

DOSIER

# La extinción de la teoría

## Extinct Theory

Claire Colebrook\*

Pennsylvania State University  
Estados Unidos de América

Traducción de Jorge Chávez de Murga

Universidad Iberoamericana  
dimurga@gmail.com  
México

\* Este artículo fue originalmente publicado como: "Extinct Theory" en Claire Colebrook, *The Death of the PostHuman: Essays on Extinction*, volumen uno (Michigan: University of Michigan Library, 2014).  
doi: [dx.doi.org/10.3998/ohp.12329362.0001.001](https://dx.doi.org/10.3998/ohp.12329362.0001.001)

Podemos presuponer de la Tierra, el actual sujeto de nuestros escenarios, una sola cosa: no le importan las preguntas que hacemos sobre ella. Lo que llamamos catástrofe será, para ella, una contingencia. Los microbios sobrevivirán, también los insectos, sea lo que sea que desatemos. En otras palabras, es solamente por las transformaciones ecológicas globales que podemos provocar, las cuales son potencialmente capaces de poner bajo cuestionamiento los regímenes de la existencia territorial de los que dependemos, que podemos invocar a la Tierra como algo que ha sido puesto en acto gracias a nuestras historias. Desde el punto de vista de la larga historia de la Tierra misma, éste será un “evento contingente” más en una larga serie de eventos.<sup>1</sup>

Para vergüenza de la filosofía no es poco común alegar de tal teoría que lo que sea correcto en ella, es de hecho inválido en la práctica. Habitualmente se escucha en ello un tono arrogante y desdeñoso, que viene de presuponer que se usa la experiencia para reformar a la razón misma en los diferentes atributos que le otorgan mayor crédito. Tal sabiduría ilusoria imagina que puede ver más allá y más claramente con su mirada como de topo fijada en la experiencia que con los ojos que le fueron otorgados a un ser diseñado para estar erguido para buscar en los cielos.<sup>2</sup>

Si fuéramos serios respecto a lo que podría significar la teoría *después* de la teoría, tal vez deberíamos llevar esta noción a su límite: no simplemente la teoría después de la indulgencia o el apogeo de la alta teoría de la década de 1980 —esos días en que podíamos darnos el lujo de pensar en textos con (algunos dicen) poca preocupación por las condiciones políticas reales— y no simplemente la teoría hoy en día, cuando nadie podría autoproclamarse como antiteórico —porque la teoría ha

<sup>1</sup> Isabelle Stengers, *The Invention of Modern Science*, trad. D. Smith (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000), 144.

<sup>2</sup> Immanuel Kant, *Political Writings*, ed. H.S. Reiss, trad. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 62-63.

sido íntimamente asimilada y lo que queda se mantiene como un tigre chimuelo, el cual legitima toda clase de positivismos y moralismos—. (La evidencia de la asimilación está en todas partes: ninguna monografía de estudios literarios aparece sin una nota al pie superficial sobre un concepto teórico; ningún programa de educación superior procede sin un repaso superficial de “feminismo”, “poscolonialismo” y “posestructuralismo”; a ningún estudiante de posgrado se le aconseja evitar la teoría en su conjunto).

Las más de las veces, el “después de la teoría” indica sólo que uno es consciente de que existe algún tipo de mediación textual: no existe el sexo en sí mismo ni la raza en sí misma ni la historia en sí misma. Esta astucia teórica contemporánea, la cual consiste en reconocer el estatus provisional de la propia posición, luego permite la atención local y minuciosa a los detalles sin ninguna consideración de los problemas, las posibilidades e imposibilidades de la lectura como tal. El nuevo historicismo que supuestamente emergió después de la teoría permite una modalidad de positivismo que se justifica por la evasión de grandes narrativas.<sup>3</sup> Otros modos de teoría —la teoría *queer*, los estudios de raza, de género, de la discapacidad, de medios digitales— parecen ser teóricos no tanto por un modo específico de lectura, sino por la elección de un objeto marginal. Si acaso, la “teoría” como se practica en la actualidad —al hacer énfasis en los cuerpos, las multitudes, las emociones, los afectos, lo político, el giro ético— es en efecto *practicada* entonces evita el problema de la teoría —lo que podemos decir que hay o los límites de la existencia— al auto-fundamentarse en lo que uno debería hacer. Recientemente, en línea con el vaivén de las tendencias críticas, ha habido una reacción anti-antiteórica, que ha ido desde una disputa en torno a la localización histórica y cultural (en palabras de Felski, “el contexto apesta”) hasta un

<sup>3</sup> Catherine Gallagher y Stephen Greenblatt, *Practicing New Historicism* (Chicago: University of Chicago Press, 2001), 6.

profundo y total rechazo del giro copernicano kantiano, o la idea de que sólo podemos conocer y teorizar legítimamente el mundo en la medida en que nos es *dado*.

Quentin Meillassoux argumenta que el giro kantiano, o el rechazo a conocer aquello que no podemos experimentar, encierra y aísla a la filosofía respecto de la verdad de la contingencia —y crucial para el pensamiento de la contingencia sería el imperativo de pensar el mundo *no* como nos es dado, incluidas las afirmaciones geológicas sobre el tiempo profundo y las lógico-filosóficas sobre la contingencia.<sup>4</sup> Cada vez más, las afirmaciones generales del realismo especulativo —es decir, de la insistencia en superar el encierro kantiano dentro de las barreras del sujeto— parecen resonar y chocar con imperativos culturales más amplios. Por un lado, florece la producción cultural dedicada a imaginar un mundo sin seres humanos (por ejemplo, en las películas y la literatura posapocalípticas). Por el otro lado, y con frecuencia desde el interior de la filosofía o “la teoría después de la teoría”, se recupera el mundo sólo en tanto que aparece y sólo en la medida en que es mundo vivido *para* algún ser (algo que podríamos llamar el giro “naturalista”).<sup>5</sup>

La concepción kantiana de la teoría y su proyecto de autolimitación, a pesar de los recientes rechazos a la finitud kantiana, nos ayuda a dar sentido a esta tendencia, a dar el salto a los límites más allá de lo humano y, al mismo tiempo, mantenerse restringido a lo vivido. A pesar de que Kant sí insiste en que podemos obtener conocimiento científico sólo de aquello que puede experimentarse como *dado*, ello permite una modalidad de realismo científico, pues también engloba las fuerzas desde las cuales lo dado nos es dado. Lo que ha ocurrido, desde Kant, es un creciente rechazo a un “en sí” más allá de lo dado y, sin embargo, una brecha

<sup>4</sup> Quentin Meillassoux, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency* (Londres: Continuum, 2008).

