

Transhumanismo, posthumanismo y feminismo. Rosi Braidotti y lo posthumano

Transhumanism, posthumanism and feminism. Rosi Braidotti and the posthuman

LUISA POSADA KUBISSA*

Resumen: Hoy resulta difícil no toparse en el campo de la investigación y la filosofía con las referencias al posthumanismo y sus múltiples derivas. La corriente más difundida de estas es el denominado transhumanismo, que aboga por un mejoramiento científico y tecnológico del ser humanos. Un recorrido crítico de estas tesis transhumanistas nos hará considerar otras propuestas totalmente alejadas de estas, como es el feminismo posthumano de la filósofa Rossi Braidotti. Finalmente se sugiere por qué el modelo epistemológico y político que propone Braidotti no resulta ser ni un posthumanismo ni un nuevo feminismo convincentes.

Palabras clave: Humanismo, posthumanismo, transhumanismo, feminismo posthumano, Braidotti.

Abstract: Today it is difficult not to come across references to posthumanism and its multiple drifts in the field of research and philosophy. The most widespread current among these ones is the so-called transhumanism, which advocates a scientific and technological improvement of human beings. A critical overview of these transhumanist theses will make us reconsider other proposals totally cut off from these, such as the posthuman feminism of the philosopher Rossi Braidotti. Finally, it is suggested that the epistemological and political model which Braidotti proposes does not result neither in a posthumanism nor in a new feminism which could be convincing.

Keywords: Humanism, posthumanism, transhumanism, posthuman feminism, Braidotti.

Recibido: 30/12/2023. Aceptado: 14/03/2024.

* Profesora Titular de Filosofía en el Departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid. mlposada@ucm.es Líneas de investigación: Ilustración, Historia de la Teoría Feminista, Feminismo y Filosofía. Publicaciones recientes: *Feminismo. Lugares y ecos*, editorial Comares, Granada, 2023; *¿Quién hay en el espejo? Lo femenino en la filosofía contemporánea*, Cátedra (Feminismos), Madrid 2019.

1. Una aproximación al transhumanismo

En 2005 Nick Borstrom¹ escribe una fábula que titula “El envejecimiento es un tiránico dragón que puede ser abatido”. Y comienza al modo de un cuento infantil (Borstrom, 2005, párrafo 1): “Había una vez un dragón gigantesco que tiranizaba el planeta”. En esta fábula va narrando la lucha de un rey y su pueblo contra ese tiránico dragón para concluir con una “Moraleja: el dragón es el envejecimiento”. Y termina su narración escribiendo:

La argumentación ética general de la fábula es sencilla: existen razones morales obvias e imperativas para que la gente de la fábula se deshaga del dragón. Nuestra situación respecto de la senescencia humana es análoga y éticamente isomórfica con la situación de la gente de la fábula respecto del dragón. Por consiguiente, tenemos razones morales imperativas para deshacernos de la senescencia. (Borstrom, 2005, subapartado “Moraleja: el dragón es el envejecimiento”, párrafo 4).

Esta narración de Bostrom encierra las promesas y los objetivos transhumanistas, promesas y objetivos que se entrelazan con los avances imparables de la tecno-ciencia actual que permiten hablar de que la tecnociencia contemporánea es un “saber faústico” (Sibila, 2005, 52-53), que se propone la reconfiguración de los seres vivos para superar sus limitaciones.

Por tanto, de entrada, sabemos que el proyecto transhumanista aboga por el uso de la ciencia y la tecnología para superar los límites humanos y alcanzar un ser humano libre del envejecimiento, las enfermedades e, incluso en un futuro, la muerte. Y con ese objetivo se mueve fundamentalmente utilizando los avances tecnocientíficos “bajo cuatro coordenadas: nanotecnología, biotecnología, tecnologías de la información y la comunicación (TIC), y tecnologías cognitivas” (Cardozo y Meneses Cabrera, 2014, 66). Si entendemos el transhumanismo como una antesala de la existencia posthumana es porque en ese nuevo humano, en ese posthumano, además podrían implementarse vivencias placenteras y positivas y eliminarse todo lo que tiene que ver con sentimientos de dolor o de sufrimiento. Y esto es lo que ya se propone al inicio del Manifiesto Transhumanista (en Sanlés Olivares, 2019, 329).

Si queremos atender a una historia de estas posiciones propias de lo que hoy denominamos transhumanismo podemos atender al trabajo titulado “Una historia del pensamiento transhumanista” de Nick Bostrom (2011). Bostrom inicia su trabajo afirmando que el ser humano siempre ha buscado trascender lo límites de su propia existencia y que este es un deseo que se remonta al inicio de los tiempos de nuestra especie. Y, arrancando de “la sumeria Épica de Gilgamesh (aproximadamente 1700 a.C.) (donde) un rey parte en busca de la inmortalidad” y de los proyectos de los alquimistas medievales, por sus páginas van

1 “En 1997, Nick Bostrom fundó la World Transhumanist Association. A partir de entonces, los estudios y libros sobre el tema se multiplican hasta llegar a la fiebre actual. Bostrom trabaja en la Universidad de Oxford. Es conocido por sus trabajos sobre el principio antrópico, el riesgo existencial, la ética sobre el perfeccionamiento humano, los riesgos de la superinteligencia y el consecuencialismo. En 2004, cofundó junto a James Hughes el Instituto para la Ética y las Tecnologías Emergentes y, en 2011, fundó el Programa Oxford Marton Sobre los Impactos de la Tecnología Futurista. Además, es el director fundador del Instituto Futuro de la Humanidad en la Universidad de Oxford”. (Sanlés Olivares, 2019, 37-38).

desfilando nombres y épocas diversos, como Giovanni Pico della Mirandola, Francis Bacon, el marqués de Condorcet, Julien Offray de La Mettrie, Charles Darwin, Benjamin Franklin, hasta adentrarse en el siglo XX con J. B. S. Haldane, Aldous Huxley, Julian Huxley, Alan Turing, culminando con una explosión de referencias como F. M. Esfandiary (quien cambió su nombre por FM-2030), Max More y Tom Morrow, Anders Sandberg, Alexander “Sasha” Chislenko, Hal Finney, Robin Hanson, Eric Drexler, Marvin Minsky, Hans Moravec, Ray Kurzweil, David Pearce y el propio Nick Bostrom.

