, o la acción humana sobre la misma, sino, por ejemplo, el papel de la naturaleza en un contexto biotecnocientífico: un entorno en el que la innovación científica adquiere casi un valor supremo que impregna teleológicamente la biotecnociencia actual, donde los avances en ingeniería genética amenazan con transformarnos, donde cobra vida la extensión de una lógica biocapitalista que mercantiliza la vida, donde la intervención sistemática y violenta de los ecosistemas está causando el empobrecimiento de los habitantes, su expulsión y un colapso de la biodiversidad y donde debatimos el alcance y los impactos de las tecnologías. En estas coordenadas el ecofeminismo sigue tratando de responder a una pregunta de la que se ha ocupado la filosofía: ¿qué es la naturaleza y cómo subvertir las concepciones heredadas de la misma?

### **3. DESARROLLO Y POSICIONAMIENTO. HARAWAY Y BRAIDOTTI: SUBJETIVIDAD, NATURALEZA Y TECNOCENCIA.**

#### **3.1. Donna Haraway. Eco y ciberfeminismo: naturaleza y *cyborgs*.**

Nuestra ontología se encuentra regida por dualismos como los de hombre/mujer naturaleza/cultura, humano/animal o humano/máquina. Frente a ellos, Donna Haraway, bióloga y filósofa, se propone dinamitar todo este conjunto de binarismos cargados de sexismo y racismo, planteando, a su vez, una hibridación transhumanista denominada *cyborg*. La publicación en 1991 de *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza* supone un referente en los planteamientos eco y ciberfeministas. Tomando la citada obra como referencia, me propongo desarrollar un análisis del planteamiento de Haraway que pretende dar cuenta de una relevante visión de la naturaleza. Por ello, desglosaré los planteamientos de Haraway en tres aspectos clave: epistemología, ontología y ética/política.

#### **3.1.1. La epistemología de Donna Haraway. Ciencia, primatología y conocimiento situado.**

Una tarea fundamental para el feminismo es ocuparse de la ciencia. En nuestros días, la práctica científica es parte de los cimientos sobre los que la sociedad construye sus perspectivas, valores o juicios. De modo que las teorizaciones acerca de la humanidad o la naturaleza funcionan con la misma lógica que la ciencia; el análisis de ésta nos permitirá analizar y criticar ambas teorizaciones. En un primer intento por tratar de desarrollar una ciencia feminista que rompa con el determinismo imperante, Haraway libera la mirada a la biología y sociobiología, concretamente, a la primatología. Desde hace décadas los estudios desarrollados con primates son modelos utilizados para explicar la naturaleza humana y su relación en sociedad. Sin embargo, se han planteado estas investigaciones, dado su carácter observacional, como objetivas y neutrales, pero esto es algo con lo que Haraway no está de acuerdo<sup>22</sup>. Para argumentar su teoría se centra en las investigaciones de R. M. Yerkes y E. O. Wilson, poniendo de manifiesto el enorme

---

<sup>22</sup> Al respecto escribe Haraway: “La biología ha sido intrínsecamente una rama del discurso político, no un compendio de verdades objetivas. Más aun, señalar simplemente tal conexión entre los discursos biológico y político/eco- nómico *no* es un buen argumento para dejar de lado ese argumento biológico como mala ciencia o simple ideología. No debería sorprendernos que las disputas a propósito de los infanticidios langures pongan el dedo en llagas políticas y científicas” HARAWAY, Donna (1995): *Ciencia, cyborgs y mujeres. Una reinención de la naturaleza*, p. 164.

contenido ideológico del conjunto de sus interpretaciones<sup>23</sup>, partiendo del propio concepto de simio, pues ¿quién dirime entre lo que es y no es un simio más que quienes los estudian? Así, Haraway se percató de que los estudios de primatología perpetuaban los miedos sociales en lo que respecta a los roles y características de género, esto es, la prosecución de una biología como ciencia de la vida concebida y escrita con la “palabra del padre”.<sup>24</sup>

Haraway vislumbra un cierto paralelismo entre el desarrollo de la sociobiología actual con el capitalismo. El avance de la ingeniería genética, de las comunicaciones, de la informática o de la cibernética está estrechamente vinculado con la concepción mecánica, mercantilista e instrumental de la naturaleza, en pro de una mayor dominación y control. En resumen, el vínculo entre las relaciones sociales, la ciencia y la tecnología se encuentra detrás de lo que la autora denomina “informática de la dominación”<sup>25</sup> concepto con el que se refiere a la intensificación masiva de la inseguridad y al empobrecimiento cultural que generan un fallo común en la subsistencia para las redes de los más vulnerables.<sup>26</sup> Así, lo que propone Haraway es abrir un debate científico en conjunción con la pugna por la construcción imaginativa de nuevos significados que sean parte de una nueva forma de entender el conocimiento. En palabras de la autora:

...una epistemología que justifique no tomar una posición a propósito de la naturaleza de las cosas tiene poca utilidad para las mujeres que tratan de construir una política compartida. Pero las feministas también saben que el poder de nombrar algo es el poder de objetivar, de totalizar. El *otro* es simultáneamente producido y localizado *fuera* de lo *más real* en los discursos gemelos de la vida y de las ciencias humanas, de las ciencias naturales y del humanismo.<sup>27</sup>

Así, en los años ochenta el feminismo estadounidense se preocupa por la articulación de una localización desde la que se debiera construir tanto la política como el conocimiento. A este respecto debemos considerar siempre la siguiente máxima de

---

<sup>23</sup> Haraway atiende a los estudios primatológicos que, en cierta medida, son referentes a la hora de delimitar qué es natural o cultural en los seres humanos. Entre ellos se encuentran los estudios desarrollados por los investigadores R. M. Yerkes y E. O Wilson. En ellos encontró, entre otras cosas, la defensa y naturalización de la exclusión de la mujer de los espacios políticos, el confinamiento a la vida del hogar o la defensa de la violencia masculina.

<sup>24</sup> HARAWAY, Donna (1995): *op. cit.*, p. 114.

<sup>25</sup> HARAWAY, Donna (1995): *op. cit.*, p. 265.

<sup>26</sup> HARAWAY, Donna (1995): *op. cit.*, p. 295.

<sup>27</sup> HARAWAY, Donna (1995): *op. cit.*, p. 130.

Haraway: el poder domina la supuesta objetividad científica<sup>28</sup>. Así, inicia la filósofa una de sus principales propuestas<sup>29</sup>: sustituir el objetivismo por lo que denomina *situated knowledge*<sup>30</sup>. A través de este concepto pone de manifiesto que todo conocimiento se construye a partir determinadas prácticas y posicionamientos – incluidos los culturales, los religiosos o los personales –, por lo que es necesario un conocimiento responsable y consciente de desde dónde se produce. Es decir, se trata de nuevas marcas, nuevas orientaciones de los grandes mapas que globalizaban el cuerpo heterogéneo del mundo en la historia del capitalismo y del colonialismo en todos sus contextos<sup>31</sup>. Hablamos, por tanto, de un conocimiento que atiende a las subjetividades emergentes y a sus necesidades políticas.

En los planteamientos epistemológicos de Haraway interseccionan diferentes planos, pues no trata solo de visibilizar a las mujeres y otros grupos oprimidos sino también abordar los problemas del conocimiento o la tecnociencia. Esto hace que los conocimientos situados sean parte fundamental en su observación de la realidad y de creación de propuestas futuras. La alternativa a los postulados relativistas y universalistas pasa, según la autora, por conocimientos localizados y críticos que nos permitan acercarnos a una ciencia vacía de desigualdades. Como explica Celia Amorós, el conocimiento científico-tecnológico que Haraway propone producir se inspira y toma como referente las necesidades políticas de nuevos sujetos.<sup>32</sup> De esta manera aplica lo que entiende por “conocimiento situado”, es decir, posicionado de forma responsable en orden al autoesclarecimiento de las subjetividades emergentes.<sup>33</sup> En este proceso, el concepto de “visión” cobra especial importancia<sup>34</sup>. Con él se refiere a la idea del

---

<sup>28</sup> “*Todo conocimiento es una condensación en un terreno de poder agonístico*” HARAWAY, Donna (1995): *op. cit.*, p. 317.

