



Nunca hemos sido humanos. Reseña del libro *Lo posthumano* (2015), de Rosi Braidotti

Nos ha tocado vivir un momento en que proliferan las alianzas entre sujetos y tecnologías. Desde la observación pedestre de nuestra cada vez mayor dependencia del teléfono celular, hasta la sofisticada pero posible creación de órganos con impresoras 3 D, el paradigma tecnológico actual, compuesto por cables, circuitos, chips y lenguajes binarios de programación, reclama y permite la instalación de una nueva reflexión sobre qué significa, si es que algo significa aún, “ser humano”. Indudablemente, de la interrelación entre la materia viva y la artificial emerge una nueva materialidad, que trastoca literal y figurativamente la fibra misma de lo humano y que nos hace cuestionar las bases y nodos del pensamiento humanista, superado por una nueva forma de pensar la vida: el posthumanismo. Como veremos luego, los artefactos forman parte del paisaje. Pero el posthumanismo no se reduce a ellos.

Es esta la dirección que toma la filósofa y teórica feminista ítalo-australiana Rosi Braidotti en su libro *Lo posthumano* (Braidotti, 2015), publicado en inglés en 2013 y dos años más tarde en español. Braidotti tiene una trayectoria académica brillante: estudió filosofía en Australia, se doctoró en la Sorbonne y actualmente enseña en la Universidad de Utrecht, una de las más prestigiosas de Europa. Es mujer, militante feminista, viajera; y es amiga, pero también contraparte, de las principales teóricas feministas actuales, como Judith Butler y Donna Haraway. Braidotti escribe de acuerdo con su experiencia, su formación y sus bases éticas.

Para la autora, el posthumanismo es una brújula para navegar, un camino para pensar “sociedades globalmente conectadas y tecnológicamente mediadas” (Braidotti, 2015, p. 13). Su propuesta posthumanista excede el discurso *mainstream* asociado a la condescendencia o a la advertencia sobre las hibridaciones humano/máquina para proyectarse hacia la reflexión teórica, la postura política y la construcción de subjetividades en el capitalismo postindustrial avanzado. A pesar de que no niega, sino que se interesa en los lados oscuros, deshumanizantes e inhumanizantes que crean dichas hibridaciones en su devenir, el libro de Braidotti asume en general una posición optimista sobre las posibilidades del posthumanismo, explorando y ofreciendo alternativas subjetivas, éticas, políticas y académicas a las deshumanizaciones de los tiempos que corren.

Los lectores que buscan una reflexión teórica acerca de las relaciones entre ciencia y cultura, acerca de los estudios sociales de la tecnología, en el futuro de los estudios humanísticos, encontrarán en *Lo posthumano* una reflexión teórica sólida, basada en la formación feminista y postestructuralista de Braidotti. Pero también aquellos interesados en los planteos éticos del uso de tecnologías cognitivas y militares o en el activismo feminista y ambientalista hallarán en sus páginas recursos interesantes para pensar en una ética de la vida y de la muerte posthumanas,

La revisión por pares es responsabilidad de la Universidad Nacional Autónoma de México.

señalamientos acerca de la responsabilidad de los híbridos en el cambio climático, y esperanzas para que la conformación de nuevas subjetividades devenga en construcciones políticas que aboguen ya no por la igualdad de los humanos, sino por el reconocimiento y la inclusión sociocultural de todas sus diferencias.

La autora estructura su recorrido a partir de cuatro preguntas clave: ¿cuáles son los itinerarios históricos que nos han conducido a lo posthumano?, ¿qué nuevas formas de subjetividad genera esta condición?, ¿cómo podemos interrumpir el proceso que hace deshumano lo posthumano?, ¿cuál es la función de las ciencias humanas en la era posthumana? (Braidotti, 2015, p. 186). Estos interrogantes son contestados a lo largo de cuatro capítulos.