<sup>5</sup> J. Petitto, F. J. Varela, B. Pachoud y J. M. Roy, *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science* (Stanford: Stanford University Press, 1999).

tal quizá debería pensarse hoy, no para reparar o cerrar la distancia que nos separa del mundo, sino para elevar nuestro no-conocimiento y el imperativo de pensar (sin experimentar) aquello que no se puede conocer.

Si es *crítica* en el sentido kantiano, la teoría necesitaría comenzar desde la distinción de Kant entre el conocimiento teórico, concerniente a objetos sobre los cuales podemos hablar porque nos son dados *a nosotros*, y la práctica, que se sigue de la ausencia de conocimiento sobre nosotros mismos. A falta de algo objetivo o de una experiencia que nos pueda dar una ley moral, nos quedamos sin fundamento. Es porque sólo conocemos lo que nos es dado —aun cuando lo dado pueda ir más allá del ojo *humano* para incluir todos los aparatos a través de los cuales los humanos proyectan e imaginan un mundo— que un realismo científico fuerte también crea un hueco único entre teoría y práctica.<sup>6</sup> La teoría es la aceptación de una distinción entre un sentido fuerte de lo inhumano (lo que existe más allá, más allá de todo lo dado e imaginado y de todas las relaciones) y un imperativo *infundado* de que debemos, por tanto, darnos a nosotros mismos una ley. Actuamos en la ausencia de conocimiento del mundo más allá de nosotros y, sin embargo, saber que hay un más allá significa que la práctica no puede reducirse a lo que sabemos o sentimos; nada de lo que sabemos puede fundamentar o determinar nuestras decisiones.

Hay un pasaje directo desde el hueco de la indecidibilidad (o que las decisiones no son tomadas por nosotros porque no sabemos y no podemos conocer un fundamento último) hasta la carga de tener que tomar una decisión. El sentimiento humano, o “lo vivido”, no agota lo que existe. La teoría surge de haber sido expuestos a un mundo que *no* es nosotros mismos; el conocimiento teórico se dirige a algo que se nos da sólo a través de relaciones pero que tampoco se ve agotado por ellas. En muchos sentidos, la teoría, lejos de ser una empresa académica cuya

<sup>6</sup> Rae Langton, *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

indulgencia ya no nos podemos permitir, es la condición y el reto del siglo XXI o la era de la extinción: finalmente estamos experimentando la finitud de “nosotros” como una especie que forma y destruye mundos, y finalmente sentimos que cualquier cosa que tengamos que hacer o pensar no puede estar confinada o dictada por esa finitud. La teoría nos recuerda tanto el carácter dado del mundo, o que lo que conocemos nos es dado de algún modo específico, como el hecho de que ese conocimiento y su relación nos exceden. La teoría es al mismo tiempo necesaria e imposible, justo como su “relación” con la práctica es necesaria e imposible.

La teoría o la distancia de lo real es necesaria: “somos” enfrentados con un mundo que no es lo que somos precisamente porque *existe*; sin ese mundo exterior no podría haber sujeto interior, ni un nosotros, ni un agente de la práctica. Sin embargo, este mundo existente al cual estamos definitivamente atados es, en consecuencia, imposible: el mundo nos es dado, y por tanto nunca es conocido en forma absoluta. La distancia con el mundo no nos paraliza, pues es la distancia lo que provoca tanto el conocimiento como la práctica.<sup>7</sup> La distancia, empero, implica que la práctica no puede constituir un fundamento para nuestro conocimiento (“haz lo que funcione”) ni el conocimiento puede fundamentar la práctica (“actúa de acuerdo con tu naturaleza”). Evitar la teoría y pasar directo a la práctica requeriría olvidar que el yo de la práctica es sólo un yo en la medida en que se coloca en una posición de un no-saber necesario. Las formas recientes del kantismo concluyen de esta separación que existe un inevitable ideal de humanidad y normatividad humana,<sup>8</sup> se concentran demasiado fácilmente en el lado práctico del razonamiento —donde la ausencia de conocimiento nos obliga a autogobernarnos— y olvidan

<sup>7</sup> Isabelle Stengers, *Thinking with Whitehead: A Free and Wild Creation of Concepts* (Cambridge: Harvard University Press, 2011).

<sup>8</sup> Christine Korsgaard, *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity* (Oxford: Oxford University Press, 2009). Christine M. Korsgaard y G. A. Cohen, *The Sources of Normativity*, ed. O. O'Neill (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

felizmente el problema teórico. Este yo que se da la ley a sí mismo está necesariamente expuesto a un ámbito que debe teorizar pero que nunca podrá captar como tal. Permanecer fiel al reto teórico, o aceptar la distancia respecto del mundo tal y como sería sin nosotros, es enfrentar el problema formal de la extinción.

Hubo un tiempo y habrá un tiempo sin seres humanos: ello nos ofrece el reto de pensar más allá del mundo tal como es para nosotros y, no obstante, permanecer atentos al hecho de que la imaginación de un mundo inhumano siempre procede de un fracaso humano positivo. Existirían dos sentidos en los que la teoría fallaría. El primer sentido del fracaso es necesario y crítico: uno debe, al mismo tiempo, situarse en relación con una existencia que nunca es dada como tal; y es en este mundo de la existencia necesariamente dada, pero distanciada, dentro del cual actuamos. (En una era de extinción que avanza y nos rodea esta condición de fracaso teórico se vuelve un fuerte problema práctico, precisamente porque estamos obligados, en la práctica, a pensar no sólo en lo incognoscible, sino también en lo inimaginable. El mundo que habitamos se está convirtiendo, cada vez más, en algo imposible de imaginar y conocer). El segundo sentido en el cual la teoría falla ocurre con su aparente triunfo. Hoy, si la teoría ha cobrado un arraigo institucional, lo ha logrado a costa de sí misma. En varias modalidades de la teoría después de la teoría, en los que hemos vuelto a la vida, a los afectos o a lo “vivido”, la teoría no siente más remordimiento por los límites de la imaginación. De hecho, la teoría como imaginación “nos” permite afirmar a la humanidad, lo vivido, el sentido, la comunidad, el futuro y la vida —precisamente cuando la incoherencia de estos términos debería bloquear cualquier *praxis* sencilla.