<sup>29</sup> Este planteamiento de Haraway parte del desarrollo de epistemologías feministas en su contexto estadounidense. Entre estas podemos destacar el denominado empirismo feminista encabezados por Evelyn Fox Keller o Helen Longino que defienden que es necesario eliminar los sesgos machistas y patriarcales de la ciencia, admitiendo que es posible el desarrollo de creencias justificadas y objetivas que engloben las teorías científicas. Posteriormente, se desarrolló la teoría más influyente en el pensamiento de Haraway, la denominada “teoría del conocimiento situado” o “epistemología del punto de vista”. Esta perspectiva pone el acento en la influencia del contexto en la elaboración de la ciencia; de modo que, la consideración de una determinada creencia como verdadera puede variar dependiendo del sujeto. Así, rechazarán la idea de un punto de vista puro (no contaminado) y objetivo. Autoras como Sandra Harding, referente en esta teoría, lo que proponen es que el sujeto sea explícito y consciente de sus compromisos de género, clase o etnia-raza, es decir, de su perspectiva concreta.

<sup>31</sup> HARAWAY, Donna (1995): *op. cit.*, p. 188.

<sup>32</sup> Véase, AMORÓS, Celia (2010): *Filosofía y feminismo en la era de la globalización*, pp. 232-234.

<sup>33</sup> AMORÓS, Celia (2010): *op. cit.*, p. 247.

<sup>34</sup> “*Ocupar un lugar es, por lo tanto, la práctica clave que da base al conocimiento organizado en tomo a*



conocimiento verdadero como una representación objetiva, una reflexión profundamente arraigada en las epistemologías tradicionales. La alternativa que propone Haraway pasa por un proceso de entendimiento a través de los distintos puntos de vista, es decir, son los conocimientos situados los que favorecen la creación de una objetividad feminista. Se exige, por tanto, una responsabilidad en la ciencia que fomente la imbricación entre epistemología, ética y política. El desarrollo del conocimiento científico, por tanto, debe estar siempre sometido a una valoración ética y política crítica, creando sujetos informados que compartan responsabilidades.

Ahora bien, ¿cómo afecta esto al estudio y concepción de la naturaleza? La ciencia tradicional que Haraway pone en tela de juicio es la que se ha ocupado de abordar la naturaleza, primero desde la biología y luego desde la genética. Esto implica que la crítica de Haraway al desarrollo de la ciencia tradicional suponga enfrentarse a las concepciones de la naturaleza que se han derivado de sus estudios. La ciencia construye discursos en torno a la raza, el sexo, la clase o cualquier otra categoría, pero también sobre la naturaleza misma, poniendo así de manifiesto el carácter ético-político latente en la ciencia<sup>35</sup>. Por ello, la construcción científica requiere incluir un diálogo que vincule lo humano y lo no humano en tanto compañeros socialmente activos. Esto último es realizable, según la propuesta de Haraway, a partir de una epistemología feminista de conocimientos situados que de voz a esos “otros” excluidos humanos y no humanos para vencer el aislamiento político y el concepto moderno de naturaleza. Haraway lanza un mensaje esperanzador:

...cerraré esta evocación del testigo modesto en la historia de la ciencia con la esperanza de que las tecnologías, para establecer lo que puede contar como la verdad sobre el mundo, puedan ser reconstruidas para realinear lo técnico y lo político, y que las preguntas sobre los mundos habitables posibles se sitúen

---

la imagería de la visión, de la misma manera que están organizados tantos discursos filosóficos y científicos occidentales. Ocupar un lugar implica responsabilidad en nuestras prácticas.” HARAWAY, Donna (1995): *op. cit.*, p. 333.

<sup>35</sup> Haraway sobre las concepciones de la naturaleza en la Revolución científica: “El hombre modesto tenía al menos un gusto por la violación de la naturaleza como tropo. Hacer ciencia era desnudar a la naturaleza, por elaborar las metáforas del importante *Science in Action* de Bruno Latour (1987). La resistencia virginal de la naturaleza formaba parte de la historia, y forzarla a revelar sus secretos era el premio al valor viril, todo, por supuesto, en términos de valor mental.” HARAWAY, Donna (2004): *Testigo Modest@, Segundo Milenio*, p. 25.

visiblemente en el corazón de nuestra mejor ciencia.<sup>36</sup>

### 3.1.2 Ontología. La cuestión del sujeto y la utopía *cyborg*.

La propuesta ontológica de Haraway es partícipe de la crítica de Val Plumwood a la filosofía medioambiental, que desarrolla sus estudios a partir de supuestos estrictamente racionalistas<sup>37</sup>. Su apuesta epistemológica, como he explicado en el apartado anterior, es favorable tanto a la introducción de nuevos sujetos en el desarrollo de la ciencia como a una novedosa relación con la naturaleza. La división clásica y dicotómica entre sujeto y objeto queda superada por Haraway al plantear el avance de la ciencia y el conocimiento a partir de las relaciones y diálogos entre los que conocen y lo que está por conocer. Es decir, entre el sujeto que conoce (actores) y la sociedad o naturaleza que está por conocer (actantes)<sup>38</sup>. Los objetos son entendidos por Haraway como proyecto de frontera: “*Los objetos no existen antes de ser creados, son proyectos de frontera [...] implantar (y ver) fronteras es una práctica arriesgada*”<sup>39</sup>. Esto quiere decir que la objetividad debe atender a los mutables límites de los objetos. En este marco, se produce una redefinición tanto del sujeto como del objeto que, junto al énfasis en la objetividad, lleva a vislumbrar la confusión que constituye el aspecto móvil de los mundos que se construyen a partir de las transformaciones en los significados de las fronteras alterables.

Así, la naturaleza también sería un objeto que participa en su proyecto de ciencia. En este sentido la autora reivindica una valoración ético-política responsable, así como el posicionamiento de los actores que participan en el conocimiento. Dicho de otro modo, esta concepción de sujetos y objetos como actores y actantes, enfatiza la idea de naturaleza como ente activo. Esto comporta la importancia de otro concepto clave en las fronteras: la interacción. Haraway habla de la naturaleza como lugar común y construcción discursiva poderosa, “*resultado de interacciones entre actores semióticos-*

---

<sup>36</sup> HARAWAY, Donna (2004): *op. cit.*, p. 3.

<sup>37</sup>Véase, PLUMWOOD, Val (2003): “La naturaleza, el ser y el género: feminismo, filosofía medioambiental, y crítica al racionalismo”, pp. 253-289.

<sup>38</sup> “El mundo siempre ha estado en el medio de las cosas, en una conversación práctica y no regulada, llena de acción y estructurada por un conjunto asombroso de actantes y de colectivos desiguales conectados entre sí.” HARAWAY, Donna (1999): *Las promesas de los monstruos. Una política regeneradora para los otros inapropiados/bles*, p. 131.

<sup>39</sup> HARAWAY, Donna (1995): *op. cit.*, p. 345.

*materiales, humanos y no humanos*<sup>40</sup>. La interacción, por tanto, hace referencia a la actividad de los distintos agentes que en sus interrelaciones elaboran conocimientos o alteran valores.

Sin embargo, esa tarea de eliminar la visión moderna del sujeto y la dicotomía sujeto/objeto conlleva una enorme dificultad: superar la marca de lo no igual que, en las sociedades, dirimen entre lo humano y lo no humano, es decir, aniquilar la frontera del hombre occidental y blanco como sujeto discursivo clásico. Si entendemos las fronteras como producto de la interacción social y, por tanto, modificables, es posible acercarse a la comprensión de una figura propuesta por Haraway que pretende superar los dualismos binarios a partir de la ficción de experiencias. Esta figura es el denominado *cyborg* que permite elaborar proyecciones que agilicen la construcción de la identidad. Dirigiendo la mirada a la propuesta butleriana de identidades subversivas, Haraway apuesta por servirse de los recursos de la ficción y la artefactualidad para proyectar imágenes de futuro de un mundo menos opresivo y más igualitario. Se trataría, en última estancia, de hacer uso de los avances de la tecnociencia desde la ficción para que las identidades fracturadas<sup>41</sup> sean nuevos actantes que hagan posible la construcción del conocimiento. Estos nuevos actantes es lo que denomina Haraway “testigos modestos”. La autora apuesta por una visión liberadora de la tecnociencia que se enfrenta a la continua subyugación de lo oprimido. A partir de la apropiación de la tecnociencia, y de la objeción al biocapitalismo, es posible abrir una perspectiva socialista, feminista, antirracista y ecologista del mundo.

