

Diferencia y filosofía común: apuntes para una cosmopolítica feminista para el Antropoceno¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n58.09>

VERÓNICA ARAIZA DÍAZ²

<https://orcid.org/0000-0002-6692-3399>

Universidad Nacional Autónoma de México

araizadgb@hotmail.com

Cómo citar este artículo: Araiza Díaz, V. (2026). Diferencia y filosofía común: apuntes para una cosmopolítica feminista para el Antropoceno. *Tabula Rasa*, 58, 171-192.
<https://doi.org/10.25058/20112742.n58.09>

Recibido: 20 de octubre de 2025

Aceptado: 2 de marzo de 2026

Resumen:

Este artículo se centra en la crisis de pensamiento que conlleva la emergencia ecológica (condensada en el concepto de Antropoceno), entendida en términos ambientales, sociales y mentales. Se propone la noción *filosofía común* para denotar el tipo de pensamiento que nos habilite para asumir la coyuntura actual, en un proceso de devenir humanos responsables, comprometidos con una cosmopolítica feminista (una política situada, cuidadosa y más que humana). La propuesta tiene como fundamento la idea postestructuralista de diferencia, entendida como condición y operación, como entramado de nuestro ser-hacer-pensar. La tesis principal es que la diferencia es el elemento que nos permite escapar a abstracciones o totalizaciones que no nos ayudan a comprender la crisis como un problema común, que nos concierne a todos y todas, pero que no nos afecta de la misma manera, por lo que la respuesta no puede ser general.

Palabras clave: Antropoceno; crisis de pensamiento; filosofía; diferencia; cosmopolítica; ecofeminismo.

¹ Este texto forma parte de una investigación teórica denominada «Filosofía común para tiempos de crisis socioambiental: pensar, sentir y tramar de otro modo», auspiciada por la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI) de México.

² Becaria del Programa Becas Posdoctorales por México de la SECIHTI, adscrita al Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Mérida, Yucatán (México). Doctora en Estudios de la Información por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Difference and Common Philosophy: Contributions to a Feminist Cosmopolitics for the Anthropocene

Abstract:

This article inquires into the crisis of thinking led by the environmental emergency (materialized in the notion of Anthropocene) in its environmental, social, and mental dimensions. We advance the notion of *common philosophy* to denote the kind of thinking enabling us to take on the current conjuncture, in the process of becoming responsible human beings, committed to a feminist cosmopolitics (a situated, careful, and more-than-human politics). This proposal is grounded on the post-structuralist notion of difference, viewed as a condition and an operation, as the fabric of our being-making-thinking. Our main thesis lies in that difference is the element that allows us to move beyond abstractions or generalizations that hinder our understanding of the crisis as a shared problem, which concerns us, yet it affects us all differently. Thus, our response to it cannot be the same.

Keywords: Anthropocene; crisis of thought; philosophy; difference; cosmopolitics; ecofeminism.

Diferença e filosofia comum: anotações para uma cosmopolítica feminista para o antropoceno

Resumo:

Este artigo centra-se na crise de pensamento que acarreta a emergência ecológica (condensada no conceito de Antropoceno), entendida em termos ambientais, sociais e mentais. Propõe-se a noção *filosofia comum* para denotar o tipo de pensamento que nos permita assumir a conjuntura atual, em um processo de devir humanos responsáveis, comprometidos com uma cosmopolítica feminista (uma política situada, cuidadosa e mais do que humana). A proposta tem como fundamento a ideia pós-estruturalista de diferença, entendida como condição e operação, como tecido do nosso ser-fazer-pensar. A tese principal é que a diferença é o elemento que nos permite escapar de abstrações ou totalizações que não nos ajudam a compreender a crise como um problema comum, que nos toca a todos e todas, mas que não nos afeta da mesma maneira, fato pelo qual a resposta não pode ser geral.

Palavras-chave: Antropoceno; crise de pensamento; filosofia; diferença; cosmopolítica; ecofeminismo.

*únicamente la multiplicidad, la complejidad
y la diversidad pueden proporcionarnos
la fuerza y la inspiración necesarias para
enfrentar los desafíos de nuestro mundo*

Rosi Braidotti (2004, p.22)

Introducción

Nuestra contemporaneidad está marcada por la crisis, misma que guarda una relación estrecha con el capitalismo como modelo económico fundado en despojo, explotación y extracción; de ahí la pertinencia del concepto de Capitaloceno (Moore, 2013; Haraway, 2016). Es también una crisis del «patrón civilizatorio moderno-colonial que está destruyendo las condiciones que hacen posible la producción y reproducción de la vida en el planeta Tierra» (Lander & Arconada Rodríguez, 2020, p. 9). No deja de ser un problema antropológico, por lo que conviene no abandonar el concepto de Antropoceno (Crutzen & Stoermer, 2000), a pesar de las críticas necesarias desde las humanidades, amén de que es un tropo bastante popular. Más allá de la opción conceptual, es importante reparar en la cuestión ética-epistémica, en las formas en que pensamos y —de ahí— cómo producimos, nos relacionamos y habitamos.

En la medida en que se ha analizado con mayor profundidad esta crisis, se ha hecho manifiesto que ella envuelve también un problema mental, de sentido, lo mismo que de sensibilidad (Stiegler, 2015; Berardi, 2017; Morizot, 2021; Preciado, 2022). Cuando Haraway (2016) —en el marco de su análisis sobre la emergencia ambiental— decía «debemos pensar» me parece que señalaba la necesidad de (re)activar el pensamiento (como presencia), de pensar de otra manera o, incluso, replantear nuestra propia noción de lo que significa pensar. De ahí su propuesta de *pensar-con* o *pensamiento tentacular*, en la que —por principio— hacía evidente el carácter colectivo y conectivo del pensamiento, así como su función afectiva y creativa.

Inspirada en esa idea de Haraway, y bajo cierta influencia deleuziana, me atrevo a proponer el concepto de *filosofía común* como un ejercicio de reinención del pensar, en el entendido de que la tradición occidental asocia el pensamiento con el cálculo y el razonamiento individuales, y eso, además de insuficiente, es inadecuado para tiempos de devastación y dolor. Opto por el término filosofía para reivindicar la relación estrecha entre el afecto y el saber, y para dar cuenta del entramado epistémico, ético, político, estético, e incluso metafísico que implica una reconfiguración del sentido. Entiendo la filosofía —con Braidotti (2005)— como «todo lo que expresa y enriquece la positividad del sujeto como una entidad pensante, intensiva y libidinal» (p. 97).

La llamo común, en primer lugar, porque suscribo el paradigma de lo común, es decir, las propuestas críticas contemporáneas que apuntan a una reivindicación de lo común (Nancy, 2001; Hardt & Negri, 2009; Federici, 2013; Garcés, 2013; Bautista, 2014; Bollier, 2014; Stengers, 2022). En segundo lugar, la nombro común por su carácter ordinario o cotidiano, popular, comunitario y colaborativo, esto con la intención de hacer ver que el filosofar no es un atributo de seres especiales ni una actividad elevada para la que se necesite instrucción; antes bien, es una habilidad de todo humano y —en el escenario crítico en que nos encontramos— es una obligación como concernidos que somos todos y todas en tanto que cohabitantes de este planeta herido, y quienes precisamos desarrollar un nuevo sentido común y una política que nos permita hacernos cargo de la crisis de la cual formamos parte y la que también hemos sostenido, por acción u omisión.

