

EL FIN DEL HOMBRE.
UN CONTRAPOCALIPSIS FEMINISTA.
 UNA CONVERSACIÓN CON JOANNA ZYLINSKA

Joanna Zylinska

Department of Digital Humanities, Centre for Attention Studies, King's College London,
 Londres, Reino Unido

© joanna.zylinska@kcl.ac.uk |  <https://orcid.org/0009-0002-2829-2327>

Grupo de Estudios sobre lo Inconsciente

Este grupo multidisciplinario (GEI) está interesado en formular preguntas y realizar exploraciones sobre lo inconsciente a partir de las políticas sexuales, corporales, estéticas y económicas contemporáneas, desde campos como el psicoanálisis, la filosofía, el feminismo, la antropología y el arte. Está integrado por Marta Lamas, Eva Alcántara, Patricio Villareal, Axel Rivera, Gabriela Méndez Cota, Zenia Yébenes, Alix Almendra y Rodrigo Parrini. La conversación se realizó por Zoom el 3 de julio de 2024.¹

Disponible en Internet en octubre de 2025

CÓMO CITAR ESTA CONVERSACIÓN:

Zylinska, Joanna y Grupo de Estudios sobre lo Inconsciente. 2026. “*El fin del hombre. Un contrapocalipsis feminista. Una conversación con Joanna Zylinska*”, *Debate Feminista*, año 36, vol. 71, pp. 3–25, e2633, <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2025.71.2633>

DEBATE FEMINISTA 71 (2026) pp. 3-25

Año 36, vol. 71 / enero-junio de 2026 / CONVERSACIÓN

ISSN impreso: 0188-9478 | ISSN electrónico: 2594-066X

e2633 | <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2025.71.2633>

© 2026 Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género.

Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND

(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

¹ Por motivos de salud, Marta Lamas no pudo participar en la conversación.

Gabriela Méndez (GM): Primero, quisiera explicarle a Joanna qué hacemos aquí. Somos un grupo de estudio que se ocupa de cuestiones de política sexual y nos interesa comprender los cambios que están ocurriendo en ese terreno durante el capitalismo tardío, a través de una óptica psicoanalítica en particular. Dado que el psicoanálisis no es algo que permee tan fácilmente la investigación académica o el discurso público sobre temas de género y sexualidad, nos hemos estado reuniendo más o menos una vez al mes a leer, a discutir textos que plantean la cuestión política a partir, en particular, del paradigma lacaniano del psicoanálisis. En este grupo hay quienes realizan investigación antropológica en el campo de las ciencias sociales. También hay quienes se dedican a la filosofía. La idea de comentar tu libro fue de Rodrigo Parrini. Nos gustaría, en general, tratar de ponerlo en relación con la pregunta general que le da algo de unidad a las reuniones del grupo: ¿cuál es el problema o la problemática de la diferencia sexual en este momento? O sea, ¿qué significa hablar de diferencia sexual en una coyuntura, si podemos llamarla así, en la que proliferan fenómenos como la reivindicación de derechos de las personas trans, por ejemplo?

Yo había sugerido empezar con una pregunta muy general para poner en contexto, desde tu perspectiva, Joanna, este libro tan peculiar, porque a lo mejor no se inserta de manera evidente en el discurso hegemónico del feminismo. Presta mucha atención, por ejemplo, al problema de la masculinidad y a cómo va cambiando también de significado la reivindicación de la feminidad en un contexto como el del capitalismo.

¿Cómo dirías tú que la teorización o el concepto que propones de un *contrapocalipsis feminista* difiere o está en alguna relación particular con otros discursos feministas en el momento en el que se publica *El fin del hombre* (2018)? A lo mejor eso nos podría también dar un poquito más de comprensión del contexto específico en el que se escribe este libro y de cómo opera ahí la reflexión sobre el género, que tú pones en relación con el Antropoceno. Después de que tú nos digas algo sobre esto, voy a dar la palabra a mis colegas para que hagan algún

comentario o pregunta y empiece la conversación. Bienvenida, Joanna, y muchísimas gracias por aceptar estar aquí con nosotros hoy.

¿POR QUÉ UN CONTRAPOCALIPSIS?

Joanna Zylinska (JZ): Muchas gracias, Gabriela. Y muchas gracias a todos y todas por la invitación. Me doy cuenta de que no es fácil tener a una autora en un grupo de estudios. Pero no quiero desanimarlos/as a ustedes por ser francos/as o críticos/as con el libro.

La idea del contrapocalipsis feminista sobre la que teorizo tiene un doble registro: académico y artístico. Esta manera de teorizar difiere de otras interpretaciones feministas sobre la crisis planetaria de la política, incluida la política de género, específicamente en el contexto anglófono. Y lo que hago en este libro es seguir con mi educación filosófica y con la manera de filosofar, pero estoy buscando otra manera de analizar los problemas, las crisis de este momento en el que nos encontramos.

El libro lo escribí en 2017 y salió en Estados Unidos en 2018. La traducción española se publicó en Chile en 2022 en la editorial Mimesis. Pero en 2018 nos encontrábamos en un momento bastante diferente, antes de la pandemia. La crisis del COVID-19 se desarrolló a nivel global, tanto económica como ecológicamente, aunque regiones diferentes del mundo encontraron crisis múltiples de maneras distintas: eran crisis de feminicidio, de violencia, de desigualdad y pobreza. Eso, por supuesto, no ocurrió solamente después de la pandemia o con la llegada de esa guerra doble en Ucrania y Gaza. Pero todo el tiempo seguimos encontrando nuevas situaciones de la crisis que pertenecen a una escala más grande, a una dimensión planetaria.

