



ANÁLISIS ESTRUCTURAL DEL POSHUMANISMO DE ROSI BRAIDOTTI Y SUS TENDENCIAS PROFÉTICAS

DIEGO ENRIQUE VEGA CASTRO¹

Fecha de recepción: 3/07/2021
Fecha de aceptación: 27/09/2021

Resumen: La siguiente reflexión se propone analizar la estructura, justificación y coherencia de algunas de las tesis principales del libro *Lo Poshumano* de Rosi Braidotti y sus ramificaciones en otros textos. Nos referiremos específicamente a aquellas reconstrucciones históricas y bases teóricas desde las cuales la autora sustenta los ejes centrales de su propuesta sobre el poshumanismo, sujetos nómadas y superación de dicotomías tradicionales. La intención es hacer patente que tales reconstrucciones y bases tienen serias carencias argumentativas que no pueden ser esquivadas mediante la alusión a la creatividad o lectura transversal, lo cual se debe, en esencia, al carácter reactivo de la Posmodernidad cuya retórica no pretende fundarse en la claridad y evidencia (como la original ruptura moderna), sino en un diagnóstico comprensivo de la historia del pensamiento occidental.

Abstract: *The following reflection intends to analyze the structure, justification, and coherence of some of Braidotti's principal thesis in her book *The Posthuman* and their ramifications in other texts. We will specifically refer to those historical reconstructions and theoretical basis whereby the author sustains the central axis of her approach to Posthumanism, nomad subjects, and the overcoming of traditional dichotomies. Our aim is to show that such reconstructions and basis have serious argumentative deficiencies that cannot be avoided by the allusion to creativity and transversal readings, something which is due essentially to the reactive character of Postmodernity whose rhetoric pretends not to be founded on clarity and evidence (as the original modern rupture) but the comprehensive diagnosis of the occidental history of thought.*

Palabras clave: Braidotti, Poshumanismo, Posmodernidad, Posantropocentrismo, Humanismo.

Keywords: *Braidotti, Posthumanism, Postmodernity, Postanthropocentrism, Humanism.*

¹ Correo: diegovegacastro@outlook.com

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-4997-823X>

Doctorante en Filosofía Contemporánea en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP). Profesor adjunto en la Licenciatura en Filosofía de la misma universidad. Maestro en Filosofía por la BUAP. Licenciado en Filosofía por la UNAM. Recientemente hizo una estancia de investigación en Roosevelt University, Chicago, bajo el cargo del Dr. Svetozar Minkov. Sus publicaciones más recientes son: 'The Radicality of Ancient Contemplation: A religious and a non-religious perspective', *Open Insight* XII, 26 (2021) (en proceso de publicación); 'Reflexiones en torno al judaísmo: Hegel, Freud, Leo Strauss', *Filha* 25 (2021); 'Moral and Intellectual Virtues: On the Relation between Detached Contemplation and Political Prudence', *Bajo Palabra*, 27 (2021).

Posmodernity is Modernity without illusions.

R. BRAIDOTTI

Posmodernism is Enlightenment gone mad.

S. ROSEN

INTRODUCCIÓN. Rosi Braidotti se muestra como uno de los referentes en los debates contemporáneos sobre la “nueva concepción” de lo humano. Su larga trayectoria y reciente fama la colocan en el centro de la teorización sobre feminismo e innovadoras aproximaciones a la difícil situación del siglo XXI: capitalismo posindustrial, destrucción de la naturaleza, homologación de todo lo vivo, y, especialmente, el difícil reconocimiento de una historia occidental que ha violentado, práctica y teóricamente, todo aquello que ha divergido de las pautas centrales del Hombre.

Su libro *Lo poshumano* es una de las obras con más renombre donde la autora esboza una gran parte de las líneas principales de su pensamiento y de los antecedentes que han hecho necesaria una nueva aproximación a los problemas filosóficos y el quehacer mismo de la academia. Ahí los temas tratados –el propio poshumanismo, los “sujetos nómadas”, la superación de dicotomías tradicionales, etc.– se ramifican y son tratados con mayor énfasis en otros de sus libros. La pretensión de las siguientes reflexiones es evidenciar algunos vicios de sus bases teóricas, a saber, la fundamentación en una reconstrucción histórica sumamente parcial o prejuiciosa y la carencia de argumentos en su programa o manifiesto filosófico. Estos propósitos nos conducen más allá de Braidotti, esto es, nos dirigen hacia un problema general sobre la reacción posmoderna y sus herramientas retóricas, las cuales, vistas en un amplio panorama, difieren radicalmente de reacciones pasadas, como las modernas, cimentadas en la claridad y evidencia.

A pesar de la intención general de este trabajo, se verá que ahondaremos en detalles de la tradición moderna y antigua que reconocemos como fundamentales para un distanciamiento y lectura crítica de la obra de Braidotti. Se adelanta el consabido reproche ante estas pretensiones, a saber, que la autora no desea “leer bien” a los autores de la tradición ni concentrarse en discusiones académicas, escolares o de pensadores de oficina: el texto no es lineal y admite múltiples interacciones, múltiples afueras o adentros (herencia posmoderna de la deconstrucción, carácter absoluto del texto como interpretación y no como teoría, etc.). En otras palabras, Braidotti impulsa el rechazo de la “fidelidad hacia el texto” (significante fálico dominador) y apologiza, en cambio, la creatividad que desborda el inexistente centro del texto (de ahí su admiración por un Deleuze cuyos escritos sobre cine, sobre películas que el francés no hubiera vuelto a ver en años, fueran ejercidos desde una memoria creativa y artística).² Así pues, ¿por qué habrían de ser relevantes, bajo esta perspectiva deconstruida y dinamizada, argumentos del estilo “Kant en realidad no pensó eso” o “la tradición moderna-liberal en realidad surgió de esta otra manera”?

² ROSI BRAIDOTTI, *The Posthuman*, Polity Press, G.B., 2013, pp. 165-7; *Transpositions*, Polity Press, G.B., 2006, pp. 170-3.

Parece que todo argumento que intente rebatir a Braidotti por medio de la precisión tiene el inmediato obstáculo de ser caracterizado como “filológico” o como discusión grisácea de academia, pues la autora combina el desarrollo de tesis filosóficas con la descripción y problematización de problemas sociales concretos que poco dependen de si la Modernidad es una u otra cosa: el proletariado global y despersonalizado de los *Call-Centers*, las guerrillas contemporáneas y el uso de armas remotas que pueden destruir un pueblo entero desde la comodidad de una oficina en Washington son todos hechos concretos cuya adecuada comprensión seguramente no será facilitada por leer con devoción judaica cada letra del filósofo preferido.

Sin embargo, aquélla no está muy lejos de ser la pretensión de este trabajo. La justificación de ello reside en que el planteamiento poshumanista de Braidotti, experimento que descende a su vez del antihumanismo y la Posmodernidad, es esencialmente una *reacción*, el proyecto o la propuesta de una nueva forma de pensar que encuentra su propia justificación en ser respuesta al colapso de la Modernidad y las aporías nihilistas y destructivas de la Posmodernidad.³ En otras palabras, la mayor parte de las premisas del pensamiento poshumanista de Braidotti –a decir verdad, de la filosofía del siglo XX y XXI– dependen de que aceptemos, primero, que la crisis intelectual, social y política está íntimamente ligada al proyecto filosófico-político de la Modernidad: a la divinización de la razón, del Hombre, la conquista de la naturaleza, la opresión y exterminación de todo lo “otro”, etc. Esto no es algo que se diga entre líneas; por el contrario, la examinación de aquello “en contra de lo cual” se alza el poshumanismo, la filosofía nómada, los múltiples feminismos, el pensamiento poscolonial, entre otras tantas alternativas que se tejen en el pensamiento contemporáneo, es justamente el meollo de los libros de Braidotti. El riesgo que se corre a primera vista es un pensamiento cimentado en el ataque a un gigantesco hombre de paja. Por lo tanto, para saber si este es o no el caso, la precisión sobre minuciosidades no se muestra ya como mero interés de académico.

Pero tal no es, a mi parecer, el argumento más profundo, pues para entender qué y quién es el enemigo también es necesario entender quiénes somos nosotros mismos. Es decir, hay una lectura más honda en la comprensión que tiene de sí mismo este nuevo profeta de lo poshumano (profeta, también, de la ruptura decisiva con el pensamiento anterior) cuando se le compara con la autocomprensión del profeta moderno.