Como la idea de lo común, aunque pertinente, puede llegar a ser problemática por el riesgo de abstracción o de un nuevo universalismo totalizante, quisiera retomar —como clave para hacerla precisa— la noción filosófica de la *diferencia*, en la línea postestructuralista y aterrizada en el feminismo. Vale decir también que mi meta es reparar en la relación entre pensamiento y política como condición de transformación radical.

Así, expondré algunos aspectos generales de la diferencia y la diferencia sexual; posteriormente argumentaré por qué la diferencia es más que una alternativa en nuestro contexto altamente conflictivo; de ahí, desarrollaré la relación entre diferencia y sentido común, para en seguida abordar la cuestión política desde la propuesta cosmopolítica, pensada en clave feminista.

Diferencia: coordenadas filosóficas

En la historia de la filosofía, la cuestión de la diferencia se ha presentado bajo esquemas dualistas y no dualistas. El dualismo, que considera la diferencia como lo otro del uno (o del mismo) y en donde el uno siempre se asume superior o mejor, ha sido la perspectiva dominante, a pesar de su simplismo y reduccionismo, y ha tenido fuertes consecuencias a nivel social, epistémico, ético y político. Bajo este esquema, la diferencia es lo que está afuera, lo que se desvía, lo abyecto, lo no deseable, lo gobernable, gestionable o corregible. Aún en la contemporaneidad, época que podríamos caracterizar como el auge de la diferencia y la diversidad se arrastra ese dualismo que, además de dar una connotación negativa o peyorativa a la diferencia, no nos permite entender la cuestión en su complejidad y, más aún, su potencia y pertinencia en una coyuntura que nos obliga a trazar otras rutas y activar otro modo de pensar y de tramar políticamente.

En la filosofía también hay una genealogía no dualista o monista, como apunta María José Binetti (2018), y que vale la pena recuperar para reivindicar la diferencia; de acuerdo con la autora ésta ya estaba presente en los presocráticos para los cuales los contrarios se integraban, pero, avanzada la modernidad, encuentra en el idealismo más que una alternativa filosófica, se abre «un nuevo estadio de la conciencia y retorna, en cierto modo, aquella larga prehistoria hilozoísta cuyo *arché* era capaz de albergar el dinamismo dialéctico de la diferenciación absoluta» (p. 27). Igualmente, el romanticismo rompe con el dualismo materia-espíritu y abre la posibilidad de «una ética política material de alcance cósmico» (p. 32) en la que el sujeto se diluye y se abre paso a una conciencia más amplia, con lo que se supera la idea individualidad y de Identidad (con mayúscula, esencial o autocreada). Para Binetti (2018), aquí nace también —de la mano de Hegel— el entendimiento como especulación creadora en oposición a la lógica abstracta, idea que a partir de los años setenta del siglo XX sería retomada y complementada tanto por Deleuze como por el feminismo.

Bajo esta perspectiva dialéctica, la identidad es relacional y en diferencia; es decir, si algo caracteriza a una entidad es su devenir diferencial, lo que en el siglo XXI sería re TRABAJADO por la física feminista Karen Barad desde la cuántica. Como vemos hay una resonancia entre las ideas contemporáneas de la diferencia con el idealismo romántico, así que sus principales tesis no son nuevas; sin embargo, vale la pena preguntarse cómo se reconfiguran en la posmodernidad.

Dentro de la filosofía postestructuralista, destacan las ideas de Derrida y Deleuze sobre la diferencia, que de alguna manera retoman ese espíritu romántico, pero en el contexto del estallido social de la década de los sesenta del siglo XX. En la posguerra, las crisis del capitalismo, los excesos (bélicos) de la tecnociencia y la desilusión respecto a los regímenes comunistas revolucionarios, llevaron a la búsqueda de un pensamiento abierto (no universal) y de una política más allá del contrato y del Estado, se produjo un paso de *la política* a *lo político* del que participaron distintos actores y grupos en diversas latitudes del planeta.

Derrida (1989) reflexiona sobre la diferencia (*différance*) desde sus análisis sobre el lenguaje y la escritura, y la entiende como *diferir*, como un no cierre del sentido. No se trata de una transgresión (Garcés, 2015), una oposición binaria adentro-afuera, de lo mismo y lo otro, en donde se sustituye un pensamiento por otro. Es más bien lo que él llamó *deconstrucción*, la cual supone una estrategia de intervención del texto; más que analítica e interpretativa, ella reinventa la escritura (o el pensamiento), la cual se abre a una multiplicidad de sentidos, imposibles bajo un esquema binario. Con esta propuesta, Derrida se opone a la identidad, la representación y la metafísica de la presencia (logocentrismo).

En Derrida, la deconstrucción tiene que ver con la indecibilidad (lo ambiguo o inacabado del lenguaje), por lo que apunta al «lugar de una política sin programa ni soluciones, porque se niega a fijar la presencia de esa realidad o sociedad otra. De una política sin sujeto porque no depende de la instancia de un querer-hacer o de un querer-decir» (Garcés, 2015, p. 264).

Por otro lado, en Deleuze (2002) la *diferencia* no es solo un concepto dentro de su obra, sino que es un tema/modo que atraviesa toda su filosofía. Dicho de manera sencilla, su hazaña fue la de pensar la diferencia desde la diferencia misma: más que fijarse en el ser diferente (en cualquier entidad), apunta al ser de modo diferente y al ser de la diferencia en sí. Por lo que al pensar la diferencia no busca definir la diferencia, sino *producir* la diferencia (Garcés, 2015). El pensamiento deleuziano es creativo, crítico (comprometido con la resistencia al orden de las cosas) y afirmativo (a favor de la vida, de la vitalidad del mundo); todo ello tiene que ver con cómo concibe la diferencia, como aquello que no encaja o persigue modelos, como multiplicidad y nomadismo; lo instituyente (molecular) y no lo instituido (molar), lo rizomático (horizontal) y no lo arbóreo (jerárquico).

Con Deleuze, la filosofía no supone teorizar lo que se es, sino lo que se hace y tiene efectos; el ser no es fijo o esencial, sino un devenir (efecto de relaciones); y el sentido no es un código prefigurado o una convención, sino aquello que se coproduce, es acontecimiento. Todo ello puede sintetizarse en la idea de experimentación, en tanto que fuerza vital.

La diferencia también tiene que ver con la noción de (des)territorialización (Deleuze & Guattari, 2004). El territorio es el espacio de producción de subjetividad y, aunque contiene una potencia disruptiva, es lo codificado o instituido; o sea, la identidad. La diferencia sería una operación de desterritorialización o dislocación, bajo una vocación nómada, comprometida con las líneas de fuga que hay en todo territorio. Otro punto que vale la pena retomar de la diferencia deleuziana es el desplazamiento de la identidad y el sujeto, esa despersonalización que hay en el concepto de «devenir imperceptible» (Deleuze & Guattari, 2004), una suerte de estrategia de invisibilidad que no es baladí, dado que «cuando dejamos de hacernos notar, porque somos mundo, somos como todo el mundo» (Larrauri, 2015). Por lo tanto, la diferencia también escapa a la centralidad, notoriedad, protagonismo o autocomplacencia.