Como sabemos, la filosofía siempre prefiere aceptar algún tipo de distancia hacia lo cotidiano y lo contemporáneo. La filosofía tradicional rechaza el ejemplo como algo un poco sucio, pero yo estoy trabajando entre la tradición de la filosofía continental y los estudios culturales. Aprender de escritoras/es como Donna Haraway o Stuart Hall, entre

otras/os, me ancla en una situación específica para dar cuenta de la condición corporal, de la condición de la narrativización de la filosofía. Y lo que estoy haciendo con este libro es buscar un discurso o, mejor dicho, una situación de crisis múltiple o policrisis, como se le llama hoy en día, en un registro que me satisface más. Y una de las cuestiones clave que me ha preocupado durante mucho tiempo es encontrar una manera de responder a estas emergencias planetarias, a estas crisis, y al anuncio del fin del mundo y de nuestra inevitable mortalidad, de una manera que no sea histérica. Esta narrativa la conocemos muy bien de la filosofía existencialista, pero también de los estudios culturales, de los estudios de los medios, de la sociología contemporánea. Pero yo estoy buscando otro tipo de expresión y argumento.

Deseo que mi teoría no sea melancólica en el sentido de que todo se ve como terrible y que no se pueda hacer nada al respecto. Este modo melancólico de pensar y escribir está muy presente en algunos análisis contemporáneos. Es importante que mi teorización no sea arrogante como la de cierto tipo de ciencia social o filosofía, a menudo representado por una voz masculina. Esta voz autoral siempre tiene una propuesta de solucionarlo todo. Quiero evitar estos modos de responder al mundo y buscar otro registro, pues con este libro estoy buscando una respuesta a esta policrisis en una clave diferente, tomando en cuenta las sensibilidades feministas y decoloniales, pero sin anclarme en las políticas de la identidad.

Todo lo anterior creo que coincide con la vocación de este grupo de estudios. Reconozco la diferencia sexual, pero no es parte de mi vocabulario. En la filosofía feminista de este momento en Inglaterra, eso pertenece un poco a los noventa. Pero también me doy cuenta de cómo este deseo de abandonar algunos conceptos porque parecen pasados de moda no es un gesto muy intelectual. Y también siento un poco de vergüenza por haber abandonado este concepto de la diferencia sexual (lo había usado en el pasado, tras los libros de Luce Irigaray, por ejemplo, con sus influencias psicoanalíticas). Por otro lado, el sentimiento o la memoria de este término es algo que sigue presente en mi investigación.

Estoy buscando también una manera de filosofar en esta asignatura con una marca feminista sin anclarla en la política de la identidad, pero reconociendo nuestro surgimiento y evolución con tecnologías y medios. Y hablo de la filosofía de la tecnología de Jacques Derrida, Bernard Stiegler, Gilbert Simondon como un tipo de evolución del ser humano junto con la tecnología. Por eso, en mi libro sobre el fin del hombre, pero también en los más recientes, tengo esta trayectoria doble. Por un lado, ofrezco un tipo de argumentación filosófica ligera, sería pero ligera. Y, por otro lado, mis libros contienen ejemplos de mi práctica artística o mediática. Eso explica por qué *El fin del hombre* contiene también una película: *Exit Man*, que busca otra manera de sensibilizar el argumento filosófico. Me atrevo a desarrollar una exégesis, pero haciéndolo de una manera poco convencional. Y lo que hago pertenece al discurso de la *aisthesis*, que se refiere a la percepción sensorial. Es una forma de ver el mundo y reanimar nuestra percepción; y es más que la estética. Es más que el estudio de la belleza y el gusto, es una búsqueda por otra manera de percibir, de revalorizar nuestra percepción en este momento histórico. Y este gesto también tiene una sensibilidad feminista.

MÁS ALLÁ DEL PATRIARCADO

Rodrigo Parrini (RP): Yo me encontré con tu libro citado en otro libro, Joanna, y cuando vi el título resonó con mi experiencia etnográfica en la frontera de México con Guatemala con un grupo queer y con migrantes. En algún momento, en el año 2012, las personas queer con las que estaba trabajando comenzaron a quejarse y decir que “ya no había hombres”. Entonces, ha sido como una especie de misterio etnográfico en la medida en que me preguntaba qué es lo que se había perdido, qué es lo que ellos o ellas sentían que se había perdido o había desaparecido. Y en primera instancia la respuesta es la desaparición de una masculinidad relacionada con las configuraciones de sus deseos. Pero luego, leyendo tu texto, creo que encontré líneas argumentales

distintas. Esa experiencia de perder un deseo y de declarar desaparecida una forma de la masculinidad tenía una repercusión: era como una filosofía territorial, por llamarla de alguna manera, con repercusiones mucho más amplias que solo la experiencia sexual o erótica; era quizás la desaparición del Hombre con mayúscula.

Esa frontera no es un espacio donde se hable del Antropoceno, ni de crisis ecológica; sí se experimenta, pero creo que no se habla de ello. Lo que mencioné responde a una doble crisis de los hombres, del Hombre con mayúscula y del hombre con minúscula. Posteriormente, pensé esta crisis como una forma de experimentación colectiva de los deseos, que no tiene como contraparte al *hombre* en sus dos sentidos (particular y universal), sino también la formación o la constitución de una especie de estructura de sentimiento nostálgico: esas masculinidades desaparecieron o están desapareciendo. Tal vez podría hablarse de una *historia natural* de las masculinidades. Y todo ello parece que se conecta con esta policrisis de la que tú hablas y mencionas en el libro.

Quisiera hacer dos preguntas. En el libro no ocupas la noción de diferencia sexual, pero tampoco la de patriarcado. Y eso me parece interesante porque para muchos feminismos en América Latina ese término es fundante y articulador. Organiza no solo un pensamiento, sino también una forma de pensar la política. Y el patriarcado supone que el Hombre con mayúscula y los hombres con minúsculas existen y existen de una manera resuelta, fundamentalmente amparados en la figura del *pater*. Mi lectura es que eso ya no existe y que entonces una parte del feminismo está luchando con fantasmas. Y eso no significa para nada que lo distinto sea mejor que lo pasado.