Conviene leer detenidamente este trabajo de Bostrom, que parece orientado a encontrar una genealogía propia para el pensamiento transhumanista, en la medida en que toda genealogía legitima y dota de significado a la empresa propia. Más allá de tan laudable intención, la extensa nómina de figuras que este artículo recoge no parece abundar en las diferencias que pueden darse dentro del propio pensamiento transhumanista.

Si aceptamos que no se da esa homogeneidad en el pensamiento transhumanista, podremos detectar corrientes diversas dentro del mismo. Cabe hablar en primer lugar de “un transhumanismo radical que defiende un futuro utópico dominado por cibernéticos”. Otra opción transhumanista sería la que se interesa por “un mejoramiento humano (*enhancement*) basado en una medicina superadora de las deficiencias humanas (envejecimiento, enfermedades, minusvalías, etc.)”. A estas posiciones podemos añadir “un transhumanismo cultural filosófico que, partiendo de autores como Foucault y Derrida, realiza una crítica posmoderna al concepto de lo humano.” Y a todas estas corrientes habría que sumar “un transhumanismo tecnocientífico nacido a la par que los estudios sobre la inteligencia artificial y la robótica”: este será la cara más difundida del transhumanismo (Sanlés Olivares, 2019, 34-35).

Aun con todas estas diferencias, lo cierto es que el objetivo del transhumanismo es común por encima de todas ellas. Y no es otro que el de llegar a transitar, mediante la ciencia y las tecnologías actuales, a un humano – un posthumano, en realidad- libre de sus límites cognitivos, psicológicos y biológicos. Este objetivo es el que ha llevado a que el símbolo adoptado por los transhumanistas sea el de la H+. Se trata de un símbolo que quiere simbolizar la apertura a un futuro ilimitado “de mejora biotécnica de la especie” (Cardozo y Meneses Cabrera, 2014, 66).

Como hemos visto, es el transhumanismo tecnocientífico el más conocido y el que, en realidad, se suele asociar casi en exclusiva con esa denominación. Pero no hay que olvidar que el transhumanismo también tiene un soporte filosófico – lo que Antonio Diéguez califica de “transhumanismo cultural o crítico” (Diéguez, 2017, 42-44) –, que fundamentalmente se orienta al proyecto de acabar con las dicotomías tradicionales hombre-mujer, mente-cuerpo, animal-ser humano, organismo-máquina, etc. Superar estas dicotomías sería alcanzar la figura-metáfora del *cyborg*. Y aquí de inmediato tenemos que recordar a Donna J. Haraway. Porque en esta pensadora la difuminación de todas las dicotomías –lo humano y lo animal, el organismo y la máquina, entre asuntos físicos y no-físicos– “constituye una ficción (hecho) social (científica) central en el relato de Haraway sobre la emergencia del *cyborg*-acrónimo, en la ciencia ficción de *cibernético* y *organismo*” (Orr, 1995, 44). Para Haraway y su imaginaria posmoderna de la metáfora del *cyborg*, por decirlo muy sintéticamente, la ciencia funciona como un mito y construye la categoría “naturaleza”.

De momento lo que parece quedar claro es que ya no estamos en las críticas despiadadas que provocó la “racionalidad tecnológica” hace más de un siglo, sino que puede afirmarse

por el contrario que puede hoy hablarse de un “optimismo tecnocientífico”, que de la mano del transhumanismo se orienta a conseguir tres conquistas para la humanidad, como son las de “súper inteligencia, bienestar y longevidad” (Velázquez Fernández, 2018, 357). Y estas conquistas harían real hoy un viejo sueño de la humanidad: el sueño de controlar su propio destino y de lograr superar su propia finitud mortal.

Sin duda el mercado capitalista recibe un impulso fundamental de los nuevos avances de la tecnología, ya que el sujeto de este siglo XXI vive rodeado e inmerso de manera cotidiana en esta mediante todo tipo de dispositivos: las computadoras, los teléfonos móviles, las nuevas redes de comunicación, los satélites, en definitiva, “toda la miriada de *gadgets* teleinformáticos que abarrotan los escaparates, contribuyendo de forma oblicua —aunque no por eso menos potente— a la producción de cuerpos y subjetividades del siglo XXI” (Sibila, 2005, 25).

Si es así, entonces habrá que convenir en que la subjetividad no está ya configurada como mano de obra para la explotación industrial, sino que ahora puede hablarse de “cuerpos y subjetividades autocontrolados” que pueden elegir entre la diversidad de opciones desde la responsabilidad estrictamente individual entre los servicios y productos que le ofrece el mercado (Sibila, 2005, 263). Frente a la visión mecanicista del mundo y del ser humano propia del capitalismo se impone ahora el paradigma informático como valor en alza en el universo neoliberal de la mercantilización y de la mercadotecnia (Sibila, 2005, 267).