La propuesta teórica de Haraway no puede entenderse, entonces, al margen de una ya citada metáfora fundamental en la reconstrucción de sujetos sociales. Se trata del *cyborg*, un organismo cibernético, un híbrido de la máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción.<sup>42</sup> El *cyborg*, por tanto, es una figura central que engloba un conjunto de transformaciones necesarias por las que hay que luchar desde la tecnociencia, la apertura de formación e información y la creación de nuevos horizontes narrativos al margen de cualquier sesgo etnocentrista. En síntesis, si recuperamos su visión de la ciencia como discurso ético y político, el *cyborg* supone la creación de un nuevo paradigma epistemológico y político. Como explica Teresa Aguilar, para abordar la temática de los *cyborgs*, por un momento hay que retirarse las vestiduras de la

---

<sup>40</sup> HARAWAY, Donna (1999): *op. cit.*, p. 124.

<sup>41</sup> Véase HARAWAY, Donna (1995): *op. cit.*, pp. 165-174.

<sup>42</sup> HARAWAY, Donna (1995): *op. cit.*, p. 253.

modernidad e insertarse de lleno en el siglo XXI, con sus transformaciones tecnológicas y los procesos de innovación tecnológica de vanguardia que lo caracterizan.<sup>43</sup>

El *cyborg* supone un acercamiento a la ficción para producir alternativas feministas y antirracistas en un mundo globalizado. Se trata, por tanto, de abordar los problemas de una realidad tecnocientífica que precisa de una relación entre política y conocimiento para producir cambios eficaces en cuestiones, por ejemplo, de etnia-raza, clase o género. El *cyborg*, entonces, no es una mera metáfora, sino que es también materialidad. Así mismo, se trata de una herramienta de la epistemología materialista de Haraway cuyo objetivo es un análisis de la tecnociencia a partir de cuestiones políticas y éticas. El *cyborg* se encuentra frente a la semioticidad y materialidad de los cuerpos, que, además, son resultado de funciones biológicas, discursivas y técnicas. Son entidades producto de la generación, es decir, no parten de la visión humanista del “origen” sino más bien, a modo foucaultiano, del análisis de los procesos y mecanismos que los alteran reinterpretativamente. En otras palabras, el *cyborg* se construye y desarrolla en interconexión con otros tratando de subvertir el mando y el control.<sup>44</sup>

El *cyborg*, por tanto, implica la posibilidad de un cambio científico y tecnológico que borre las fronteras que sostienen las dicotomías opresivas entre lo humano y lo animal. El desarrollo de la robótica, la cibernética y la tecnología procederán, en un segundo momento, a difuminar la frontera humano/máquina. Se trata, en última instancia, de nuevas formas de estar en el mundo que hagan posible un cambio social positivo. La penetración de la cibernética en nuestra realidad implica percatarse del cambio en nuestras subjetividades para poder generar una estrategia de liberación y modelar los mecanismos de saber-poder que constituyen a los sujetos postmodernos. En decir, “*el cyborg es nuestra ontología y nos otorga nuestra política*”<sup>45</sup>.

Ahora bien, ¿cómo influye la metáfora del *cyborg* en el planteamiento ecofeminista de Haraway? La máxima con la que cerraba el párrafo anterior debe ser

---

<sup>43</sup> AGUILAR GARCÍA, Teresa (2008): *Ontología cyborg: El cuerpo de la nueva sociedad tecnológica*, p. 126.

<sup>44</sup> “En un sentido, no existe una historia del origen del *cyborg* según la concepción occidental: una ironía final, puesto que el *cyborg* es también el *telos* apocalíptico de las crecientes dominaciones occidentales de la abstracta construcción de individuos; un último yo no atado finalmente a ninguna dependencia, un hombre en el espacio” HARAWAY, Donna (1995): *op. cit.* p. 255.

<sup>45</sup> HARAWAY, Donna (1995): *op. cit.*, p. 255.

entendida de la siguiente manera: a mayor desestabilización del panorama ontológico, mayor responsabilidad recae sobre la clase particular de *cyborgs* que somos nosotros<sup>46</sup>. Es por ello que el compromiso con los sujetos emergentes- entre ellos las mujeres que cargan con enormes consecuencias negativas en esta era de la globalización- es clave para otorgarles un protagonismo político.

Este organismo cibernético nace a partir de tres principales tendencias que aparecen en el siglo XX. La primera tiene que ver con los avances en la biología que han determinado que la separación entre lo humano y lo animal es cuestionada, es decir, la frontera entre lo humano y lo animal disminuye. La segunda se refiere al adelgazamiento de la línea divisoria entre los organismos- tanto animales humanos como no humanos- y la máquina, entre lo natural y lo artificial. La tercera, finalmente, se refiere a la imprecisión de los límites entre lo físico y lo no físico. Haraway se sirve de este análisis de la realidad para desarrollar una propuesta (eco/ciber) feminista que aniquila los esencialismos que aturdían ciertas reflexiones feministas en la década de los setenta. De este modo, se embarca en el desarrollo de un feminismo que se oponga de manera efectiva contra las dominaciones de género, raza, etnia, sexualidad o clase, consciente de las contradicciones y las diferencias.

La solución viene dada por el *cyborg* que ataca la supuesta unidad natural y que visibiliza la nueva dominación a la que nos enfrentamos: la informática de la dominación<sup>47</sup>. La tecnología, según Haraway, sigue el camino de unas relaciones sociales estructuradas y por ello se hace necesaria la aparición de un feminismo socialista que sirva como fuente de análisis político. Este feminismo parte, valga la sustantivación, de la “cyborgidad” como nueva codificación del cuerpo –marcada por las tecnologías de la información y la biotecnología- que pugna por apropiarse de la codificación de la comunicación y la inteligencia artificial con el fin de subvertir el control y el poder. El género *cyborg* borra el sexo como entidad de referencia y el género deja de estar limitado a la herencia natural. Se trata, en último término, de una defensa de las inapropiables, de lo considerado monstruoso, y de una invitación a trasgredir las fronteras ontológicas y

---

<sup>46</sup> AMORÓS, Celia (2010): *op. cit.*, p. 226.

<sup>47</sup> Haraway pone de manifiesto la evolución de la dominación jerárquica propia de la sociedad industrial, a una informática de la dominación. Con esta se refiere a las emergentes relaciones tecno-sociales que recodifica las clásicas diferencias (clase, género, raza, sexualidad, etc.) a partir de un nuevo lenguaje tecnológico de control.

epistemológicas heredadas de la modernidad:

La naturaleza es algo construido, constituido históricamente, no se descubre desnuda en un lecho de fósiles o en una selva tropical. Existe una competición por la naturaleza y las mujeres han entrado a saco en ella.<sup>48</sup>

### 3.1.3 Consideraciones finales sobre el planteamiento de Donna Haraway.

Las reflexiones de Donna Haraway sobre la naturaleza no dejan de sorprender tan siquiera con el paso de las décadas. La relevancia de sus planteamientos y el desarrollo de las raíces del cyberfeminismo hacen inabarcable la tarea de aludir a las repercusiones de su pensamiento. Aunque presente ciertas objeciones a determinadas propuestas, que expondré al final de este capítulo, me resulta imposible e inapropiado disimular la admiración que me produce su tratamiento de la naturaleza. De esto me ocuparé en las siguientes líneas.

En su *Promesa de los monstruos* (1999) Haraway habla de la naturaleza como un imposible que no se puede dejar de desear<sup>49</sup>. Esta sentencia, a mi juicio, resulta esencial para aproximarse al concepto de naturaleza que defiende la autora; implica una comprensión de la naturaleza como algo discursivo, esto quiere decir que remite a la diversidad de construcciones sociales. Siguiendo las propuestas de Haraway la naturaleza sería algo así como el *locus* donde acontece la (re)construcción de lo social, es decir, la naturaleza es artefacto y, por tanto, mutable. Esto supone una crítica implícita a la normativización de la naturaleza que, en última instancia, motiva la dominación de lo inapropiado. Esta teorización de la naturaleza nos permite trazar puentes con la naturalización de las relaciones de poder. La invocación de lo “natural” ha permitido, por ejemplo, justificar la opresión de la mujer o la persecución a lo no-heteronormativo, pero también, el definir a los pueblos colonizados como “naturales” ha justificado su explotación. En definitiva, el artefactualismo semiótico-material se presenta como desafío a los límites construidos en torno a lo animal, lo humano o la máquina que han sido trazados a partir un proceso cómplice con los usos pragmáticos de la naturaleza para

---

<sup>48</sup> HARAWAY, Donna (1999): *op. cit.*, p. 177.