Por otro lado, me pregunto cómo conceptualizar un pensamiento feminista que no esté anclado en políticas de la identidad, porque si bien la noción de patriarcado no supone políticas de identidad, sí ofrece una cartografía de relaciones de género muy resuelta, con una densidad histórica y una perspectiva de futuro muy consistente. Y pienso que quizá la noción del fin del hombre es como un agrietamiento de esta posibilidad.

JZ: Muchas gracias, Rodrigo, por esa lectura tan atenta y por tus preguntas. Me gusta mucho tu idea de la cartografía de los conceptos y de las articulaciones. El patriarcado no es parte de mi vocabulario, tienes razón, pero creo que me enfoco en la idea del hombre con minúscula. El Hombre con mayúscula representa algún tipo de violencia epistémica y también física —pues estoy hablando también de muchas situaciones donde estos hombres cometen violencia—, pero también hay violencia que se comete, a nombre de ese hombre, de los hombres hacia y sobre sí mismos. Esta idea de la violencia es muy compleja y funciona a niveles diferentes, pero claro que hay una violencia epistémica que organiza nuestro universo conceptual filosófico con este discurso de la masculinidad, de la filosofía masculinista, de la manera de pensar masculinista. Y esta forma de conceptualizarlo reemplaza para mí la noción del patriarcado y me parece más potente. Pero también es más abierta porque nos permite buscar la violencia que cometen los hombres y la que se comete contra los hombres, que es parte de esta dinámica de la violencia. Y me doy cuenta de que para algunos/as eso puede ser un problema, poner esta lógica de la equivalencia; pero reconocer el sufrimiento de y la violencia hacia los hombres en algún momento de la historia no significa abandonar un análisis más amplio de los problemas estructurales.

Y a la vez, hablando de esta fluidez del género y de la complejidad de las identificaciones o los reconocimientos del género, no significa que tengamos que abandonar la noción de la masculinidad o la feminidad, porque sí que funcionan como puntos de referencia, y aunque no nos demos cuenta, como sí lo hace la gente joven. Ellas/os tienen un concepto de 40 a 50 géneros. Cuando le pregunto a mi sobrina, ella responde que hay 56 géneros. Y lo dice como algo normal. Ese sentimiento de la multitud de géneros es lo que la teoría queer y el feminismo aglutinaron, por lo que hemos luchado mucho tiempo. Y la generación más joven lo tiene como algo vivido, experimentado. Pero también, para tener este concepto tan complejo, tan mezclado, del género, son necesarios puntos de referencia con las ideas de masculinidad y feminidad, aunque las mezclen y las abran. Lo que busco es construir

esa cartografía de los sentimientos y de los modos de la violencia, pero también una apertura y un tipo de libertad desde esa estructura de la masculinidad.

Actualmente, estoy leyendo un libro de Julia Ebner (2023) que se llama *Going Mainstream: How Extremists Are Taking Over*. No sé si es conocida en México. Es una antropóloga austriaca, pero trabaja en el Reino Unido. Para su libro hizo una investigación muy detallada sobre los *incels* y sobre su masculinidad.² Pero lo hizo con mucho cariño, con mucha atención, sin victimizarlos. No dejó aparte, por supuesto, su sensibilidad feminista, pero quería comprender lo que ocurría en ese mundo y fue una investigación profunda de los *incels*, pero también un análisis más amplio de la situación del género hoy. Y para mí es algo interesante.

LA MASCULINIDAD Y LOS POPULISMOS

Axel Rivera (AR): Primero, muchas gracias por estar aquí, Joanna. Me gustó tu libro y tengo varias preguntas. Después de leerlo, parece que la intención principal es cuestionar todas las soluciones mágicas de las narrativas sobre el Hombre, con mayúscula. Tu propuesta se centra en tomar en serio la precariedad como condición moderna y proponer un nuevo tipo de subjetividad, una subjetividad relacional basada en la vulnerabilidad, en la responsabilidad y en la apertura hacia el otro. Es decir, un verdadero compromiso con la ética, pero ¿cómo podemos hacer que ese discurso de la ética penetre en el discurso de la política?, dado que son dos ámbitos diferenciados y no siempre tienen traducciones capaces de reconciliarlos. Es algo que queda pendiente en

² *Incel* es un acrónimo de “célibe involuntario” (por su abreviatura en inglés); se trata de un miembro de una comunidad en línea de hombres jóvenes que se consideran incapaces de atraer sexualmente a las mujeres. El término por lo general se asocia con puntos de vista hostiles hacia las mujeres y los hombres sexualmente activos (N. del GEI).

el libro: ¿cómo lograr un impacto de ese discurso ético en la política efectiva? Esa es una cuestión.

Una segunda pregunta, y me interesa saber qué piensas, es sobre los populismos de derechas. Para mí son efecto de la racionalidad política actual. Sin embargo, tu alternativa parece coincidir con la de algunos/as autores/as con los que dialogas, como Ernesto Laclau o Chantal Mouffe, que son la parte teórica de tu alternativa. Ahora, Laclau y Mouffe defienden el populismo, entendido como una forma de hacer política y no tanto como una política de izquierda o de derecha. La diferencia con el populismo de derecha no sería el modo de hacer política, sino el contenido que defienden. Los populistas de derecha también defienden el populismo como alternativa política para articular una nueva hegemonía; por lo tanto, tú estarías asumiendo un horizonte populista para combatir la radicalización de la derecha. Y ahí es donde está mi pregunta. Para mí, el populismo es otra de las narrativas masculinistas de la modernidad, precisamente las que criticas. Una narrativa que se basa en pensar que nosotros, *we, the people*, las personas, el Hombre, vamos a cambiar el mundo, a crear un nuevo mundo, uno mejor. Es decir, el populismo simplifica la realidad y esa es la verdadera clave de las narrativas que podrían denominarse como masculinistas. ¿Cómo salir del escollo donde nos encontramos desde esa misma lógica populista?