En el primero, Braidotti define conceptualmente el posthumanismo y lo vincula a la historia de las ideas de la posguerra, especialmente a la crisis del pensamiento humanista, que coloca en el centro de la escena al humano vitruviano del Renacimiento, y al surgimiento del pensamiento antihumanista, que luego se transformará en la corriente filosófica postestructuralista encabezada por Foucault, Deleuze y Guattari. El recorrido por lo posthumano es a la vez un recorrido por la transformación, deformación, y multiplicación del hombre vitruviano en una serie de híbridos que se relacionan con su entorno, representados en el libro por un conjunto de remezclas de la clásica ilustración de Da Vinci.

El humanismo y el posthumanismo son formas de pensar al ser humano y sus vínculos con el mundo. El segundo no es una constatación empírica formada por un conglomerado de robots, alteraciones microgenéticas y sistemas avanzados de inteligencia artificial, ni una cronología posthumana del progreso, sino una formulación conceptual construida por fuerzas heterogéneas y complejas. Si el humanismo fue construido por la Ilustración, el posthumanismo lo es por el conflicto y la convergencia entre los modos capitalistas de producción científico-tecnológica, las teorías monistas de las ciencias sociales y la crisis del pensamiento político, sustituido por la acción directa. Para la autora, la posibilidad de pensar sobre el posthumanismo se afirma sobre un conjunto heterogéneo de teorías y prácticas precedentes, entre las que se encuentran el antihumanismo, los movimientos feministas y los estudios sociales de la ciencia y la tecnología. El antihumanismo surge ante la crisis del humanismo en el contexto de la Segunda Guerra Mundial. Anuncia el quiebre —provocado por la acción del fascismo y el Holocausto— del humano como única entidad que el progreso permitirá mejorar hasta llegar a la perfección; el fascismo y el Holocausto se apropian de la visión humanista renacentista y la llevan al fracaso tanto en la postulación de principios morales absolutos como en el exterminio de la diferencia. Por el contrario, “el antihumanismo consiste en desconectar al agente humano de su posición universalista” (Braidotti, 2015, p. 29), derrumbando el ideal del humano vitruviano como perfección, mejora, autonomía y autodeterminación. El antihumanismo saca al humano del pedestal ideal y lo convierte en una formación discursiva problemática, en un concepto histórico cambiante, sentando las bases para el surgimiento del pensamiento postestructuralista, liderado por Foucault, Deleuze y Guattari. Se apoya en el marxismo, pero está interesado en romper la dicotomía y buscar otros modos de expresión de las subjetividades. Esta corriente filosófica surge luego de la Segunda Guerra Mundial, cuando la cultura francesa adopta una posición principalmente antihumanista debido a la posición de la Resistencia francesa. Sus intelectuales se muestran como sobrevivientes y portavoces de las ideas de época. Además, la Francia de posguerra se mantiene abierta a la circulación de cualquier tipo de pensamiento crítico y radical. Los filósofos como Sartre y Beauvoir logran, por un lado, instalar la filosofía como un elemento de análisis crítico de la política y, por otro lado, rescatan la responsabilidad moral del filósofo, quien se hace responsable por sí mismo y por todos los humanos.

Por otro lado, Braidotti señala la teoría feminista como antecedente del posthumanismo. La autora posee una larga y prestigiosa producción y construcción política en ese ámbito. Son públicos tanto su adhesión a la teoría de la diferencia sexual formulada por su maestra, la psicoanalista Luce Irigaray, como su polémica con Judith Butler en relación con el concepto de género (Burgos Díaz, 2007). El posthumano no es un artefacto, pero sí puede ser una metáfora para pensar el estado actual del mundo, como en su momento lo fue el *cíborg* de Dona Haraway (1984), figuración imprescindible para la producción de teoría feminista posmoderna. El posthumano se encuentra relacionado estrechamente con el *cíborg* debido a su origen feminista, su naturaleza híbrida y situada, su necesidad de construcción de una política de la subjetividad de los híbridos humanos-máquina y su visión afirmativa de las nuevas formaciones postantropocéntricas. Sin embargo, no es esta una obra feminista en términos estrictos, ni mucho menos una reflexión sobre la categoría de género. Está modelada por el pensamiento feminista en tanto este ha sido, junto con el antihumanismo y el poscolonialismo, uno de los enclaves de la deconstrucción de la visión antropocéntrica a partir de la encarnación en la materialidad del cuerpo femenino y el pensamiento situado, y de la construcción de posiciones teórico-analíticas que permiten develar cómo funciona el poder: “Las feministas piensan que el modelo del humano vitruviano es el macho, blanco europeo, guapo de inteligencia normal. La masculinidad blanca y abstracta es objetada epistemológica, moral y políticamente por las feministas” (Braidotti, 2015, p. 30). Los pensadores del anticolonialismo también objetan la universalidad del hombre blanco: si el hombre tiene un futuro, no proviene del europeo. El aporte del feminismo al pensamiento posthumano consiste en el reconocimiento de todas las diferencias de los cuerpos sexuados, y en la develación de cómo el poder es en sí mismo una categoría marcada por el sexo. El posthumano es un pensamiento superador de la dicotomía hombre/mujer. Aunque esta exista aún en el mundo de los hechos, la emergencia de un pensamiento alternativo puede ser un intento que contribuya a saldar las diferencias.