³ Para afirmar su propuesta poshumanista, Braidotti se reconoce a sí misma como heredera del antihumanismo, es decir, de un intento reactivo en contra del Humanismo moderno. Por supuesto, esto quiere decir que ella misma no es antihumanista, sino que su propuesta “logra” salirse del atolladero de la disputa entre ilustrados y antilustrados (es decir, de una *reacción* que no consigue superar los presupuestos de su enemigo). Hay que precisar que es justamente por estas razones por las cuales la autora no se identifica tampoco con un “neohumanismo”. La *única* mención de éste en la totalidad de las obras citadas en este trabajo se da en *The Posthuman*, 84 ss.: “Muchos académicos están llegando a las mismas conclusiones a través de diferentes rutas. Por ejemplo, las tradiciones neohumanistas posantropocéntricas de las teorías feministas socialistas o situadas y de la teoría poscolonial han planteado el problema del ambientalismo de manera pos-antropocéntrica, o al menos no androcéntrica [...] *pero actualmente también caen en sus propias contradicciones internas*” (las cursivas son mías). Como se verá más adelante, la radical diferencia consiste en que aquellas teorías parecen enfatizar, en el fondo, el carácter “sagrado” de la naturaleza en oposición a la convención humana (una especie de tecnofobia y romanticismo), mientras, Braidotti (sustentada en un materialismo-vitalismo) apoyará la hibridación o *continuum* entre naturaleza y cultura, o, como argumentaré, el colapso de ambas categorías (*infra*, nota 43).

Tomemos el ejemplo de Descartes. Al igual que otros fundadores de la Modernidad, Descartes concibe su propio trabajo como una separación radical de la tradición (la filosofía premoderna). Es cierto que lo que hemos dicho sobre el poshumanismo puede también predicarse de la filosofía moderna, esto es, que se trató de una “reacción” contra el dogmatismo escolástico, la omnipotente permeabilidad de la religión e incluso la “ingenuidad” de los antiguos, y que por lo tanto sus propias bases están también referidas a la posibilidad de haber atacado a un gigantesco hombre de paja de creación propia.⁴ No obstante, la diferencia radica en que los fundadores de aquella ruptura radical con el pensamiento premoderno *concebieron* su tarea de forma independiente a toda tradición y todo dogma anterior, como un “borrón y cuenta nueva”. Basta con ojear la primera y segunda parte del *Discurso del método* para evidenciarlo: Descartes relata su camino por las ciencias y las artes tradicionales hasta concluir que “sobre tan endebles cimientos no podía haberse edificado nada sólido” y la respectiva necesidad de hacerse de una ciencia “que pudiera hallar en mí mismo o en el gran libro del mundo”.⁵ En la segunda parte, con mayor radicalidad, Descartes alude a la necesidad de aplanar el camino completamente dogmatizado por la tradición: “Verdad es que no vemos que se derriben todas las casas de una ciudad con el único propósito de reconstruirlas en otra manera y de hacer más hermosas las calles; pero vemos que muchos particulares mandan echar abajo sus viviendas para reedificarlas”.⁶ En otras palabras, aunque no se puede echar el mundo abajo –sus tradiciones, opiniones, religiones, leyes, etc. (recuérdese la “moral provisional”)–, sí es posible “desarraigar de mi espíritu todas las malas opiniones”⁷ (¿no es, por cierto, parecido al “deshacerse de los hábitos de pensamiento” de Braidotti; aún más –la exageración es intencional– a la “micro-política”?).

El planteamiento cartesiano adquiere aún más radicalidad en el inicio de las *Meditaciones metafísicas*, donde no pasa ya por las metáforas de construcción y derrumbes, sino que expresa llanamente su propósito: “voy a aplicarme seriamente y con libertad a destruir en general todas mis opiniones antiguas”.⁸

El pensamiento moderno tiene en principio el encanto de ser completamente autónomo, emancipado de tradiciones y de dogmas; su retórica misma se precia de ello. Efectivamente, argumentos sobre la buena o mala comprensión cartesiana de los antiguos (Platón o Aristóteles), de la escolástica tomista o en general de todo pensamiento que le anteceda es “baladí”, pues Descartes afirma la claridad y la evidencia de su proyecto que en modo alguno es dependiente de las infinitas barbaridades que han dicho ya los filósofos. Basta, pues, con buscar en uno mismo para comprender el proyecto cartesiano

⁴ Que los propios modernos fueron conscientes de la tensión entre dependencia y emancipación de los antiguos es claro bajo los términos de la famosa *Querelle des Anciens et des Modernes*. En Maquiavelo (o sea, incluso antes de que la discusión se torne en un rubro literario) esta conciencia es explícita: “restablecer la antigua disciplina de la milicia”. Vid. NICOLÁS MAQUIAVELO, *El arte de la guerra*, en *Maquiavelo*, Gredos, Madrid, 2011, Prólogo y Libro I, p. 102.

⁵ DESCARTES, *Discurso del método*, en *Discurso del método-Meditaciones metafísicas*, ed. Fernández Olga, trad. García Manuel, Tecnos, Madrid, 2013, pp. 73-4.

⁶ *Ibid.*, p. 78.

⁷ *Ibid.*, p. 85.

⁸ *Meditaciones metafísicas*, en *ibid.*, p. 148.

–y en ese sentido no erraríamos al decir que los modernos desean ser, en un sentido muy preciso, socráticos.⁹

Sin embargo, no podemos decir lo mismo de Braidotti ni de su poshumanismo. La filosofía posmoderna no pretende ser evidente por sí misma ni alienta un proyecto de claridad axiomática independiente de todo dogma o tradición. Esto se debe, en parte, a aquella virtud que con más ahínco atesoran, a saber, la historicidad; el pensamiento cartesiano que es claro y evidente, que no depende de la tradición y que puede hacer borrón y cuenta nueva es posibilitado justamente por la ignorancia de la historicidad y determinación del sujeto por su cultura, clase social, género, etc. Es decir, no hay tal cosa como un ego puro que pueda poner entre paréntesis al mundo.¹⁰ De ahí, pues, que el poshumanismo de Braidotti pida ser entendido siempre en referencia al propio momento histórico que expresa la crisis de la Modernidad.¹¹

La cuestión se convierte así en si podemos tener lo mejor de dos mundos, esto es, el desprecio cartesiano por la tradición y su “correcta” comprensión a la vez que el reconocimiento de nuestra historicidad y múltiples determinaciones. El objetivo último de Braidotti –experimentar con las posibilidades de una ética en un mundo poshumano, es decir, un mundo donde se ha deconstruido el concepto Hombre para “reconocer” (en sentido estricto, admitir la codependencia)¹² la diversidad y lo otro (mujer, naturaleza, animal, tierra, tecnología, insectos, mundo, minorías)– sólo tiene sentido bajo una comprensión no dogmática de la historia del pensamiento. En otras palabras, el problema no queda en modo alguno resuelto a través de la ridiculización de la “fidelidad al texto” y la consecuente apología de interpretaciones creativas y transversales.¹³ Que “la

⁹ Vid., DESCARTES, *Discurso del método*, p. 80. Esta pretensión de encontrar las evidencias en uno mismo, quizás incluso como un eco socrático del “conocerse a sí mismo”, está en el marco del proyecto hobbesiano en tanto un tipo muy particular de restauración del sentido común: “considerar si lo que yo he encontrado no lo encuentra también [cada uno] dentro de sí”. THOMAS HOBBS, *Leviatán*, en *Hobbes*, trad. C. Mellizo, Gredos, Madrid, 2012, Introducción, p. 247.

¹⁰ La referencia no es casual. Es justamente la fenomenología husserliana uno de los últimos intentos por buscar evidencias irrefutables dentro de uno mismo (es decir, sin necesidad de deambular por las infinitas neceidades de la historia de las teorías filosóficas): “Pero basta de teorías absurdas. No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en cuanto al principio de todos los principios...”. EDMUND HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, ed. Antonio Zirión, UNAM / FCE, México, 2013, I, §24. Las cursivas son mías.

¹¹ La conexión entre un pensamiento “claro y evidente” (metódico) y la posibilidad de deshacerse de toda tradición es bastante explícita en Descartes. Resulta problemático, sin embargo, el espíritu posmoderno: no pretende ser claro ni evidente y su relación con la tradición es compleja: por una parte, se considera a sí misma un momento de “iluminación” sobre las falsedades iluministas; por otra, se considera inexorablemente situada, histórica y pasajera. Se puede decir que lo segundo implica lo primero, es decir, que el reconocimiento de nuestra ineludible fugacidad e ignorancia nos hace sabios o profetas. A mi juicio, aquí se encuentra el meollo sobre por qué el planteamiento de Braidotti (y otros) niegue ser “borrón y cuenta nueva” y al mismo tiempo, implícitamente, pretenda serlo.

¹² Braidotti es renuente al uso de “reconocimiento” por su carga de dialéctica señor-siervo hegeliana, es decir, una carga violenta “típica” del Hombre humanista que pone al sujeto y al “otro” en oposición y con ello marca jerarquías. Vid. BRAIDOTTI, *The Posthuman*, pp. 15, 66-8, 71 y especialmente 82; *Transpositions*, pp. 21, 202; *Nomadic Subjects*, Columbia University Press, E.U.A., 2011, pp. 152 y especialmente la entrevista integrada al final del libro, 289.