<sup>49</sup> “La naturaleza para mí, y me atrevería a decir que para muchos de quienes somos fetos planetarios gestando en los efluvios amnióticos del industrialismo terminal, es una de esas cosas imposibles caracterizadas por Gayatri Spivak como eso que no podemos dejar de desear” HARAWAY, Donna (1999): *op. cit.*, p. 122.

justificar las dominaciones sociales.

Concebir la naturaleza como lo discursivo añade una novedad al planeamiento de las fronteras. Este análisis de Haraway no deja indiferente a nadie y es que la artefactualidad que atribuye a la naturaleza y que le permite acentuar la potencialidad de la situación fronteriza resulta un planteamiento, cuanto menos, llamativo. Considero que el valor de la filosofía de Haraway reside en el intento de dar coherencia y unidad al conjunto de sus consideraciones políticas, epistemológicas y ontológicas. Las reflexiones de Haraway parecen atender a la división tripartita desarrollada por Felix Guattari en *Las tres ecologías* (1990). Haraway da respuesta a su propuesta de ecología medioambiental – que refiere a la responsabilidad y gestión colectiva de las tecnociencias – apostando por la aparición de las identidades fracturadas en el desarrollo de la ciencia. También se ocupa de lo que Guattari denominó “ecología social” o “ecosofía social” con la que se refiere al desarrollo de prácticas concretas que permitan reconstruir la forma de ser-en-grupo<sup>50</sup>. Esto supondría, en la línea de Haraway, la reivindicación del *cyborg*, de un mundo *cyborg* que podría tratar de realidades sociales y corporales vividas en las que la gente no tiene miedo de su parentesco con animales y máquinas. La autora también da respuesta al último concepto que compone la apuesta trinómica de Guattari. La ecología mental, explica:

se verá obligada a reinventar la relación del sujeto con el cuerpo, el fantasma, la finitud del tiempo, los “misterios” de la vida y de la muerte. Se verá obligada a buscar antídotos a la uniformización “mass-mediática” y telemática, al conformismo de las modas, a las manipulaciones de la opinión por la publicidad, los sondeos, etc.<sup>51</sup>

Estos planteamientos son trazados por Haraway en su denuncia a la producción biocientífica que, como expuse en el primer apartado, no puede estar al margen del vínculo inextricable con lo ético-político. Combatir la uniformización mass-mediática o la opresión de los cuerpos pasa por estrechar lazos y alterar fronteras. En resumen, el valor que otorgo al discurso de Haraway parte de su capacidad para manifestar el cambio que se ha producido en nuestra ecología social, mental y ambiental. Sin embargo,

---

<sup>50</sup> GUATTARI, Felix (1996): *Las tres ecologías*, p. 19.

<sup>51</sup> GUATTARI, Felix (1996): *op. cit.*, p. 20.

Haraway no deja de hacernos ver que la biotecnología se encuentra bajo el poder biocapitalista transnacional. Propone, por el contrario, considerar esas nuevas tecnologías como liberadoras, en tanto que superación de los límites entre lo animal, lo humano y lo maquínico, si las situamos en otro marco político y económico. Es en este punto donde me detengo a plantear algunos interrogantes a su planteamiento. Si bien considero que su visión de la naturaleza es apropiada, me acerco con cierto escepticismo a considerar que la biotecnología altere positivamente los límites construidos. Quiero decir, a la luz de la situación actual, ¿es posible defender con tanta firmeza el carácter liberador de la biotecnología? ¿No pone la disputa sobre los transgénicos, por ejemplo, contra las cuerdas a esa consideración de la biotecnología? ¿Cómo compatibilizar la biotecnología, impulsada por el capitalismo, con una justicia global que disipe la brecha Norte/Sur? Estas son alguna de las cuestiones que planteo a la propuesta de Haraway y a las que considero debería dedicarse un análisis en detalle.

### **3.2. Rosi Braidotti y lo posthumano.**

La filósofa Rosi Braidotti, partiendo de las derivas de la modernidad y el humanismo, analiza en *Lo posthumano* (2015) una ontología abierta a lo no antropocéntrico y a lo posthumano asumiendo una interrelación entre la naturaleza y la tecnociencia. La propuesta de Braidotti se centra en el retorno a los cuerpos reales, al materialismo encarnado. En el siguiente apartado trataré de sistematizar algunas propuestas de Braidotti que nos permitan, por un lado, contrastar a Haraway, y por otro, acercarnos a la pregunta por la naturaleza.

#### **3.2.1. Antihumanismo y posthumanismo. Hacia una subjetividad posthumana.**

Braidotti identifica en la superación del humanismo una necesidad política, ética e histórica. Sin embargo, la complejidad propia del humanismo dificulta la creación de posibles genealogías posthumanas. Esta dificultad reside tanto en la dificultad de establecer una línea narrativa en los distintos tipos de humanismo como en el carácter interrelacionado del eurocentrismo, machismo y antropocentrismo que lo precede. El humanismo, apunta Braidotti, es una de las fuentes del individualismo, egoísmo y egocentrismo, arrogancia, dominación y dogmatismo. Lo humano del humanismo es un modelo de reconocimiento, es decir, de identidades, que permite la reglamentación, la valoración y el posicionamiento social a partir de la transposición de un modelo concreto



del ser humano en otro generalizado. Lo humano es entendido, entonces, como concepto histórico que ha sabido consolidar una convención social en torno su “naturaleza humana”.<sup>52</sup>

Frente a esto, la crítica antihumanista se centra en las convicciones sobre el sujeto humano que se insertan en la proyección humanista de Hombre. Progresivamente, han ido surgiendo diversas propuestas antihumanistas a las que Braidotti dedica parte de su trabajo. En los años setenta florece un activismo antihumanista con el impulso de los movimientos feministas, antirracistas, anticolonialistas, antinucleares y pacifistas que trataron de dar luz a nuevas teorías sociales y epistemologías. Por otra parte, los pensadores del 69 rechazaron el humanismo desafiando el ideal vitruviano como modelo que, a su juicio, representa la concepción individual y liberal del sujeto donde la autonomía y la autodeterminación son la fuente de lo perfectible. Sostienen que el individualismo no es inherente a la naturaleza humana, sino que se trata de una problemática forma discursiva. La deriva deconstructivista del antihumanismo, por ejemplo, incide en la necesidad de reconocer la violencia epistémica ejercida por el humanismo sobre lo no- humano y lo deshumanizado.<sup>53</sup>

Si el poder es complejo, difuso y productivo, así debe ser nuestra resistencia a él. Y una vez el movimiento deconstructivo esté activado, tan solo la visión tradicional de Hombre, como aquella del segundo sexo, la mujer, son puestas en cuestión precisamente en nombre de su complejidad intrínseca.<sup>54</sup>

Por su parte, el feminismo antihumanista o postmodernismo feminista marcan distancia con el pensamiento dialéctico de la alteridad o la diferencia que acentúan los límites entre lo racializado, lo naturalizado o lo sexuado. Esto supone una crítica a las identidades unitarias elaboradas por el humanismo según su ideal eurocéntrico. Si bien Braidotti reconoce que las críticas antihumanistas suponen la posibilidad de crear nuevos modelos más inclusivos de lo humano, lanza una crítica a las contradicciones inherentes al mismo:

No solo a menudo los antihumanistas acaban volviendo a proponer ideales humanistas- el de la libertad es mi preferido-, sino que, además, de algún modo,

---

<sup>52</sup> BRAIDOTTI, Rosi (2015): *Lo posthumano*, p. 39.

<sup>53</sup> BRAIDOTTI, Rosi (2015): *op. cit.* p. 41.