El posthumanismo es la posición que marca el límite entre humanismo y antihumanismo. Anti y post señalan la crisis de un modelo único del ser humano a mejorar mediante la razón y el progreso, pero el posthumanismo explora nuevas alternativas sin caer en el discurso de la crisis humanista. Braidotti identifica tres corrientes en el pensamiento posthumano actual. La primera es en verdad una corriente reactiva, representada por la filosofía moralista de Martha Nussbaum. Según Braidotti, Nussbaum rescata la esencia universalista del humanismo frente a la heterogeneidad de la globalización. La posición de la filósofa norteamericana no es la de pensar el cambio, ni mucho menos proponer una transformación, sino la de recuperar los valores totalizadores humanistas frente a la fragmentación propuesta por la globalización. Las dos posiciones restantes, los estudios de la ciencia y la tecnología (STS) y el posthumanismo crítico, merecen un análisis más detenido dado que en ellos se apoyará Braidotti para construir su reflexión.

Al referirse a la postura posthumanista de los STS, Braidotti contempla principalmente el abordaje monista del filósofo francés Bruno Latour (2002). A partir de su trabajo en sociología de la ciencia durante la década de 1970, Latour pone en evidencia que no hay nada verdadero en los hechos científicos, sino que aquellos que conocemos como naturaleza, y que suponemos que la ciencia estudia y descubre objetivamente, son en realidad hechos científicos contruidos socialmente. Ese hallazgo microsociológico llevó a Latour a enunciar su teoría de los sujetos híbridos: si no podemos separar la naturaleza de la cultura, tampoco podemos separar lo natural de lo artificial, el sujeto del objeto, y al humano del no humano. Los hechos científicos, o tecnocientíficos como los llama Latour, no son objetivistas (completamente naturales) ni relativistas (completamente culturales). Son cuasi-objetos: híbridos entre naturaleza y cultura (Lash, 2001). Siendo el proceso de construcción reflexivo, veremos que los sujetos también lo son. Si el mundo

está compuesto de híbridos entre objetos y sujetos, dice Latour, comencemos a pensar en una historia de las cosas, a pensar que las cosas tienen derechos y a pensar en un parlamento de las cosas. Empecemos a disolver el pacto de la modernidad.

Para Braidotti, los STS asumen el aspecto analítico del posthumanismo, abordando los diferentes aspectos en que humanos y tecnologías se hibridizan, y entendiendo que surgen aspectos éticos de esa asociación, tal como lo señala Peter Paul Verbeek (2011). Al formular su propuesta subjetivista, Braidotti se apoya en la propuesta monista de Latour (2002), pero critica la ausencia en su propuesta de una teoría de la subjetividad y la neutralidad política. La postura posthumanista crítica de Braidotti es monista: cree en una subjetividad formada por híbridos, no es pesimista sino afirmativa, entiende que la alianza entre humanos y artefactos puede dar lugar a la experimentación de nuevas subjetividades y es profundamente antihumanista en tanto rescata las diferencias culturales, el conocimiento situado y el feminismo. La postura de Braidotti va más allá del etnografismo analítico de los STS y no es tan empirista como propositiva, con todas las buenas intenciones y las limitaciones que puede tener un abordaje propositivo, y tal vez especulativo, de la subjetividad posthumana. El monismo le será útil para proponer una subjetividad postantropocéntrica, expandida, relacional y no individualista. Una subjetividad sostenida positivamente por los desarrollos tecnológicos de las ciencias cognitivas e informáticas: “Los sujetos posthumanos son tecnológicamente modificados a un nivel sin precedentes” (Braidotti, 2015 p. 60). Braidotti llamará a su construcción “subjetividad postantropocéntrica”. Esta se distingue de los estudios sobre posthumanismo porque incorpora un conjunto de saberes donde las mediaciones técnicas resultan centrales, como los STS, las culturas digitales, la robótica, las ciencias cognitivas y el derecho.