¹³ La importancia de la “creatividad” no es propia de Braidotti, ni, para el caso, de la filosofía contemporánea posmoderna. Tiene fuertes raíces en las primeras crisis del proyecto ilustrado como el idealismo alemán o el romanticismo (piénsese en aquel “Programa” atribuido a Hegel o a Schelling). La crítica que presento aquí es en ese sentido reducida en sus alcances; simplemente afirmo que la “creatividad de lecturas transversales” que apologiza Braidotti no es en modo alguno convincente para justificar sus laxas

Posmodernidad es Modernidad sin ilusiones” sea cierto sólo es determinable bajo un examen cuidadoso del enemigo contra el cual se pretende combatir y no bajo creatividades transversales.

Sirva, pues, esta larga introducción tanto para anticipar el rechazo precipitado de acudir a minuciosidades como para dar cabida al siguiente análisis en torno a algunas de las tesis principales del planteamiento poshumano de Braidotti.

1. ADIÓS A LOS MALOS HÁBITOS DEL PENSAMIENTO. Los “hábitos de pensamiento” son un tema repetido constantemente en los libros de Braidotti.¹⁴ En ocasiones también se refiere a ellos como la “familiaridad del sentido común”. Deshacernos de estos hábitos, ligados estrechamente con el pensamiento de la identidad (del Hombre, del sujeto unitario, del individuo libre autónomo, etc.), puede ocasionarnos, dice la autora, miedo, inseguridad y nostalgia. ¿Qué debemos entender exactamente por este “adiós a los malos hábitos”? Parece, en principio, eslogan rosa y optimista de reinventarnos, romper los esquemas, pensar fuera de la caja y otras tantas ingenuidades en boga. No diré que no se trata de esto, pero veamos antes cuál es la intención de Braidotti.

Ya en *Transposiciones* encontramos una idea que parece alejarse del eslogan, pues los malos hábitos del pensamiento se dan no sólo en el sistema que nuestra autora ataca (el capitalismo avanzado o la sociedad posindustrial), sino en aquellos que, en su ataque, ponen excesivo énfasis en la parte “negativa” de la crítica y con ello alientan la quietud del nihilismo y la desesperanza (*thanatos* por encima de *zoe*). Braidotti efectivamente se considera una optimista y profeta de la positividad: su objetivo es inculcar el lado afirmativo de la crítica, cultivar el deseo político de cambios y transformaciones creativas.¹⁵ Ciertamente, aún no estamos muy lejos del mentado eslogan.

También en su introducción a *Lo Poshumano*, Braidotti habla sobre la “tiranía de la doxa”¹⁶ aunque en un contexto distinto. Según dice, el papel de la “teoría” se ha debilitado académica y socialmente después de los proyectos históricos fallidos a los que alude constantemente el sistema neoliberal vigente (es decir, el tranquilizador “fin de las ideologías”). La investigación neoliberal de las Humanidades aludiría, según Braidotti, a la necesidad del sentido común bajo el último disfraz de un neo-empiricismo y el famoso “data-mining”. Pero esto puede tomarnos por sorpresa si consideramos que son justamente los pensadores de la Posmodernidad quienes socavaron los altos *templa serena* de las teorías y las academias (por ejemplo, la ya señalada crítica a la “fidelidad al texto”). Lo interesante es que ese ataque no se ejecutó en pos del sentido común, sino que arremetió contra la teoría y la práctica (sentido común de nuestras acciones y modos de vida) en igual medida. Así lo celebra Braidotti cuando recuerda a sus maestros (Deleuze, Derrida, Foucault):

la medida en la que están dispuestos a arriesgarse al ridículo al experimentar con un lenguaje que choca con los hábitos establecidos y provoca deliberadamente reacciones imaginativas y emotivas. El punto de la teoría crítica es perturbar la opinión común (*doxa*), no confirmarla. Aunque este acercamiento se ha encontrado con una recepción hostil en la

interpretaciones de la tradición ni su programa filosófico presuntamente basado en tal lectura comprensiva. La crítica de “mayor alcance” es imposible de plantear en este texto.

¹⁴ Ya desde la primera página de *The Posthuman* aparece como tema central introductorio. Vid. *Nomadic Subjects*, pp. 13, 19, 79; y *Transpositions* en el prólogo (esp. p. 9) y en la totalidad del epílogo.

¹⁵ *Transpositions*, p. 9.

¹⁶ *The Posthuman*, p. 4.

academia [...] lo veo como un gesto de tomar riesgos generosa y deliberadamente y por lo tanto como una postura en favor de la libertad académica.¹⁷

Huelga decir que tomar riesgos no es *per se* algo virtuoso, pues siempre se pueden tomar riesgos por mor de la necesidad. Lo cierto es que hay reacciones en ambos polos: los accionarios posmodernos que, desencantados de la Modernidad, arremeten contra teoría y práctica, y los reaccionarios ante tal ataque. Robert Pippin ha expresado el problema de los primeros desde el afán de los profesores universitarios por enseñar la historia de las ideas de forma no canónica e irreverente ante la tradición moderna, aunque inspirados más por sospechas políticas sobre el poder o el sexo al interior de estas ideas (en buena medida, por el *bourgeois self-hatred*) que por dudas en sí mismas teóricas; y ha expresado el problema de los segundos, de los que reaccionan al ataque posmoderno, en los siguientes términos:

Frecuentemente aquellos frustrados con tal posición hipercrítica han respondido con una especie de contraataque moralista, como si el problema fuera una completa defensa contra los nuevos bárbaros, como si cierto “error” hubiera sido cometido y debiera ser “detenido”. En realidad, la insatisfacción expresada en los debates posmodernistas tiene mucho tiempo y su extensión hacia un ataque de la distinción entre alta y baja cultura, o divisiones occidental-oriental, son sólo eso, una extensión. Las raíces de tal insatisfacción son más profundas y requieren primero un diagnóstico que involucre una mirada más cuidadosa hacia qué es aquello a lo que se opondrá, qué “Dios” se supone que ha “muerto”.¹⁸

Repetidamente Braidotti se refiere a estas reacciones como los necios manoteos y retrógradas ideologías de la “ley natural”, del “sentido común” o del “orden natural”.

Sin embargo, con la esperanza de no ser alguno de esos endiablados retrógradas, es menester cuestionar si el “adiós a los malos hábitos”, el rechazo radical del sentido común y de la familiaridad (asumiendo que ha ido más allá del mero eslogan de “romper los esquemas”) es posible, si acaso deseable.

Hay múltiples maneras de plantear el siguiente argumento, y quizás la más aceptable para nuestros contemporáneos sea la hermenéutica gadameriana; para decirlo en pocas palabras, la incapacidad de prescindir de nuestros prejuicios. El prejuicio, que también es sentido común, familiaridad y tradición, no puede ser borrado con una frase de Braidotti; es inherente a nuestra experiencia del mundo (política, ética y epistemológica).¹⁹ Esto ha sido visto por los deseosos de transformación como una justificación del autoritarismo de la tradición;²⁰ sin embargo, justamente en el reconocimiento de la historicidad y sus necesarios prejuicios reside, para Gadamer, no la posibilidad de superarlos, pero sí de comprenderlos y de abrirse a la posibilidad de comprensión del otro (de otras culturas, mundos y sujetos).

Aunque es este el argumento más favorable ante nuestros dogmas contemporáneos, no es, sin embargo, el mejor, pues más que poner en duda, afirma el

¹⁷ *Ibid.*, p. 87.

¹⁸ ROBERT PIPPIN, *Modernism as a Philosophical Problem*, Blackwell Publishers, R.U., 1999, p. 180, nota 1.

¹⁹ HANS-GEORG GADAMER, *Verdad y método*, trad. Ana Agud y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, 2012, pp. 344-60.

²⁰ Cfr. JEAN GRONDIN, *¿Qué es la hermenéutica?*, trad. Antoni Martínez, Herder, España, 2008, pp. 97-103.

dogma de la inexorable e incuestionable historicidad del hombre moderno y deviene, por lo tanto, un *impasse* como el debate Gadamer-Derrida.²¹

Es cierto, pues, que bastaría comprender bien a Gadamer para notar el dogmatismo de Braidotti al rechazar la *doxa* por sí misma sin ningún tipo de examinación ulterior. Pero quizás sea más genuino indicar aquel pensador caro a Gadamer, el filósofo de quien el alemán encontró, bajo una cuidadosa lectura, el relevante y vital papel de la *doxa*, Platón. Se dice superficialmente que Platón detestó la *doxa* y alabó la *episteme* o el *nous*; la *doxa* es la caverna y el filósofo sale de ella, etc. Sin embargo, el lector atento encontrará que en el pasaje de la línea dividida se expone todo menos eso, y basta con pensar en la continuidad de la *línea* para darse cuenta de que la *doxa* es imprescindible en nuestro conocimiento del mundo y en nuestra existencia.²² No es lo mismo superación –menos aún rechazo– que ascenso. ¿Será que Braidotti, a través de su absoluto rechazo de la *doxa*, es más platónica de lo que nos habríamos podido imaginar?