<sup>54</sup> BRAIDOTTI, Rossi (2015): *op. cit.* p. 40.

el mismo trabajo crítico del pensamiento se rige por los valores discursivos implícitamente humanistas.<sup>55</sup>

Frente a la infinita polémica entre el humanismo y el antihumanismo Braidotti plantea el posthumanismo como condición histórica que pone fin a esta oposición. Esta nueva perspectiva acepta la crisis del humanismo sin caer en la retórica antihumanista de la decadencia del Hombre. Braidotti se acerca a la defensa de su posthumanismo crítico a partir de la exposición de diversas corrientes. La primera de ellas es la respuesta reactiva encabezada por la filosofía de Marta Nussbaum que rechaza parte de las afirmaciones antihumanistas, pues, considera que el humanismo debe ser defendido en tanto que garantía de la libertad y la democracia. Además, se opone a la idea de la crisis del humanismo que encabeza el pensamiento antihumanista. Braidotti objeta el pensamiento de Nussbaum, pues mientras la primera apuesta por suplir el vacío ético de este mundo globalizado por una vía experimental, la segunda se apoya en las normas clásicas del humanismo. Una mira al pasado y otra al futuro.

La segunda es frente a la propuesta analítica de los *science and technologies studies* es otra de las principales corrientes posthumanistas. Esta línea de pensamiento, se refiere al mundo tecnológicamente mediado como “panhumanidad”, defendiendo así una interconexión entre el conjunto de la humanidad y el medio ambiente como creadores de una red de interdependencia. Sin embargo, Braidotti hace una crítica a las paradojas de este posicionamiento pues entiende que parte de estas interconexiones no son positivas al construirse sobre un sentimiento común de vulnerabilidad que, además, pueden derivar en una convivencia poco tolerante.

La tercera propuesta, el posthumanismo crítico, será la defendida por Braidotti. La autora establece como antecedentes de su pensamiento posthumanista al antiuniversalismo feminista y la fenomenología anti-colonial. Edward W. Said, por ejemplo, advierte de la necesidad de considerar las vivencias poscoloniales y sus abusos para el desarrollo de una crítica a la propia noción de humanismo laico a partir de una noción cosmopolita, arraigada y humanista.<sup>56</sup> Paul Gilroy, afirma Braidotti, también participa del posthumanismo crítico caracterizado por lo híbrido, la mezcla y el antirracismo. Gilroy enfatiza los movimientos transversales que se oponen a la esclavitud o el machismo. Así mismo, el rechazo al individualismo autocentrado genera una mayor

---

<sup>55</sup> BRAIDOTTI, Rosi (2015): *op. cit.*, p. 43.

<sup>56</sup> Véase para mayor detalle en teoría postcolonial SAID, Edward W. (1978): *Orientalismo*. Debate, Madrid.

interconexión con “los otros” tanto humanos como no humanos. Esto implica que:

...tanto ecología como medio ambientalismo representan poderosos y, al mismo tiempo, diferentes recursos de inspiración para las actuales reconfiguraciones del posthumanismo crítico [...]. Aporta un nuevo modo de combinar los intereses personales con el bien estar de toda una comunidad, a partir de las interconexiones medio ambientales.<sup>57</sup>

La teoría medio ambientalista presta atención no solo al vínculo y relación – de sometimiento y explotación- entre el Hombre y la Naturaleza, la matriz baconiana, sino, también, a la ceguera de la ciencia y la tecnología. El planteamiento ambientalista apuesta por el respeto en las relaciones entre los humanos y de estos con lo no-humano. Se trata, en la línea que plantea Shiva, de acentuar el respeto hacia lo vivo y la sostenibilidad de la vida como condiciones para el desarrollo de la ciencia y la tecnología.

El hecho de que somos ciudadanos de la Tierra no está incorporado ni en el *hardware* ni el *software* de las nuevas tecnologías de la bioinformación. La ira de Shiva se dirige hacia el régimen de privatización neoliberal reinante como amplificador de los desastres naturales y como germen de los desastres de origen humano.<sup>58</sup>

Este posicionamiento se opone al humanismo occidental, al que Shiva se enfrenta aludiendo, en términos weberianos, al re-encantamiento del mundo que partiría de la aniquilación de la igualdad como copia de los modos de comportamiento masculino y el modelo de (mal)desarrollo que sustenta. Se trata, según Braidotti, de apostar por un nuevo posthumanismo medio ambientalista que formule cuestiones sobre el poder y los derechos en esta época de la globalización, apelando a la autorreflexividad del sujeto. El sujeto posthumano, por tanto, es responsable, arraigado y atento a las diferencias:

La subjetividad posthumana expresa, por ende, una forma parcial de responsabilidad encarnada e integrada basada en un fuerte sentimiento de la

---

<sup>57</sup> BRAIDOTTI, Rosi (2015): *op. cit.*, p. 63.

<sup>58</sup> GUERRA PALMERO, María José (2005): *Naturaleza, biotecnociencia y globalización. Una controversia ecofeminista*, p. 222.

colectividad, articulada gracias a la relación y a la comunidad.<sup>59</sup>

El sujeto posthumano no es deconstructivista ni postmoderno, se trata de una subjetividad materialista, encarnada, vitalista y ubicada. La importancia de subrayar la cuestión del sujeto reside en que sin un análisis preciso del mismo no podemos atender a su imaginación, deseos o aspiraciones que, en último término, permiten entender la cultura contemporánea. Braidotti se lanza hacia una “política afirmativa”<sup>60</sup> que le permita alcanzar esquemas alternativos. Se trata de un proyecto posthumano ligado al nomadismo deleuziano que implica un enfrentamiento con el autodenominado eurocentrismo y una reconciliación con una identidad nómada que promueva la desestabilización de las identidades establecidas<sup>61</sup>.

### **3.2.2. Postantropocentrismo y posthumanismo. El *zoe-igualitarismo* y los tres devenires.**

La aparición de un postantropocentrismo estrechamente vinculado con la globalización y las nuevas formas de mediación establecidas por la tecnología ha supuesto un cambio en lo que se había establecido como *anthropos*. Esto implica que la economía global posee una estructura tecnocientífica constituida a partir de los avances en nanotecnologías, biotecnologías, tecnologías de la información y ciencias cognitivas. El postantropocentrismo en conexión con control científico y económico de lo vivo ejercido por el capitalismo avanzado se caracteriza por la privatización y mercantilización de la vida. Frente a este oportunismo mercantilista propio del biocapitalismo avanzado, Braidotti propone el igualitarismo *zoe-centrado*:

*Zoe* es la fuerza transversal que corta y vuelve a zurcir especies, dominios y categorías precedentemente separadas. El igualitarismo *zoe-centrado* es, para mí, el núcleo de la inflexión postantropocéntrica: es una respuesta materialista, laica, fundada y concreta a la lógica del capitalismo avanzado.<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup> BRAIDOTTI, Rosi (2015): *op. cit.*, p. 64.

<sup>60</sup> Véase, BRAIDOTTI, Rosi (2015): *op. cit.*, pp. 68-70.

<sup>61</sup> “La subjetividad nómada significa cruzar el desierto con un mapa que no está impreso sino salmodiado, como en la tradición oral; significa olvidar el olvido y emprender el viaje independientemente del punto de destino; y, lo que es aún más importante, la subjetividad nómada se refiere al devenir” BRAIDOTTI, Rosi (2004): *Feminismo y posmodernismo: el antirrelativismo y la subjetividad nómada*, p. 64.

<sup>62</sup> BRAIDOTTI, Rosi (2015): *op. cit.*, p. 77.

Es decir, se trata de atender a lo posthumano del postantropocentrismo como movimiento deconstructivo. La superioridad de una especie hegemónica se deconstruye mientras que cualquier noción categóricamente distinta de la vida de los animales humanos y no-humanos (*anthropos, bios*, naturaleza humana) son atacados. El desafío a la centralidad del *anthropos* implica que los límites entre lo humano y lo otro no-humano comienzan a caer abriendo camino a los otros naturalizados (animales, plantas, medio ambiente, cosmos etc.) Se produce así, lo que Braidotti denomina “éxodo antropológico”<sup>63</sup> que implica el debilitamiento del humanismo vitruviano para así exhortar a los otros sexuados, racializados o naturalizados a tomar la palabra. El materialismo vitalista de influencia spinozista que defiende Braidotti y su teoría deuleziana del nomadismo castigan la arrogancia antropocéntrica y la visión del humano como categoría trascendental. Se trata de desarrollar vínculos entre especies y sujetos posthumanos que generen nuevas posibilidades de recomposición de las comunidades. Consiste, por tanto, en una dimensión ética que concierne a la creación de un nuevo nexo social y de nuevas formas de conexión con estos tecno-otros<sup>64</sup>. Ello implica el desarrollo de unos procesos transformativos a los que Braidotti se refiere como “*devenir animal, devenir tierra y devenir máquina*”<sup>65</sup>.