El segundo capítulo está dedicado al análisis de las formas de vida posthumanas. El rasgo que distingue la propuesta de subjetividad de Braidotti es el vitalismo: la vida no es el derecho inalienable de una sola especie, la humana, sobre todas las demás, sino que es un proceso interactivo y sin conclusiones entre el bios (aquella parte de vida reservada al *anthropos*) y el zoe (una parte de la vida no humana y más amplia). Construida entre estas dos formas de vida, la subjetividad postantropocéntrica encontrará su forma dinámica en el encuentro con tres devenires: el devenir animal, el devenir tierra y el devenir máquina.

La investigación en genómica afecta tanto a humanos como a plantas, semillas y animales. La soya, el maíz y el algodón transgénicos, el proyecto genoma humano, pero también la oveja Dolly, los ratones de laboratorio genéticamente modificados, los gatos fluorescentes inmunes al VIH son algunos pocos ejemplos de la apropiación de las formas de vida en el capitalismo postindustrial. El postantropocentrismo destruye las jerarquías entre bios y zoe: “tenemos que idear un sistema de representación que esté en armonía con la actual complejidad de los animales [. . .]; los animales ya no son parte de ese sistema de significados que sostiene las proyecciones y las aspiraciones morales de los humanos” (Braidotti, 2015, p. 73). Pero en la actual época posmoderna, la vida no tiene solamente un valor biológico. La economía capitalista postindustrial posee una estructura tecnocientífica que mercantiliza toda forma de vida. La propuesta de Braidotti intentará reformular las relaciones de subsunción, afecto y extrañeza en relaciones más igualitarias.

Por otro lado, la vinculación entre el sujeto postantropocéntrico y la tierra presentan una importancia, una escala y un conjunto de tensiones mucho más complejos. El tratamiento corriente del cambio climático y los problemas ambientales actuales no contribuyen a un esclarecimiento de la relación, porque se lleva a cabo desde una perspectiva antropocéntrica y separando el *continuum* naturaleza-cultura. Tampoco ayuda la clásica desconfianza que adoptan las ciencias sociales hacia el ecologismo y la naturaleza. Además, siendo que “vivimos en un *continuum* naturaleza-cultura

tecnológicamente modificado y globalmente confuso” (Braidotti, 2015, p. 83), parecería que el modo de una vinculación geocentrada todavía permanece sin resolverse.

La estrecha conexión entre humanos y máquinas, circuitos y neuronas, elementos orgánicos e inorgánicos que experimentamos en la actualidad es fundamental para la constitución de la subjetividad postantropocéntrica. Es importante entender que esas conexiones no son funcionales, sino que se basan en una relación con la tecnología lúdica y tendiente al placer. La postura de Braidotti dista tanto de ser tecnofóbica como de ser tecnofílica. En lugar de juzgar, se pregunta qué pueden hacer nuestras subjetividades híbridas y nuestros cuerpos sexuados en su conformación de cibernéticos.