En cualquier caso, el hecho fundamental se revela en el concepto de dialéctica; no la moderna hegeliana, sino la del diálogo socrático que parte de las opiniones comunes (*endoxa*) y las somete a prueba con prudencia.²³ Nuestras opiniones comunes, a veces hasta vulgares, son el punto de partida necesario para cualquier discusión teórica o práctica. Desafiar, ridiculizar y perturbar la opinión común sin el arte requerido para ello no sólo es pernicioso, sino estéril; cuando Braidotti nos insta a abandonar esos “hábitos de pensamiento” que son tan violentos hacia las mujeres, los nativos, los animales y todo lo otro, debemos cuestionar seriamente si tiene algún tipo de guía para ello. A juzgar por su argumentación y retórica, debemos contestar que no, pues más que exhortarnos a partir de nuestra experiencia común, nos pide, en su calidad de profetisa, dejar las redes y seguirla.²⁴

Es innegable, por otra parte, que el sujeto contemporáneo tiene un “sentido común” fragmentado, por no decir inexistente –dígase también que para nosotros lo moral “no va de suyo”. La descripción que hace Braidotti de nuestra situación es atinada en este respecto: el mundo tecnologizado, globalizado y homogeneizado por el capitalismo posindustrial ha provocado un sentido común esquizofrénico donde la aporía

²¹ *Ibid.*, 127-47. Algo así también sucede cuando Braidotti es criticada por pensadoras que sostienen exactamente los mismos argumentos que ella: un aterrador e insuperable *cul-de-sac* de falacias *ad hominem* donde se concursa por mostrar quién es más “opresor”, quién es más “blanco” o quién es más “privilegiado” –insisto, falacias *ad hominem* cobijadas por el *bourgeois self-hatred* o el dogmático orgullo de ser minoritario. Vid. IRENE GEDALOF, “Can nomads learn to count to four?: Rosi Braidotti and the space for difference in feminist theory”, *Women: A Cultural Review* 7, (2008/2), pp. 189–201.

²² PLATÓN, *República*, trad. Rosa Mariño, Salvador Mas, y F. García (Madrid: Akal, 2009), 509d ss.

²³ Recomiendo, además de la sección referida de *Verdad y método*, ver la recuperación que hace Gadamer de la dialéctica platónica en contraste a la hegeliana: HANS-GEORG GADAMER, “Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos”, en *La dialéctica de Hegel*, trad. Manuel Garrido, Cátedra, España, 2011. El pasaje de la línea dividida de Platón es quizás una de las formas más “teóricas” de tratar la *doxa*, pero basta asomarse a casi cualquier diálogo para encontrar la maestría con la que Platón parte siempre de la opinión común. Sobre las *endoxa*, término más bien característico de Aristóteles, vid. *Topica*, en *Posterior Analytics-Topica*, trad. E.S. Forster, William Heinemann LTD, G.B., 1960, I.1: 100b 21-23, I.2: 101a 35; *Ética nicomáquea*, en Aristóteles, *Aristóteles*, trad. Julio Pallí, vol. 3, Gredos, Madrid, 2014, VII.1: 1145b 6-7; *Retórica*, trad. Quintín Racionero, Gredos, Madrid, 2007, I.1.11.

²⁴ “Caminando por la ribera del mar de Galilea vio a dos hermanos, Simón, llamado Pedro, y su hermano Andrés, echando la red en el mar, pues eran pescadores, y les dice: ‘Venid conmigo, y os haré pescadores de hombres.’ Y ellos al instante, dejando las redes, le siguieron.” *Mt. 4:18, Biblia de Jerusalén*, Bilbao, España, 1999 .

se encuentra ya desde las primeras premisas de cualquier argumento, los dilemas son irresolubles por las vías tradicionales y las paradojas de cualquier postura ética o moral son insuperables. Quizás nunca antes habían sido vistas legislaciones y exigencias de derechos tan contradictorias, discursos de respeto hacia otras culturas al tiempo que deseos de arremeter contra las injusticias globales, entre otras incontables experiencias desquiciadoras de nuestros tiempos. Sin embargo, el camino que toma el poshumanismo de Braidotti es abrazar la esquizofrenia, reírse del tercero excluido y postular sujetos nómadas cuya irrealidad no aminora su cinismo. Parece pues que el hecho de que los textos de Braidotti puedan resultar chocantes no se debe a nuestras ideologías retrógradas ni a nuestra incapacidad por abandonar la familiaridad y la tiranía de la *doxa*, sino, en cambio, a que la autora no desea poner ningún suelo común desde el cual reflexionar.

Por último, hay que decir que en el adiós al sentido común se entrevé a su vez una característica prisa en el pensamiento de Braidotti; se trata de la prisa por desestimar toda reflexión pausada sobre la tradición. A mi juicio, esto se debe a la homologación de la filosofía y prácticamente cualquier otra disciplina, pero especialmente a la conversión de la filosofía en una forma artística de creación de conceptos, o bien en una especie de sociología. Me refiero pues a la investigación de las diferentes *doxai* de épocas, culturas y comunidades.²⁵ Así, con perturbadora facilidad (a la vez que siguiendo una lógica pulcra) se puede afirmar que los griegos fueron esclavistas, machistas y los primeros racionalistas. Platón y Aristóteles fueron griegos. Por lo tanto, Platón y Aristóteles (y para el caso cualquier personaje de la época) están circunscritos, ellos y su obra, a aquellas descripciones socioculturales.

Lo cierto es que a la luz posmoderna de la creatividad poco importa lo anterior, pues también Spinoza relegó a las mujeres del ámbito político y sin embargo se le puede recuperar a través de interpretaciones transversales, creativas y dinámicas para obtener lo que uno desea; en este caso, un vitalismo y monismo muy efectivo para horizontalizar ontológicamente lo vivo y lo no vivo.

No obstante, es necesario atender lo que perdemos al abordar los filósofos y los problemas filosóficos de este modo. Para ello mostraré un ejemplo que resultará quizás algo excéntrico. Se trata del inicio y final del famoso diálogo *Fedón* de Platón. Hasta donde sé, no se ha puesto atención en estos pasajes, al menos no desde la siguiente perspectiva. Al inicio del relato de *Fedón*, se describe cómo los amigos de Sócrates llegaban muy de mañana a la prisión para visitar a su amigo antes de que bebiera la impuesta cicuta. Es exactamente el primer paisaje de este diálogo donde se encuentra Sócrates sin los pesados grilletes y Jantipa, su esposa, cargando un bebé en brazos. Las palabras de Jantipa y la respuesta del filósofo son memorables y seguramente hoy deleznable para muchos: “Con que, en cuanto nos vio Jantipa, se puso a gritar, como acostumbran hacer las mujeres: — ¡Ay, Sócrates, por última vez te hablarán tus amigos y tú a ellos!— Al punto Sócrates dirigiendo una mirada a Critón le dijo: —Critón, que alguien se la lleve a casa.— Y unos servidores de Critón se la llevaron, a ella que gimoteaba y se daba golpes de pecho”.²⁶

²⁵ O también, como lo ha llevado a la fama Foucault, la *episteme* y los *a priori* históricos de distintas épocas, la *certeza* de que los pequeños discursos (del oficial de prisión, los edictos de centros psiquiátricos, etc.) cobran mayor importancia que el discurso de cualquier filósofo en particular; más aún, que el segundo está en las ineludibles redes del primero. Vid. MICHEL FOUCAULT, *La arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón, Siglo XXI, México, 2018, pp. 166-73, 249 ss.

²⁶ PLATÓN, *Fedón*, en *Diálogos*, trad. García Carlos, M. Martínez, y E. Lledó, vol. 3, Gredos, Madrid, 1998, 60a-b.

La escena referida expresa claramente la idea sociocultural de la mujer sensible, irracional y tonta que ha predominado en la historia humana. En contraste, los sabios, serenos y filosóficos amigos de Sócrates podrán mantener una charla en plena calma ante la presencia del condenado maestro, razonar sobre el alma y la vida; en fin, las más altas cuestiones de la filosofía no son para mujeres. Y sin embargo, al final del diálogo (aunque ha habido indicios a lo largo del mismo), nos encontramos que los amigos de Sócrates son tan sensibles, irracionales y tontos como parece que fue descrita Jantipa en un inicio. Después de que Sócrates ha bebido la cicuta, Fedón llora, Critón ni siquiera ha logrado permanecer en la celda (ijustamente el personaje encargado de llevarse a Jantipa al inicio!), Apolodoro, que nunca había dejado de llorar, rompió en gritos y lamentos. Ante esto, el incólume Sócrates replica: “—¿Qué hacéis, sorprendentes amigos? Ciertamente por ese motivo despedí a las mujeres, para que no desentonaran. Porque he oído que hay que morir en un silencio ritual. Conque tened valor y mantened la calma.” (117d).