Muchos autores que se interesan por el tema del transhumanismo inciden en que los objetivos que este propone vienen de lejos y, como ya hemos señalado, han formado parte de las más antiguas aspiraciones filosóficas y culturales de la humanidad. Las nuevas posibilidades que se abren ante el ser humano se concretan hoy en las promesas transhumanistas de exceder los límites de la naturaleza humana biológicos, psicológicos y hasta morales. Y esa propuesta pasa por implementar los nuevos campos abiertos en la tecnociencia, así como “el desarrollo de la neurociencia, las ciencias cognitivas y el desarrollo de inteligencia artificial”, para superar por estas vías “la *defectuosidad y limitación* humanas” (Piera Alegría, 2017, 57).

Esta perspectiva de superación de los límites de la naturaleza humana permite decir que el transhumanismo se encamina a la consecución de un posthumano, que estaría libre de sentimientos negativos, como el miedo o la angustia, y vería potenciadas las sensaciones positivas, como “el amor, el placer, el cultivo del arte”, experimentando además con ello “estados de consciencia insospechados para cualquiera de nosotros hoy” (Cardozo y Meneses Cabrera, 2014, 63).

Pero este optimismo tecnocientífico puede resultar algo reductivo: en efecto, los problemas que la humanidad afronta -individualmente o de manera colectiva- no parece que puedan reducirse a problemas que cabe adscribir y, por lo mismo, abordar solo desde el marco de la técnica y/o la ciencia. Marco este que, además, no cabe pensar absuelto, de los entramados de saber-poder de nuestro momento histórico, por decirlo a la manera foucaultiana. Convenimos aquí en que la lógica de poder, con sus intereses políticos y de mercado, permea la actividad científico-tecnológica, lo que lleva a preguntarse inevitablemente “cuál sería la orientación propia de la mejora técnica del ser humano, quiénes tendrían posibilidades de acceso a estas mejoras, en qué contextos y con qué propósitos” (Piera Alegría, 2017, 60).

1.1. Propuestas del transhumanismo

La idea del transhumanismo, representado como H+, es llenar ese + con un humano que haya trascendido las limitaciones que le ha impuesto la naturaleza en su condición biológica y cognitiva. Y, como hemos visto, para ello promete que ese nuevo humano estaría en disposición de ser liberado de las emociones negativas, como el dolor y el miedo, y de potenciar en él aquellas que resultan positivas, como la alegría o el placer.

Un campo de investigación que va de la mano de estas aspiraciones transhumanistas es el de los estudios y desarrollos de la inteligencia artificial. Al hablar de la IA hay que mencionar siempre a Alan Turing, uno de los padres fundacionales de la informática actual y de la ciencia de la computación. La IA, en el marco de la informática-computacional, se encamina a desarrollar que las máquinas -robots, red de robots, ordenadores, etc.- lleguen a ejecutar tareas que se asocian a seres inteligentes. En pocas palabras, la IA “Es una rama de la informática-computación que se ocupa de la simulación del comportamiento inteligente” (Cabanelas Omil, 2019, 5).

Algunos autores han tratado de fechar el momento en el que la inteligencia artificial superaría a la humana: “La mayoría de los autores sitúa ese momento antes del año 2050. Rosenberg plantea el 2030, Winston el 2040, Kurzweil en 2045 y Son en el 2047” (Cabanelas Omil, 2019, 7). Más allá de los efectos positivos que algunos científicos valoran de la IA -como la cura de enfermedades o la solución a los problemas climáticos, entre otros-, también se ha advertido de sus riesgos y peligros para la humanidad², en particular en lo que hace al tema de la conciencia. Veamos una cita algo larga de la cautela a la que apela una investigadora reconocida en el ámbito de la IA:

Una actitud de cautela sugiere que no deberíamos seguir adelante con el desarrollo de IA sofisticadas sin medir cuidadosamente su conciencia y determinar si es segura, porque el desarrollo involuntario o intencional de máquinas conscientes podría suponer riesgos existenciales o catastróficos para los humanos, riesgos que van desde las superinteligencias emocionalmente inestables que suplantán a humanos hasta la fusión humana con una IA que disminuya o termina con la conciencia humana. (Schneider, 2021, 92).

Esta transformación tecnocientífica del ser humano que el transhumanismo invoca involucra también a la biología y la genética. La posibilidad de controlar el genoma humano abre la puerta a una propuesta transhumanista que mejorará las expectativas biológicas del ser humano. La biotecnología permitirá trabajar con los genes, de manera que sea posible obtener bebés a la carta o retrasar el envejecimiento” (Sanlés Olivares, 2019, 127). Los avances biotecnológicos autorizan la esperanza de que la vida se alargaría considerablemente e, incluso, la perspectiva de superar la muerte constituiría una de las perspectivas que algunos transhumanistas piensan como posibilidad no descartable.

2 Es el caso de Jesús Conill Sancho, quien recientemente planteaba que “Igual que Nathaniel Persily preguntaba si la democracia puede sobrevivir a internet, tenemos que preguntarnos si lo que ha significado la razón pública podrá sobrevivir al poder que emerge del uso de la inteligencia artificial” (Conill Sancho, 2023, 126).

Ha habido quien ha alertado del peligro de que el diseño y la modificación del genoma humano podría traducirse en un gran negocio de mercado: la posibilidad de demandas de modificaciones del genoma podría abrir la puerta a algo así como “un supermercado genético” (Diéguez, 2013, 75). Este “supermercado genético” abriría a la vez la puerta a lo que se ha denominado *biohacking*: “El *biohacking*, entonces, *hackearía* nuestro cuerpo para añadirle funciones o mejoras que no están programadas en él, a la manera como se *hackearía* un programa informático” (Sánchez Salazar, 2021, 258).