Por otro lado, dentro de la filosofía feminista, la noción de diferencia tiene su propio recorrido y potencia política, pero está ligada al proyecto postestructuralista. Luce Irigaray (2010) sostuvo que la diferencia sexual es el tema filosófico más importante de nuestro tiempo y, tomado en serio, puede ser nuestra salvación. Pensar detenidamente esta cuestión nos permite encontrar múltiples posibilidades de subjetivación política, no sólo a las mujeres, sino a cualquiera considerado como otredad y, sobre todo, nos ofrece otras maneras de producir lo común.

La diferencia sexual es un concepto primordialmente del feminismo europeo, que difiere de la escuela anglosajona que optó por el género como categoría de análisis (Braidotti, 2004; Binetti, 2018). Hay toda una genealogía de esto, que conlleva importantes debates, pero en la que no voy a detenerme, por falta de espacio y porque me declaro incapaz de abordarlo con profundidad, amén de que escapa el objetivo de este texto. Lo que sí debo decir es que la tensión entre estas dos posturas guarda una relación estrecha con ciertas disputas dentro del feminismo actual, que lastimosamente parecen insalvables, cuando no lo son, si se logra leer con más profundidad el asunto, como por ejemplo en el texto de Ariel Martínez (2023) sobre una posible lectura queer de las ideas de Irigaray. El caso es que tales disputas constituyen un escollo para el propósito de una política amplia, capaz de sortear las dificultades de nuestro presente y que nos habilite para configurar ese otro mundo posible, y de la que hablaré más adelante.

Una vez hecha esta advertencia, quiero reivindicar la noción de diferencia sexual, no solo por su fuerza dentro del proyecto feminista, sino como clave para la cosmopolítica que expondré posteriormente. Dicho de manera rápida y simple, la importancia de esta propuesta es la de contestar a la filosofía hegemónica, denunciar que la negación de la mujer y lo femenino, específicamente de la relación matricial, es constitutiva del falocentrismo. La negación de la mujer, como diferencia ontológica, niega consigo el carácter material, creativo y vital del mundo, además de, obviamente, colocar a la mujer en la posición binaria, como lo otro de lo uno, lo desviado o abyecto (Binetti, 2018).

Considero necesario hacer un apunte sobre el esencialismo. Había señalado, con Deleuze, el devenir (fluido) más que el ser (fijo) de toda entidad, lo que significa que su noción de diferencia supera el esencialismo ontológico. Por su parte, el feminismo de la diferencia puede parecer una contradicción a este principio diferencial al apelar a una identidad femenina, por lo que desde ciertas posiciones se le acusa precisamente de esencialista. Pero, la interpretación de Binetti (2018) me parece pertinente; ella afirma que la noción *mujer* ocupa ya el lugar de (y produce) la diferencia, por lo que no apela a una esencia (como sustancia); está lejos de un modelo porque su existencia es de por sí creativa (creadora) en su (y de su) multiplicidad. Por eso advierte la autora que existe una noción de esencia enmarcada en el dualismo sustancialista pero que, bajo un monismo dialéctico, la esencia femenina (la irreductibilidad del ser mujer) es especulativa y es siempre diferencia ontológica.

Para Braidotti (2004), en el proyecto feminista femenino o de la diferencia sexual, el «sí mismo-mujer» o el «yo mujer» no es una abstracción universal de una esencia femenina; por el contrario, es una localización de las experiencias colectivas del ser mujer encarnada. Es una política materialista que

no tiende a glorificar un poder femenino auténtico y arcaico o una esencia «verdadera» y profundamente oculta. Su meta no es recuperar un origen perdido sino, más bien, poner en práctica aquí y ahora, un modo de representación donde el ser mujer connote una fuerza política positiva y autoafirmante. Se trata de un acto de autolegitimación en virtud del cual el «sí mismo-mujer» mezcla su deseo ontológico de ser con el devenir — consciente y deseado— de un movimiento político colectivo. (2004, p. 45)

Aquí se puede observar la deconstrucción derridiana: des-hacer la identidad mujer-binaria-negativa, y colectivamente dar paso a múltiples subjetividades femeninas; se trata de una reelaboración (Braidotti, 2004) en donde el deseo y no la voluntad sería el impulso de ese devenir minoritario³ femenino. Es una política

³ Vale recordar que el devenir minoritario no se refiere solo a la posición de subalternidad de las identidades marginales, sino a activar la potencia de cambio desde esa posición, por lo que no cabe idealizarla; la cuestión es impulsar la transformación de sí y del mundo.

feminista que no se reduce a la lucha por los derechos de las mujeres, sino un proyecto idóneo de redefinición del mundo y el pensamiento mismos. Esto es justamente lo que sirve a mi propósito de imaginar una brújula

política capaz de orientarnos en tiempos de devastación y muerte.

El feminismo de la diferencia sexual, de alguna manera, (re)materializa la noción postestructuralista de la diferencia, la piensa desde la identidad/subjetividad femenina bajo una mirada feminista. A su modo, da seguimiento a la idea de Deleuze de devenir-mujer, que presupone que «no se deviene Hombre, en tanto que el hombre se presenta como una forma de expresión dominante que pretende imponerse a cualquier materia, mientras que mujer, animal o molécula contienen siempre un componente de fuga que se sustrae a su propia formalización» (1996, p. 5). De ahí que Braidotti (2004, 2005) argumente en una abierta relación intelectual con el filósofo francés en favor de un devenir femenino del mundo, que —en mi lectura de Binetti (2018)— es la vía para recuperar la vitalidad que hemos perdido a manos del patriarcado capitalista antropocénico.

En el contexto actual de múltiples luchas por la vida y de una conciencia anticapitalista que, no obstante, parece manifestarse en activismos desarticulados, vale la pena visitar el proyecto feminista de la diferencia sexual. Ante el avance de posiciones posfeministas —cuando no antifeministas— que reclaman el origen occidental, blanco y burgués del feminismo —lo que bien debe cuestionarse, bajo un espíritu (auto)crítico pero no cínico— y que acusan que como proyecto intelectual y político no ha dado suficiente espacio a la crítica de raza y clase, es importante recordar que la idea de diferencia sexual expresa una materialidad encarnada, que entiende el cuerpo como «una interfaz, un umbral, un campo de intersección de fuerzas materiales y simbólicas; es una superficie de inscripción para múltiples códigos (la raza, el sexo, la clase, la edad, etc.); es una construcción cultural que capitaliza energías de naturaleza heterogénea, discontinua e inconsciente» (Braidotti, 2005, p. 41).

Sirva este breve recorrido filosófico para establecer que el significado de diferencia con el que trabajo la entiendo como condición y operación, ser y hacer. Supone una dialéctica identidad-diferencia y singularidad-multiplicidad, lo mismo que una deconstrucción constante, un devenir.