Se dirá que el último pasaje expresa también el machismo cultural de Grecia y de Sócrates al burlarse de sus amigos por comportarse como mujeres. Sin embargo, me parece que el significado de estos dos pasajes vistos en conjunto reside en la incapacidad de los amigos de Sócrates de comprender la enseñanza filosófica que se ha intentado hilar a lo largo del diálogo, a saber, esas últimas palabras referidas: mantener el valor y la calma. Aunque requiere de un argumento extenso mostrar por qué los amigos de corte pitagórico no han comprendido a Sócrates,²⁷ baste señalar que las pasiones humanas ante la muerte del ser querido, según nos muestra el diálogo, no son exclusivas de un género u otro, sino llanamente humanas. En el mismo sentido, la verdadera comprensión socrática del alma y la vida no está reservada para varones; la enseñanza filosófica, que intenta trascender el miedo a la muerte, es por tanto superior a las distinciones culturales entre varón y mujer que también se han expresado a lo largo del diálogo.

El lector habrá de corroborar o discrepar con esta interpretación según su propia experiencia al enfrentarse al *Fedón*; sin embargo, debe quedar claro que ya el mero hecho de plantear esta lectura nos aleja del absolutismo sociocultural e histórico que ha tomado el poder sobre toda interpretación en torno al pensamiento de los filósofos. Se abre pues una brecha entre lo que decimos de las épocas culturales y las “visiones del mundo” (o sus más finas “*epistemai*”), y lo que decimos sobre el filósofo en particular (un claro ejemplo del ascenso de la *doxa* a la *episteme*). El pensamiento filosófico tiene pues muchos más matices de los que puede hallar un estudio y una argumentación sociocultural como la que presenta Braidotti cada vez que se refiere a la tradición.

2. SOBRE CÓMO ESCRIBIR UN LIBRO SIN ARGUMENTOS. De manera más breve, expondré algunos ejemplos donde la carencia argumentativa se hace evidente en el planteamiento poshumano de Braidotti. Por argumento entiendo simplemente dar razón de algo. En el caso de Braidotti, nos encontramos con una multiplicidad de anuncios, eslóganes, tesis, burlas y críticas que se exponen más bien como una premisa lineal que no da cuenta de sí.

Una de las fuertes críticas que pueden hacerse a la idea posmoderna de los sujetos nómadas, en flujo, que desbordan su identidad, etc., se encuentra en planteamientos que denuncian la pérdida de lo político y su necesario conflicto. Así es el caso, por ejemplo, de los ataques que ha hecho Slavoj Žižek en libros como *En defensa de la intolerancia* a las

²⁷ Vid. RONNA BURGER, *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*, Yale University Press, E.U.A., 1984, pp. 7, 106.

políticas identitarias, micro-políticas, multiculturalismo, sujetos fluidos, etc.²⁸ Este tipo de planteamientos son, a mi juicio, algunos de los retóricamente más fuertes, pues no se les puede desacreditar bajo el mero recurso de aludir a un conservadurismo o liberalismo.

Ya en *Transposiciones*, cuando Braidotti apologiza los Tamagotchis y otras tecnologías que deben formar parte de nuestras relaciones éticas por el mero hecho de mantener una relación afectiva con los humanos, se quita de encima a Zizek y su respectiva crítica del Tamagotchi como perversión aludiendo simplemente al marco de su trabajo como “ley fálica” obtenida del psicoanálisis.²⁹ De la misma manera, en su introducción a *Lo Poshumano*, Braidotti alude a Zizek como un intelectual neo-comunista, circunscrito en la fatiga teórica, que reclama por la acción política violenta y desprecia la teoría.³⁰ En general sus alusiones a pensadores que bajo la herencia de la dialéctica hegeliana, después marxista y después ramificada en diversas vertientes por la Escuela de Frankfurt, se tratan siempre de la desacreditación del planteamiento entero por su base teórica, a saber, la idea de un sujeto que está en contraposición a un “otro” y en cuya lucha se desarrolla el reconocimiento (es decir, la base teórica de la dialéctica señor-siervo). ¿Pero acaso Braidotti explica por qué la dialéctica es un método errado para el entendimiento de los problemas humanos? Sí, su respuesta consiste en el recurso de culpa moral debido a la violencia de todo lo otro; es decir, la misma premisa de la que partió de manera circular.

De la misma forma sucede con el Humanismo. En *Transposiciones* Braidotti comienza de lleno con su programa nómada, anclada, por supuesto, en el rotundo rechazo del Humanismo-liberalismo-Modernidad, sin brindar un sólo argumento sobre cuáles son las premisas argumentativas que hacen evidente el motivo del rechazo. Bien podría decirse que las premisas son evidentes de suyo debido a nuestra época posmoderna (es decir, desde Nietzsche y otros tantos la Modernidad es despreciable y no necesitamos repetir en cada ocasión por qué). Sin embargo, al hacer “confrontaciones” con otros autores que han pensado el problema de la sociedad posindustrial, de la globalización, de la tecnología que ha invadido todo lo vivo, etc., Braidotti se apoya en el silencio anterior de tal forma que, ante la palabra mágica liberalismo, filosofía kantiana y neo-conservadurismo, las oposiciones se desvanecen.

La contextualización del problema sí se da, por otra parte, de manera clara y coherente en su libro *Lo Poshumano*. La introducción entera y buena parte del primer capítulo están dedicados a trazar cuál es el problema de lo poshumano, cómo la Modernidad se hizo sospechosa y cuáles fueron los pioneros intentos de programas poshumanos (incluyendo, además, la generalidad del término Humanismo que bien puede incluir a Kant, Heidegger o hasta Foucault). Sin embargo, nunca está de más recordar que la descripción histórica sobre qué escuelas se han opuesto a otras, si los posestructuralistas franceses fueron recibidos con aplausos o con porrazos, etc., no es un argumento bajo el cual se pueda sustentar el masivo y radical proyecto de los sujetos nómadas, no-unitarios y en movimiento de Braidotti. Es decir, parece que el lector se ve obligado a leer, comprender y aceptar el repertorio de filosofía posmoderna-posestructuralista-nómada de los maestros y personajes favoritos de Braidotti. Y aunque esto no es de suyo un problema, ese tipo de dependencia en lo que los maestros ya han

²⁸ SLAVOJ ŽIŽEK, *En defensa de la intolerancia*, Diario Público, España, 2010, pp. 51, 71, 142.

²⁹ *Transpositions*, pp. 120-1.

³⁰ *The Posthuman*, p. 5.

dicho, no sólo es contrario a la pretendida autonomía y originalidad de la autora, sino que presupone que ya hemos pasado página y podemos descansar en las premisas de nuestra “tradición”. Pero, dado que la pretensión de Braidotti es, más bien, *hacernos pasar página* mientras rechazamos toda tradición, su carencia argumentativa es inadmisibile.

Ahora bien, uno de los que pretenderían ser argumentos centrales en su libro se trata de la crítica al antropocentrismo y la “excepcionalidad” de lo humano según el propio Humanismo. Puesto que este supone ser uno de los ejes centrales de los libros de Braidotti, tendríamos que esperar una discusión *in extenso* sobre el tema; para nuestra sorpresa, no hay argumento alguno. Tomaré sólo un ejemplo de uno de los capítulos que debiera ser central al respecto, a saber, el posantropocentrismo como una horizontalización de las especies y homologación de todo lo vivo como *zoe*.

Aún más, la transposición de los otros naturalizados plantea una variedad de complicaciones conceptuales y metodológicas ligadas a la crítica del antropocentrismo. Esto se debe al hecho pragmático de que, en tanto entidades corporeizadas y encarnadas, todos somos parte de la naturaleza, incluso cuando la filosofía académica sigue afirmando bases trascendentales para la conciencia humana. ¿Cómo conciliamos este reconocimiento materialista con la tarea del pensamiento crítico? Como una rama del materialismo vital, la teoría poshumana reta la arrogancia del antropocentrismo y el “excepcionalismo” de lo Humano como una categoría trascendental. Propone en cambio una alianza con la fuerza productiva e inmanente de *zoe*, o la vida en sus aspectos no-humanos.³¹

Este es uno de los ejemplos paradigmáticos del proceder de Braidotti a lo largo de sus textos. Hay, pues, una ridiculización de aquellos académicos que siguen considerando que la conciencia humana tiene bases trascendentales. ¿Pero por qué es ridículo eso y no en cambio “que todos somos parte de la naturaleza” o que hay una “energía cósmica” llamada *zoe* que es la vida de toda la materia? La ambigüedad es tal que no es posible siquiera entender a qué se refiere Braidotti por “conciencia trascendental” del hombre, que bien podría tratarse desde la ortodoxia kantiana hasta el más común sentido de afirmar que los animales no luchan por sus derechos mientras los humanos sí lo hacen, es decir, que hay tal cosa como intencionalidad humana.³² Lo mismo habría que decir de su propuesta del monismo vitalista tomado de Spinoza para el cual Braidotti no ofrece nada más que la propuesta misma.

