



Feminismo del fin
prólogo de Gabriela Méndez Cota

Al emparentarla con Metis, se concede a la filosofía la misma finalidad soteriológica que a la *tékhnē*: la de inventar *póroi* para sacar al hombre de aporías, de toda clase de situaciones dificultosas, sin salida.

Sarah Kofman, *¿Cómo salir de ahí?*¹

So hold me, Mom, in your long arms.
Your petrochemical arms.
Your military arms.
In your electronic arms.

Laurie Anderson, *O Superman*

Seamos creyentes o nos creamos laicos, le llamemos “vida eterna” o “el futuro”, parecemos destinados por la tradición judeocristiana a abrazar la esperanza de que cuando el desastre nos alcance, se revele algún más allá, se disuelvan nuestros pecados y, por tanto, nuestra mortalidad. ¿Sobra insistir en ello? No para Joanna Zylińska, quien capta con singular empatía el género tembloroso de esta facticidad apocalíptica. No sobra no sólo porque, como afirmaba Derrida, recibir una herencia suponga seleccionarla, reescribirla y, en ese proceso, abrirla a su propia alteridad. No sobra además porque en esa alteridad se juega la existencia misma del pensar, es decir, su materia y su responsabilidad. Pero antes que producir fórmulas éticas o modelos ontológicos para el pensamiento del fin, lo que Zylińska despliega como un *contraapocalipsis feminista* es una interrogación del punto de vista (sexuado), la escala (múltiple) y la materialidad (dinámica) de aquellas ficciones que constituyen al hoy llamado “Antropoceno”

—hasta hace poco llamado, no más humildemente, “globalización”. Al mismo tiempo, no se trata de una interrogación aislada, sino que forma parte de una larga serie de experimentos artístico-filosóficos que, precisamente en la medida en que esquivan, de manera deliberada, toda pretensión de sistematicidad, juegan y resuenan entre sí de un modo extrañamente sublime: un murmullo entrecortado y abismal. Vale la pena experimentar este estilo vibrante de pensamiento feminista por dos razones entrelazadas. La primera tiene que ver con la reciente explosión discursiva del Antropoceno en las humanidades y las ciencias sociales de la región latinoamericana —siempre en relación más o menos tensa con las humanidades y las ciencias sociales de las regiones anglófonas. La segunda tiene que ver con la explosión discursiva del feminismo, más o menos reciente, en la cultura popular globalizada, cuya relación con el desmantelamiento filosófico del humanismo occidental parece, por decir lo menos, pendiente de esclarecer. Si algo comparten estas dos explosiones discursivas, en sus respectivas temporalidades y recepciones, “Norte” o “Sur”, tal vez ello sea, precisamente, una sensibilidad apocalíptica, una mezcla ominosa de anhelo y horror, de pánico y afirmación. Y es la estructura afectiva de esta sensibilidad la que el contraapocalipsis feminista nos invita a percibir y a habitar como un proceso creativo, un emplazamiento ético, y una relación gozosa, o al menos post-melancólica, con los límites y las fracturas de la teología política de la modernidad occidental.

El contraapocalipsis feminista se remonta en primera instancia a la experiencia de lo sublime femenino que Zylinska elabora en *On spiders, cyborgs and being scared. The feminine and the sublime* (Sobre arañas, cyborgs y estar asustada. Lo femenino y lo sublime).² Si en la estética moderna lo sublime se convierte en un medio para un fin, es decir, en el control y la represión de la diferencia sexual para el auto-engrandecimiento subjetivo, lo sublime femenino sugiere en