Algo sintomático de este fallo en la teoría (por vía de su institucionalización) es su éxito completo, y esto puede medirse al considerar lo que ya no es posible: la anti-teoría. En los días tempranos de la teoría, oponerse a ella era oponerse al textualismo; era insistir que “todos saben”

que, para todo efecto práctico, los textos significan lo que queremos que signifiquen. La teoría, en contraste, desvinculaba los textos de un “querer significar”. Tal distinción es evidente en los grandes debates de la década de 1980, incluso la escaramuza de Derrida con John Searle: este último insistía en que el contexto fundamentaría las declaraciones. Sin embargo, la atención searleana al contexto y a la práctica —esa posición que alguna vez fue anti-teoría— es hoy el sello mismo de la teoría, tanto de la teoría que aún queda del historicismo, como de las nuevas olas del antitextualismo que afirman la vida, las cosas, la historia, la intención y los cuerpos.

En 1982 Stephen Knapp y Walter Benn Michaels publicaron “Against Theory” en *Critical Inquiry*<sup>9</sup>, donde postularon el siguiente experimento mental. Imagina encontrarte las marcas “un sueño durmió mi sello espiritual” dibujadas en la playa; parecen haber sido dibujadas (por, uno asume, un ser humano), pero luego una ola fluye sobre ellas y retrocede y deja el resto del poema de Wordsworth. Los autores argumentan que esto al principio parece presentar un significado sin intención, pero no es así. Una vez que *leemos*, atribuimos una intención. Cualquiera de los objetos de la teoría supuestamente desvinculados y sin referencia —textos sin contexto, lectores o autores— afirman Michaels y Knapp, son imposibles. Si algo puede ser leído, entonces tiene significado y, por consiguiente, intención. Lo que esta insistencia descarta es que algo pueda leerse y no estar inscrito de manera activa o significativa: una “lectura” geológica de las capas terrestres no sería lectura en el sentido de Knapp y Michaels; se deduce que sería un error “leer” textos en la forma en que uno podría leer las cicatrices en la superficie de la Tierra o imágenes fMRI. Uno tendría, supuestamente, que distinguir entre leer —ver las líneas que las olas dejan en la orilla y discernir algún patrón— y

<sup>9</sup> Steven Knapp y Walter Benn Michaels, “Against Theory”, *Critical Inquiry* 8.4 (1982): 723-742.



leer, donde uno postula a alguien que quiso dejar marcas justo de esta manera para decirle algo a alguien. Parece ser que tal distinción es sencilla, pero, ¿lo es? Imagina que encontramos, a cientos de años del presente, restos de una pared firmada con pintura en aerosol y, luego, junto a los restos de las firmas, un poco de pintura que se habría esparcido sobre la pared accidentalmente. Después, junto a eso, estaría un mural comunitario financiado por la ciudad.

En la actualidad, las ciudades están hechas de este tipo de relaciones humanas-inhumanas, donde el grafiti se mezcla con manchas y anuncios publicitarios azarosos, así como con las cicatrices de ruinas, daños, animales y marcas técnicas. Knapp y Michaels afirmarían que nuestra capacidad para leer un mural se sigue del significado del autor: si no hubiera un autor que pintara la obra, no habría nada que leer. Otra clase de marcas como las “etiquetas”, uno asume, también pueden ser leídas como firmas. Las manchas azarosas de pintura pueden indicar que alguien o algo existió, pero —como las marcas naturales y el desgaste de una pared— no pueden ser leídas. No obstante, justo este ensamblaje híbrido de marcas, manchas, signos, lágrimas, inscripciones humanas-animales-técnicas es lo que comprende *cualquier* archivo: ¿cómo mira uno al pasado y decide leer lo que fue dejado por una mano y no leer, o evitar leer, lo que ocurrió a través de procesos inhumanos y azarosos? Para Knapp y Michaels, uno puede distinguir con claridad entre los métodos teóricos “deshonestos”, que de forma voluntaria desvinculan los textos del significado intencional, de aquellos cuya lectura depende de que los textos tengan sentido, lo que un autor quiso decir, y lo que nosotros debemos asumir que él o ella quisieron decir, porque eso es leer.

Benn Michaels sintió que este punto todavía tenía relevancia en 2001. Su “The Shape of the Signifier”<sup>10</sup> fue, otra vez sintomáticamente,

<sup>10</sup> Walter Benn Michaels, “The Shape of the Signifier”, *Critical Inquiry* 27.2 (2001): 266-283.

una apelación a *lo político*. La lectura y los textos irían juntos para dar lugar a intenciones y contextos; no habría sólo signos como tal, meras huellas de identidad ostensiva, sino que habría intenciones significativas e históricamente sedimentadas. En una entrevista reciente en *The London Review of Books*, Michaels insiste en que la identidad misma no puede tener significado; no tiene sentido decir —por ejemplo— que raza *significa* algo o nada, puesto que uno lee esos marcadores sólo gracias a horizontes semánticos socioeconómicos e históricos. Uno no “leería” un cuerpo como una identidad determinada, a menos que ese cuerpo estuviera ubicado en una red humana de sentido más amplia. Los propios marcadores que permiten leer la identidad presuponen algún entendimiento de una humanidad común, diferenciada injustamente.<sup>11</sup> Mientras que Knapp y Michaels podían articular esta insistencia en la producción contextual y política del sentido como un argumento “contra” la teoría en la década de 1980, la posición de Benn Michaels resulta ejemplar de lo que ahora cuenta como teoría. Es decir, la teoría es ahora sólo esa atención a la base humana, intencional e interesada de la emergencia de los textos. Esto es lo que la teoría es y debe ser. Lo que alguna vez fue anti-teoría —una reacción contra la desvinculación de los textos de cualquier presupuesto de humanidad o significado— está ahora tan institucionalizado, que el mismo argumento puede ensayarse y convertirse en el eje de una defensa de la teoría “después de la teoría”.

La teoría “hoy” no es una aceptación —como lo fue alguna vez, o como pudo haber sido— de que no conocemos lo político o lo práctico, y que lo que nos es dado como objetos de la teoría es tanto inhumano como puede considerarse rigurosamente sólo con algo como una hipótesis de la extinción. Pero la teoría, si asume abiertamente la imposibilidad que es su potencia en el siglo XXI, podría ser imaginada como una descontextualización radical. No caigamos tan fácil en el gesto de asumir lo

<sup>11</sup> Walter Benn Michaels, ‘What Matters’, *London Review of Books* (agosto de 2009).

humano, o “nuestra” presencia intencional detrás de los textos. Mejor cortocircuitemos la continua legibilidad que el “hombre” tiene de sí mismo en el contexto de los textos y de la modalidad reflexiva del juicio mediante el cual ese hombre ve marcas dibujadas en la arena para de inmediato reconocer su propia e inescapable voluntad.