Por último, quisiera señalar que la carencia de argumentos en los libros de Braidotti se debe al carácter propositivo de su pensamiento, es decir, a que se trata de la introducción de un programa ético-filosófico-político y de todo aquello que debe hacerse para obtenerlo. Tomemos el siguiente ejemplo:

Lo primero es desarrollar una noción dinámica y sostenible de una materialidad vitalista y auto-gestora; lo segundo es extender el marco y la mira de la subjetividad a lo largo de las líneas transversales de relaciones posantropocéntricas [...] La idea de la subjetividad como un ensamblaje que incluye agentes no humanos tiene una variedad de consecuencias. Primero, implica que la subjetividad no es la prerrogativa exclusiva del *anthropos*; segundo, que no está ligada a una razón trascendental; tercero, que no está desquiciada por la dialéctica del reconocimiento; y finalmente, que está basada en la inmanencia de relaciones. El reto para la teoría crítica es de suma importancia: necesitamos visualizar el sujeto como una entidad transversal que abarque lo humano, nuestros vecinos

³¹ *Ibid.*, p. 66.

³² Sobre esta crítica a Braidotti, *vid.*, MICHIEL VAN INGEN, “Beyond the Nature/Culture Divide? The Contradictions of Rosi Braidotti’s *The Posthuman*”, *Journal of Critical Realism* 15 (2016/5), pp. 530–42.

genéticos los animales y la tierra como un todo, y hacerlo dentro de un lenguaje entendible.³³

¿No diríamos con razón que estas parecen las notas esquemáticas que el autor escribe en su cuaderno para desarrollar un libro; es decir, que se trata de un esqueleto que deberá ser debidamente argumentado en el cuerpo y desarrollo del pensamiento? Pues bien, Braidotti continúa una y otra vez haciendo referencia a “lo que necesitamos”, “lo que nuestro mundo exige”, “lo que debe tener un sujeto no-unitario”, etc., sin justificar en ocasión alguna por qué necesitamos esto o aquello, y, más aún, por qué de su presunta necesidad se sigue su coherencia (por no decir existencia). En todo caso, para valernos de la lógica más simple posible, si yo digo *x* y Braidotti dice *y*, se trata entonces de dos premisas y nada, absolutamente nada más. Si *x* es antropocentrismo, no bastará con que Braidotti diga *y* (v.g. “necesitamos visualizar el sujeto como una entidad transversal”), sino, primero, que muestre por qué *x* es errónea, y después, brinde razones para sostener *y*.

Cuando Braidotti se acerca más a presentar “argumentos”, resultan ser tan simpáticos como el siguiente: el mundo tecnológico, descarriado y globalizado en el que vivimos ha homogeneizado todo lo vivo; todo lo vivo, desde humanos, ovejas y ratones hasta genes, es consumible, vendible y capitalizable. Por lo tanto, no hay diferencia ontológica, cognoscitiva y ni siquiera de sentido común (pues es mera tiranía dóxica) entre ningún ser vivo.³⁴ Ni siquiera Protágoras, ese sofista del que Braidotti tira el hilo del Humanismo, se habría atrevido a pronunciar tales sofismas.

3. HUMANISMO. LA RECONSTRUCCIÓN HECHA POR ALGUIEN CON PRISA. Desde Nietzsche y Heidegger los diagnósticos titánicos se han popularizado en la filosofía: el optimismo socrático que devino fábula del mundo hasta la Modernidad, el olvido del ser, el ser como presencia y como germen de dominación técnica planetaria; estos son diagnósticos que abarcan la totalidad del pensamiento occidental, desde los antiguos griegos hasta la Segunda Guerra Mundial. Lo cierto es que tanto Nietzsche como Heidegger se preocuparon como casi nadie por investigar los orígenes de la comprensión dominante del mundo y del hombre en los pilares del pensamiento occidental. Ya Heidegger encontraba que el Humanismo y la ética estaban estrechamente vinculadas por un olvido original del ser y una presuposición constante sobre el propio ser del hombre; en otras palabras, que la “esencia del actuar”, su estimación en términos de utilidad y consecuencias, no fue puesta en duda a lo largo de toda la tradición.³⁵

Si bien tales afirmaciones de tremendas magnitudes pueden ser debatidas y puestas en duda, requieren de una confrontación sesuda de esos mismos orígenes; es decir, nos compelen a ver con el mismo o mejor genio la historia de la filosofía. Sin embargo, me parece que no puede decirse lo mismo de Braidotti, pues su tesis –también de tremendas magnitudes– sobre el Humanismo como una violencia localizable desde la

³³ BRAIDOTTI, *The Posthuman*, p. 82.

³⁴ Para una crítica de estas visionarias conclusiones, *vid.*, KATE SOPER, *What is Nature?*, Wiley-Blackwell, E.U.A., 1995, pp. 249-52; “Humans, Animals, Machines”, *Capitalism Nature Socialism* 12, (2001/3), pp. 85-90.

³⁵ MARTIN HEIDEGGER, “Carta sobre el ‘Humanismo’”, en *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, España, 2014, p. 259.

famosa sentencia protagórica (“el hombre es la medida de todas las cosas”) no provee ninguna justificación y menos aún está interesada en volver a los orígenes.

Debemos tener en cuenta que a pesar de la radical ruptura con el Humanismo de la cual Braidotti es heredera y a la vez continuadora, ésta misma es atenuada por la propia autora desde el inicio de su libro *Lo Poshumano*: justicia social, decencia, diversidad, rechazo de falsos universalismos, libertad académica, entre otros tantos valores ilustrados, son ideales a conservar.³⁶ En principio, el acercamiento de Braidotti es loable y certero: la Modernidad y su proyecto liberal no tendrían por qué ser el monopolio de algunos de sus virtuosos valores; es decir, es posible rechazar el Humanismo al tiempo que se conservan aquellos ideales que consideramos correctos. En principio.

Así, el desarrollo del planteamiento de Braidotti inevitablemente transitará en ambivalencias entre Humanismo y ramificaciones del antihumanismo (como es el propio poshumanismo, aun cuando se presente como superación).³⁷ Vale la pena tener en cuenta esto al examinar las siguientes imprecisiones y aporías.

Regresemos pues a Protágoras. El camino que plantea Braidotti sobre el Humanismo es más o menos el siguiente: desde la Antigüedad encontramos que el valor de lo humano se presentaba en su omnipotencia con la afamada frase de Protágoras; ese valor moral, espiritual y político de qué es lo humano se manifestará en la perfección del cuerpo varonil hasta su culminación renacentista (y quizás su segunda culminación, apunta la autora, en los siglos XVIII y XIX): capacidad sin límites de perfeccionarse individual y colectivamente, progreso teleológico y racional, civilización y cultura universal, modelo hegemónico cultural hegeliano con el consabido eurocentrismo (aún defendido por Husserl). Las consecuencias: culminación del fallo en las guerras y acontecimientos inhumanos del siglo XX. Diagnósticos contemporáneos: la opresión y violencia hacia todo lo otro (todo lo que no puede entrar dentro de la categoría Hombre: varón-heterosexual-cristiano-poseedor-urbano), destrucción de la naturaleza, homogeneización de todo lo vivo. Antídoto: micro-política, micro-resistencias, pensar global y actuar local.

Ahora bien, esta reconstrucción presurosa debe frenarse ante las siguientes consideraciones. Es simplemente intrazable un hilo conductor desde la Antigüedad hasta la Modernidad respecto a la omnipotencia de la razón humana y su infinito progreso: ni Platón, ni Aristóteles, ni su contraparte convencionalista, a saber, materialistas como Epicuro o Lucrecio, tuvieron jamás en mente que la razón humana era autónoma, legisladora de sus propias leyes, constituidora de la subjetividad, etc. Ni siquiera aquella frase tomada casi por accidente de Protágoras es coherente con la reconstrucción del Humanismo por Braidotti: que el hombre sea *la medida* de todas las cosas significa exactamente lo opuesto de que el hombre sea *amo y señor* de todas las cosas. Ni qué decir sobre la tradición judeocristiana donde el hombre es pastor de la tierra, de una tierra que no le pertenece a él sino a su creador. Hay, es cierto, jerarquías, y en esta jerarquía el hombre tiene la primicia: por su *logos*, su ser a semejanza de Dios, etc.; pero con ello hay que ver su limitación: el hombre no se ha hecho a sí mismo, está subordinado a un orden que él mismo no creó.³⁸

³⁶ BRAIDOTTI, *The Posthuman*, pp. 11-2.

³⁷ *Vid.*, *supra*, nota 2.

³⁸ Debo referir sin citar por su extensión las importantes anotaciones de Leo Strauss a este respecto en su ensayo “Las tres olas de la modernidad”, en CLAUDIA HILB, ed., *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2011, pp. 85-6.