El postantropocentrismo pone fin a la jerarquía entre especies. Tratar de dinamitar esta jerarquización y la máxima del hombre como medida de todas las cosas que, a su vez, hace que se cree un concepto que trata de mantener cierta soberanía; *anthropos*. Además, este se encuentra ligado a la máxima del “ser racional” y a un cuerpo físico determinado: varón, blanco, saludable. El resto de cuerpos físicos (negros, discapacitados, mujeres, enfermos, no heterosexuales) son monstruos, desviados, seres situados más allá de la normalidad. Braidotti se propone examinar con su “devenir animal” a ese “otro” más necesario y familiar al *anthropos*: el animal. Esa proximidad hace que se generen distintos tipos de relación con ellos dependiendo de la especie concreta de la que se trate. Habla de relaciones edípicas, instrumentales y fantasmales<sup>66</sup>.

---

<sup>63</sup> BRAIDOTTI, Rosi (2015): *op. cit.*, p. 82.

<sup>64</sup> BRAIDOTTI, Rosi (2015): *op. cit.*, p. 123.

<sup>65</sup> Braidotti defiende la utilización por parte de las corrientes críticas de las teorías del devenir “para superar las lecturas conservadoras o nostálgicas de la cultura contemporánea y de las transformaciones sociales” BRAIDOTTI, Rosi (2012): *Metamorfosis: devenir máquina*, en *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, p. 262.

<sup>66</sup> Esta última relación no es tratada con detalle por la autora. Hace referencia al exotismo creado en torno a determinadas especies animales.

La primera relación viene determinada por la racionalidad occidental y su trato hacia “lo otro” que siempre está determinado por el control, dominio y consumo de eso “otro”. Desde el punto de vista social las relaciones entre humanos y animales de las “especies amigas”, que denominó Haraway, son los que constituyen esta relación edípica, siendo infantilizados y sacralizados. La relación instrumental, por su parte, considera al animal como recurso industrial en lo que se refiere a la explotación para trabajos costosos o como para producto generador de alimento y materia prima en las confecciones. Esta instrumentalización -recordemos la propuesta baconiana- se amplía en nuestros días con el desarrollo de la ciencia: experimentos científicos, cosméticos, fármacos o modificaciones genéticas.

El actual pensamiento postantropocéntrico ha desarrollado una relación antiedípica en la que se invita a guardar relaciones más equitativas. De este modo, los animales están, por un lado, siendo sujetos de una humanización, mientras, por otro, son objeto de explotación, lo que nos hace concluir que el postantropocentrismo tiene consecuencias negativas tanto para humanos como para animales no humanos. Esto implicaría preguntarse por la posibilidad de extender la nomadización a la relación humano-animal, es decir, desterritorializarla superando la metafísica de la sustancia y la lógica de la alteridad. Braidotti apuesta por el reconocimiento del *zoe-igualitarismo* entre humanos y animales para sustituir al dañino esquema de dualismos predeterminados. Este vínculo humano-animal es necesario para liberarnos del especieísmo y acercarnos a una revaloración ética que combata la renovada relación instrumental que se ha desarrollado sobre lo animal no-humano. En resumen, Braidotti nos piensa como una materialidad ecosóficamente situada que visibilice las interconexiones con los no-humanos.

El “devenir tierra” integra la comprensión del postantropocentrismo como perspectiva geocentrada y planetaria, donde la tierra se abre a la dimensión cósmica a partir de una perspectiva inmanente y materialista. Braidotti apuesta por un *continuum* naturaleza-cultura que está siendo sometido a transformaciones a partir de las nuevas tecnologías. Por tanto, en este contexto, la articulación de nuevas subjetividades pasa por entender al sujeto como transversalidad, es decir, como sujeto capaz de comprender la tierra en su conjunto, humanos y animales. La autora atiende a cuatro consecuencias de esta comprensión de la subjetividad, a saber: que no es prerrogativa del *anthropos*, no está ligada a la razón trascendental, es independiente de la dialéctica del reconocimiento y está basada en la inmanencia de las relaciones. Braidotti se refiere, por tanto, a una subjetividad transversal que atiende tanto a los humanos como a los animales y el

conjunto de la tierra. Esta subjetividad integrada y encarnada requiere de la creación de un lenguaje que se adecúe a la decadencia de la relación dicotómica naturaleza-cultura. Pero, además, en este proceso de reconceptualización debe integrarse el vínculo con lo tecnológico en tanto que nuevo entorno. Se trata, entonces, de una subjetividad posthumana que integra el planteamiento feminista de la ubicación, que ya había planteado Haraway (conocimiento situado), y arraigada en la vida real.

En su concepción del devenir tierra el *continuum* naturaleza-cultura adquiere un claro protagonismo. Sin embargo, Braidotti denuncia como esta perspectiva unida a la idea spinozista de la unidad mente-cuerpo, ha sido utilizada por la ecología profunda para humanizar la naturaleza<sup>67</sup>. Frente a esto plantea una relectura crítica de la propuesta monista de Spinoza. Esta reinterpretación, enormemente influenciada por el pensamiento de Deleuze, es favorable a la superación del pensamiento binario y dicotómico para abordar la problemática medioambiental con la complejidad que la caracteriza. Esto implica abordar una subjetividad que represente la teoría de la complejidad (subjetividad nómada), es decir, un pensamiento materialista y nómada de un sujeto postindividualista, relacional y monista. La relevancia del desarrollo de esa nueva subjetividad es fundamental para este “devenir tierra” en tanto que permite acercarnos a la comprensión de quienes son el “nosotros”, a partir de una toma de distancia de la visión dominante de sujeto. Se trata de atender a lo que Deleuze denominó “desterritorialización activa”, es decir, producir una desfamiliarización a partir de la desidentificación con los hábitos comunes del pensamiento, y así producir nuevas alternativas:

Esto implica flujos de devenir abiertos, interrelacionados, multisexuados y transespecie mediante la interacción con los múltiples otros. Un sujeto posthumano así constituido excede tanto los confines del antropocentrismo como del humanismo compensatorio, para adquirir una dimensión planetaria.<sup>68</sup>

Con “devenir máquina” Braidotti hace referencia a la relación entre lo humano y lo otro tecnológico que ha sido capaz de alterar nuestro contexto. La subjetividad posthumana está enormemente mediada por la tecnología que, a su vez, puede generar

---

<sup>67</sup> Braidotti rechaza los procesos de humanización de la naturaleza y considera el humanismo compensatorio como arma de doble filo. Entiende que esta humanización del medio ambiente es una marca de normatividad antropomórfica.

<sup>68</sup> BRAIDOTTI, Rosi (2015): *op. cit.*, p. 107.

nuevas reivindicaciones éticas. Se trata de respetar la interdependencia entre el cuerpo y lo tecnológico. En este punto lo monstruoso y los *cyborgs* de Haraway cobran vida en el pensamiento de Braidotti con el fin de pensar la interdependencia entre de lo humano, lo corporal y los “otros”. La monstruosidad es híbrida y desdibuja las fronteras y distinciones categóricas, a saber; aquellas que distancian lo humano, lo orgánico, lo animal, lo inorgánico y lo tecnológico.<sup>69</sup> Por lo tanto, referirse a lo humano implica aludir a una entidad intermedia ligada y conectada a una variedad de posibles recursos y fuerzas. En cuanto tal puede ser definido como una máquina abstracta y encarnada materialmente.<sup>70</sup> En síntesis, el organismo humano (cuerpo-máquina) es una entidad afectiva, encarnada e inteligente que incorpora y transforma su medio ambiente.