La nanorrobótica, en el marco de la nanotecnología, es otra práctica tecnocientífica que augura avances biológicos y médicos importantes. Diseñados a escala nanométrica, estos nanorrobots insertados en el torrente sanguíneo permitirían detectar y aniquilar las células cancerígenas, así como otra gran variedad de aplicaciones médicas, como podrán ser la elaboración de diagnósticos y de material quirúrgico. Hoy se puede decir que la nanotecnología es uno de los campos estrella de las aspiraciones transhumanistas.

Pero todos estos avances tecnocientíficos no son profecías de futuro. Se puede decir que ya están aquí, inscritos en nuestras formas de vida. Al menos forman parte de nuestro imaginario colectivo “a través de la creación de narrativas altamente mediáticas, que ya forman parte de las formas de vida actuales, determinadas por las tecnologías” (Tafoya Ledesma, 2020, 276). Efectivamente, en nuestras sociedades actuales, en una gran parte de ellas al menos, la vida no es imaginable sin las nuevas tecnologías de la comunicación y de la información que utilizamos a diario, desde los móviles, las redes sociales, internet y otras tecnologías en las que el ser humano de determinadas partes del mundo del siglo XXI ya está plenamente embebido.

Hoy las TIC siguen desarrollando su potencial y son utilizadas en áreas tan diversas como la educación, el comercio on line, la medicina y las intervenciones quirúrgicas, la robótica, las aplicaciones militares, entre otras muchas. En definitiva, ocupan un lugar preeminente en particular en las sociedades desarrolladas y contribuyen a una forma inédita de subjetivación. Una forma de subjetivación que haría hablar, no ya de la sociedad del conocimiento, sino de la sociedad de la información. Y es claro que este nuevo escenario va de la mano del transhumanismo, ya que “El surgimiento de las tecnologías digitales de la IV Revolución Industrial tiene una coincidencia que no es fortuita con el surgimiento del transhumanismo”. Y ello redundaría en que las TIC, vinculadas al campo de la información y la comunicación, también tengan una “historia común” con la expansión del transhumanismo (Delgado Flores, 2019, 108).

Pero esta inmersión de la subjetividad actual en las innovaciones tecnológicas y su dependencia casi absoluta de las TIC hace sospechar si, más allá de las promesas humanistas de un mejoramiento de la vida humana, no asistimos a una macro-operación por la que nos convertimos en consumidores insaciables de un mercado globalizado y en expansión, que vende aquellas necesidades que el mismo crea. De modo que nos subjetivizamos, en último término, en las normas y supuestos que ese mercado genera y somos sujetos (en el sentido de sujeción) de esas grandes corporaciones del mercado global.

La interacción con las nuevas tecnologías y con la IA augura, para los transhumanistas, una tecnología cognitiva capaz de hacer al humano superinteligente. En ese sentido se ha escrito que “vamos a disponer de medios más potentes que la velocidad extremadamente baja interneuronales de nuestra inteligencia» “.(Cortina Ramos, 2015, 10-11).

Este optimismo ha llevado a hablar de un “salto cognitivo” (Cortina Ramos, 2015, 12), de una revolución que arribaría finalmente en un estado de “superinteligencia”. Pero este “cognitivismo superextendido” (Fernández Valdés, 2021, 413), como también se ha denominado, tiene que plantearnos en qué dirección iría este. Porque la idea de mejorar nuestras capacidades cognitivas no puede dejar de infundir sospechas acerca de qué capacidades se trata y a quiénes beneficiaría su mejora. Si, como ya viera Marx, la tecnología no está absuelta de la realidad y el contexto, habrá que preguntarse sobre la tecnociencia encaminada en esta dirección transhumanista. Y habrá que preguntarse en concreto por su relación “con lo que se produce, con quién lo produce y con los contextos históricos y culturales” (Fernández Valdés, 2021, 415).

Pero, aun si aceptáramos sin recelar una de las promesas del transhumanismo, que radica en la mejora de la especie humana, cabría preguntarse “¿Qué es la mejora?”. Porque el sentido de “lo mejor” es un sentido relativo, que solo cabe establecer por relación a aquello que se considera peor. De manera que no tiene un significado absoluto y más bien responde a una construcción cultural que se define en cada momento histórico y en una diversidad político-social. Por tanto, es posible plantearse que lo que constituye una mejora “dista mucho de ser un concepto perpetuo y general” (Sagasti Pazos, 2022, 203). De hecho, al hablar de mejora “se pierde de vista que no siempre lo más es lo mejor”. Y, sobre todo, también se pierde de vista que lo mejor se modula en una diversidad de individualidades del ser humano, con su no menor diversidad de “gustos, necesidades y aficiones” (Sagasti Pazos, 2022, 204), con lo que hablamos de un concepto ambiguo y confuso, que no puede ser reducido a una definición unívoca y universal.

2. Braidotti y lo posthumano

No todos podemos sostener, con un alto grado de seguridad, que hemos sido siempre humanos, o que no hemos sido otra cosa aparte de eso. (Braidotti, 2015, 11).

Hay quien ha alertado sobre los peligros de la propuesta transhumanista de mejora del ser humano, como lo ha hecho Francis Fukuyama, autor de *Nuestro Futuro Posthumano: Consecuencias de la Revolución Biotecnológica* (Fukuyama, 2020): para Fukuyama los humanos se dividirían entre aquellos mejorados y aquellos que no, de modo que “La diferencia entre unos hombres y otros creará una sociedad tensionada y desigual, nada solidaria” (Sanlés, 2019, 293).