Los conceptos humanistas, tal como los entiende Braidotti, no pertenecen en modo alguno al pensamiento premoderno (si bien los valores modernos pueden decirse heredar las virtudes cristianas de caridad, amor y universalidad). Hay, además, otra grave confusión muy común en el pensamiento contemporáneo. Se le otorga a los afamados “maestros de la sospecha” y en general a los pensadores del último siglo el haber descubierto que la Modernidad entera estaba equivocada en sus pretensiones de universalidad y su estatuto de “ley natural” sobre sus valores (individuo, razón, igualdad, etc.), pues resultan ser históricamente situados, socialmente construidos, contingentes, creación de los poderosos, etc.³⁹

Quisiera tan sólo señalar que el descubrimiento posmoderno o inaugurador de la Posmodernidad no es sino una culminación del propio proyecto moderno tal como fue entendido por sus inauguradores políticos, Hobbes y Maquiavelo. La ley natural moderna o el llamado iusnaturalismo no son, para los modernos, leyes inscritas en el cielo que determinan qué es la naturaleza humana y el cosmos. Esto requiere un desarrollo muy extenso que no es posible tratar aquí, pero baste con poner atención a la inauguración hobbesiana de la distinción entre derecho y ley: antes de toda ley, antes de toda restricción sagrada que anteceda a la voluntad humana, se encuentra nuestro derecho fundamental y “natural”, a saber, la autopreservación por todos los medios, la libertad ilimitada de valerse de uno mismo, la voluntad, si se quiere, de poder. El derecho natural moderno implica en su génesis una ruptura determinante con la idea de una naturaleza ordenadora o de un orden *simpliciter*; que la razón tenga un poder absoluto (como se hace patente en el idealismo alemán al cual parece referirse Braidotti cuando apunta a la filosofía del s. XVIII y XIX) se debe, en primer lugar, a la emancipación de la naturaleza inaugurada por los fundadores filosófico-políticos de la Modernidad, y no en modo alguno a una creencia –como piensa Braidotti– de una naturaleza que la respalde. Evidentemente, esto cambia de forma decisiva la reconstrucción apresurada del Humanismo y el proyecto liberal que encontramos en los libros de Braidotti.⁴⁰

Por último, baste la siguiente señalización para mostrar las consecuencias de algunos de estos errores. Puesto que en el proyecto moderno el hombre es, efectivamente, el señor y amo de todas las cosas (una vez emancipado de la naturaleza premoderna), las posibilidades de comprensiones transversales, deconstrucciones, constituciones a voluntad del sujeto y otras tantas pretensiones en boga no son más ni menos coherentes que la propia conquista de la naturaleza. La “brecha ontológica” a la que se refiere Braidotti como victoria posantropocéntrica ante el estándar Hombre es posibilitada desde la absoluta flexibilidad que puede tener la idea del hombre desde la ruptura moderna: el hombre puede ser un universal masculino o una fragmentada multiplicidad de subjetividades. La voluntad de poder nietzscheana mantiene su vigencia, poder y primacía: ningún “otro” tiene nada que perder al liberarse de sus cadenas y todo que ganar.⁴¹ La consecuencia a la que me refiero es la fantasía de haber ganado una lucha (es

³⁹ BRAIDOTTI, *The Posthuman*, p. 66.

⁴⁰ Vid., HOBBS, *op. cit.*, I, cap. 14; LEO STRAUSS, “La nueva ciencia política”, en *La filosofía política de Hobbes*, trad. Silvana Carozzi, FCE, Buenos Aires, 2006; PIERRE MANENT, “The order of the State without Right or Law”, en *Natural Law and Human Rights*, trad. Ralph Hancock, University of Notre Dame Press, E.U.A., 2020.

⁴¹ STRAUSS, *La filosofía política*, p. 174.

decir, el posantropocentrismo ante el antropocentrismo) con armas propias cuando más bien se han usado las huestes del propio enemigo.⁴²

4. EL *CONTINUUM* NATURALEZA-CULTURA. Otro de los ejes centrales en el pensamiento nómada de Braidotti es su planteamiento de la continuidad entre naturaleza y cultura. Es en principio ambiguo si con esto se refiere literalmente a una continuidad o si más bien quiere decir con ello la disolución misma de la distinción naturaleza-cultura –o en todo caso, si con la primera se sigue necesariamente la segunda. Ya desde las primeras páginas la autora anuncia este cambio de perspectiva: del dualismo binario entre naturaleza y cultura al monismo de la materia viva autopoietica. Hay dos razones que Braidotti ve en la necesidad de abolir la distinción binaria: en primer lugar, el constructivismo que ha también difuminado aquella vieja distinción deviene poder del hombre sobre todas las cosas.⁴³ Si sólo hay convención humana, efectivamente el hombre es la medida (más bien señor y amo) de todas las cosas. Puesto que Braidotti quiere evitar esta conclusión a toda costa y restaurar la humildad humana ante el cosmos en oposición a la *hybris* del Hombre, optará por la versión afirmativa o positiva de la que echa en falta el constructivismo: el ser humano depende de la naturaleza, de lo otro, de los animales; es pues parte de un todo natural. Si uno se pregunta cómo es esto posible si se ha abolido “lo natural”, encontrará que la respuesta es la posmoderna recuperación de Spinoza y su monismo: todo es energía cósmica, el humano no tiene un lugar privilegiado, no *a pesar de* sino precisamente *gracias a* que el humano no está sometido a un orden natural.⁴⁴

Dejemos de lado los profundos problemas que esto implica. En segundo lugar, Braidotti señala como otra causa de la abolición del dualismo naturaleza-cultura al desarrollo científico y tecnológico contemporáneo. Se trata de un argumento que hemos visto antes: las fronteras entre aquello que es natural y aquello que es convencional han sido difuminadas por la tecnología (piénsese especialmente en la biomedicina). Por lo tanto, no hay distinción entre lo convencional y lo natural. Al igual que en el argumento sobre el desquiciamiento contemporáneo del sentido común, hay un abismo entre lo que es filosóficamente y lo que es sociológicamente; en otras palabras, que la tecnología haya superado nuestras antiguas diferenciaciones entre naturaleza y cultura no puede significar lógicamente que la distinción misma es vana. Es cierto que desafía nuestros prejuicios y nuestros “hábitos de pensamiento”, pero, en todo caso, reclama pensarlos, no destruirlos.⁴⁵

⁴² Sobre la ambivalencia de continuidad y ruptura: “Mi argumento anterior sobre que el Posmodernismo es una versión deteriorada de la Ilustración es enteramente compatible con la aserción presente sobre que el Posmodernismo rechaza explícitamente la Ilustración debido a su extremismo teorético”. STANLEY ROSEN, *The Ancients and the Moderns*, Yale University Press, E.U.A., 1989, pp. 19-20.

⁴³ *Vid.* en lo siguiente, BRAIDOTTI, *The Posthuman*, pp. 3, 24-6, 56-7, 60, 84-6; *Transpositions*, pp. 117-131, 216.

⁴⁴ Parece entonces que Braidotti intenta no caer en ninguno de los dos extremos (ni, por cierto, en el sobrio punto medio), sino colapsarlos. En un polo el constructivismo: la naturaleza es construcción humana; en el otro, santificación romántica de la naturaleza (*vid. supra*, nota 2). Braidotti, en cambio, se vale de Spinoza en una abigarrada interpretación: hay *zoe* cósmica, unión entre el ser humano y naturaleza, monismo. ¿Pero no es esta una forma sólo más “elegante” de colapsar la naturaleza? ¿No era el spinozismo el colapso de Dios en la naturaleza, y no despertó, por lo tanto, una complejísima disputa entre ortodoxia y ateísmo (*Pantheismusstreit*)? Evidentemente, una profunda reflexión sobre el significado en cada caso de “naturaleza” es necesaria.

⁴⁵ *Vid.* de nuevo las referencias a van Ingen y Kate Soper.

Ahora bien, si aceptamos la difuminación del dualismo binario naturaleza-cultura (es más, lo adjetivamos como opresor y violento), habríamos de aceptar también la imposibilidad de acudir a esa misma distinción para juzgar ciertas estipulaciones de qué es lo humano como mera convención. Sin embargo, esto es precisamente lo que hace Braidotti: “Lo humano es un constructo histórico que llegó a ser convención social sobre la ‘naturaleza humana’”.⁴⁶ El “constructo histórico” toma las veces de “convención”, y se dice que la naturaleza humana es una convención a la vez que se rechaza toda distinción entre lo que es por naturaleza y lo que es por convención.

Estamos por ver un argumento casi idéntico, pero antes de ello pongamos atención en la alternativa del pensamiento nómada, a saber, el monismo materialista vital. Aunque se trata del meollo filosófico del planteamiento alternativo del poshumanismo, Braidotti apenas explica su significado en un par de páginas. El monismo de Spinoza significa, para nuestra autora, el rechazo de la dualidad humana en principios opuestos –por ejemplo, cuerpo y alma, interior-exterior–: el concepto de materia spinozista abarca toda la multiplicidad a la vez que se mantiene siendo una. Pero lo que más le interesa a Braidotti es que la materia de Spinoza es “impulsada por el deseo de autoexpresión y ontológicamente libre”. Se trata entonces de un “materialismo vitalista” que rechaza todo tipo de trascendentalismo en pos de la inmanencia. Braidotti añade la pretendida armonía y hasta corroboración con la ciencia contemporánea: la materia está viva, se autogestiona y es inteligente. Estos son, dice, los “bloques de construcción” para la teoría poshumana.