Braidotti rescata el concepto de “devenir máquina” de la filosofía de Deleuze que explica haciendo referencia a la liberación de la productividad socializada que personifica lo humano. Hay dos objetivos que se concentran en esta afirmación. El primero se refiere a la reconsideración del cuerpo como parte del *continuum* naturaleza-cultura. El segundo, alude a la necesidad de sortear la supuesta eficiencia del capitalismo avanzado. Así, el devenir máquina pretende alterar las relaciones de poder, pues el sujeto posee un vínculo con los múltiples otros, fundido en un ambiente tecnológicamente modificado, al margen del contexto dialéctico que le caracterizaba. Dicho de otro modo, se trata de un nuevo tipo de “unidad ecofilosófica” donde lo humano y lo tecnológico se fusionan señalando una dependencia *transespecie*, en un proceso que Braidotti denomina “postantropocentrismo posthumanista”<sup>71</sup>. El acento reside, por tanto, en la transversalidad de las relaciones cercanas al *igualitarismo zoe-centrado* para dar cuenta de las alternativas de la subjetividad humana. El devenir máquina apuesta, por un lado, por un neomaterialismo apoyado en los planteamientos spinozistas que rechaza el determinismo de la evolución, así como por una ética fundada en la interdependencia, que valore lo no-humano y se vincule con una micropolítica de las relaciones.

El nuevo aparato tecnológico propuesto por Braidotti se encuentra al margen de lo naturalizado, sexuado o racionalizado; apostando por la hibridación y la interconexión. Sin embargo, estas categorías que funcionaban en el humanismo como

---

<sup>69</sup> A esto se referirá Braidotti como “hibridación colosal” que genera una transformación del cuerpo, la identidad y la sexualidad sirviéndose de las nuevas tecnologías. Véase, BRAIDOTTI, Rosi (2012): *op. cit.*, pp.263 y 264.

<sup>70</sup> BRAIDOTTI, Rosi (2015): *op. cit.*, p. 167.

<sup>71</sup> BRAIDOTTI, Rosi (2015): *op. cit.*, p. 111.



herramientas para la creación de subjetividades, precisan de una relectura ecosófica. Esto requiere, por ejemplo, pensar la sexualidad al margen de los géneros a partir de una política de intervención y alternativas sostenibles. Es decir, debemos sustraernos del sistema binario heterosexual de privilegios desarrollado por el sistema para recuperar la pregunta spinozista sobre cuánto puede un cuerpo, en este caso, posthumano. Para ello Braidotti se apoya en un feminismo vitalista y materialista y en una ontología política dinámica y monista que deje al margen la clásica distinción sexo-genérica para entender la sexualidad como proceso:

Esto significa que la sexualidad es una fuerza capaz de desterritorializar la identidad de género y sus instituciones. Unido a la idea de cuerpo como complejo ensamblaje de posibilidades virtuales, esta aproximación postula la prioridad ontológica de la diferencia y su fuerza autotransformadora.<sup>72</sup>

Esto pone de manifiesto el desplazamiento del anterior sistema de indicadores de diferencias. Así, Braidotti propondrá la diferencia como principio No-uno, es decir, como diferencia de sí constitutiva del sujeto posthumano, y la necesidad de elaborar formas de responsabilidad ética para acompañarlo<sup>73</sup>. Se trata considerar ese No-uno como estructura de la subjetividad que parte de la atención a los vínculos e interrelaciones con los otros. En última instancia, debe reconocerse la dimensión ético-afectiva del devenir posthumano que concreta una unidad en la comunidad, no por un sentimiento compartido de vulnerabilidad, sino por el reconocimiento de la interdependencia con los otros.

### **3.2.3. Consideraciones finales sobre el planteamiento de Braidotti. La relevancia de la ética y política posthumana.**

Braidotti se encuadra, desde una consciencia pacifista, feminista y antirracista, en una filosofía neospinozista monista para abordar su teoría de lo posthumano. Su capacidad para entrelazar ecología, tecnología, ética y política suele resultar lo más fascinante para las distintas voces investigadoras. Por ello, dedico este último apartado a presentar, con más detalle, lo que se puede entender por ética y política posthumana.

La condición posthumana comprende prácticas tanto inhumanas como deshumanas, por ello Braidotti habla de una necropolítica de lo posthumano. Con esto se

---

<sup>72</sup> BRAIDOTTI, Rosi (2015): *op. cit.*, p.119.

<sup>73</sup> BRAIDOTTI, Rosi (2015): *op. cit.*, p. 120.

refiere al carácter destructivo de algunas formas de pan humanidad (reactiva o negativa) generada, en mayor medida, por la subsunción de la vida a la economía política de la capitalización de la misma. Así mismo, señala, la reestructuración destructiva entre la naturaleza y la cultura acometida por la intervención biogenética o la mediación tecnológica. Esto último está en la base de las nuevas tecnologías de guerra, constituidas por armas automáticas que prescinden, en gran medida, de la decisión humana. Braidotti, por tanto, señala la violencia y las prácticas inhumanas en las que vivimos reivindicando una reacción contra esta imperante economía necropolítica. Y aquí es donde entra en juego la importancia de la ética y el sujeto político.

El sujeto guiado por la *zoe*, recordemos, se caracterizaba por la interdependencia con los muchos “otros” transfiriendo datos y creando una interconexión compleja. Hablamos, por tanto, de un sujeto político como entidad ecofilosófica, conectado con el medio ambiente, trasgresor del humanismo y antropocentrismo. A su vez, se encuentra integrado en un contexto ecológico inmerso en las nuevas tecnologías que generan un enorme flujo de transformaciones. Y en este punto me planteo, ¿cómo afrontar estas transformaciones desde una teoría posthumana? Considero que la respuesta de Braidotti a esta cuestión se dirigiría al devenir, a la importancia de observar las conexiones colectivas al margen de cualquier modelo estático, así como en la atención a las posibles vías alternativas. Ahora bien, el sujeto tecnológicamente modificado por el capitalismo avanzado posee sus propias contradicciones.<sup>74</sup> Sin embargo, las transformaciones tecnológicas generadas a partir el igualitarismo *zoe-centrado* combaten la clásica visión humanista del sujeto sustentado por la necropolítica del capitalismo avanzado. En respuesta a lo inhumano y lo deshumano de nuestro contexto, Braidotti apuesta por su posthumanismo crítico.

La propia interconexión, el entretrejado de todo tipo de relaciones, es lo que nos convierte en sujetos éticos posthumanos. Una ética sostenible se sirve de la interconexión entre sí y los otros, incluyendo a los otros no-humanos y a la tierra, al margen de cualquier individualismo antropocéntrico. Aquí reside la potencialidad de la subjetividad posthumana que nos ha venido presentado Braidotti: un nuevo modo de combinar valores éticos para una comunidad ampliada, que incluya las interconexiones territoriales y

---

<sup>74</sup> Un ejemplo de esta contradicción pueden ser los altos índices de anorexia en determinadas zonas del globo en contraposición las hambrunas que asolan otras partes del planeta. Véase BRAIDOTTI, Rosi (2015): *op. cit.*, pp. 166-170.

ambientales de cada uno.<sup>75</sup> Estos nuevos vínculos éticos están al margen de la clásica subjetividad individual que establece nexos por una vulnerabilidad común (raíces negativas). Por el contrario, se trata de crear raíces positivas, con un fuerte sentido de la responsabilidad y la colectividad. Es decir, esta ética nómada posthumana se genera afirmativamente a partir de la creación de futuros posibles, de prácticas cotidianas e interconexiones. Esto requiere de un enorme potencial creativo, aquel desarrollado por las teorías feministas de los estudios raciales y postcoloniales, que nos ayuden a visionar y construir un futuro como *apertura virtual de la posibilidad del presente*.

En resumen, la teoría posthumana de Braidotti reconoce lo inhumano y deshumano de las transformaciones tecnológicas de nuestro contexto. Sin embargo, se sirve de su crítica al humanismo, los estudios deleuzianos del devenir y lo nomádico, el feminismo, antirracismo, pacifismo y la consciencia ecológica para plantear una subjetividad posthumana que aniquile los dualismos y apueste por una interconexión de sí con los muchos otros que nos rodean. Por tanto, las posibilidades de referirnos exclusivamente a la naturaleza quedan frustradas con su *igualitarismo zoe-centrado*.

---

<sup>75</sup> BRAIDOTTI, Rosi (2015): *op. cit.*, p. 226.

#### 4. CONCLUSIONES.

Iniciamos este trabajo aludiendo a las reflexiones sobre la naturaleza de pensadores clásicos, para así continuar exponiendo las recientes aportaciones que, desde la filosofía, han desarrollado dos autoras ecofeministas. A continuación, hemos sistematizado y vinculado sus planteamientos que han dotado al ecofeminismo de una creatividad visionaria. Tanto Haraway como Braidotti, desde enfoques cercanos, interseccionan en sus reflexiones sobre naturaleza y tecnociencia, estimando sus impactos ético-políticos. En este último apartado trataré de elaborar una comparación entre sus posturas.