Diferencia: más que una alternativa

La crisis de sentido y de sensibilidad que se nos presenta hoy alberga una paradoja: la detectamos a pesar de que ella es también producto del devenir tóxico del pensamiento, pues éste tiene un carácter farmacológico o ambivalente; es decir, no siempre es bueno o liberador. Su forma perniciosa se ha exacerbado en el neoliberalismo; pero, con todo y la cruzada neoliberal contra el pensamiento (Braidotti, 2019), aún tenemos algo de juicio y podemos rectificar. Es imperativo reparar en el papel del pensamiento tanto formal/crítico, como ordinario, lo mismo que como apertura a lo común y participación conjunta en la producción de sentido ante el desastre ambiental.

La propuesta aquí es que las crisis actuales pueden ser abordadas/contestadas desde la diferencia, porque en gran medida ellas son producto de la imposición de un pensamiento único, estable, lógico, estandarizado: instrumental. Pero antes de seguir adelante con esto, vale la pena ahondar la desambiguación del término diferencia. He hablado de los modos en que la ésta ha sido concebida en la filosofía y de la tensión entre binarismo y dialéctica. Entonces, ¿la diferencia es un estado/condición o es una operación/acción? De cierta manera es las dos cosas, es cuántica: partícula y onda.

Barad (2023) lo plantearía como partícula (fugacidad de la existencia de la materia) y vacío (exploración jubilosa de la virtualidad), entrelazados. La autora usa también la palabra *difracción*, un concepto (metáfora) óptico(a) que denota lo que no es reflejo o idéntico, sino lo que se abre a la multiplicidad (del ser) por medio de un proceso de deconstrucción continuo, que implica una deriva *rara* (no fija, estable, normada o inteligible) del ser, para lo que la autora utiliza el término *queer*, en tanto que cuestionamiento radical de la identidad y los binarismos, por lo que no es un término asentado, sino una «apertura deseante radical» (p. 23).

La diferencia es constitutiva de la realidad onto/epistémica/ética, porque ser/saber/responder son inseparables (Barad, 2023), por lo que la noción de diferencia opera tanto en el ámbito ontológico y psicológico, como en el ámbito de la producción de conocimiento y en la configuración ética-política, en un continuo ser-hacer(se) diferencia(lmente), por lo que nada tiene que ver con modelos, métodos y prescripciones absolutas. Ahora bien, Barad (2023) refiere de modo muy particular la importancia del (con)tacto, del tocar y ser tocado (incluso por sí mismo), abrirse

al otro (lo otro fuera y dentro de uno); responder y ser hospitalario, pero también experimentar, inventar y crear; se trata igualmente de sensibilidad, por lo que la diferencia es una cuestión fuertemente estética, tiene que ver con percepciones y formas que aparecen/desaparecen, que sacuden al ser y la conciencia.

Una vez precisada la noción de diferencia que suscribo, sostengo que las crisis actuales tienen que ver con algo que —a reserva de otra expresión— llamo *negación de la diferencia*; o se podría decir que reina la *in-diferencia*. Es decir, la normalización-instrumentalización del mundo nos ha vuelto a los humanos indiferentes e insensibles, entiéndase irresponsables y poco creativos; hemos perdido nuestra vitalidad, por no decir que hemos olvidado el respeto por la vida (no la vida en sí, sino como infraestructura común). Por tal razón, afirmo que la diferencia no es una simple opción o alternativa, pues ella no se reduce a la inclusión de lo excluido. La diferencia es la forma de la dinámica de la materia/realidad/mundo, por lo que —como dice Barad (2023)— la ética es ineludible, precede a la conciencia y a la voluntad. Según la autora:

vivir con comprensión requiere reconocer y enfrentar nuestra responsabilidad hacia el infinito del otro, acoger al extranjero cuya mera existencia es la posibilidad de tocar y ser tocado, y que nos regala tanto la capacidad de responder como el anhelo de la justicia-por-venir. (Barad, 2023, p. 52)

Ahora bien, eso que he llamado negación de la diferencia no es producto solamente del binarismo dominante o de la tiranía de la norma y la institucionalización; también desde el lado de la diferencia misma (como disidencia) ha habido desvíos, desvaríos y excesos. La contemporaneidad o posmodernidad es paradójica: es una era de explosión de las identidades y de los movimientos sociopolíticos identitarios (Melucci, 1999), donde la diferencia estalla y reclama un lugar en lo político, bajo el nombre de diversidad cultural y cuyas propuestas sobresalientes, aunque radicalmente distintas, han sido el multiculturalismo canadiense (Kymlicka, 1996) y la interculturalidad crítica latinoamericana (Fornet-Betancourt, 2009; Walsh, 2012; Estermann, 2015). Pero la diferencia (como expresión de la identidad) parece tener un reverso, como sostiene Ardití (2000); o sea que es problemática en la medida en que se vuelve autocentrada y rechaza formar parte de un colectivo mayor.

Pero, ¿el problema es la diferencia o la identidad? Por lo que se ha dicho hasta ahora habría que responder que es la identidad, el sujeto, el yo. El pensamiento hegemónico nos ha hecho creer la «fantasía de la individualidad» (Hernando, 2018), cuando ciertamente los seres no preexisten a las relaciones (Haraway, 2016; Barad, 2023) y todxs somos radicalmente interdependientes, por lo que el individuo (autónomo) como tal no existe. Igualmente se ha producido una

especie de fantasía de la identidad; dicho sea de paso, también es un término aún problemático, dada su ambivalencia. ¿Identidad es lo contrario de diferencia? O ¿diferencia es un modo más adecuado de referirnos a aquello que se distingue?⁴

Más allá de la semántica, lo que es cierto es que a décadas de la aparición de los movimientos identitarios (feminismo, LGBTTIQ+ y una variedad de activismos étnicos), hoy percibimos una cierta fragmentación y la necesidad de una política

⁴Que es una de las definiciones de identidad.

más abarcadora. Se hace una crítica a la llamada *política de la identidad*, se le lee como un escollo en la lucha antisistémica y la búsqueda de un mundo postcapitalista. Lo que podría haber sido una (importante) fase en la lucha, como señalara Braidotti (2005), se convirtió en un problema serio. En palabras de Paul B. Preciado (2022):

La inflación de retóricas identitarias durante el último siglo nos ha llevado a una extraña encrucijada que afecta tanto a las nuevas formas que toma la hegemonía, como a las posibilidades de los antagonismos [...] las políticas de la identidad han acabado por renaturalizar e incluso intensificar las diferencias [...] la interseccionalidad con su insistencia en establecer relaciones entre identidades previamente segmentadas no es sino un espejismo metodológico frente a la imposibilidad de articular una filosofía política no esencialista capaz de pensar la transversalidad sistemática con la que las relaciones de poder producen y oponen diferencias. (pp. 207-208)

Tanto Ardití como Preciado usan la palabra diferencia para referir lo que nos separa a unos de otros, lo que tiene más que ver con la identidad (entendida de forma sustancial) que con la diferencia como singularidad. Además, la dinámica de la política de la identidad hoy guarda una estrecha relación con la cultura mediática digital, en donde la identidad se ha vuelto una marca. El sistema ha encontrado la manera de fetichizar la identidad y ha fagocitado la diversidad cultural; ha incorporado el discurso de la diferencia de modo superficial y promueve la intolerancia y el odio bajo el rancio esquema binario de nosotros-los otros. Esto no solo socava la potencia política de la diferencia, sino que nos roba vitalidad, al fomentar el pensamiento único (en un sentido o en otro) y al bloquear la creatividad y apertura de la existencia.