El uso de Spinoza por la filosofía contemporánea tiene distintos enfoques y pretensiones, pero llama especial atención que ni siquiera a partir de este filósofo nuestros pensadores contemporáneos logran esquivar las aporías de la abolición naturaleza-cultura. En un artículo llamado “Los feminismos de Spinoza”, Balza, su autora, comete los mismos errores que hemos señalado hace un par de párrafos: Spinoza dejó fuera a las mujeres del ámbito político porque entendió que “del hecho histórico de que las mujeres no hayan participado en la vida política se sigue la necesidad de que ello deba ser así por naturaleza”; aún más, “Su error se cifraría en haber asumido como naturaleza lo que es historia”. Por otra parte, las feministas han demostrado que “su subordinación ha estado fundamentada en las leyes y no en la naturaleza humana”. Sin embargo, ya adentrada en la recuperación feminista de Spinoza, la autora sigue a Braidotti en el *continuum* naturaleza-cultura, es decir, en el rechazo de que haya tal cosa como una distinción binaria entre lo que es por naturaleza y lo que es hecho por el ser humano.⁴⁷

No sólo se perpetúa, además, el prejuicio historicista sobre la sabiduría de “nosotros que sabemos de nuestra historicidad” y “ellos que eran ingenuos de su existencia histórica” –es decir, que Spinoza debió haber considerado a las mujeres como inferiores en el ámbito político por estar subsumido en la naturalización de aquello que sólo es histórico–, sino que, al igual que Braidotti, se sustituye “convención” por “historia” y se maquilla con ello el tránsito falaz entre el uso de ciertas categorías para rechazar una postura, y la posterior abolición de esas mismas categorías para rechazar otra postura. Si se toma con seriedad la eliminación de la antigua diferenciación entre naturaleza y cultura, y se le lleva a su vez a sus máximas consecuencias, es sumamente difícil salir del

⁴⁶ BRAIDOTTI, *The Posthuman*, p. 26.

⁴⁷ ISABEL BALZA, “Los feminismos de Spinoza: corporalidad y renaturalización”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 63 (2014), pp. 13–26.

atolladero nietzscheano: hay voluntades, unas más poderosas y otras más débiles, que se legitiman imponiendo valores llamados “naturales” –una premisa, por cierto, no del todo lejana a los fundadores de la Modernidad.

Debo señalar, por último, que el monismo spinozista –la apología posmoderna de su vitalismo, superación de binarismo y el celebrado *conatus* como expresión de libertad y energía de toda materia– sólo puede contener estos significados al agregársele los valores que los pensadores contemporáneos buscan. Cuando Braidotti introduce al *conatus* de Spinoza como positividad de la libertad, *potentia*, devenir lo que uno quiere ser manteniendo a la vez una relación ética con otras múltiples subjetividades, olvida por completo que la idea de *conatus* está mucho más cerca de ese individuo liberal que repudia, esto es, el atomismo hobbesiano donde cada individuo busca y lucha por su autopreservación. El *conatus*, vinculado en principio con una concepción teórica de la física moderna y llevado al plano político, es un esfuerzo viviente, hambriento, que no tiene límites y al cual no le antecede ley alguna.⁴⁸ Que este individuo-*conatus* pueda llegar a ser un cariñoso ser humano que ama la naturaleza, los animales, la tecnología, todos los “otros” que se le presentan, que lucha por la socialización del conocimiento con actitud de *non-profit*, etc. es mucho menos probable que la descripción hobbesiana sobre los *conatus* en el estado de naturaleza.⁴⁹

CONSIDERACIONES FINALES. LA FILOSOFÍA Y SUS PRETENCIOSOS PRIVILEGIOS. Como mostré en la introducción, el proyecto y las pretensiones del pensamiento poshumano de Braidotti no pueden ser considerados a la luz de la independencia y emancipación cartesiana ante toda tradición anterior. Por el contrario, las teorías contemporáneas son altamente reactivas y dependientes de la lectura, interpretación y diagnóstico que hacen de la historia moderna y a veces hasta de la totalidad occidental. Esto exige cuestionar con seriedad si tales interpretaciones y diagnósticos son o no atinados; el escudo de la “creatividad” es funcional para aquel que de un manotazo puede deshacerse de su historia y comenzar de nuevo, pero no para aquel que pretende encontrar salidas a un mundo desquiciado. Se ve, pues, que no es una mera cuestión de fidelidad al texto o a la academia. Los argumentos que he esbozado e intentado analizar dan cuenta de la preocupación por una reconstrucción vaga de nuestros problemas filosóficos y, por tanto, de una propuesta igual de vaga.

Quisiera apuntar finalmente hacia algunas consideraciones que hace Braidotti en su último capítulo de *Lo Poshumano* sobre la filosofía. El contexto es muy breve: los fenómenos sociales y políticos contemporáneos son de tal complejidad que la filosofía parece ser insuficiente para comprenderlos desde sus frontisterios. Está en necesidad por lo tanto de abrirse a la multidisciplinariedad y hacer alianza con todas las ciencias sociales, humanas, biológicas, con médicos y veterinarios, tecnólogos y espiritistas. Debe pues abandonar sus pretensiones de hablar por la Humanidad entera y sus privilegios

⁴⁸ Cfr. MANENT, *op. cit.*, pp. 91-7, 154-65.

⁴⁹ Por otra parte, el ánimo por recuperar el monismo spinozista tiene las claras pretensiones de flexibilizar y vaciar de contenido todo aquello que podamos decir sobre el ser humano; se trata pues de un vaciamiento que equivale a la más absoluta libertad (no-determinación) nunca antes imaginada. Y en esta indeterminación, como se ve en el “cuerpo” spinozista según Deleuze, podemos decir todo y nada: “Un cuerpo puede ser cualquier cosa, un animal, un cuerpo sonoro, un alma o una idea, un corpus lingüístico, un cuerpo social, una colectividad”, GILLES DELEUZE, *Spinoza: Filosofía práctica*, trad. Antonio Escotado, Tusquets, Buenos Aires, 2004, p. 155.

teoréticos de antaño. Con todo, Braidotti tiene una clara preferencia por la filosofía, ya sea que la entienda como creación espontánea y libre de conceptos, ya sea como herramienta para acercarse al mundo y comprenderlo. Pero, siguiendo la idea de dejar los libros polvosos, su marco metodológico atraviesa todas las disciplinas imaginables. Y, sin embargo, su interpretación de las ideas filosóficas mismas es constantemente desatinada.

Así pues, en su último capítulo Braidotti muestra la necesidad de que las Humanidades se transformen y dejen de estudiar lo Humano para experimentar y crear nuevas ideas sobre lo poshumano. No debe haber teoría dominante ni jerarquías de conocimiento, menos aún filósofo rey de la academia con pretensiones de totalidad o universalidad; por el contrario, necesitamos teorías transversales que crucen por todos los fenómenos de nuestro mundo contemporáneo. En lugar del filósofo rey (que por alguna razón la autora lo relaciona a Kant en lugar de a cualquier otro pensador), dice Braidotti, el proyecto poshumano requiere de “energías visionarias o proféticas”, “pensadores del futuro”, en fin, revelaciones sagradas.⁵⁰

Pero lo más espinoso Braidotti no lo pone en duda: ¿por qué necesitaríamos de la filosofía para tales estudios o profecías? ¿No habríamos de hablar, mejor, de una posfilosofía que trata del poshumano y del posmundo; que, en todo caso, no es más filosofía? El riesgo es, en todo caso, que esa posfilosofía estaría compelida a comprender qué es eso de lo que es *pos*, es decir, qué ha sido la filosofía, por qué ha fracasado y por qué ha sido dejada atrás. Para responderlo, sin embargo, tendría que hacer filosofía y no posfilosofía.⁵¹

⁵⁰ BRAIDOTTI, *The Posthuman*, pp. 191-2.

⁵¹ Sólo en caso de que la pensadora poshumanista pudiera brindar la retórica, evidencia o apelación suficiente a una nueva era que no requiere en modo alguno pensar ni comprender el pasado atinadamente (algo así como una superación ahistórica por los supuestos amantes de la historicidad), las retadoras palabras de Rosen tendrían que ser asumidas hasta sus últimas consecuencias: “En el lenguaje de Hegel, la substancia de la primera negación deviene el sujeto de la segunda negación. Esto no significa que la Antigüedad sea reemplazada por la Modernidad, sino que la Modernidad es autoconciencia de la Antigüedad. No necesitamos ser hegelianos para sacar la moraleja de esta lección hegeliana. En la época posantropocéntrica, posmetafísica, posmoderna, no hay más sustancia o sujeto, por lo tanto, no hay autoconciencia, ni Antigüedad ni Modernidad. En consecuencia, no hay más Posmodernismo, pues el *pos* obtiene su sentido de aquello que le precede, a saber, la Modernidad, que es a su vez definida en referencia a la Antigüedad.”, *op. cit.*, viii, ix.