Rosi Braidotti: “El capitalisme avançat no necessita la família tradicional, perquè es poden fer bebès tecnològicament”

Alba Barbé, Mar Carrera

Rosi Braidotti (Latisana, 1954) és catedràtica de Filosofia i directora del Centre per les Humanitats de la Universitat d’Utrecht. Entre les seves obres traduïdes al castellà destaquen ‘Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir‘ (Akal, 2003), ‘Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade’ (Gedisa, 2004) i ‘Transposiciones’ (Gedisa, 2009). Ens trobem a propòsit del seu últim llibre, ‘Lo Posthumano‘ (Gedisa 2015). La filòsofa ens endinsa en la revisió d’un present capitalista en què les relacions entre el que és humà i el qué és “no humà”, entre el que és natural i artificial, són cada vegada més complexes. Braidotti proposa inventar noves relacions adaptades als nostres temps, mentre considera que la noció de “l’humà” ha quedat finalment obsoleta.

Als llibres ‘Transposiciones’ i ‘Lo Posthumano’ fas una crítica a l’ecologia profunda, que considera la humanitat part del seu entorn i vol aconseguir una convivència harmònica entre humans i “no humans”. Quina és la diferència entre la idea que critiques (“tots som natura”) i el vincle “natura-cultura”?
Spinoza és el gran pensador de l’ecologia per a tothom. La primera generació d’Spinoza, com la filòsofa Vandana Shiva als seus inicis, deia: la natura està a tot arreu, és sagrada i l’hem de respectar. Aquesta teoria, per a qui estudia el postestructuralisme, és molt essencialista, plana. El Spinoza que llegeixen és el del segle XIX. Deleuze, Guattari, Balibar i altres autors dessencialitzen que tots som part de la natura. Al segle XX, diuen: allò que era ser natura, ara és natura-cultura. Els francesos entenen el fenomen de “la mediació” abans que ningú, perquè entenen la mutació en el capitalisme.

I això què implica?
La natura-cultura és mediada, i aquesta natura-cultura és mediada pel capitalisme avançat. La diferència crucial amb la primera ecologia profunda és que Spinoza introdueix la natura-cultura, la desnaturalitza i la polititza. Polititzant-la, defineix el capitalisme avançat com un sistema que fa diners amb tot allò que està viu.
El que trobaràs en la filosofia francesa fins al segle XVIII és el que és no-humà. Trobaràs l’animal, el discapacitat, el cec, la diversitat sexual (amb Sade), els indígenes, els xinesos… Canguilhem treballa sobre els monstres. Aquests pensadors són racionalistes i antropocèntrics però tenen un discurs sobre l’altre, humà i no humà. Assistim a una redefinició total del que solíem anomenar com a humà.

Davant la fi d’una determinada concepció del que és humà, com podem pensar les nostres relacions amb les espècies “no humanes”?
Patricia McCormack desenvolupa la teoria de l’a-humà a l’assaig ‘Animal catalist’. Amb ella, entres en el post-antropocentrisme de debò: vol abolir la categoria dels humans i substituir-la per altres definicions del que som. Stacy Alaimo aborda la transcorporialitat. Tothom estem fets de bacteris i dels mateixos gens que la majoria d’animals, però pensem sobre nosaltres mateixos d’una manera concreta. Maira Herd i Eva Haiword també parlen de tranespècie i diuen que som entitats bacterianes. Ho trobo fantàstic això de pensar en microbis! Elles provenen d’estudis científics, no solen venir de la filosofia i això els aporta una llibertat interdisciplinària. Afirmar que “els humans són una categoria obsoleta” no els genera una preocupació política.

Com definiries el monisme i a què s’oposa?