cambio una apertura, una posibilidad de interrogar, de relacionarse de otro modo con esa ambivalencia feroz ante lo extraño que caracteriza a la cultura occidental. Por su apertura al exceso, a lo incalculable de la experiencia, la *écriture feminine*, las cirugías plásticas de Orlan y la performance multimedia de Laurie Anderson aparecen entonces como instancias contemporáneas de un contra-relato de más largo recorrido. Pero lejos de brindar ejemplos en un registro disciplinario de teoría estética o historia del arte, lo que interesa a Zylinska es reconceptualizar la estética de lo sublime en términos de su propio exceso, es decir, en términos de una ética *feminista* de la alteridad que, en los años por venir, se difractaría a través del proyecto intelectual y político de los nuevos estudios culturales.³ Está en ciernes un estilo de pensamiento feminista que eludirá, de maneras prácticas y astutas, las pretensiones filosóficas de grandeza y poder para situarse en los espacios, aparentemente minúsculos e insignificantes, de la cotidianidad. Será la vida cotidiana de las sociedades tardomodernas, en proceso de aceleración capitalista, la que permitirá tomar el pulso, en obras posteriores, de la antigua mezcla de ansiedad y fascinación, de anhelo y pavor, de pánico moral y esperanza desmedida que, desde tiempos antiguos, suscita la técnica en clave de monstruosidad (femenina): gestación y gestión de la vida misma, implantes prostéticos y trasplantes de órganos, modificación genética, clonación, imágenes y visualizaciones técnicas de escalas inaccesibles a la percepción.⁴

En segunda instancia, el contraapocalipsis feminista se remonta a la interrogación ética de la biopolítica. En *Bioethics for the Age of New Media* (Bioética para la era de los nuevos medios),⁵ Zylinska cuestiona el paradigma de la ética aplicada que predomina en las industrias biomédica y farmacéutica, así como en los organismos gubernamentales abocados a la regulación de riesgos biotecnológicos. Ante la reducción de la bioética a un ejercicio protocolario, una

pretendida solución técnica basada en un modelo individualista y calculador de la subjetividad, había que elaborar un marco conceptual alternativo que permitiera desbordar el enfoque administrativo de la bioética y llevar la reflexión ética sobre “la vida” más allá de la clínica o el laboratorio hacia la complejidad material, simbólica y afectiva de los procesos sociales. Este marco conceptual articula, por un lado, cierta interpretación crítica de Levinas –donde la ética emerge de la alteridad absoluta, de aquello que no se puede subsumir a las categorías disponibles de lo humano–, y, por otro, una concepción ambiental de la técnica, en la que la humanidad se constituye, de modo material y contingente, a través de relaciones prostéticas. Como antes con Lyotard, ahora con Stiegler y Simondon se desmonta, mediante el mito de la tecnicidad originaria, el mito del hombre total y autosuficiente, así como su corolario cibernético: la idea de un sistema cerrado sobre sí mismo, de control y comunicación *sin falla*. Con el último Foucault y en tensión con cierto Agamben, nuestra autora afirma enérgicamente la indeterminación última de los aparatos de la biopolítica, observando que esta indeterminación constituye la posibilidad de *otra* bioética. Nuevamente, una bioética *otra* surgirá del exceso de las disciplinas clásicas de la filosofía, el derecho y la medicina, para instalarse en el ámbito de las post-humanidades feministas, que combinan la crítica de la representación con una atención fenomenológica, encarnada, a la vida cotidiana. Aquí la tarea no será la de postular un modelo de sujeto opuesto o moralmente superior al de la bioética hegemónica, sino más bien pensar –podríamos decir que *infrapolíticamente*⁶– las ambigüedades y aporías de la existencia singular en sociedades de control. En otras palabras, la bioética *feminista* de Zylinska no consiste en ofrecer códigos morales alternativos que se enfrenten directamente, en un registro de saber o certeza, al individualismo posesivo de la bioética hegemónica, sino que acude al encuentro con la técnica en su sentido originario, el del arte y el de la ética,

para mostrar la falla de toda naturalización humanista de “la vida”, y, por tanto, la falla inherente a toda administración, dominación y explotación tecnocientífica de lo vivo y lo no vivo.