JZ: Muchas gracias por estas estas preguntas tan profundas. En efecto, ese sujeto de precariedad del que hablo en el libro sale del reconocimiento de nuestra situación de vulnerabilidad y es también una búsqueda de los reconocimientos. Quisiera que abandonemos, como filósofas/os, como teóricas/os, como escritoras/es, esa posición de arrogancia, de superioridad intelectual, que la filosofía tradicionalmente ha usado.

No pienso que tengamos dos opciones solamente: populismo o arrogancia. Claro que hay más posiciones que se pueden tomar, como el reconocimiento de la vulnerabilidad, de la precariedad. El libro lo escribí en 2017, antes de la guerra en Ucrania o en Gaza, por ejemplo, y ahora en Europa tenemos la guerra casi en casa. Durante los

40 años inmediatos después de la Segunda Guerra Mundial, Europa se encontró en una posición muy privilegiada. Las guerras que nosotros mismos hicimos, pero también en las que participamos, ocurrieron en otras partes del mundo, pero ahora las tenemos cerca. La precariedad siempre ha existido en el mundo, pero pudimos engañarnos mucho tiempo, durante esos 40 años, de que no era parte de nuestra vida. Y mucho más, no parecía nuestro problema. Pero ahora se siente. Y también con la pandemia esta vulnerabilidad corporal pertenece a todos y todas. Claro que sabemos con la pandemia que la vulnerabilidad no funciona con la misma intensidad para todas las clases sociales, pero la existencia de esta policrisis y los reconocimientos de su existencia abren una posibilidad de filosofar, de teorizar de otra manera; es lo único que propongo con esta idea.

No es mi intención proponer una ética como una solución para todas las crisis del mundo. Lo que me interesa con la ética es desarrollar un tipo de reflexión de segundo grado sobre los valores y las morales que tenemos. Y aquí estoy con Emmanuel Lévinas, para quién la ética siempre se encuentra antes de la política, es como una condición de un horizonte de la justicia, de la posibilidad de algo, pero no creo en una ética que se pueda desarrollar como una lista de principios y se pueda ofrecer al mundo como una solución, porque las/os únicas/os que se interesan van a ser algunas/os estudiantes de posgrado y un grupo de estudios.

Tenemos muchos códigos de ética, pero ya sabemos que este tipo de ontología no funciona muy bien. Por un lado, en nuestra vida cotidiana ya vivimos dichos códigos de una manera u otra, aunque no todos estos códigos sean iguales. Pero no creo que la ética normativa vaya a funcionar. Para mí, la ética es solamente una expresión de esta posibilidad del horizonte de la justicia. Pero claro, creo que un cambio, un verdadero cambio, solamente puede ocurrir en el nivel de la política y sobre todo en el nivel de la *policy*. No es solamente la política del parlamento, la política de los políticos, sino también la actuación de la política, cómo se hace política.

Las políticas públicas tienen algún tipo de traducción real en situaciones legales, en situaciones sociales, en instituciones públicas o privadas. Y es de esta aplicación de la Política, con mayúscula, a situaciones concretas donde quiero que este cambio ocurra. Otro tipo de intervención eficaz es el activismo. No creo que todo el mundo tenga que convertirse en activista; tenemos que mantener un espacio para filósofos/os también.

Y con tu pregunta sobre el populismo, tienes razón en que escritoras/es o teóricas/os como Laclau y Mouffe tienen un sentimiento positivo hacia el populismo, pero a un populismo diferente, socialista. Cuando el *populus* se comporta de una manera mejor que ahora no es el *populus* de Twitter, de X, no es un *populus* tan vulgar, tan violento y horrible. Pero también puede haber algo un poco fantasmático sobre esta idea del *populus* y la manera de organizarlo, porque contiene una noción bastante mesiánica y religiosa, pues dicho *populus* parece tener algo bueno en su propio corazón. Yo creo lo contrario. No voy a decir que todo en el *populus* sea malo y violento. El *populus* es un grupo bastante diferenciado. Sabemos que, gracias a los algoritmos y la manipulación sobre las redes sociales, se puede dirigir y organizar al *populus* de una manera bastante intensiva e inconsciente, mucho más de lo ocurrido en los tiempos de Laclau o Mouffe.

Pero estoy de acuerdo contigo en que este tipo del populismo pensado como la respuesta a todos los problemas del mundo hoy, a todas las crisis, es también un fantasma de la masculinidad. Que ese *populus* ocupa la posición plural de esta masculinidad. Que ese *populus* se levanta y también existe como un fantasma de la solución. Para mí, este *populus* no es una unidad y es bastante diferenciado, y no puede ofrecer por sí mismo una solución.