Critica la idea que hi ha una divisió natura-cultura, que hi ha un abans i un després. Amb el monisme, no hi ha dualisme, no hi ha oposicions. Tenen una altra idea de com funciona el poder. Parlo de Gilles Deleuze i Félix Guattari, i el neomaterialisme de Deleuze. L'anomeno neomaterialisme perquè en el moment tothom feia semiòtica i psicoanàlisi, i anàlisi lingüística. I ells deien: "I què passa amb els cossos reals i la materialitat del cos?". El context d'això havien estat 25 anys d'hegemonia de Derrida i Lacan en el gran món angloamericà. Només senties sobre el poder de representació, polítiques de reconeixement, el tema de la vulnerabilitat…I això no se superava. Tot era text. I es continuava treballant amb l'ego: era la lògica del reconeixement… Escolta'm, toca'm, estima'm… L'eterna demanda de reconeixement.

Com dialoguen les teories del reconeixement i les teories de l'afirmació, i de quina manera s'insereix en elles la vulnerabilitat?
Les polítiques d'afirmació de Spinoza no són la denegació de la vulnerabilitat. Ell deia: "Reclamo l'ètica de la joia i l'afirmació però ja veig en quin món visc; per això, deixo una recepta de com viure la vida ètica". Deia, comencem reconeixent el dolor. La nostra moralitat és essencialment contractual: si tu no m'ho fas a mi, jo tampoc t'ho faré a tu. El marquès de Sade va fer la millor crítica a la moralitat kantiana: tu m'ho fas a mi, jo t'ho faré a tu. Filosòficament, el debat se centra en la qüestió de l'ètica, ja que mentre que Hegel tu tan sols tens l'obligació moral cap a l'altre, nosaltres comencem a fer la distinció entre l'obligació moral i l'ètica. Aquí entra Nietzsche: l'obligació moral i l'obligació ètica són dues coses diferents.

I a partir d'aquí sorgeixen dos camins.
Sí, Levinas i Spinoza. Levinas es refereix a la vulnerabilitat com una radicalització de l'obligació. És una torà jueva extremista sobre el sentit d'obligació cap als altres. Simon Critchley ha escrit el millor sobre això: 'Infinitly demanding'. L'altre demana infinitament: dóna'm, mira'm, honora'm, reconeix-me… És una dialètica inacabable, implícitament i intrínsecament violenta perquè algú acabarà sent l'objecte. Estàs atrapat en aquesta obligació de reconèixer el teu vincle amb l'altre, la teva obligació amb l'altre, en honorar la seva presència i la seva pena. Spinoza és afirmació, pràctica: fer una assemblea, treballar la veritat i la reconciliació, superar-ho… Deleuze sempre deia que donava les eines, però no les respostes. Jo et donaré alguns instruments: ètica i política de l'afirmació, no polítiques del reconeixement i melancolia.

Com funciona el poder en el capitalisme avançat?
El capitalisme no és un de sol, el capitalisme és dispers, és múltiple. La borsa és a l'Índia, Xangai, Hong Kong. Aquestes borses són certament més importants que les de Madrid o París. El poder està multilocalitzat. es parla d'un món globalitzat, però es podria parlar d'un món d'hegemonies disperses, d'una xarxa amb múltiples pols. I és com Foucault entenia el poder: com una situació complexa i estratègica. Com una cosa en la qual hi ets, però que no tens. Això fa que el món es faci miques, es trenqui: tu no tens poder, sinó que estàs immersa en situacions de poder.

I això per què és revelador?
La idea que no hi ha cap classe que tingui el poder sinó que tots en tenim en diferents graus, idea que du a la biopolítica, és una gran discussió. De fet, és la meva discussió amb Judith Butler. El poder no és un moment. Tu no ets algú indiferenciat que passes a través de la màquina del gènere, surts amputat per sempre i perds la integritat original, que és l'esquema lacanià. Per mi, el poder en el segle XXI no opera així. La segona part de 'L'anti-Edip' publicat per Deleuze i Guattari el 1972 parla del final de la societat industrial. Es refereix al capitalisme com un sistema que destruirà la seva pròpia base material, que es finança a ell mateix. I el capitalisme avançat demolirà les categories: no necessita un sistema fort de gènere, necessita androgínia. No necessita la família tradicional, perquè es poden fer bebès tecnològicament. La vida, filtrada per la tecnologia i la cultura, serà el nou capital.