El capitalismo avanzado comprende grandes contradicciones, basadas tanto en oportunidades de construcción subjetivas como en reales deshumanizaciones e inhumanizaciones, que son tratadas en el tercer capítulo a partir de un conjunto de reflexiones sobre las relaciones entre vida y muerte posthumanas. Porque así como la vida se transforma en el posthumanismo, también lo hace la muerte. Braidotti elige tratar el tema de una manera laica, explayándose en tres ejes. El primero consiste en las formas de inhumanización y deshumanización propias de las injusticias sociales del actual sistema y sus modos de hacer la guerra y ejercer la violencia. El segundo corresponde a la formulación de una teoría posthumana de la muerte que permita considerar una continuidad entre la vida y la muerte, en oposición al concepto de interrupción arraigado en las visiones humanistas. El tercero corresponde a la muerte subjetiva, asociado a la disolución de las subjetividades en los padecimientos mentales propios de esta época: suicidios, depresión, *burnout*, entre otras.

Braidotti propone pasar de una concepción humanista de la muerte, de la que no se puede hablar, a estudiar profundamente los procesos sociales y subjetivos que llevan a la muerte contemporánea, para luego desarrollar una ética positiva del compromiso que incluya nuevas condiciones y relaciones sociales fuera de la ética del sufrimiento. Es por eso que propone un acercamiento “necropolítico” que incluya el estudio de las “guerras justas”, las “vidas desechables” y otros horrores del capitalismo postindustrial. En particular, el estudio de la guerra posthumana estructurada a partir de drones, vehículos no tripulados (*unmanned vehicles*) y ejércitos de robots, se hace necesario porque conlleva problemas éticos muy diferentes a los del capitalismo industrial. La guerra posthumana no se juega en un campo de batalla definido, sino en el derecho soberano de matar, violar y destruir la vida de los otros a partir de una política de la muerte que incluye “daños colaterales” —un eufemismo para hablar de vidas civiles— y la destrucción de los servicios básicos que permiten que una sociedad funcione. Braidotti se esfuerza en construir un tecnobestuario. La lista está integrada por diversos artefactos no tripulados, que van desde pequeños drones de cinco kilos de peso hasta grandes robots que pueden caminar kilómetros por el desierto transportando toneladas de explosivos. Pero los adelantos tecnológicos no hacen que matar sea más fácil. Implican una complejidad de control y transmisiones que necesita del escrutinio constante de especialistas, abogados gubernamentales, y monitoreos que a veces pueden ser delegados a algoritmos o a otros robots. Dar muerte a otros se vuelve un acto distante y frío: la conciencia se distancia. Los inocentes que resultan muertos se encuentran a miles de kilómetros del operador, quien maneja interfaces similares a los *joysticks* de los videojuegos. Las vidas de las humanidades que habitan los espacios atacados son desechables. Los estados, dice Braidotti, ejercen su poder basados en la posibilidad de convertir a los ciudadanos en víctimas, en heridos, en afectados por injusticias. La necropolítica posthumana se pregunta en qué puede convertirse la teoría política si logra abandonar la amenaza y el sufrimiento como base para la construcción de ciudadanía.

En segundo lugar, Braidotti se interroga sobre la muerte posthumana. Intenta construir un anclaje para pensar una teoría vitalista y continuista de la muerte, la que, para Braidotti, está

inmersa en la vida: cuando esta ocurre, también sucede la muerte. Hay una continuidad entre las dos. Por otro lado, la vida no es un fenómeno unitario fijado en un cuerpo, sino un devenir que se constituye colectivamente entre los cuerpos y el entorno. El desprendimiento del cuerpo podría ser pensado como la inmersión en el devenir, en un fluido que al perder el tiempo y el espacio se transforme en una liberación.

Por supuesto que repensar los límites de la humanidad inserta un quiebre sobre las disciplinas humanísticas. Ellas mismas deben ser repensadas, tal como Braidotti lo hace en el capítulo cuarto; su foco de estudio debería mutar del hombre como objeto a los progresos de la ciencia y la tecnología, la sostenibilidad ecológica y social, los desafíos múltiples de la globalización y los desastres socioeconómicos causados por esta. La centralidad científico-tecnológica de esta era representa, para Braidotti, no un conflicto sino una oportunidad que debería ser interpretada por académicos humanistas, no sin esfuerzo, de la misma manera. Continuando con el tono afirmativo y propositivo de todo el libro, Braidotti ofrece todo un conjunto de posibles nuevos abordajes humanísticos que incluyen los diálogos entre arte y ciencia, la epistemología política de la subjetividad, en estrecha relación con la siempre presente teoría feminista, los estudios sociales y culturales de la ciencia, los estudios sobre medios y cultura digital, las ciencias humanas ambientalistas, entre otros.