En la segunda década del siglo XXI, al posicionarse pública y mediáticamente el caos climático como una amenaza existencial *real* y como el problema central de las Humanidades en el nuevo milenio, lo sublime femenino encuentra la oportunidad de elaborar nuevos vocabularios y explorar otras escalas de pensamiento e intervención. La relativización *geológica* de los asuntos humanos, tópico ya presente en la tradición de lo sublime, impulsa la reflexión sobre la vida desde “la era de los nuevos medios” hacia la era del “Antropoceno”. Por un lado, es evidente que la bioética hegemónica y el Antropoceno comparten una textura ficcional de raíces teológicas. Ambos pretenden hacer operativa la racionalidad civilizatoria del subjetivismo moderno, con su cientificismo, su instrumentalismo y su universalismo androcéntrico y redentor. Repensar la universalidad en términos contra-apocalípticos es precisamente la estrategia que se ensaya en *Ética mínima para el Antropoceno*.⁷ Lejos de presuponer que la escala geológica del Antropoceno demanda una nueva bioética redentora de la especie, la ética “mínima” de Zylynska convoca a sacudirse la melancolía ante la finitud del ser humano y a cultivar, a través de intervenciones singulares, una vigilancia crítica ante las propias fantasías de subjetividad soberana, y ante los propios deseos ontologizantes. Por otro lado, comprender “la humanidad” como una ficción histórica de gran poder performativo, implicada en procesos específicos de conquista y dominación sexual, racial y económica, no implica rechazar todo sentido de universalidad. La responsabilidad *humana* es al mismo tiempo universal y singular, y si nada tiene que ver con el individualismo posesivo de las teorías morales normativas, sí tiene que ver, en cambio, con el *universo mismo* y con *nuestro* modo simbólico de existir en él. De que tanto “el universo” como

“el ser humano” nombren un punto ficticio de unidad, lo relevante es comprender la agencia del nombrar, de la ficción, en los términos materiales del universo mismo: un enredamiento dinámico, indecidible, espectral.⁸ La ética mínima se reinventa post-humanamente más allá de una antropología filosófica, como una poética quirúrgica: es decir, como la práctica de hacer, reflexivamente, “incisiones” en la materialidad compartida del universo, o detener el tiempo en enunciados singulares que, de manera provisional y arriesgada, estabilizan y organizan el universo para “nosotros”.

La ética mínima se asume post-masculinista en el sentido de cultivar una racionalidad que, en lugar de lamentar y negar sus propios límites, experimenta su finitud como un llamado a la responsabilidad. Necesariamente parcial y situada, esa racionalidad –que conocemos como *crítica*– renuncia por tanto al deseo filosófico de totalidad mediante la construcción de sistemas y prefiere desplegarse experimentalmente, a través de intervenciones “mínimas”. En este sentido, el acto encarnado de narrar o “contar historias” cobra nueva relevancia en el Antropoceno, especialmente ante desarrollos tecnológicos, como la inteligencia artificial, que parecerían trascender la simbolización y el relato. Contra la fantasía de trascendencia, la ética mínima nos recuerda que habitamos una herencia, y que nuestra capacidad de recibirla, antes que nada, es un dispositivo ético: se dirige a la alteridad, es decir, a los procesos materiales que nos constituyen. Más allá de un virtuosismo moral, la actividad “mínima” de hacer cortes en el “flujo vital” tendría un efecto multiplicador de los registros materiales del pensamiento ético, que no piensa ya sólo con juicios o palabras, sino también con imágenes y toda suerte de procesos y objetos materiales. Así, el exhorto a concebir el Antropoceno ya no como una descripción científica sino como un emplazamiento ético se transforma, en el trabajo fotográfico de Zylinska, en un exhorto a reconocer la materialidad multi-escalar

de las imágenes, y las imágenes ya no como representaciones o vehículos de comunicación, sino como efectos de fuerzas inhumanas que desde siempre han configurado la percepción y la experiencia de eso que llamamos “humanidad”.