La teoría después de la teoría podría adoptar una forma más robusta en la cual podamos considerar lo que sería pensar en ausencia de la teoría. ¿Qué quedaría sin la distante mirada que el animal pensante dirige hacia el mundo? Una ausencia de la mirada o del punto de vista de la teoría podría adoptar dos formas: una que (yo sugeriría) es dominante en lo que queda actualmente de la teoría, y otra que reprime la teoría. La primera forma fue articulada por Hanna Arendt en *La promesa de la política*. La política —ser en común, hablar en común, vivir como multitud— siempre ha sido reprimida, sostiene Arendt, desde Platón, al menos, y ha sido sujeta al ideal de *bios theoretikos*.<sup>12</sup> El desdén por el trabajo y la multitud ha significado que la filosofía política siempre haya estado orientada hacia la contemplación, en lugar de a la acción, al privilegiar a la teoría sobre la *praxis*.

Desde Sócrates, ningún hombre de acción, esto es, nadie cuya experiencia original fuera política, como fue por ejemplo la de Cicerón, pudo jamás aspirar a ser tomado en serio por los filósofos [...] La filosofía política nunca se recuperó de este golpe dado por la filosofía a la política en el principio de nuestra tradición. El desprecio por la política, la convicción de que la actividad política es un mal necesario, en parte por las necesidades de la vida que fuerzan al hombre a vivir como trabajadores o mandar sobre los esclavos que proveen para ellos, y en parte por los males que vienen por sí mismos de vivir juntos, esto es, el hecho de que la multitud, la cual los griegos llamaron *hoi polloi*, amenaza la seguridad e incluso la existencia de cada persona

<sup>12</sup> Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, ed. J. Kohn (Nueva York: Schocken, 2005), 85.

individual, funciona como un hilo conductor a lo largo de los siglos que separan a Platón de la edad moderna.<sup>13</sup>

Desde Arendt, se ha intensificado el hacer de la teoría un blanco de ataque por el bien de la vida y de la práctica, en particular en el trabajo de aquellos cuya teoría política redentora parece haber salvado a la teoría de las caricaturizaciones que consignaron los modos irresponsablemente formalistas y textualistas del pensamiento “francés” a un pasado que todavía no estaba en sintonía con la política de la vida. Consideraré este rescate o salvación de la teoría posteriormente. Por ahora, quiero sugerir que podría haber otro sentido, diametralmente opuesto, de la teoría después de la teoría. Este sentido no sería un retorno de la teoría a la vida y, tampoco un retorno de la teoría al cuerpo, a los afectos, a los sistemas vivos, al trabajo vivo o la *praxis*. Uno podría crear una lista exhaustiva y extenuante de todas las formas en que la teoría ha sido re-territorializada hacia lo vivido, de todas las vías por las cuales una consideración radical de fuerza sin centro, sin vida, sin intención o sentido ha sido y es continuamente reubicada a la vida práctica, al *hacer*.

Un punto diagnóstico, por ejemplo, sería el de la migración de ciertos términos, tales como “performatividad” o “diferencia”, los cuales albergan el potencial de pensar un acto sin un actor, pero que en realidad han operado para reforzar las prácticas de la autoformación. Aunque Judith Butler insiste en su teoría de la performatividad<sup>14</sup> en que “no hay un hacedor detrás de lo hecho”, se podría observar, sin embargo, que para ella el performance es aquello que, *ex post facto*, produce un cuerpo que se reconocerá a sí mismo como humano.<sup>15</sup> Este aspecto del reconocimiento humano, con una atención específica al rostro, pasa a un primer

<sup>13</sup> Arendt, *The Promise of Politics*, 83-84.

<sup>14</sup> Judith Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive limits of “Sex”* (Nueva York: Routledge, 1993), 142.

<sup>15</sup> Judith Butler, *Giving an Account of Oneself* (Nueva York: Fordham University Press, 2005).

plano en el trabajo posterior de Butler.<sup>16</sup> Mientras que la teoría podría abordarse empezando por el extrañamiento y la distancia, al considerar un mundo que no es nosotros mismos y una fuerza que no puede ser devuelta al ser humano, la teoría se mueve en cambio en la dirección opuesta, hacia no ser nada más que la expresión de la *praxis*, nada más que relaciones de reconocimiento.

Antonio Negri insiste en que el “trabajo viviente” y el cuerpo auto-generado de la “homo homo humanidad al cuadrado” abren un mundo liberado de la explotación centralizada del capitalismo, emancipado de cualquier posición de conocimiento y cognición externa al cuerpo colectivo; e invoca a los maestros de la teoría (Derrida y Lacan) a fin de producir esta “genealogía de los elementos vitales”. Cabe preguntarnos, ¿cómo puede un Lacan cuyo corpus se consagró al hecho necesariamente ajeno e inhumano de que *existe un sistema*, y cómo puede un Derrida que comenzó considerando la génesis como algo “anárquico”, ser leídos en términos de modalidades de expresión vital?

Las expresiones vivas de nuestra cultura no nacen en las formas de figuras sintéticas, sino, por el contrario, en la forma de eventos; son extemporales. Su llegar a ser se da dentro de una genealogía de elementos vitales que constituyen una innovación radical y la forma misma de falta de medida. Algunos filósofos contemporáneos se han puesto en camino hacia la búsqueda de esta nueva fuerza expresiva de la posmodernidad, y han intentado caracterizarla. Ya Lacan había apuntado a la ausencia de medida en lo nuevo; para Derrida, la productividad de los márgenes cuando busca nuevos órdenes mientras se disemina; como para Nancy y Agamben, nosotros los encontramos recogiendo las flores que crecen en estos campos extremos.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Judith Butler, *Prekarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (Londres: Verso, 2006).

<sup>17</sup> Antonio Negri, *Empire and Beyond*, trad. E. Emery (Cambridge: Polity, 2008), 66-67.