Considero que la concepción de Haraway sobre la naturaleza es la pieza que articula la aparición de la utopía del *cyborg*, de manera que contrasta con las reflexiones posthumanas, y *zoe-centradas* de Braidotti. La naturaleza, para Haraway, es discursiva, esto quiere decir que remite a la diversidad de construcciones sociales, con sus semióticas y variadas sintaxis, que están articuladas en coordenadas de poder y dominación. La naturaleza es comprendida como artefacto y, a su vez, como locus en el que se desarrolla la (re)construcción social. Sin embargo, este carácter artefactual de la naturaleza funciona políticamente al servicio de la naturalización de la opresión. Ahora bien, es, asimismo, esta concepción de la naturaleza la que permitiría desdibujar las fronteras ontológicas, entendidas, de la misma manera, como producto de la interacción social y, por tanto, modificables. De este modo, es posible acercarse a la comprensión de la figuración del *cyborg* propuesta por Haraway para superar los dualismos binarios a partir de la liberación ficcional de experiencias. El *cyborg* permite elaborar proyecciones que agilicen la construcción de la identidad restándole fijeza y rigidez. La ficción y la artefactualidad son empleados por Haraway para proyectar imágenes de futuro de un mundo menos opresivo y más igualitario. Se trataría, pues, de hacer uso de los avances de la tecnociencia y de la imaginación crítica para que las identidades fracturadas se transformen en nuevos actantes-actores que hagan posible una construcción liberadora del conocimiento.

La concepción discursiva y artefactual de la naturaleza desarrollada por Haraway, así como su apuesta por la ontología *cyborg*, dan pie a creación de una subjetividad posthumana *zoe-centrada*. La defensa de lo monstruoso, de la hibridación, caracteriza el pensamiento de ambas autoras, pero no en la misma medida pues Haraway es más radical. Ante un contexto presidido por subjetividades blancas, heterosexuales, genéricamente

rígidas y tecno-dirigidas por el capitalismo avanzado, Haraway y Braidotti optan por nuevos marcos teóricos, por la creación conceptual y artística. Lo que insinúa es que lo *cyborgiano* y el devenir nomádico se encuentran, confluyen. Haraway atiende al lenguaje de las tecnologías y la ciencia, y podría ser considerada una posthumanista. El hecho de que Haraway aluda a la construcción y manipulación de nuestros cuerpos -para dilucidar qué cuerpos y qué sistema de género se está construyendo- la acerca a las visiones materialistas, encarnadas y situadas que maneja Braidotti. En última instancia, los *cyborgs* son cuerpos posthumanos. En tanto que máquina corporal es un híbrido que participa en la interrelación que desdibuja las divisiones categóricas entre lo animal, lo artificial y lo humano, tal como plantea el posthumanismo crítico. Lo híbrido, lo *nomádico* – en tanto que subjetividad compleja, en construcción y abierta al desplazamiento – y el devenir múltiple de la filosofía de Braidotti se encuentran con el *cyborg* de Haraway como apología de las monstruosidades. Ahora bien, existe una diferencia de grado entre ambas autoras, la fuerza salvaje que recorre la visión de Haraway no se reproduce en Braidotti cuyas raíces spinozistas, immanentes y materialistas, le llevan a poner coto y establecer límites al constructivismo dado que existen umbrales marcados por su zoe-centrismo.

El agresivo avance de la globalización neoliberal y de la tecnociencia nos obliga a enfrentarnos a profundas crisis ecológicas, migratorias y sociales. Lo vetusto que engloba las categorías humanistas hegemónicas acentúa la necesidad de cuestionar el devastador efecto de una relación falta de empatía con la naturaleza, lo animal y el amplio conjunto de otredades. La utopía *cyborg* y la subjetividad posthumana son posibles reconfiguraciones de la problemática presente. Si bien caben objeciones a ambos planteamientos, considero que el regreso al cuerpo, a la interactividad y al reconocimiento de las multiplicidades encarnadas trazan un camino esperanzador hacia la superación de la *hybris* biotecnocientífica y la reconciliación con la multiplicidad de alteridades:<sup>76</sup>

---

<sup>76</sup> Estimo necesario, como proyecto futuro, una reelaboración o revisión de este trabajo a partir de una lectura exhaustiva de los planteamientos de Guille Deleuze y las reflexiones que introduce Haraway en su nuevo libro *Staying with de Trouble: Making Kin in the Chutlucene* donde parece acercarse aún más a la postura de Braidotti proponiendo atender, más que a las oposiciones, a las interrelaciones, a los puntos de encuentro, a los nexos con los múltiples otros.

“*We became with each other*”<sup>77</sup> es la máxima empleada por Haraway para enfatizar la necesidad de trazar vínculos y conexiones. No debemos olvidarla.

---

<sup>77</sup> Donna Haraway (25 de marzo 2017), Entrevista con Rosi Braidotti en *Stedelijk Museum* [Recuperado de <https://vimeo.com/210430116> ]

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

- ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max (2016): *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid.
- AGUILAR GARCÍA, Teresa (2008): “Ontología cyborg: El cuerpo de la nueva sociedad tecnológica” en *Visión Electrónica*, nº1, pp. 125-133.
- AMORÓS, Celia (2010): “Filosofía y feminismo en la era de la globalización” en GUERRA PALMERO, María José (coord.) en *20 Pensadoras del Siglo XX*. Tomo II. Madrid, pp. 217-242.
- BACON, Francis (1989): *De Sapientia Veterum*, en *The Works of Francis Bacon*. Logman and Co, Londres.
- BACON, Francis (1620): *Novum Organum*, Edición digital [Recuperado de <http://ebiblioteca.org/?/ver/39006>].
- BRAIDOTTI, Rosi (2004): “Feminismo y posmodernismo: el antirrelativismo y la subjetividad nómada” en BRAIDOTTI, Rosi, *Feminismo, Diferencia sexual y Subjetividad Nómada*. Guedisa, Barcelona, pp.55-69.
- , (2012): “Metamorfosis: devenir máquina”, en BRAIDOTTI, Rosi, *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Akal, Madrid, pp. 261-321.
- , (2015): *Lo posthumano*. Gedisa, Barcelona.
- GUATTARI, Felix (1996): *Las tres ecologías*. Pre-textos, Valencia.
- GUERRA PALMERO, María José (2005): “Naturaleza, biotecnociencia y globalización. Una controversia ecofeminista” en *Medio Ambiente y Comportamiento humano*, nº 6, pp. 205-226.
- HARAWAY, Donna (1995): *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Cátedra, Madrid.
- , (25 de marzo 2017): Entrevista con Rosi Braidotti en *Stedelijk Museum* [Recuperado de <https://vimeo.com/210430116> ]
- , (1999): “Las promesas de los monstruos una política regeneradora para los otros inapropiados/bles” en *Política y Sociedad*, nº30, pp. 121-163.
- , (2004): *Testigo\_Modesto@, Segundo\_Milenio*, Edición Digital Routledge, Londres.

- HOLLAND CUNZ, Barbara (1996): *Ecofeminismos*. Cátedra, Madrid.
- PLUMWOOD, Val (2003): “La naturaleza, el ser y el género: feminismo, filosofía medioambiental, y crítica al racionalismo” en AGRA ROMERO, María Xosé (coord.) *Filosofías feministas*. Icaria, Barcelona.
- PULEO, Alicia (2011): *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Cátedra, Madrid.
- SOPER, Kate (1999): “The Politics of Nature: Reflections on Hedonism, Progress and Ecology” en *Capitalism Nature Socialism*, nº10.
- SOPER, Kate (2000): *What is nature?* Blackwell Publishers, Massachusetts.
- SPINOZA, Baruch (2000): *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trotta, Madrid, 2000.
- STONE, Alison (2006): “Adorno and the disenchantment of nature” en *Philosophy and Social Criticism*, nº32, pp. 231-253.
- STONE, Alison (2005): “Introduction: Nature, Environmental Ethics, and Continental Philosophy” en *Environmental Values*, nº3, pp. 285-294.
- WARREN, Karen (2003): *Filosofías ecofeministas*. Icaria, Barcelona.