Por ejemplo, en el Reino Unido mañana tenemos elecciones y vamos a abandonar al Partido Conservador, pero las causas de esta situación —que me da mucha esperanza y mucha alegría— son bas-

tante complejas.³ No es que el *populus* se haya levantado. En realidad, la nación está lista para escoger otro gobierno. Yo estaba lista desde hace ocho años para un nuevo partido, pero estaba en la minoría y, de nuevo, de repente, me encuentro en una situación que coincide con la mayoría. Ahora parece que casi todos/as estamos hartos/as de los conservadores. Pero no es solo un gesto, no es solamente el *brexit*, las guerras, la pandemia; es la mezcla de las causas y las situaciones, y no todas ellas se pueden controlar porque no son sistemas lineales.⁴

EL POSHUMANISMO CRÍTICO

Alix Almendra (AA): Yo trabajo desde la clínica psicoanalítica, pero actualmente realizo un trabajo de investigación doctoral. Se trata de un proceso de escucha con personas migrantes y solicitantes de refugio aquí en México, principalmente de personas centroamericanas. Tus reflexiones me llevan a un trabajo que hace Didier Fassin sobre la razón humanitaria, que para él es un discurso encubierto, cristiano, y tiene unos fundamentos teológicos latentes. Fassin se pregunta: ¿por qué funciona tan bien?, no en el sentido de sus efectos, sino de una política actual que parece que no puede prescindir de esa moralidad impuesta por los gobiernos como la gran solución para estos tipos de crisis. Yo creo que el análisis de Fassin se enriquecería y se complejizaría mucho con tus reflexiones sobre esta policrisis, porque, claro, lo que pensaba es ¿cómo esta razón humanitaria, que se pone en marcha una y otra vez frente a las llamadas crisis, es también una dimensión de los discursos del Antropoceno, del caos, del fin del mundo? O, en clave de la psicoanalista francesa Colette Soler, como si cada época fuera produciendo las dimensiones de ese gran Otro. Pareciera que hay algo

³ En las elecciones del 4 de julio del 2024, el Partido Laborista derrotó a los conservadores, que llevaban 14 años en el gobierno (N. del GEI).

⁴ *Brexit* es el acrónimo del referéndum y el proceso de salida del Reino Unido de la Unión Europea (N. del GEI).

de nuestra época que produce unas dimensiones de un gran Otro que es reparador, que viene y revela cuál es la dimensión y consistencia del trauma, cómo podemos intervenirlo y repararlo frente a estos discursos apocalípticos.

Y pensaba también, desde lo que observaba en mi experiencia: ¿qué significan estos grandes dispositivos de la razón humanitaria a los que les interesa poner un microdispositivo de escucha para estas poblaciones sufrientes? ¿Qué significa, también para mí, escuchar parte de esos entramados políticos, no desde mi consultorio privado, sino desde una red que participa de dicha razón humanitaria? Y, a propósito de la pregunta de Axel sobre la materialización de una existencia enredada desde la precariedad, me gustaría pensar cómo volver sobre mi trabajo pensando en una escucha enredada o enmarañada relacionada con estas disposiciones estéticas que tú planteaste al inicio, o por lo menos una escucha que pueda abrirse a la pregunta de sus enredos.

JZ: Muchas gracias también por compartir tus historias, tu trabajo y tu experiencia. Esta idea de la razón humanitaria es muy importante y potente, pero también admito que yo trabajo dentro de la tradición del poshumanismo crítico. Eso no quiere decir que a mí no me interesen los humanos. Es que también me doy cuenta de la violencia del humanismo. Como sabemos, durante muchos años de la historia, el concepto de ser humano siempre ha sido uno muy exclusivo. Solamente algunos pertenecieron a esta dimensión, mientras otros habitaban en sus límites. Y hay mucha negociación sobre el significado de lo humano tras la historia del Occidente, la historia de la Conquista, tras la historia del género sobre quién puede encontrarse con todos los derechos humanos en posición plena y llena de la humanidad. Y esta negociación sobre quién pertenece a esta categoría no está resuelta, aunque tengamos el discurso de los derechos humanos, pues a muchos/as les negamos su propia humanidad, y lo hacemos a nivel personal, corporal, pero también a nivel del estado, a nivel global. Estos movimientos de migración también representan la ruptura de esa idea de la humanidad

porque se puede decir que el discurso nacionalista de protección de las fronteras, de la economía, siempre tiene más poder y parece más lógico, para la mayoría de las poblaciones, que el discurso de la humanidad.

Quiero recomendarles el filme *La frontera verde* de la cineasta polaca Agnieszka Holland.⁵ Yo soy polaca, aunque he vivido la mayor parte del tiempo en Inglaterra. Durante los últimos años ha tenido lugar ahí una lucha sobre los derechos de las/os inmigrantes. Hasta noviembre de 2024, Polonia había tenido un gobierno de derecha muy racista que usaba la figura del inmigrante para promover sus ideas discriminatorias y beligerantes. Antes habían hecho eso con los/as judíos/as, después con la comunidad LGBTQ+ y, por fin, con las/os inmigrantes. Había inmigrantes de Asia que llegaron a la frontera de Bielorrusia y la narrativa europea era que la gente de Polonia las/os rechazaron por no ser blancas/os. Tras la guerra con Ucrania, la mayoría en Polonia abrió sus casas a las/os ucranianas/os. Y la narrativa se dio alrededor de por qué se rechazaba a las/os no blancas/os, gente de Siria, de Afganistán, de distintas partes de Asia y África, pero no a las/os ucranianas/os, lo cual es una simplificación enorme.

La película de Holland admite la responsabilidad de la población polaca frente a esta crisis con Bielorrusia, con estas/os inmigrantes refugiadas/os que llegaron a la frontera. Pero también la pone en un contexto más global de la política, del límite de la idea de los derechos humanos. Es una filme que me parece que no solamente funciona bien para Europa o Polonia, sino que ofrece una reflexión filosófica y también muy humana sobre este problema de la responsabilidad mezclada con la idea de los derechos humanos, de los derechos de género, de los grupos diferentes que ofrecen ayuda, de lo que significa ofrecer ayuda, de ser útil y encontrarse en esta posición de la responsabilidad, de qué significa una responsabilidad ética, de si hay una línea fina entre el

⁵ *La frontera verde* (*Zielona granica*, Polonia-EEUU-República Checa-Francia-Bélgica-Alemania-Turquía, 2023), de Agnieszka Holland, a partir de un guion suyo coescrito con Maciej Pisuk y Gabriela Lazarkiewicz. Productoras: Metro Films y Astute Films (N. del GEI).

deseo de ayudar y el narcisismo. Es una película que analiza muy bien este conflicto con la responsabilidad, pero también que no se puede solamente decir: “eso es complicado” o “no sabemos qué hacer”. Hay que tomar una posición. Y las/os activistas en la película lo hacen, pues la historia tiene algunas respuestas sobre lo que se puede hacer con una demanda humanitaria en esta situación, aunque también ofrece un contexto un poco más complicado sobre esto.