Vale recordar que en el ser (como devenir) lo más importante es la experimentación y no la identidad en sí, por lo que sería bueno —como dice Maite Larrauri inspirada en Deleuze— «pensar en un mundo en el que no hay árboles y casas y adultos y niños y hombres y mujeres y políticos y profesores, sino donde se “arbolea”, se “casea”, se “adultea”, se “niñea”, se “hombrea”, se “mujerea”, se “politiquea” y se “profesorea”» (2015, p. 29); es decir, en un mundo de predicados y no de sujetos,

un mundo de *inmanencia radical anónima virtual*, en donde —en todo caso— el sujeto se re-actualiza constantemente, pero no de manera voluntaria o a modo, porque no puede anticipar los efectos del ser (tras)tocado por lo otro.

Dicho esto, considero que para superar la política de la identidad no basta con rechazar el esencialismo y quedarse en el binario esencialismo/antiesencialismo, invirtiendo su posición y tratando de convertir al antisencialismo en el modelo, lo que constituye un gesto algo fundamentalista. Tampoco se trata de diluir completamente la identidad. La deconstrucción (o actualización) constante que comprende la diferencia no es sinónimo de no-identidad en absoluto o de mera frivolidad. La idea del devenir, como experimentación continua del ser, permite considerar la singularidad o especificidad de condiciones e itinerarios del mismo y, sobre todo, ayuda a reinterpretar la identidad desde la diferencia, lo que me atrevo a llamar *autenticidad*, cuya definición común es «coherencia entre el ser, pensar, actuar», lo que se parece bastante a la *agencialidad* (ser/saber/responder) en el lenguaje de Barad (2023), y que nada tiene que ver con sustancialidad. Quizá se parece a la autenticidad existencialista, en términos de la libertad que persigue, pero no ha de entenderse como individualidad y autonomía, sino como ser fiel al deseo, entendido como potencia vital y capacidad expresiva y no como carencia.

Filosofía común y cosmopolítica

Había dicho antes que, pese a la crisis de pensamiento, estamos a tiempo de rectificar, podemos implicarnos en la aventura de reactivar el pensamiento como infraestructura común, para lo cual la diferencia no es un simple ingrediente o una alternativa, sino la condición misma de un pensamiento abierto, que pudiera ser universal, pero no totalizante; más bien ha de ser plenamente situado y contextual, por lo que no se puede prefigurar.

Los atributos de la diferencia que dan sustento a lo que llamo filosofía común (pensamiento ordinario, pero responsable) serían los siguientes: 1) no sujeto/ identidad (no preexistencia del ser sino *devenir-con*); 2) apertura al contacto, a la transformación de sí (por medio de la deconstrucción) y del pensamiento propio; 3) no cierre de sentido o sentido como acontecimiento (o propiedad emergente); 4) nomadismo. Todos ellos operan en los campos ontológico, epistemológico, ético y político.

Para explicar la función de esta filosofía común, traigo a colación la propuesta de Isabelle Stengers (2022) de reactivar el sentido común, que interpreto como la búsqueda de otro modo de relación, que nos permita actuar políticamente, bajo la responsabilidad radical de exponerse a (o involucrarse en) la forma en que los problemas comunes nos afectan de modo diferencial. Como dice Braidotti (2019): estamos en esto juntos, pero no somos lo mismo. Es decir, todos/as somos

impactados/as por la debacle ambiental, pero de modos específicos que debemos (re)conocer, para lo cual hemos de entrar en *con-tacto* con ellos, a través de la escucha activa y la curiosidad genuina (Haraway, 2008). Desde la perspectiva stengeriana, esto acaso supondría con-senso (sentir juntos), pero en modo alguno persigue acuerdos o pactos. En mi lectura, se trata de una puesta en común no solo de las historias de devastación y dolor, sino de los saberes y los modos de responder a la crisis. A partir de todo ello es que se produce el sentido común, pero no como un significado fijo, sino como acontecimiento, como algo que emerge, brota y da vitalidad.

La filosofía común, o el sentido común así entendido, sería diferencial o difractiva; no comporta un contenido ni un método específico, consiste en una puesta en común de las diferencias que *hace diferencia*; es deconstrucción constante o reconfiguración continua del ser o —mejor dicho— devenir, lo mismo que del pensar y responder. Se opone al cierre de sentido y al discurso único, por lo que quizá no deberíamos plantearlo como sustantivo, sino como verbo; más que resultado es una operación que produce efectos, una cuestión maquina. Quizá sería más preciso llamarle *sentir común*.

A través de mi lectura difractiva de la idea stengeriana, quisiera especular sobre lo que podría ser una política para el siglo XXI, a partir de lo que he denominado filosofía común, para referirme a esa suerte de activación del pensamiento que se requiere para, como colectivo humano, asumir nuestra responsabilidad en la debacle ambiental y juntos proyectar otras formas de vida, en donde la ética y la política no sean pres(o)cripciones, fórmulas, recetas o mandatos, y sean —en todo caso— *disposiciones* o *composiciones* situadas y encarnadas.

Entiendo la cosmopolítica, desarrollada por Stengers (2014), como una política más que humana, en la que los otros seres vivos forman parte de lo colectivo. La idea central de la cosmopolítica es aquella de tomar decisiones *en presencia* de quienes serán afectados por las mismas, por lo que la ética es ineludible. Se trata de un nuevo sentido común (Stengers, 2022), que no es sinónimo de sensatez u opinión dominante, no va de convenciones o acuerdos; implica —en lenguaje de la autora— una *soldadura*; es decir que se trabaja y se produce colectivamente en tiempo real, a partir de —como ya señalé— la puesta en común de las experiencias singulares de los sujetos concernidos, donde no podemos obviar a los no humanos. Funciona en el aquí y ahora, caso por caso.

Esta política, como modo de tramar, no apunta a la negociación, porque no parte de la idea de un sujeto A y un sujeto B autoconscientes, independientes y que persiguen intereses. Todos/as afectamos y somos afectados/as, pero de modo distinto, por lo que todos/as hemos de responder por el mundo que coproducimos.

No es una política utópica en el sentido de trazar un horizonte específico, ni siquiera es tópica porque no tiene un lugar establecido o un contenido (programa o discurso); lo que cuenta es la trama o tejido ético que construimos sobre la marcha y el cual define el devenir de nuestro mundo común.