Esta alegre afirmación de la vida, de la multitud, de la productividad, de lo otro o de la pura potencialidad y de la futureidad es una forma de leer la teoría. Pero ¿será éste el mejor modo de pensar y leer cuando estamos en un momento en el cual no hay escasez de información sobre la vida y su temporalidad —es decir, donde no hay escasez de datos sobre el inevitable fin del organismo humano— y en el cual, sin embargo, todos insisten en que el pensamiento y la teoría, sean lo que sean, son en cualquier caso primariamente orgánicos? ¿Acaso no uno de los primeros gestos de la teoría hacia una fuerza sin producción, o una potencialidad sin actualidad o presencia, al menos sugiere que uno puede considerar relaciones más allá de la vida y la creación? ¿Cómo podría la teoría confrontar la ausencia de *theoria*: “vida” sin la mirada humana? La vida sin *praxis*, sin acción significativa, sin producción o trabajo: tal sería la teoría después de la teoría, o teoría que se abrió a sí misma al pensamiento de la extinción.

Pistas de una teoría tal fueron articuladas desde la misma génesis de la teoría: no sólo de forma explícita en textos como “No apocalipsis, no ahora: siete misiles, siete misivas” de Derrida<sup>18</sup> o en la sugerencia de Gilles Deleuze y Félix Guattari<sup>19</sup> de que uno puede llegar a necesitar pensar el mundo más allá o antes de la mirada del organismo (“devenir-imperceptible”); sino también en los momentos más escandalosamente “apolíticos” de la teoría, como cuando Paul de Man sugirió que la teoría comienza cuando uno lee un texto como si no hubiera lectores ni vida contextual que pudieran ser el sitio de emergencia de ese texto, y sin un horizonte vivo que mantuviera o animara su sentido.<sup>20</sup> Más recientemente, se han dado indicios de una teoría superviviente o naciente,

<sup>18</sup> Jacques Derrida, “No Apocalypse, Not Now (Full Speed Ahead, Seven Missiles, Seven Missives)” trad. C. Porter, P. Lewis, *Diacritics* 14.2 (1984) Nuclear Criticism: 20-31.

<sup>19</sup> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *What is Philosophy?* Trad. Hugh Tomlinson y Graham Burchell (Nueva York: Columbia University Press, 1994).

<sup>20</sup> Paul de Man, “Genesis and Genealogy in Nietzsche’s, *The Birth of Tragedy*”, *Diacritics* 2.4 (1972): 44-53.

en extensiones del prometedor “antihumanismo teórico” de Alain Badiou, más allá de la propia decisión de Badiou sobre el tema.<sup>21</sup> Ray Brassier<sup>22</sup> retoma el antihumanismo de Badiou, junto con la insistencia de Quentin Meillassoux de que es posible pensar más allá del conocimiento humano,<sup>23</sup> para avanzar hacia un mundo sin cognición. Graham Harman también ha asumido la fenomenología, no para insistir en que el mundo se da siempre a algún sujeto o cuerpo, sino para exigir que pensemos en relaciones de lo dado más allá del pensamiento autopresente.<sup>24</sup> A pesar del hecho de que la filosofía kantiana define la “teoría” como lo que es dado a un sujeto presupuesto, podríamos decir que estos gestos son teóricos en la medida en que comienzan a partir de lo que no está inmediatamente presente para un sujeto de acción.

Uno querría ir más allá de estas sugerencias desde dentro de la filosofía para considerar qué podría ofrecer la teoría literaria a un presente dominado por información que calcula el fin de los tiempos, junto con una gama de producciones culturales que se esfuerzan por presenciar tal fin —por paradójico que pudiera ser. Es decir: ¿cómo podría aproximarse la teoría al influjo de datos con respecto a las amenazas irreversibles para la especie humana —un embate de evidencias al que se responde con el aumento de negaciones sobre la existencia del cambio climático, con un resurgimiento de “teorías” sobre la praxis y con una producción cultural extendida que insinúa el fin de la vida humana? ¿Cómo podría una teoría que es literaria —o que considera los remanentes de la letra— “leer” las películas de la última década o más, que han testificado el fin posible de la vida humana? Tal producción fílmica incluye, en especial, narrativas

<sup>21</sup> Alain Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, trad. Peter Hallward (Londres: Verso, 2001), 5.

<sup>22</sup> Ray Brassier, *Nihil Unbound: Naturalism and Anti-Phenomenological Realism* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2008).

<sup>23</sup> Meillassoux, *After Finitude*.

<sup>24</sup> Graham Harman, *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things* (Chicago: Open Court, 2005).

de redención donde se evita una potencial extinción de las especies a través de una victoria popular o ecológica sobre la tecnociencia: *Avatar* (2009), de James Cameron, sería el ejemplo más reciente. A pesar de todo su trabajo redentor, las películas y novelas posapocalípticas también abren el pensamiento de la teoría literaria, donde lo “literario” indicaría algo como los enigmáticos rastros inhumanos de Benn y Michaels.

Uno puede pensar aquí en los textos como objetos restantes, no leídos, muertos, sin autores o audiencia. ¿Estarían seguros los lectores, dentro de cincuenta o cien años, tras haber encontrado azarosamente copias de *Glamorama* o *Finnegans Wake*, al atribuir intención y sentido a estos objetos o, no sería más bien, que esos textos serían encontrados como marcas y huellas sin una mano que los anime? Una teoría literaria no asumiría que los textos o las letras son trabajo de un cuerpo viviente y, sin embargo, sería teórica y literaria al preguntar qué clase de lecturas, visiones o miradas pueden abrir esos textos o marcas. Imagina una especie, después de los humanos, “leyendo” nuestro planeta y su archivo: si se encontraran con textos humanos (desde libros hasta máquinas y registros fósiles), ¿cómo podrían abrirse nuevas perspectivas o teorías? Tal teoría no sería, como Derrida sugirió sobre la literatura, una apertura a la democracia en tanto que la literatura es un derecho a “decir cualquier cosa”.<sup>25</sup> Más bien, el “texto” operaría como una “génesis anárquica” o “mal de archivo”: una fuerza o perturbación no percibida por el organismo, sino presenciada después del evento, ya que siempre ha estado ocurriendo.