LAS TEMPORALIDADES DIVERSAS

Zenia Yébenes (ZY): Yo tengo tres preguntas, inquietudes. No sé si tengan algún tipo de respuesta, pero me parece interesante plantearlas. Tú hablas del fin del hombre y en ello es muy importante la noción de tiempo, es decir, la idea de la temporalidad se encuentra en estas nociones de fin, de inicio. Hay un tiempo bastante teleológico y otro bastante teológico. Tal vez parte del problema tiene que ver con nuestra manera de pensar la política teniendo como modelo esta idea de tiempo; una temporalidad profundamente antropocéntrica donde siempre estamos situados en el centro, ya sea para la salvación o para la catástrofe. Entonces, me parece que uno de los grandes problemas para que haya una transformación política tiene que ver con esto. ¿Qué piensas de ello?

La segunda pregunta es con relación a una propuesta tuya y me lleva otra vez a la política. Tú estás pidiendo a la filosofía una suerte de humildad epistémica, un abandono de la soberbia. Pero nuestro modelo para pensar la política no es el de la humildad epistémica en absoluto, tiende más bien hacia la megalomanía y hacia la expectativa elevada al infinito, al posicionamiento de sujetos como sujetos de control. Los líderes populistas se caracterizan por desplegar estos discursos, ya sea en uno u otro sentido. ¿Qué opinas al respecto?

Hay un trasfondo en tu texto que, por lo menos a mí, me resuena desde que empezaste a hablar de estructuras de la melancolía y desde que también en el libro está ese trasfondo sobre la diferencia sexual.

Para mí, la diferencia sexual abre la idea de ser sujetos. Primero, la idea de que venimos de otros y no solo de otros humanos, somos simbioses también. Todo ello ya pone en discusión una cierta idea de autonomía, por ejemplo. Y, en segundo lugar, somos sujetos finitos, es decir, estamos abocados a morir como mueren muchas otras cosas en el mundo diariamente, todos los días, sin que pase gran cosa. Pienso que en el centro de todas estas narrativas hay una enorme ansiedad acerca del Antropoceno, que habla también de una relación complicada con la muerte, otro proceso melancólico como algo donde no acabamos de encajar: ¿qué significa ser mortal?, ¿qué significa ser sexuado?, ¿qué significa ser todo eso que nos marcan?

Me gustaría conocer tu opinión, pues se trata de no replicar una postura heideggeriana, también bastante megalomaniaca, donde el nacimiento y la muerte ya no son opuestos. Y no es que una cosa esté al principio y otra cosa esté al final, sino que están entremezcladas todo el tiempo.

Finalmente, sobre esta discusión en torno a la política y a la ética pienso que, en última instancia, se vincula con la estética, con el modo de percibir. Y por eso creo que la forma de transformar a los sujetos es a través de la *aisthesis*, entendida en su sentido más general de aprender a mirar el mundo de otra forma. Tenemos que aprender a sentir el mundo de otra manera. Todo nos está llamando a ello, porque nos quejamos mucho de que esta es una sociedad hipermediatizada, una sociedad del espectáculo. Pero pienso que nuestros tiempos nos están diciendo que la transformación tiene que ver con la *aisthesis*, que la gente ya no va a escuchar más un discurso estructurado y argumentado de tres horas. Lo que necesitamos son modos nuevos de percibir. ¿Tu propuesta va también por ahí?

JZ: Muchas gracias, Zenia. Estoy de acuerdo con todo lo que has dicho. La idea de la temporalidad es importante porque nosotros nos situamos como seres vivientes en el tiempo y necesitamos aprender a localizarnos en la estructura del tiempo, es algo natural para nosotros. Y también esta idea del fin del hombre tiene que ver con la linealidad

de nuestra existencia. Y tu propuesta, que existe en filosofías o religiones diferentes, más budistas, es concebir la muerte como parte de la vida, una vecindad. Creo que también podría aceptar esta noción de la diferencia sexual como una apertura hacia la coexistencia con organismos diferentes, como los microbios, otros organismos de escalas diferentes que reafirman la humildad epistémica sobre la que hablamos. Y es una ruptura con ese modelo absoluto de megalomanía; esos sujetos de control político. La mayoría de los políticos, hoy en día, parecen sociópatas. Y no son solamente políticos populistas, sino otros también. Quizá la única manera de funcionar como un político o una política de éxito es adoptar este tipo de sociopatía, ese abandono de la empatía, de la coexistencia, de existir como vecinos de otras/os y como responsables por otras/os.

También coincido con la idea de repensar el modo de percibir. Fue una idea muy modernista presente en artistas y cineastas como, por ejemplo, Aleksandr Ródchenko. Mucha gente pensaba a principios del siglo XX que la industrialización y la adopción de nuevos métodos y modos de grabar al mundo con las cámaras ofrecían algunos puntos de vista completamente alternativos, diferentes del humano. Ródchenko y otras/os pensaban que con sus cámaras podrían cambiar nuestra manera de ver, pero ahora podemos usar estos ángulos modernistas muy raros para producir artefactos muy interesantes visualmente. Pero también sabemos que no es bastante. Existen igualmente las películas de Leni Riefensthal con esos ángulos muy bravos y muy chocantes, que ofrecen valores completamente diferentes. No es solamente la cuestión de mirar el mundo de otra manera, sino también de reconocer que hay otras/os, es decir, manifestar algún tipo de empatía, o más bien una actitud ética hacia otras/os.