Pero también hay quien, a pesar de estas advertencias, es optimista con la nueva revolución tecnocientífica y con la promesa de ir más allá de la noción predominante de lo humano y del propio humanismo. Es el caso de Rosi Braidotti.

La filósofa Rosi Braidotti se ha movido en el campo de la investigación interdisciplinar abarcando desde la teoría política, hasta la teoría social, la teoría feminista, los estudios de género, o los estudios étnicos, entre otros. Y todos estos ámbitos los ha orientado a pensar la subjetividad y cómo esta se constituye en el mundo contemporáneo. Interesada inicialmente por las tesis del pensamiento de la diferencia sexual, principalmente en su formulación en la pensadora Luce Irigaray, Braidotti entiende la subjetividad de una manera alternativa

a las dicotomías jerarquizantes, que permita asumir la diversidad en un proyecto social y políticamente comprometido.

Las propuestas de Braidotti se han inscrito en lo que se ha denominado el “transhumanismo cultural” que, más allá del “transhumanismo tecnocientífico”, articula la crítica radical al humanismo, a la concepción de lo humano como paradigma, siguiendo la estela filosófica de pensadores como Foucault, Derrida y Deleuze (Diéguez, 2017, 43), e inspirándose en aportaciones como las de “el feminismo, los estudios postcoloniales, los estudios culturales, el postmodernismo y el ecologismo radical” (Diéguez, 2017, 42). Pero habría que advertir de inmediato que la propia Braidotti quiere separarse tajantemente de la denominación de transhumanismo, ni siquiera cultural, para reivindicar frente a esta el término “posthumanismo”, al que ella misma se adscribe. Así leemos que habla sin concesiones de “el delirio transhumanista de la trascendencia de los cuerpos humanos actuales” (Braidotti, 2015, 234). Y de entrada hay que aclarar que su concepción de los posthumanos poco o nada tiene que ver, como se tratará de mostrar aquí, con la idea de “seres futuros que ya no son inequívocamente humanos, porque poseen capacidades mentales que exceden de manera radical a las de los seres humanos de su tiempo” (Schneider, 2021, 99).

En esta filósofa, la apertura a la condición posthumana parte de lo que considera una evidencia: el *continuum* naturaleza-cultura, a partir de los actuales desarrollos tecnocientíficos, es ya un hecho. De manera que las fronteras entre ambas categorías no solo se han debilitado, sino que realmente se han “esfumado” (Braidotti, 2015, 13). Y ello tiene que traducirse en nuevos “esquemas sociales, éticos y discursivos de la formación del sujeto”, unos esquemas que la pensadora califica de “esquemas de pensamiento, de saber y de autorrepresentación alternativos respecto de aquellos dominantes” (Braidotti, 2015, 23).

En ruptura con la noción humanista asistimos a una inflexión posthumana, más allá del “grito de batalla” antihumanista que emergió de lo que se denominó “generación postestructuralista” (Braidotti, 2015, 35). Porque este antihumanismo sigue teniendo en el centro de su mirada al propio humanismo, con el que debate y al que se afana en deconstruir. Esa “muerte del hombre” para Braidotti solo tiene sentido si se convierte en un sendero que conduzca al posthumanismo, que entiende como una posición afirmativa, que se aleja tanto del retorno a los ideales clásicos humanistas y la política liberal – y aquí Braidotti refiere explícitamente a las tesis de la filósofa Marta Nussbaum –, como a lo que considera una forma analítica de teoría posthumana, que asocia a los *science and technologies studies*-, con lo cual parece que estaríamos aquí más cerca de la visión transhumanista tecnológica, aunque Braidotti elude referirse a esta y entiende que este tipo de posthumanismo analítico deja “fuera del cuadro” la subjetividad” y, añade, “con ella queda fuera un comprobado análisis político de la condición posthumana” (Braidotti, 2015, 57).

Frente a estas corrientes, la propia Braidotti se va a adscribir a lo que considera un “posthumanismo crítico”, que se distancia del antropocentrismo y reconoce la relación entre lo humano, lo animal y lo tecnológico, en una suerte de materialismo-vitalismo de corte spinoziano, regido por la nueva lógica que se plantee “cómo redefinir el sujeto de conocimiento y de poder sin hacer referencia a ese sujeto unitario, humanista, eurocéntrico y masculino” (Braidotti, 2020, 63). En otras palabras, se trata de comprender el mundo posthumano como una complejidad de relaciones “*zoe*/geo/tecnológicamente mediadas”, porque esa convergen-

cia “ya se encuentra entre nosotros” y “lejos de ser una crisis terminal, resulta productiva, dinámica e interrelacional” (Braidotti, 2020, 67).

No es casual que el tercer título de la trilogía sobre lo posthumano en Braidotti hable de un *Feminismo posthumano* (2022), si tenemos en cuenta que pocos años antes esta pensadora había decretado que la teoría feminista, junto con la teoría de la raza y poscolonial, “es una de las precursoras del pensamiento posthumano”. Y argumenta que lo es “especialmente por su tradición neomaterialista y vitalista que hace hincapié en las raíces encarnadas, integradas y sexualizadas de la subjetividad y sus recursos inexplorados” (Braidotti, 2020, 69). Pero entender ese feminismo posthumano es para la autora partir de la Vida como una suerte de red de relaciones compleja de “múltiples sistemas *zoe*/geo/tecnológicos” (Braidotti, 2020, 74). Quizá sea el momento de decir algo más de esta propuesta y hacerlo desde la discusión crítica con la misma.