Dejando esas cuestiones de lado por ahora, quiero comenzar con la pregunta de por qué un sentido tan fuerte de la teoría después de la teoría debería ser tomada en cuenta. Primero: puede considerarse el actual terreno de la teoría como una formación reactiva. En respuesta a un mundo donde “lo político” está cada vez más divorciado de la práctica

<sup>25</sup> Jacques Derrida, *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, ed. John D. (Nueva York: Fordham University Press, 1997), 58.



significativa (sea lo que eso sea), la teoría ha insistido, en tonos cada vez más estridentes, en centrarse en la vida práctica, productiva y orgánica de los seres humanos. Segundo: nuestro contexto o nuestra vida es una en la cual un sentido radical de “después de la teoría” —la no existencia de seres pensantes— es demasiado obvio, a pesar del hecho de que la única área en la cual la teoría ha fallado es en lo que podría significar, en este sentido (literariamente post-humano o después-del-humano), estar “después de la teoría”. Es decir, uno podría preguntarse, ¿por qué cuando el mundo se enfrenta a la aniquilación, o al menos a la aniquilación de algo como la vida orgánica que era capaz de *bios theoretikos*, la “teoría” retorna a la encarnación productiva y la vida afectiva? Tercero: si la cultura popular está dominada por una meditación genuinamente post-teorética —por una constante, obsesiva y tensa imaginación de una vida o no-vida más allá de la mirada del organismo y por la imagen literal de la extinción—, ¿por qué es el modo de la postteoría el cual la “teoría” ha fallado en considerar?

El siglo xx atestiguó muchas olas de amenazas de extinción o de riesgos catastróficos en varios modos, con diferentes intensidades temporales: la inminente aniquilación nuclear de la Guerra Fría fue quizá el único riesgo potencial de extinción abatido. La catástrofe nuclear repentina es, tal vez, el único evento que produciría la aniquilación apocalíptica; todas las otras posibilidades de extinción serían graduales, permitiendo que una mínima presencia “humana” viviera la lenta y violenta partida de lo humano. En efecto, dos de los sentidos de posapocalíptico se sostienen en esta indicación de que no habrá una aniquilación completa, sino el testimonio gradual de un final lento; nosotros estamos ya en el momento de testimonio, continuando la vida después del final.

En efecto, esto es lo que una ética de la extinción requiere: no un pensamiento apocalíptico “más allá de lo humano” como un quiebre radical o disolución, sino una destrucción lenta, tenue, apenas discernida y, sin embargo, violentamente efectiva. Desde la Guerra Fría, otras

amenazas a la supervivencia de la especie humana se han sucedido y el imaginario público se ha dirigido de una amenaza de exterminio a otra. Es casi como si hubiera un trastorno de déficit de atención global, temporal y con miopía: podemos imaginar como otro y como “nuestro” final sólo una amenaza a la vez. Si la cultura posterior al 9/11 parecía aferrada a la amenaza del terror, entonces los más recientes miedos sobre un colapso del sistema económico han retomado el foco de atención hacia la guerra contra el terror. Se puede notar que, aunque la amenaza del SIDA —cuya figuración inicial era altamente apocalíptica— apenas se marchó, se han hecho pocas menciones a desastres virales una vez que otras preocupaciones, como el cambio climático, comenzaron a llamar la atención. Después de 9/11 y la modificación de la guerra contra las drogas a la guerra contra el terror, varios desastres virales han desviado la “atención” de las armas biológicas, arsenales nucleares y bombarderos suicidas, “enfocándose” más bien en SARS, gripe aviar y el virus H1N1. Entremezcladas con esas marejadas de pánico, ha habido oleadas de otras amenazas (incluida la del pánico mismo, pues puede darse el caso de que el miedo y el caos del terrorismo y la pandemia viral sea lo que empuje al sistema al desorden aniquilador). Antes de la caída financiera del 2008 terminó la “era de la comida barata” terminó (en parte por el giro en la producción hacia los biocombustibles) con revueltas por comida en Haití que presagiaban una intensa agresión global por el hambre. Esto fue eclipsado por olas de descontrol y violencia que siguieron a las as-tringencias causadas por el caos económico que, a su vez, conduciría a un miedo al desorden precipitado mediante la disminución de los recursos; mientras exagera la creciente fragilidad e incompetencia de los sistemas de orden social, los cuales sufrirán de la extendida incertidumbre y confusión.

Estos terrores —virales, políticos, económicos, climáticos y afectivos— no han fallado en cuartear el imaginario cultural. Además de textos bastante explícitos sobre desastres virales, desde *Outbreak* (1995) a

los más recientes *La invasión* (2007), *28 días después* (2002), *28 semanas después* (2007) y *Contagio* (2011), otras épicas de desastre se han enfocado en catástrofes espectaculares causadas por el calentamiento global (incluida *Sunshine*, de Danny Boyle, en la cual se ve frustrada una misión espacial para volver a encender al moribundo Sol cuando los viajeros espaciales no logran resistir el deseo de mirar directamente a la fuente de luz que pudo haber salvado a la Tierra, tan atraídos están por la intensidad cegadora de la luz). Como *La invasión*, donde los humanos son infectados por un virus que les quita toda posibilidad de afición y, así, anula su capacidad para la violencia y la emoción, la cultura de ficción y del documental han preguntado en repetidas ocasiones la pregunta que la teoría ha fallado en elaborar: ¿Por qué la especie humana desea o justifica su prolongación y qué valdría la pena salvar? (excepciones a esta investigación sobre el valor de las especies serían *Mejor nunca haber sido* (2006), de David Benatar, *La conspiración contra la raza humana* (2010), de Thomas Ligotti, y el cuestionamiento más incisivo de *Nihil Unbound* (2009) de Ray Brassier).

Más allá de preguntar el valor de las especies, nosotros podemos inquirir: ¿por qué y cómo son posibles tales cuestiones? (implicadas en mucha de la ficción contemporánea) y, ¿cómo es que, sin embargo, también son imposibles, dado que la especie humana parece haberse definido a sí misma con voluntad de supervivencia? ¿Cómo puede la raza humana imaginar su no existencia, y cómo nosotros, los seres humanos del presente, podemos adoptar una relación con aquellos cuyo futuro miserable será “nuestro” legado? (En *El día después de mañana* [2004] los supervivientes refugiados en la congelada biblioteca pública de Nueva York deciden no quemar los libros de Nietzsche, y en cambio eligen un libro de texto de economía para calentarse por última vez). Otros textos han enjuiciado a una humanidad que se auto-extingue, como la reciente recreación de *El día que la Tierra se detuvo* (2008), donde un moribundo Keanu Reeves informa a la humanidad que no tiene derecho a vivir dado el gasto y la

violencia de su historia. Mundos como éste están después de la teoría, en un sentido banal y literal. No hay teóricos.