Un problema que advierto en nuestro mundo contemporáneo es que la gente ha perdido el conocimiento profundo de la existencia de otras/os con deseos distintos a los míos. Mis fantasmas también son diferentes de los de otras/os. Una solución única que podría sugerir, una mínima propuesta ética, sería aprender de ver a la manera del/la otro/a y darse cuenta de que no solamente las/os otras/os existen,

sino también que ven el mundo de otra manera y que hay ese espacio entre nosotros/as. A lo mejor nunca se puede liquidar y siempre va a existir, pero ello puede también introducir una humildad epistémica y también una humildad ética que podría abrirnos hacia una política más justa.

LA PERCEPCIÓN ARTÍSTICA

Patricio Villarreal (PV): Advierto en tu trabajo una suerte de filosofía práctica, una especie de filosofía de lo cotidiano donde se van encontrando formas de sobrevivencia y de existencia en este mundo a partir de relacionarse con este. De alguna manera, es también aceptar, pero a la vez celebrar, que no tenemos otra forma de estar en el mundo. Y, en ese sentido, creo que me llevaba a esto que comentabas y preguntaba Zenia sobre las posibilidades y capacidades de percepción en este momento específico.

Y pensaba, con relación a la *aisthesis* y esos aparatos de percepción, cómo la cuestión meramente estética se queda también en un límite del humano. Yo soy artista y la pregunta crítica es si lo que se produce como artista muchas veces intenta incidir en la percepción del/la otro/a que es un/a espectador/a. Pienso que a lo que tú invitas es más bien a una especie de inversión sobre la pregunta de una percepción amplia en donde soy yo quien, quizá, tengo que empezar a hacer ese ejercicio de poder percibir a las/os otras/os, a lo otro. Percibir a las/os otras/os y también cómo perciben las/os otras/os el mundo.

Pensaba también en *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*, de Gilbert Simondon (2008), quien habla de una percepción prehumana.⁶ También hay un rasgo de lo animal o más allá de lo animal en donde

⁶ El libro se publicó originalmente de manera póstuma en 2004. Contiene las transcripciones de las dos primeras lecciones de un curso anual de psicología que impartió Simondon en la Universidad de Poitiers durante el año escolar 1963-1964 (N. del GEI).

constantemente nos estamos percibiendo; en ese sentido, ya hay un primer intercambio, aunque no nos demos cuenta. ¿Hay algo de ese nivel de la *aisthesis*, o de la percepción, que pasa también por la experiencia, por una manera empírica de relacionarnos? ¿Cuáles serían las estrategias para acercarte de esta manera al mundo que te rodea y a aquello que te está llegando como síntoma? Y al tratarse de un síntoma, quizás sea también la invitación a acercarse y jalar ciertos hilos, aunque sea incomprensible, pero está ahí y nos está afectando.

JZ: Esta pregunta sobre el papel del artista y los límites de lo que puede alcanzar, así como de su posición en el mundo, me preocupa mucho porque también tengo una práctica artística. Por un lado, me doy cuenta de lo limitado que es el discurso artístico, la práctica artística. Por otro lado, quiero seguir con ella. Y para mí es otro modo de la expresión. Me doy cuenta de que no todo el mundo va a leer los libros de filosofía o de teoría. Hay otros modos de comprender el mundo. Y es otro tipo de comunicación.

Estoy un poco nerviosa sobre prolongar el discurso modernista del artista como una persona que se posiciona sobre el mundo y ofrece una visión especial, como si llegara directamente del corazón de Dios. Y es algo Masculinista, con “m” mayúscula, esta visión modernista del artista. Pero, por otro lado, hay otros discursos artísticos, otras maneras de producir arte y otras redes creativas que funcionan, sobre todo, en países donde hay muchas redes informales de creatividad, de coexistencia, de vidas alternativas. Y este tipo de creatividad, como un rechazo de lo normal, de la percepción de las mayorías, de la percepción hegemónica, me interesa muchísimo.

Y me apetece mucho hablar sobre la posibilidad del cambio en términos de percepción, porque abre los límites del *logos* o de la filosofía de la lengua y del argumento lógico racionalista, que también es bastante problemático; lo sabemos por muchas razones, aun cuando yo tengo mucho aprecio por la lógica y el discurso de la comprensión filosófica. Es mi formación y no la he abandonado totalmente. Pero a la vez me doy cuenta de otras maneras de sentir y encontrar el mundo,

y por eso busco este cambio de percepción. La práctica artística puede servir como un tipo de regalo. Un/a artista llega con una propuesta, un discurso, dice algo con otros medios; y estos medios pueden ser una pintura o una escultura, pueden ser medios digitales o inteligencia artificial, pero lo que hace es ofrecer otra manera de expresión. Y también alcanzar a la gente que recibe mensajes que se comunican mucho mejor en discursos no lineales, por ejemplo. Este tipo de apertura de la recepción como regalo artístico es importante para mí.

Acabo de publicar un libro que se llama *The Perception Machine: Our Photographic Future between the Eye and AI* (2023). Lo que quería hacer con este texto es ofrecer la posibilidad de pensar la reconfiguración de la percepción, pero también la reconfiguración de nuestra sociedad en los términos de la máquina de percepción. Y es una lectura de Vilém Flusser y de la obra *The Vision Machine*, de Paul Virilio, pero en el contexto del siglo XXI, cuando las tecnologías son diferentes. En el título hay ambivalencia, porque hablar de una máquina de la percepción es un poco peligroso, pues nos quita soberanía, nos encierra en una severa capitalización. Pero, por otro lado, también pensando con Flusser, es la única posibilidad de encontrar un tipo de libertad, la única apertura existe dentro de la máquina. Lo único que tenemos es esta vida dentro de la máquina. Y este concepto para mí de la apertura en o de esta máquina se vincula con una búsqueda de la posibilidad de la libertad.