En lenguaje de Latour (2015) sería una composición, un poner juntas nuestras vivencias (dolores y alegrías), así como nuestros saberes, deseos o sueños, y nuestra capacidad de respuesta. Una cuestión —por tanto— política, así como epistémica y ética; e igualmente estética porque demanda sensibilidad y creatividad; se trata de salir de lo personal/familiar para encontrarnos con los otros y juntos *fabular* modos diferentes de existencia. Como no se reduce a resolver problemas, va más allá de crear manifiestos o tesis sobre cómo es o debería ser el mundo. Podríamos concluir, en clave deleuziana, que es una política experimental. Para experimentar solo se requiere disponerse a ello genuina o auténticamente; disponerse es una cuestión de ánimo (principio vital del alma) y de participación (tomar parte en eso que no es común).

Igualmente, podríamos definirlo —con Ingold (2018)— como una cuestión *tectónica*, entendida como el arte de juntar, de anudar, que para el antropólogo británico no sería exactamente lo mismo que ensamblar o articular, porque no se trata de un compuesto de elementos rígidos que pueden juntarse y separarse sin dejar huella o memoria de ese acoplamiento. Por eso no es una política instrumental que opera para ciertos fines, tales como mitigar los efectos de las crisis. Es un modo de vida que va dejando una especie de archivo sensible de nuestra potencia colectiva.

Podríamos decir también que es radicalmente un asunto de *compromiso*, en el sentido que le da Garcés (2013), quien nos advierte que no se trata de una mera cuestión de voluntad (intelectual, artística o militante). Significa dejarse comprometer «por un problema no previsto que nos asalta y nos interpela», en donde «se pone en marcha un proceso difícil de asumir» (p. 63). No se puede anticipar ni controlar, por lo que —a mi modo de ver— también es un asunto de confianza o de fe. La autora sostiene que:

Cuando nos vemos comprometidos, ya no somos una conciencia soberana ni una voluntad autosuficiente. Nos encontramos implicados en una situación que nos excede y que nos exige, finalmente, que tomemos una posición. Tomar una posición no es solo tomar partido (a favor o en contra) ni emitir un juicio (me gusta, no me gusta). Es tener que inventar una respuesta que no tenemos y que, sea cual sea, no nos dejará iguales. Todo compromiso es una transformación necesaria de la que no tenemos el resultado final garantizado. (2013, pp. 63-64)

Ahora bien, habíamos hablado, a partir de Derrida, de una *política sin sujeto*. Eso sería la cosmopolítica, porque para ella no hay otro sujeto que cualquier *terrano*, para usar ese gran concepto latouriano que apela a todo habitante de este planeta. Es entonces una política mundana o prosaica, pero diferencial. Diferencial porque escapa al sentido único, al código o la institución; es nómada, funciona en el aquí ahora de cualquier tiempo-espacio; es igualmente cartográfica, en la línea de Braidotti (2004), en donde la diferencia posibilita la (auto)crítica. Esta forma de política, al operar, da cuenta (y al mismo tiempo nos hace conscientes) de las relaciones de poder (género, raza, clase y naturaleza⁵) en las que estamos inmersos y nos obliga a responder por ellas.

En todo caso, la identidad, si puede significar algo en las luchas contemporáneas, ha de dejar de interpretarse como una propiedad que hay que proteger, y considerarse

⁵ Porque hay que incluir en la ecuación el eje de la naturaleza como entidad dominada, y considerar tanto la feminización de la naturaleza como la naturalización de género y raza.

como la disposición a lo común, al (con)tacto y la diferencia(ción), desde la autenticidad, integridad y dignidad del ser, no de un ser auto-definido en

sentido estricto, más bien situado y (auto)consciente, pero no autocentrado, un ser que crea y asume múltiples formas de sí y con ello hace-mundo-junto con otras entidades, humanas, no humanas y más que humanas, por lo que no reclama protagonismo: es imperceptible o anónimo, pero libre, justamente en sentido existencial(ista); es decir, fiel a su deseo de desplegarse y reinventarse.

Si bien toda política está mediada por el lenguaje, no se puede reducir a él. La cosmopolítica a la que apelo es radicalmente material o corporal. Tiene que ver con una agencialidad (ser-saber-responder) no fija, pero sí localizada. Es decir, la no fijación no implica que no se tenga un lugar en absoluto. Recordemos que, para Deleuze, lo nómada no carece de lugar, sino de territorio fijo (espacio codificado o instituido). La política de la localización (Rich, 1984) feminista es crucial para la idea de diferencia y para el proyecto cosmopolítico. El reconocimiento del punto de vista (Harding, 1996) o el lugar de enunciación (Ribeiro, 2023), la posición que se tiene en el mundo o —podríamos decir— la *diferencia propia* es condición de posibilidad de ese sentir común como metodología política. Es decir, para saber cómo me afecta específicamente la devastación y comunicarlo (hacerlo común) debo ser consciente de mi lugar en la estructura social, por lo que no se trata de cómo me afecta a mí como persona, sino como sujeto político.

Por tanto, más que para un sujeto político modelo —un ciudadano (individuo masculino que busca seguridad) que delega a una instancia trascendente como el Estado la garantía de su bienestar— la cosmopolítica es para habitantes de la Tierra, colocados en medio del «mundo fenomenal y no desterrados hacia su superficie exterior» (Ingold, 2018, p. 66). Por tanto, es una política terrana

radicalmente inmanente, se teje en un suelo «que no es preexistente, una base ya dada para todo lo demás, sino que sufre una continua generación» (p. 72). Es una política materialista, no idealista.

En suma, el modo cosmopolítico de lo común no es una abstracción (al estilo occidental) ni se circunscribe a lo humano. Se parece más a lo que Bautista (2014) denomina «comunidad de parientes», quien toma como referencia la forma indígena andina de organización comunal *ayllu*, una «congregación siempre extensiva de parientes potenciales», por lo que está siempre abierta. Esta potencialidad también está presente en la propuesta feminista de la que ya he hablado sobre la cual plantearé otras cuestiones a continuación.

Una cosmopolítica feminista

Ahora, quisiera reparar en la relación entre feminismo y cosmopolítica. Sin duda, el feminismo, en particular el ecofeminismo, ha contribuido significativamente al abandono de los esquemas antropocentristas y ha permitido desarrollar una filosofía multiespecie. La relación histórica no instrumental mujer-naturaleza es clave para reconocer a las entidades no humanas dentro de lo político. Asimismo, el carácter encarnado del sentido común como soldadura —en mi interpretación de la propuesta de Stengers— es posible bajo una ética feminista, de reconocimiento del otro, no como otro radical, sino desde la diferencia como habilitadora de una mirada difractiva; es decir que no busca reflejarse en el otro, sino —más bien— des-personalizarse para acuerparse colectivamente.

Contra las posiciones antifeministas y posfeministas, y a pesar de las diferencias sustanciales entre los feminismos contemporáneos, que referí anteriormente, sostengo que el feminismo de la diferencia sexual constituye una clave importante para una política antisistémica, y ello tiene que ver con su raigambre spinoziana (a través de Deleuze y afinada por Braidotti) que le da ese carácter vitalista y afirmativo, que no está dado en el plano (falocéntrico) del lenguaje o de un sujeto que tiene voluntad, sino a un nivel ontológico, en el que la diferencia es deseante y deconstructiva. Me parece que los feminismos que hoy apelan a la especulación y la fabulación de otros mundos posibles, bien podrían reconocer el papel que en esto juega la diferencia y la diferencia sexual que, como insiste Braidotti (2004) no se reduce a la circunstancia histórica de las mujeres, sino a la posibilidad real de pensar de otro modo, a lo que yo he apuntado aquí con el término filosofía común, con el objetivo de dibujar una política para este siglo XXI.