Esta era de la teoría después de la teoría ha sido considerada por “la teoría”, como mucho, en el modo de un duelo sin resignación (por Agamben, quien desea recuperar lo político ante el hedonismo del espectáculo) o al rehumanizar la emancipación (por Hardt y Negri, que consideran la liberación desde cualquier punto externo de juicio como la consecuencia del trabajo vivo, ya no sujeto a la fragmentación del espacio o a la producción material). Estas nuevas tendencias en la teoría se acompañan por una serie de retornos o reubicaciones de la generación previa de pensadores a sus menos amenazantes padres filosóficos. Derrida es retornado a Husserl para evitar las radicales fuerzas inhumanas e incorpóreas de la escritura; Deleuze y Guattari son retornados a Bergson para reafirmar los límites del organismo; las potencialidades maquínicas de los medios digitales son colocados en los cuerpos de las audiencias generadoras de sentido.<sup>26</sup> Un Merleau-Ponty, cuyo concepto de “carne” dio la posibilidad de tomar al cuerpo e incluso a la vida más allá del sentido de lo vivido, se ha convertido, para los teóricos de la biopolítica, en una vía para plantear normas vitales<sup>27</sup> o, lo que es aún más alarmante, en volver a fundamentar el pensamiento en la encarnación.<sup>28</sup>

Aún más específico: si la teoría después de la teoría tiene algún sentido, ¿no debería hacer referencia a una condición teórica hiperbólica y mínima en la que consideremos no simplemente la ausencia formal de una población, sino una desaparición actual? La teoría es constitutivamente distinta de la práctica, justo porque la teoría se relaciona con aquello que no somos, la teoría es la consideración de aquello que nos es

<sup>26</sup> Mark B. N. Hansen, “Affect as Interface: Confronting the Digital-Facial Image”, *Journal of Visual Culture* 2.2 (agosto de 2003), 205-228. Mark B.N. Hansen, “The Time of Affect, or Bearing Witness to Life”, *Critical Inquiry* 30 (primavera de 2004): 584-626.

<sup>27</sup> Robert Esposito, *Bios: Biopolitics and Philosophy*, trad. T. Campbell (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008).

<sup>28</sup> Shaun Gallagher, *How the Body Shapes the Mind* (Oxford: Clarendon Press, 2005).

dado (mientras que la práctica es la ley que uno se da a sí mismo en la ausencia de conocimiento). Hiperbólicamente, entonces, la teoría debería relacionarse con la producción cultural no en términos de cuerpos, afectos, multitudes e identidades, a menos que éstos también fueran considerados no como algo autoevidentemente familiar y vivo, sino como algo extrañamente muerto para nosotros. Esto también nos daría una aproximación mínima a las éticas de la extinción, las cuales serían también contra-éticas. Nosotros no asumiríamos un *ethos*, un modo propio de ser comunidad; “nosotros” o la humanidad que sería la fundación y el valor de lo literario u otros objetos. Así como la contra memoria de Foucault buscaba considerar a todas esas fuerzas que tenían algún poder en el presente, pero no estaban presentes en la historia vivida;<sup>29</sup> una contra-ética sería teórica al empezar desde la condición del presente —la extinción— sin asumir un *ethos* del presente. Esto es, uno podría —como el mundo después de la teoría debe obligarnos a hacer— considerar sobre qué supervivencia vale la pena preocuparse, qué de lo humano, de la multitud o de lo vivo haría posible un *ethos* que no fuera el *ethos* del presente.

Podemos retornar a la cuestión de la teoría después de la teoría hoy, y preguntar por qué se ha concentrado tanto en un mañana vacío —un futuro de creatividad abierta y de posibilidades sin límites—, de tal manera que no considera el mañana de su propia no-existencia. Dada la presuposición mínima de que leer teóricamente requiere cierta distancia necesaria de cualquier audiencia actual, y la amenaza ahora-literal de la ausencia de la especie humana, ¿por qué ha sobrevivido la teoría después de la teoría en un modo de creciente humanización y organicismo? ¿Por qué, cuando los eventos y las líneas de tiempo parecieran demandar justo lo contrario, la teoría toma su forma actual y autoenglobante?

<sup>29</sup> Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. Donald F. Bouchard (Ithaca: Cornell University Press, 1977).

Como ejemplo de que la teoría ha recuperado, justo como Arendt sugirió, una política de vivir en común (de la multitud sin afuera), podríamos considerar tres modos dominantes. Primero, una deconstrucción que ahora llora a Derrida, mediante la insistencia en una dimensión de la deconstrucción orientada hacia la hospitalidad y hacia un futuro cuya apertura radical desafía todo cálculo (al salvar la justicia y la democracia por venir).<sup>30</sup> Tal modo de deconstrucción sobreviviría a expensas de un Derrida que sugirió una “génesis indomada”, ni viva ni muerta; tampoco antes o después de lo humano y, sin embargo, disruptiva de cualquier buena consciencia. Segundo, el giro a la vida o el naturalismo, el cual insiste en que el mundo es siempre para tal o cual sistema vivo, incrustado en un ambiente dado como un rango de posibilidades alcanzables: esto abarca desde la recuperación de la fenomenología y la existencia de la mente en la vida,<sup>31</sup> contra un antiorganicismo o textuismo, que trazaría la atención a las fuerzas más allá de lo vivido; hasta la celebración de la producción biopolítica y de la multitud contra el biopoder concebida como extrínseco y opuesto a la vida.<sup>32</sup> Finalmente, podría citarse el retorno a lo estético, ya sea una estética del lenguaje que separa al hombre como ser hablante que se da a sí mismo su mundo desde la animalidad,<sup>33</sup> la reafirmación de la literatura<sup>34</sup> o el arte, en general, fundada en las capacidades mundanas de hacer sentido del organismo humano. Sería demasiado obvio agregar a esta lista las afirmaciones de la política de la identidad o, peor, la subjetividad, que postularía un yo que no es otra cosa que la negación del mundo en sí

<sup>30</sup> Michael Naas, *Derrida From Now On* (Nueva York: Fordham University Press, 2008), 67-68.

<sup>31</sup> Petito, Varela, Pachoud y Roy, *Naturalizing Phenomenology*.

<sup>32</sup> Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (Nueva York: The Penguin Press, 2004).

<sup>33</sup> Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal*, trad. Kevin Attell (Stanford: Stanford University Press, 2004).