2.1. Para un debate: Braidotti y el feminismo posthumano

Braidotti quiere dejar claro que lo que considera feminismo posthumano se entronca con la concepción, que ella asume, de que el feminismo no es, o al menos no es primordialmente, un humanismo. Porque la política feminista, razona Braidotti, es una política de subversión que propone visiones alternativas de “lo humano”, elaboradas por quienes han sido excluidas de esa categoría. En ese sentido, defiende un feminismo que, más allá de la igualdad entre hombres y mujeres, incorpora la reclamación de reconocer “la multiplicidad de géneros, la abolición de las identidades de género, las intersecciones de género, raza y clase, entre otras”. ¿Y todo ello para qué? E inmediatamente hallamos la respuesta de la autora: para “darles poder a quienes sufren espolio, empobrecimiento, ya sean mujeres, personas LGBTQ+ o racializadas, o pueblos indígenas” (Braidotti, 2022, 13).

Independientemente de la contradicción que parecería desprenderse entre proponer el feminismo como reconocimiento de “la multiplicidad de géneros” y a la par reclamarlo como “la abolición de las identidades de género”, los sujetos decantados de este nuevo feminismo posthumano son todos aquellos que fueron excluidos de la “noción dominante y excluyente de lo humano”. Y Braidotti los vuelve a enumerar más detalladamente: “Mujeres, personas LGBTQ+, pueblos colonizados, indígenas, personas que sufren racismos y una multitud de personas no europeas que históricamente tuvieron que luchar por el derecho básico a ser consideradas y tratadas como humanas” (Braidotti, 2022, 17). Braidotti es consciente de “los lazos históricos que unen al feminismo occidental con el humanismo” y, de hecho, da cuenta de esa relación en forma de genealogía, para concluir, no obstante, que, desde la visión posthumana, “El feminismo de hoy no puede ser sólo una versión revisada o actualizada del humanismo”, ya que los desafíos contemporáneos exigen “desidentificarnos de él” (Braidotti, 2022, 54). Y ello aun cuando Braidotti reconoce que el legado histórico del humanismo fue relativamente positivo para la igualdad de derechos de las minorías (Braidotti, 2022, 53).

El feminismo posthumano, que permite “llamar al feminismo por otro nombre cualquiera” (Braidotti, 2022, 57), incorpora la voluntad ecofeminista de desplazar al *anthropos* del centro de la reflexión y de la cultura y defiende que en esas prácticas postantropocéntricas han sido pioneras la teoría feminista, particularmente las ecofeministas, el feminismo

indígena y las teóricas LGBTQ+. Y su razonamiento es que, desde la visión posthumana feminista, “El punto de encuentro teórico entre el ecofeminismo y el pensamiento indígena es la negativa a separar a la humanidad como categoría excepcional del entorno vivo en el que se sitúa y por el que es coproducida” (Braidotti, 2022, 109). Para Braidotti el feminismo posthumano es “un salto cualitativo” que abre una nueva vía a partir del entrecruzarse o converger de varias tendencias feministas. Y así, además del ecofeminismo, la línea indigenista o el troquelado LGBTQ+, este posthumanismo recoge los estudios feministas de la tecnociencia y reorganiza con ello las nuevas maneras de entender la reproducción de los cuerpos y los lazos de parentesco. Conviene atender a lo que sobre ello declara la pensadora:

El cuerpo reproductivo contemporáneo no es uno. El abanico de prácticas tecnomediadas y modos de reproducción socialmente diferenciados abarca las tecnologías de la FIV³, la subrogación, las nuevas leyes de parentalidad múltiple y familia multiparental [...] El impacto del rápido avance de las tecnologías reproductivas se entiende mejor en el marco de una ética relacional afirmativa. Esta es otra forma de politizar y queerizar los cuerpos reproductivos. (Braidotti, 2022, 196-197).

Amén de que resulta altamente problemático postular la multiplicación de sujetos que Braidotti nos ha propuesto en este nuevo posthumanismo feminista -pues cabría recelar que con ello realmente no estemos ante la disolución de un sujeto que asuma como propio un proyecto de emancipación bien acotado-, tampoco se alcanza a entender que este nuevo feminismo incorpore como algo ético, como “ética relacional afirmativa”, algo tan cuestionado en el propio feminismo actual como es la práctica de la subrogación. Porque hablamos de un debate sin solventar, en el que una mayoría nada despreciable de feministas se opone a lo que da lugar a la explotación reproductiva del cuerpo de las mujeres en forma de vientres de alquiler. Y darlo sin más como un hecho, como una práctica más desde una pretendida neutralidad descriptiva, no solo no colabora al debate, sino que aparece sin más reafirmada esta práctica ya en clave positiva, por cuanto Braidotti parece celebrar que con esta se politice y se “queericen” los cuerpos reproductivos, sin que nos aclare o argumente por qué ello es tan deseable ni, por cierto, en qué se traduciría en concreto.