La ciencia posthumana debería guiarse por cuatro criterios comunes: la precisión cartográfica, la transdisciplinariedad, la crítica, y las figuraciones creativas y la no linealidad. La cartografía es una lectura crítica del presente. Las figuraciones creativas, como el cibernético, el queer, el mismo posthumano, la oveja Dolly, el dron, deben habilitar tanto una crítica al poder como nuevas alternativas. El pensamiento posthumanista debe salir del pensamiento lineal para entrar en un modo rizomático que facilite las conexiones múltiples. Un lugar destacado en este quiebre lo ocupa el pensamiento nómada, que Braidotti retoma de sus maestros Deleuze y Guattari y que ha trabajado anteriormente en su libro *Sujetos nómades*:

El pensamiento nómade de Deleuze implica una disolución total de la idea de centro, y de la noción de sitios originarios o de identidades auténticas de cualquier tipo [...]. La epistemología nómade radical es una forma de resistencia al microfascismo en la medida en que se concentra en la necesidad de un distanciamiento cualitativo de la hegemonía, sea esta de la escala que fuere y aunque solo tenga un alcance local (Braidotti, 2000, pp. 31-32).

Asimismo, resulta esencial poner en juego el afecto y la memoria, teniendo en cuenta que muchas de las instituciones académicas que ponen en juego estos principios cumplen a la vez funciones de cuidado y terapéuticas, como los estudios queer. La memoria se entiende en el contexto del pensamiento nómade de Deleuze y la concepción del tiempo de Bergson, es decir, mediante interconexiones múltiples y creativas insertas en el devenir, que es diferente de la concepción lineal del tiempo.

Por supuesto que estas reconcepciones del saber traen aparejados una crítica al rol de la Universidad como corporación y el reclamo de un modelo de Universidad global en la difusión de conocimientos, pero local en su apertura a los espacios urbanos en los que se inserta. Una universidad gratuita, sin fines de lucro y que además piense lo contemporáneo, cuya responsabilidad es formar al individuo y proceder de modo ético, y no solo otorgar títulos laborales.

Por último, en las conclusiones, la autora recapitula lo esencial de sus reflexiones y define de un modo más acabado al sujeto posthumano:

El sujeto posthumano nómada es materialista y vitalista, encarnado e interrelacionado, situado siempre en algún lugar radical de la política de la ubicación. Es polimorfo y

relacional, y perfectamente comprensible en el interior de la ontología monista a través de las lentes de Spinoza, Deleuze y Guattari y de las teorías postcoloniales y feministas (Braidotti, 2015, p. 187).

Podemos pensar que lo que Braidotti hace aquí es plantar el germen de un proyecto futuro que trascienda la negatividad. La construcción de una ética posthumana afirmativa, interconectada y sostenible requiere de creatividad para pensar futuros posibles en este mundo posthumano que, a fuerza de imaginarios colectivos y esfuerzos conjuntos, es el que supimos construir y el que deberemos defender.

Referencias

- Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades: corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- Burgos Díaz, E. (2007). Sobre la transformación social. Butler frente a Braidotti. Ciudad de Mujeres [consultado 22 May 2017]. Disponible en <http://www.ciudaddemujeres.com/articulos/Sobre-la-transformacion-social#nb7>
- Haraway, D. (1984). Manifiesto Ciborg/El sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado [consultado 22 May 2017]. Disponible en https://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/beatriz_suarez/ciborg.pdf
- Lash, S. (2001). *Critique of information*. Londres: SAGE.
- Latour, B. (2002). *We have never been modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- Verbeek, P. P. (2011). *Moralizing technology: Understanding and designing the morality of things*. Chicago: University of Chicago Press., citado por Braidotti (2015)

Gabriela Sued

Instituto Tecnológico de Monterrey, Ciudad de México, México

Correo electrónico: gabriela.sued@gmail.com

Disponible en Internet el 2 de septiembre de 2017