Como un nuevo llamamiento de lo sublime femenino, el Antropoceno invitaría a pensar en una suerte de condición fotográfica originaria, al presentarse como un ambiente tecnológico en el que son agentes no humanos, como los algoritmos, las que configuran la percepción y la experiencia de los seres humanos a través de un protagonismo creciente e imperceptible. En este sentido, a propósito de lo que denomina “fotografía no humana”, Zylinska⁹ plantea el reto de pensar, en términos de la materialidad compartida del universo, lo que hacen con “nosotros” esas entidades que Vilém Flusser llamaba “imágenes técnicas”. Resulta que tanto “ellas” como “nosotros” hacemos recortes en el tiempo geológico, recortes que nos constituyen y nos hacen desde siempre fósiles. El imperativo sería aquí el de “liberar” o dinamizar esa actividad imagística y fosilizadora explorando los límites de la percepción, es decir, explorando los “puntos ciegos” de la percepción *dada* mediante la experimentación artística con los desarrollos técnicos. Desde luego, resulta familiar esta consigna estético-política que, de hecho, surgió históricamente con la fotografía –ella misma un agente principal del pensamiento contemporáneo– y que, sin embargo, como observa nuestra autora, no parece que haya triunfado efectivamente ni en el mundo de la alta cultura ni en el mundo de las industrias culturales, si consideramos el humanismo predominante del discurso fotográfico en general. Lo cierto es que la recuperación post-humanista que hace ella del ímpetu revolucionario de las vanguardias artísticas hace vibrar el conjunto de su proyecto intelectual que arranca con la dimensión ética de lo *sublime femenino*, y que desde ese momento ha venido exhortándonos a renunciar a *creer que sabemos lo que vemos*.

Si bien no se encuentra ni podría encontrarse en la obra de Zylinska ninguna identificación imaginaria, oportunista, con discursos sobre “la Mujer”, sí se encuentra en ella un esfuerzo sostenido y un llamado persistente a pensar eso que *el género de la filosofía*¹⁰ ha reprimido sistemáticamente mediante su estratégica feminización: la técnica, la materia, la imagen y, en suma, la diferencia originaria que separa y reúne, en un mismo gesto, al pensar. Pero, ¿qué significa pensar, cuando se trata de pensar no solamente sobre lo reprimido sino, sobre todo, *desde ahí*? Es esta pregunta la que piensa y se piensa a través del término “ética” en cada una de las intervenciones “mínimas” de Zylinska. En todas ellas desarticula el sentido común que reduce la ética a la filosofía moral o peor aún, a la moralidad, como si lo único que la ética pudiera hacer fuera redimir las imágenes existentes de la humanidad. Mínima y post-humana, la ética de lo sublime femenino se escapa de esa reducción para situarse en el punto de quiebre de esas imágenes, es decir, en el lugar donde se ven obligadas a dar cuenta de sí, de su violencia constitutiva y de su extinción. Se configura, por tanto, contra-apocalípticamente: como un llamado no a la fe universal en un futuro por venir, sino a la auto-interrogación radical del punto de vista político y afectivo de esa fe. En *El fin del Hombre*, la auto-interrogación se asume como *feminista* en dos sentidos, ambos de los cuales tocan la cuestión de pensar *desde ahí*. En primer lugar, se trata de responder al imperativo político de entender e intervenir críticamente en las estructuras afectivas de un orden de género en proceso de extinción, un orden articulado y rearticulado en beneficio de una subjetivación masculina, blanca y cristiana, ya sea que ella se manifieste bajo una modalidad patriarcal o una modalidad burguesa o liberal.¹¹ En segundo lugar, se trata de salir de la crueldad reactiva que se impone con la extinción de este orden de género: desmentida populista y pasaje al acto feminicida y genocida, desechabilidad de la vida y fantasías apocalípticas

de conquista mundial o espacial. Sin duda, el fin del Hombre-Blanco-Cristiano-Occidental constituye una amenaza mortal para lo que queda de una larga historia sacrificial, pero también se presenta, para Zylinska, como una promesa ineludible para el feminismo que piensa. No necesitamos más ontologías de la precariedad, dice nuestra autora, sino un verdadero contraapocalipsis que resista tanto el disciplinamiento académico tradicional como las demandas reactivas de pureza moral, sin dejar por ello de atender, con afladas tijeras, a los espectros del binarismo sexual judeocristiano que continúan acechando a cualquier supuesto “después” del Hombre, y, por lo tanto, a cualquier supuesto “después” de la Mujer.¹²