Sí sabemos que el posthumanismo feminista crítico que Braidotti diseña no se adscribe al denominado “transhumanismo”. Y lo sabemos desde las críticas que la propia pensadora lanza a esta corriente, que ella misma reconoce que es la corriente dominante de la tendencia posthumana. Su propuesta no se encamina a la mejora de lo humano ni a la promesa de su perfeccionamiento mediante la ciencia y el avance tecnológico, en la línea de las tesis transhumanistas que ya hemos tenido ocasión de abordar aquí en una primera parte. Porque, argumenta Braidotti, “Los transhumanistas, por el contrario, habitan dentro de la tradición humanista”, como lo demuestra su símbolo H+, “abreviatura de «Humanidad Plus»” (Braidotti, 2022, 77). El transhumanismo además seguiría preso de las redes de una ilusión humanista liberal del yo, en tanto centro de un proyecto político y económico que Braidotti califica de “hipertecnoindividualismo” (Braidotti, 2022, 81).

3 FIV: Fecundación In Vitro

Pero, si con las elaboraciones teóricas de Braidotti no estamos en una vuelta a un nuevo humanismo, ni tampoco en una adhesión a los actuales supuestos transhumanistas, entonces ¿dónde estamos realmente? La pensadora nos habla de un feminismo posthumano que es un neomaterialismo que deja fuera de escena el estudio del «Hombre» o del *Ánthropos* como objeto de estudio y viene a sustituirlo por “la vida”, entendida como “sistema complejo de elementos no humanos, como en las relaciones animales y vegetales (*zoé*), terrestres y planetarias (*geo*), mientras que también está mediada por la tecnología (*techno*)” (Braidotti, 2022, 145). En pocas palabras: el objeto de estudio de este posthumanismo sería la materia zoe-geo-tecnomediada (Braidotti, 2022, 157), desde una perspectiva teórica que integra las miradas desde la periferia del humanismo tradicional, como los estudios racializados, post-coloniales, transfeministas, queer, estudios de la discapacidad, etc. Descartada la distinción sexo-género, en línea con el transfeminismo y los supuestos queer, afirma Braidotti además que “El feminismo posthumano convierte esto en la posibilidad de variaciones sexuales múltiples, en una escala transversal de sexos y géneros posibles” (Braidotti, 2022, 212).

Con estas afirmaciones llegamos finalmente a la respuesta de la pregunta que nos planteábamos algo más arriba: ¿dónde estamos realmente con feminismo posthumanista de Braidotti? Y nos topamos con una aseveración que viene a refrendar que estamos realmente ante un proyecto que no nos resulta ni nuevo ni poco conocido. Así, lo sabemos cuando Braidotti resume: “El feminismo posthumano reutiliza y queeriza la sexualidad a la enésima potencia. Nos invita a pensar las diferencias como infinitas y a hacer de su actualización un proyecto tanto ético como político” (Braidotti, 2022, 222). Y, aún más, la filósofa concluye que con esto ha respondido a la pregunta: “¿dónde está la fuerza transformadora del feminismo hoy?” (Braidotti, 2022, 261).

Llegadas a este punto es de suyo constatar que el feminismo posthumano de Braidotti, si bien no se reduce a ello en lo que son sus propias e sus innovadoras propuestas, sí presenta una vinculación estrecha con versión del feminismo que emerge al filo de la histórica publicación de la filósofa Judith Butler de hace más de treinta años -*Gender Trouble*-. Y, en ese sentido, cabe cuestionar su pretensión de presentarse como el futuro del feminismo todo, y no más bien de constituir una dirección más del feminismo actual. Si bien está claro que Braidotti quiere alejarse de un transhumanismo y del sentido de posthumanidad de este, su asociación de lo posthumano con las tendencias de pensamiento y de acción que se han abierto con la crisis del humanismo quizá contengan más de discurso crítico que de proyecto de futuro. Incardinada en las herencias del posestructuralismo y de las corrientes no hegemónicas de pensamiento, habría que debatir si su propuesta, como efectivamente pretende, nos lleva mucho más allá – más *post*- hacia un sitio totalmente otro.

Y en lo que hace a ese feminismo posthumano, tampoco parece claro por qué seguir denominándolo “feminismo” y no, como propone la propia Braidotti en su introducción a la obra de 2022, “llamar al feminismo por otro nombre cualquiera” (Braidotti, 2022, 11). En efecto, de su propuesta feminista desaparecen cuestiones centrales de la agenda feminista actual, como por ejemplo la feminización de la pobreza, para atender a una multiplicidad y una amalgama de cuestiones, que todavía está por resolver si para todas las feministas constituyen el meollo que define las metas y los objetivos feministas. Obviando esos debates, Braidotti da por hecho que el feminismo tiene que ocuparse de la multiplicidad de géneros, o de empoderar a las personas LGBTQ+, o a los pueblos indígenas y también a las personas racializadas, etc...E incluye en

este largo etcétera a las mujeres. Pero con ello está eludiendo precisamente el debate del feminismo, ni tan humanista ni tan posthumano, que se pregunta hoy dónde y cómo determinar el sujeto feminista y, con ello, el propio objetivo del feminismo (Posada Kubissa, 2020). Braidotti habla de un “activismo feminista posthumano”, pero cabría objetar que todas sus propuestas en este sentido son parte de un tipo de activismo actual en el propio feminismo que en nada se ajustan a un feminismo calificable de posthumano.

Si bien es dudoso poder adherirse con júbilo y sin recelos a lo que Braidotti llama la “ilusión transhumanista”, también cabe concluir que no resulta poco problemático aceptar sin más su propuesta del feminismo posthumano. Finalmente nos queda el interrogante: ¿por qué feminismo? Y este interrogante crece cuando leemos lo que la propia Braidotti escribe: “Inagotable y siempre a punto de volver a la vida en autocombustión, el feminismo, llamado por otro nombre cualquiera, perdura” (Braidotti, 2022, 25). En conclusión, creemos que con el feminismo posthumano de Braidotti cabe deducir que, en efecto, estamos ante “otro nombre cualquiera”, otro nombre que perdura, sí, pero con otras señas de identidad.