En todo caso, encuentro una oportunidad para dar sustancia a la cosmopolítica en los principios de los ecofeminismos, más allá de las diferencias entre ellos. Lo que todos ellos comparten es la idea de sostenibilidad de la vida (Carrasco, 2003) que, amén de permitirnos pensar en el planeta que dejaremos a las siguientes

generaciones, reconoce que la vida es un sistema, pero no mecánico, sino autopoiético o —mejor— simpoiético, como precisa Haraway (2016); es decir, un entorno común que cogeneramos. Desde esta perspectiva, se asume que los humanos no somos el único agente, pero sí podemos tener otro rol en la dinámica vital, en la medida en que seamos capaces de poner los cuidados en el centro de la organización social para configurar formas de vida menos destructivas.

Hay una relación entre ecofeminismo y diferencia sexual, dada por ese carácter mater/real del mundo, según Binnetti (2018); es decir, creativo, más allá del binomio naturaleza-cultura. La autora sostiene que

Como praxis ético-política, la propuesta ecofeminista consiste en transformar el modelo de triple explotación mujer/naturaleza/materia por una praxis de cooperación expansiva, cuidado y cultivo de la vida universal. Se trata en concreto de una ética material, vitalista y posthumana, que convoca de manera especial a las mujeres en virtud de su profunda conexión con la vida, su origen y mediación. No queremos decir con esto que las mujeres —sustancialmente entendidas— estén más o menos cerca de la naturaleza que el varón, usando una medida comparativa, relativa y extrínseca a ellas mismas. (p. 192)

Ahora bien, desde el enfoque ecofeminista, el planteamiento cosmopolítico de tomar decisiones en presencia de —o de cara a— los concernidos no es una operación simple, no es un asunto de negociación o de buena voluntad, sino un acto radical de cuidado, de responder por las formas de vida derivadas de las concepciones del mundo que alimentamos y las opciones que abrimos en función de ellas. Por tanto, además de la diferencia como herramienta de reflexividad, el cuidado —como principio y como acción— tiene un rol determinante en una cosmopolítica robusta y efectiva.

El cuidado consiste en proveer las condiciones (materiales e inmateriales) para que todo ser pueda florecer; comporta el reconocimiento de nuestra fragilidad como vivientes y nuestra condición de interdependencia, por lo que una política basada en él implica pensar en nuestros lazos más allá de lo familiar, concebirnos como parientes de todos los demás terranos y promover una ética de «cuidado promiscuo», como la llama The Care Collective (2020, p. 33) que nos permita experimentar múltiples formas de cuidar y ser cuidados/as; es decir, crear, proveer y proteger redes de cuidado.

Asimismo, esta cosmopolítica feminista tiene un fuerte carácter reparador, propone hacernos cargo colectivamente del daño general, pero de modo específico. Es decir, no busca desarrollar políticas o técnicas universales a partir de una concepción abstracta del daño; en todo caso, sería más una *cartografía política de la devastación*. La justicia-por-venir de la que habla Barad (2023) no será

auspiciada por instancias superiores o instituciones mediadoras (como el Estado⁶), sino que se dará al ras del suelo, en el terreno mismo, ante los efectos concretos de la indiferencia humana. Por eso, la científica norteamericana dice que quizá

⁶ Lo que no significa dejar de exigir al Estado mejores condiciones de existencia para humanos y no humanos.

por la vía de lo inhumano (esa señalada falta de sensibilidad) podremos llegar a sentir el sufrimiento del otro, estar realmente en con-tacto con el otro; es

decir, afrontar «la existencia de lo inhumano como entrelazado en, y vivido a través de, nosotros/as, como algo que nos habilita, así como a todo ser/devenir, para alcanzar la otredad insensible que de otro modo nunca podríamos tocar» (Barad, 2023, p. 52).

A modo de cierre

La emergencia ambiental ha destapado una crisis de sentido y de sensibilidad en el capitalismo avanzado, que ha de analizarse en el contexto de lo que Braidotti (2019) denomina convergencia posthumana, es decir, el cruce entre la crisis ambiental y la revolución digital. Pensar en una política capaz de orientarnos en tiempos de devastación, confusión e indiferencia, marcados por una virtualización y ciborgización de la experiencia humana —que nos alejan todavía más de la materialidad del mundo—, conlleva el desafío de producir un nuevo sentido común.

Antropoceno o Capitaloceno son otros nombres para eso que Lander (2020) denomina crisis civilizatoria, es decir, del modelo «antropocéntrico, patriarcal, colonial, clasista, racista y cuyos patrones hegemónicos de conocimiento, su ciencia y su tecnología, lejos de ofrecer respuestas de salida a esta crisis civilizatoria, contribuyen a profundizarla» (p. 14). El autor sostiene que «la humanidad precisa con urgencia de la diversidad y multiplicidad de culturas, formas de conocer, pensar y vivir, como fuentes de alternativas para responder a esta crisis civilizatoria» (p.15). Considero que las perspectivas subalternizadas son cruciales ante este escenario, por eso no es casual que el mundo finalmente esté mirando al sur, para poder orientarse.

Pero no basta con reivindicar propuestas feministas, ecologistas, anticapitalistas o anticoloniales. Se requiere un verdadero replanteamiento de lo humano, la vida, el mundo y el pensamiento mismo; un cambio cultural de gran calado. Ahí es donde encaja lo que aquí he denominado filosofía común, como activación de un pensamiento deseante o vitalista, encarnado y diferencial. Justamente, he hecho énfasis en la diferencia para evitar caer en universalismos abstractos o totalizantes. He dicho que ella no es una simple alternativa, sino que —según mi entendimiento de Barad (2023)— es constitutiva del mundo material, por lo que es la clave de otras derivas, es lo que nos permite en sentido estricto experimentar, o probar otros itinerarios.

En la propuesta aquí desarrollada se observa un énfasis en la materialidad, desde el posestructuralismo y su concepción de la diferencia (tanto en Deleuze como en el feminismo), lo que a su vez implica una superación de las dicotomías mente-cuerpo y/o semiosis-materia. El pensamiento y la política adquieren otra dimensión si se conciben materialmente, si dejamos de atribuirles una posición de trascendencia, asociarlos en exclusiva a la mente y al lenguaje, y —en su lugar— los abordamos desde el mero mundo, de modo inmanente. El alcance cósmico de la política que aquí se plantea solo puede darse de modo materialista, entendido desde la diferencia.

Por su carácter mundano, la ética y la política materialistas están conectadas con un mundo real cargado de relaciones de poder, las que tienen múltiples expresiones en el cotidiano y en todos los planos de nuestra vida en común, tanto simbólicamente como de forma encarnada. Hablo de una vida más que humana y plenamente colectiva, en la que la idea de anonimidad es crucial para una política transformadora, en la que el ser como devenir —más que antiesencialista— es *asubjetivo* (Braidotti, 2005). No hay sujeto porque en el proceso del contacto, salimos de nuestra propia identidad-relato para abrazar lo otro y devenir otros.