LA NORMA Y EL GÉNERO

Eva Alcántara (EA): Me uno, Joanna, a la felicidad del encuentro. Retomo la idea de Zenia Yébenes de que tu libro tiene como trasfondo la diferencia sexual y me pregunto qué significa hoy día ser sexuado y cómo eso se refleja en el ámbito de la política gubernamental. Para mí es una pregunta fundamental, pues mi investigación los últimos 20 años ha girado en torno a la intersexualidad. Específicamente, trabajo con un colectivo intersex en México y, sobre todo, desde lo que para

ell*s significa tener un cuerpo no normativo. A partir de ello, pienso la producción del sexo como un dispositivo histórico enmarcado en la heteronormatividad, y no como una esencia que se tiene o una descripción estática del cuerpo. Y pensaba en el tema de la ideología de género, tan traída y llevada actualmente, que tú mencionas un poco en *El fin del hombre* como parte de la ideología de los movimientos conservadores de derecha que pugnan por un mundo donde el género aparezca como algo resuelto y clasificatorio.

Sobre el tema de la diferencia sexual, además de la medicalización y patologización de los cuerpos intersexuados, algo que lleva años siendo señalado, lo que yo me he encontrado a últimas fechas en mi trabajo es una serie de intentos recurrentes para clasificarlos dentro de un tercer sexo; no género, sino sexo. Entonces, me he encontrado en México con varios documentos en donde se solicita a profesionales de la medicina marcar el sexo biológico como hombre, mujer o intersexual. Me pregunto ¿qué supone esa forma de clasificación que, desde mi punto de vista, asemeja sexo y género, y afirma la estructura binaria cuando intenta borrar lo abyecto que es constitutivo del sexo? Es decir, resolver la diferencia sexual mediante una política de identidades hombre/mujer y ahora meter todo lo demás del lado de lo intersexuado. Sobre todo cuando no es esa una solicitud expresa de la comunidad intersexual.

Pensaba también en la pregunta que hace Judith Butler en *¿Quién le teme al género?* (2024). ¿En qué tipo de fantasía obsesiva se ha convertido el género que congrega todo tipo de ansiedades, miedos y odios, que recoge y moviliza?, ¿cuáles serían tus principales aproximaciones o distancias con ese pensamiento de Judith Butler? Me gustaría saber qué piensas tú de todo ello.

JZ: El trabajo de Butler siempre ha sido muy importante para mí. Ella explica de una manera muy profunda la violencia del género, pero también la necesidad del género. Siguiendo con el argumento de Butler y del posestructuralismo, se puede decir que todos los cuerpos son no-normativos, pero lo que hacen estos cuerpos intersexuales

es visualizar lo limitada que es la norma del género. Y esta norma va acompañada de las estrategias de su protección. Muchas instituciones sociales, como la religión, la escuela, la familia, a menudo se ponen históricas en su tarea de proteger el límite del cuerpo normativo para esconder la fragilidad de la norma.

Yo siempre he seguido la frase de Simone de Beauvoir: “no se nace mujer, se llega a serlo”. Eso atañe a todos los sexos. Pero la diferencia es que no todos los sexos o no todos los cuerpos sufren en su proceso de volverse algo o alguien de la misma manera. Y este sufrimiento puede ser interno o externo. Puede ser a causa de la violencia y esta violencia, tú lo sabes mejor por tu trabajo, es epistémica y corporal. Sobre todo con las personas intersex ocurre en los primeros días de su existencia, cuando la institución médica decide, junto con la familia, o antes de informar a esta, sobre el género. Y durante años piensan que era para ayudar a la familia y para mejorar la vida de esa persona, pero esta resolución tan definitiva de una situación más compleja, más ambigua, es el comienzo de la violencia de la normalidad. Por supuesto eso ocurre también en los cuerpos que parecen más normativos por la *performance* de género.

Butler reafirma lo anterior cuando señala que hay más violencia en cuerpos queer, menos normativos. Los hombres más femeninos sufren violencia porque la norma y los protectores de la norma se enfadan y reaccionan de una manera más iracunda. Pero todos los seres humanos sufren por esas restricciones del género, porque cada quien tiene que hacer una *performance*. Todas/os sufrimos esta violencia de género, pero no todas/os la sufren con la misma intensidad o por la misma causa y tenemos que reconocer, todas/os juntas/os, con el personal médico, terapeutas, psicoanalistas, que hay algunos cuerpos para los cuales eso es un tipo de vulnerabilidad más profunda.

...

Ha sido un gran placer y un honor conversar con un grupo tan intenso. Tantas preguntas han sido un regalo para mí.

REFERENCIAS

- Butler, Judith. 2024. *¿Quién le teme al género?*, Santiago de Chile, Paidós.
- Ebner, Julia. 2023. *Going Mainstream: How Extremists Are Taking Over*, Londres, Bonnier Books UK.
- Simondon, Gilbert. 2008. *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*, Buenos Aires, La Cebra.
- Zylinska, Joanna. 2018. *The End of Man: A Feminist Counterapocalypse*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Zylinska, Joanna. 2022. *El fin del hombre. Un contrapocalipsis feminista*, Santiago de Chile, Mimesis.
- Zylinska, Joanna. 2023. *The Perception Machine: Our Photographic Future between the Eye and AI*, Cambridge, MIT Press.