Referencias

- Bostrom, N. (2011) “Una historia del pensamiento transhumanista”, en: *Argumentos de Razón Técnica* 14: 157-191. (Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3821388>).
- Bostrom, N. (2005), “El envejecimiento es un tiránico dragón que puede ser abatido”. Disponible en: https://tendencias21.levante-emv.com/el-envejecimiento-es-una-tiranico-dragon-que-puede-ser-abatido_a703.html
- Braidotti, R. (2022), *Feminismo posthumano*, editorial Gedisa, S. A.
- Braidotti, R. (2020), *El conocimiento humano*, editorial Gedisa, S. A.
- Braidotti, R. (2015), *Lo Posthumano*, Editorial Gedisa, S.A.
- Cabanelas Omil, J. (2019), “Inteligencia artificial ¿Dr. Jekyll o Mr. Hyde?”, en: *Mercados y Negocios*-Universidad de Guadalajara 40: 5-22. <https://doi.org/10.32870/myn.v0i40.7403>
- Cardozo, J. J. y Meneses Cabrera, T. (2014), “Transhumanismo: concepciones, alcances y Tendencias”, en: *ANÁLISIS*, 46 (84): 63-88, p. 63. <https://doi.org/10.15332/s0120-8454.2014.0084.04>
- Conill Sancho, J. (2023), “Ética discursiva e inteligencia artificial. ¿Favorece la inteligencia artificial la razón pública?”, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n° 90: 115-130.
- Cortina Ramos, A. (2015), “Transhumanismo y singularidad tecnológica: superinteligencia, superlongevidad y superbienestar”, en: Curso de verano sobre “Singularidad tecnológica, mejoramiento humano y neuroeducación”- Palacio de la Magdalena - Santander 2-4 de septiembre de 2015, Universidad Internacional Menéndez Pelayo.
- Delgado Flores, C. (2019), “Transhumanismo, tecnología y comunicación, en la emergencia de la sociedad del conocimiento”, en *Temas de Comunicación* 45: 107-122, p.108. <https://orcid.org/0000-0002-6150-0856>
- (Disponible en: <https://underpost.net/ir/pdf/transhumanismo/transhumanismo-y-singularidad-tecnologica.pdf>).

- Diéguez, A. (2017), *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Herder.
- Diéguez, A. (2013), “Biología sintética, transhumanismo y ciencia bien ordenada”, en: *VIENTO SUR* 131: 71-80, p. 75. (Disponible en: https://vientosur.info/wp-content/uploads/spip/pdf/VS131_A_Dieguez_Biologia_sintetica_ciencia_ordenada.pdf)
- Fernández Valdés, G. (2021), “Transhumanismo, pregunta a la naturaleza humana”, en: *Perseitas* 9: 389-421.
<https://doi.org/10.21501/23461780.3981>
- Fukuyama, Francis (2020), *Nuestro Futuro Posthumano: Consecuencias de la Revolución Biotecnológica*, Ediciones Nuestro Conocimiento.
- Orr, J. (1995), “¿Feminismo de ciencia ficción?”, en: D. J. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Ediciones Cátedra (Feminismos): 32-51.
- Piedra Alegría, J. (2017), “Transhumanismo: un debate filosófico”, en: *Praxis. Revista de Filosofía*, 75: 47-61. (Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6447361>)
- Posada Kubissa (2020), “Las mujeres y el sujeto político feminista en la cuarta ola”, en: *IgualdadES*-Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2: 11-28.
- Sagasti Pazos, L. (2022), “Qué es la Mejora?”, en: J. A. García Echeverri y V. H. Gómez Yepes (eds.), *Riesgos y desafíos del transhumanismo: perspectivas antropológicas y bioéticas*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Universidad Católica Argentina: 177-214. (Disponible en: <https://www.anahuac.mx/mexico/EscuelasyFacultades/bioetica/sites/default/files/inline-files/Libro-Transhumanismo-ISBN-sm.pdf>).
- Sánchez Salazar, D. V. (2021), “Biohacking, ¿mejoramiento o abandono de nuestra humanidad?”, en G.A. Muñoz Marín y J. D. Cifuentes Yarce, Jesús (compiladores), *Humanismo y transhumanismo: reflexiones desde las ciencias humanas y sociales*, Editorial Universidad Pontificia Bolivariana: 256-268.
- Sanlés Olivares, M. (2019), *El transhumanismo en 100 preguntas*, Ediciones Nowtilus S. L.
- Schneider, S. (2021), *Inteligencia artificial. Una exploración filosófica sobre el futuro de la mente y la conciencia*, Ediciones Köan, S. L.
- Sibila, P. (2005), *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*, Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Tafoya Ledesma, E. (2020), “Formas tecnológicas de vida y transhumanismo cyborg”, en: J. E. Linares Salgado y E. F. Tafoya Ledesma (coords.), *Transhumanismo y tecnologías de mejoramiento humano*, HEÚRESIS- Universidad Nacional Autónoma de México: 259-291 (Disponible en: https://hal.science/hal03820384v1/file/93_Transhumanismo%20y%20tecnologia%C3%ADas.pdf).
- Velázquez Fernández, H. (2018), “¿Es la naturaleza humana modificable mediante la biotecnología? Transhumanismo: del perfeccionamiento ético al *enhancement*”, en: *Naturaleza y Libertad* 10: 346-372. <https://doi.org/10.24310/nyl.v10i3.3677>