<sup>34</sup> J. Joughin y S. Malpas, editores, *The New Aestheticism* (Manchester: Manchester University Press, 2003). Derek Attridge, *The Singularity of Literature* (Londres: Routledge, 2004).

mismo (cognoscible, medible y presentable) precisamente porque el sujeto es el que da un mundo, una ley y una norma a sí mismo.

La teoría puede tener interés y valor —si aceptamos la total contingencia de tal valor— sólo si es tan destructiva para la imaginación como nuestro ambiente de posible extinción lo permita. Podríamos requerir un abandono de la fundamentación de la ecología en la naturaleza<sup>35</sup> o considerar modos de deconstrucción en los cuales el futuro no sea radicalmente abierto, habitable y afirmativo.<sup>36</sup> No hay escasez de datos sobre la posibilidad o inevitabilidad de la ausencia de los humanos: las amenazas de terror son calculadas en forma meticulosa por los *think tanks* del gobierno; los protocolos y las negociaciones para el cambio climático requieren una predicción precisa y una planeación de los escenarios. Las noticias populares están dominadas por “actualizaciones” económicas, climáticas, virales y políticas que conciernen a una extensión de violencia intrusiva.<sup>37</sup> Tal información, lejos de indicar el lugar de los textos en una sociedad, sugiere la clase de aproximación considerada horripilantemente absurda en la miserable recapitulación sobre la teoría de Knapp y Benn Michaels. Imaginemos textos como líneas dibujadas sin una comunidad o ideal precedente. Pero también, y más importante, debemos ser conscientes (tanto como podamos) de que el texto de la “multitud” actual incluye información sobre el cambio climático, el terror, la destrucción y la extinción expresada en un vocabulario de mitigación, adaptación, política de la viabilidad y la sustentabilidad; ninguno de los cuales puede figurar la no-existencia de lo humano. Si la teoría operara como debiera, entonces sería destructora de tal imaginario; sería teoría después de la teoría.

<sup>35</sup> Timothy Morton, *Ecology Without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics* (Cambridge: Harvard University Press, 2007).

<sup>36</sup> Timothy Clark, “Some Climate Change Ironies: Deconstruction, Environmental Politics, and the Closure of Ecocriticism”. *Oxford Literary Review* 32 (1) (2010): 131-49.

<sup>37</sup> Richard A. Grusin, *Premediation: Affect and Mediality After 9/11* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2010).

## Referencias

- Agamben, Giorgio. *The Open: Man and Animal*. Traducción de Kevin Attell. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- Arendt, Hannah. *The Promise of Politics*. J. Kohn, editor. Nueva York: Schocken, 2005.
- Attridge, Derek. *The Singularity of Literature*. Londres: Routledge, 2004.
- Badiou, Alain. *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, traducción de Peter Hallward. Londres: Verso, 2001.
- Benn Michaels, Walter. "What Matters". *London Review of Books*, vol. 31, núm. 16, agosto de 2009.
- Benn Michaels, Walter. "The Shape of the Signifier". *Critical Inquiry* 27.2 (2001): 266-283.
- Brassier, Ray. *Nihil Unbound: Naturalism and Anti-Phenomenological Realism*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2008.
- Butler, Judith. *Bodies that Matter: On the Discursive limits of "Sex"*. Nueva York: Routledge, 1993.
- Butler, Judith. *Giving an Account of Oneself*. Nueva York: Fordham University Press, 2005.
- Butler, Judith. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. Londres: Verso, 2006.
- Clark, Timothy. "Some Climate Change Ironies: Deconstruction, Environmental Politics, and the Closure of Ecocriticism". *Oxford Literary Review* 32 (1) (2010): 131-49.
- De Man, Paul. "Genesis and Genealogy in Nietzsche's, *The Birth of Tragedy*". *Diacritics* 2.4 (1972): 44-53.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *What is Philosophy?* Traducción de Hugh Tomlinson y Graham Burchell. Nueva York: Columbia University Press, 1994.



- Derrida, Jacques. "No Apocalypse, Not Now (Full Speed Ahead, Seven Missiles, Seven Missives)" traducción de C. Porter, P. Lewis. *Diacritics* 14.2 (1984) Nuclear Criticism: 20-31.
- Derrida, Jacques. *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*. John D, editor. Nueva York: Fordham University Press, 1997.
- Esposito, Robert. *Bios: Biopolitics and Philosophy*, traducción de T. Campbell. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- Foucault, Michel. *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Donald F. Bouchard, editor. Ithaca: Cornell University Press, 1977.
- Gallagher, Catherine y Stephen Greenblatt. *Practicing New Historicism*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.
- Gallagher, Shaun. *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- Grusin, Richard A. *Premediation: Affect and Mediality After 9/11*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Hansen, Mark B. N. "Affect as Interface: Confronting the Digital-Facial Image". *Journal of Visual Culture* 2.2 (agosto de 2003), 205-228.
- Hansen, Mark B.N. "The Time of Affect, or Bearing Witness to Life". *Critical Inquiry* 30 (primavera de 2004): 584-626.
- Hardt, Michael y Antonio Negri. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. Nueva York: The Penguin Press, 2004.
- Harman, Graham. *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*. Chicago: Open Court, 2005.
- Joughin, J. y S. Malpas, editores. *The New Aestheticism*. Manchester: Manchester University Press, 2003.
- Kant, Immanuel. *Political Writings*. H.S. Reiss, editor. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

- Knapp, Steven y Walter Benn Michaels. "Against Theory". *Critical Inquiry* 8.4 (1982): 723-742.
- Korsgaard, Christine M. y G.A. Cohen. *The Sources of Normativity*. O. O'Neill, editor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Korsgaard, Christine. *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Langton, Rae. *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Meillassoux, Quentin. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. Londres: Continuum, 2008.
- Morton, Timothy. *Ecology Without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- Naas, Michael. *Derrida From Now On*. Nueva York: Fordham University Press, 2008.
- Negri, Antonio. *Empire and Beyond*, traducción de E. Emery. Cambridge: Polity, 2008.
- Petito, J., F.J. Varela, B. Pachoud y J.M. Roy. *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science* (Stanford: Stanford University Press, 1999).
- Stengers, Isabelle. *The Invention of Modern Science*, traducción de D. Smith. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.
- Stengers, Isabelle. *Thinking with Whitehead: A Free and Wild Creation of Concepts*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.