En nuestra comprensión del mundo, de las mutaciones actuales del capitalismo y los cambios drásticos en nuestro entorno natural, ya no podemos permitirnos abstracciones como «crisis ambiental» o «calentamiento global», pues eso tiene efectos considerables al impedirnos reconocer que detrás de esas descripciones hay problemáticas reales (ambientales, sociales y mentales) que nos conciernen, como humanos/as y como vivientes, pero que nos afectan de modo distinto, según el lugar que ocupamos en la estructura social.

En un escenario catastrófico, no necesitamos una tecnociencia instrumental y grandilocuente, orientada a paliar los efectos de la crisis, a través del desarrollo y aplicación de tecnologías invasivas e incompatibles con los territorios y las comunidades. Se requiere más bien una respuesta ética de los humanos como colectivo, la cual está justamente relacionada con un pensamiento concreto, situado y en tiempo real. La cosmopolítica feminista que he trazado aquí es solo una de las posibles vías para un proyecto que no opta ni por confiar ciegamente en la tecnociencia para salvarnos de la crisis, ni por las posturas apocalípticas que nos inmovilizan; en cambio, puede convocar a múltiples actores y hacer coincidir distintas luchas.

Necesitamos devenir humanos responsables, lo que en modo alguno es una cuestión moral ni se relaciona con una suerte de culpa cristiana por la ruina. Tiene que ver con algo más profundo: recuperar nuestra potencia vital y nuestra capacidad de estar presentes a nosotros/as mismos/as y al mundo que conformamos. Ello requiere producir lo común, lo que —en sí mismo— implica

producir diferencia, para no volver a caer en las trampas del universalismo y excepcionalismo humanos. Dicho de otra manera, producir lo común es ese proceso simultáneo de autoafirmación de la singularidad y del devenir colectivo que explica Braidotti (2004) desde su tesis sobre la diferencia sexual.

En última instancia, las luchas por la vida (las resistencias territoriales contra la apropiación, el despojo y el daño ambiental) suponen también una batalla por la vitalidad y contra el *cercamiento de la conciencia* (Weber, 2019). Por eso, la diferencia como atributo creativo-deconstructivo a recuperar es una apuesta que vale la pena.

Referencias

Arditi, B. (2000). El reverso de la diferencia. *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología y Ciencias Sociales*, 7, 32-37. <https://cintademoebio.uchile.cl/index.php/CDM/article/view/26394>

Barad, K. (2023). *Cuestión de materia. Trans/material/realidades y performatividad queer de la naturaleza*. Holobionte.

Bautista, R. (2014). *La descolonización de la política. Introducción a una política comunitaria*. Agruco/Plural Editores.

Berardi, F. (2017). *Fenomenología del fin: sensibilidad y mutación conectiva*. Caja Negra.

Binetti, M. J. (2018). *Mater/realismo: aportes para una filosofía feminista de la diferencia sexual*. Prometeo.

Bollier, D. (2014). *Think Like a Commoner. A Short Introduction to the Life of the Commons*. New Society Publishers.

Braidotti, R. (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Gedisa.

Braidotti, R. (2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Akal.

Braidotti, R. (2019). *Posthuman knowledge*. Polity Press.

Carrasco, C. (2003). La sostenibilidad de la vida humana: ¿un asunto de mujeres? En M. León (comp.). *Mujeres y trabajo: cambios impostergables* (pp. 11-49). Veraz Comunicação.

Crutzen, P. & Stoermer, E. (2000). The Anthropocene. *Global Change Newsletter*, 41(1). 483-485.

Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Amorrortu.

Deleuze, G. (1996). *Crítica y clínica*. Anagrama.

- Deleuze, G. & Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Anthropos.
- Estermann, J. (2015). *Más allá de Occidente. Apuntes filosóficos sobre interculturalidad descolonización y el Vivir Bien andino*. Ediciones Abya Yala.
- Federici, S. (2013). El feminismo y las políticas de lo común en una era de acumulación primitiva. *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Traficantes de Sueños.
- Fornet-Betancourt, R. (2009). *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*. Mainz Verlag.
- Garcés, M. (2013). *Un mundo común*. Galaxia Gutenberg.
- Garcés, M. (2015). *Filosofía inacabada*. Galaxia Gutenberg.
- Haraway, D. (2008). *When species meet*. University of Minnesota Press.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the trouble. Making kin in the Chthulucene*. Duke University.
- Harding, S. (1996). *Ciencia y feminismo*. Morata.
- Hardt, M. & Negri, A. (2009). *Commonwealth*. Harvard University Press.
- Hernando, A. (2018). *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Traficantes de Sueños.
- Ingold, T. (2018). *La vida de las líneas*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Irigaray, L. (2010). *Ética de la diferencia sexual*. Ellago.
- Kymlicka, W. (1996). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford University Press.
- Lander, E. & Arconada Rodríguez, S. (2020). *Crisis civilizatoria: experiencias de los gobiernos progresistas y debates en la izquierda latinoamericana*. Flacso/Editorial Universidad de Guadalajara.
- Latour, B. (2015). Ensayo de un «Manifiesto compositcionista». *Fractal*, 76. <https://www.mxfractal.org/articulos/RevistaFractal76BrunoLatour.php>
- Larrauri, M. (2015). *El deseo según Gilles Deleuze*. Frontera Digital.
- Martínez, A. (2023). Luce Irigaray, ¿pensadora queer? *Revista Estudios Feministas*, 31(1). <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2023v31n181226>
- Melucci, A. (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. El Colegio de México.
- Moore, J. W. (2013). Anthropocene or Capitalocene: On the Origins of our Crisis. (Part I: Excerpt from Ecology and the Accumulation of Capital). <https://bit.ly/2TbQmg7>

- Morizot, B. (2021). *Maneras de estar vivo. La crisis ecológica global y las políticas de lo salvaje*. Errata Naturae.
- Nancy, J. L. (2001). *La comunidad desobrada*. Arena Libros.
- Preciado, P. B. (2022). *Dysphoria Mundi*. Anagrama.
- Rich, A. (1984). Notes towards a Politics of Location. En I. M. Zavala & M. Díaz-Diocaretz (eds.), *Women Feminist Identity and Society in the 1980's* (pp. 7-22). John Benjamin Publishing Company.
- Ribeiro, D. (2023). *Lugar de enunciación*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Stengers, I. (2022). *Reactivar el sentido común. Whitehead en tiempos de debacle*. Fondo de Cultura Económica.
- Stengers, I. (2014). La propuesta cosmopolítica. *Revista Pléyade*, 14, 17-41. <https://www.revistapleyade.cl/index.php/OJS/article/view/159>
- Stiegler, B. (2015). *Lo que hace que la vida merezca ser vivida. De la farmacología*. Avarigani.
- The Care Collective. (2020). *The Care Manifesto. The Politics of Interdependence*. Verso.
- Walsh, C. (2012). *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*. Ediciones Abya Yala.
- Weber, A. (2019). *Enlivenment. Toward a poetics for the Anthropocene*. MIT Press.