

SUBJETIVIDAD E IDENTIDAD EN TIEMPOS DE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL. UNA LECTURA DESDE ROSI BRAIDOTTI

FECHA DE RECEPCIÓN: 10-05-24 / FECHA DE ACEPTACIÓN: 10-06-24

Javier Martínez Baigorri¹

FUNDACIÓN EDUCATIVA JESUITINAS

Correo electrónico: Javier.martinez@jesuitinaspamplona.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1457-0699>

ResearcherID: ABG-9031-2020

RESUMEN

El pensamiento de Rossi Braidotti nos dota de herramientas para poder pensar cómo puede ser el efecto que la IA tiene en la transformación y construcción de identidades. La propuesta de la subjetividad nómada y el sujeto posthumano nos ayudan a dejar atrás concepciones fijas y cerradas de la subjetividad que generan otredad, desigualdad y asimetría en el poder. Ser capaces de transitar hacia una idea fluida y dinámica del sujeto, con un pensamiento complejo que supera el reduccionismo del pensamiento lineal, ofrece unas posibilidades éticas muy relevantes. En este momento de desarrollo de una tecnología tan potente como es la IA, preguntarse cómo contribuye hacia un tipo y otro de subjetividad es muy relevante.

Palabras clave: Ética del Cuidado, Identidad, Inteligencia Artificial, Ontología de la relación, Precariedad, Subjetividad, Vulnerabilidad.

¹ Dirección postal: Ardantzeta, 23, 3ºC, CP 31013-Berriozar, Navarra. Teléfono: 617888899. Datos biográficos: Pamplona (1975). Doctor en Humanidades por la Universidad de Murcia (2018). Licenciado en Bioquímica por la Universidad del País Vasco (2003). Máster en Teología por la Universidad de Murcia (2015) y en Filosofía por la Universitat Oberta de Catalunya (2022). Profesor de Biología, Filosofía y Religión en Secundaria Obligatoria y Bachillerato. Director del Colegio Jesuitinas de Pamplona y del proyecto educativo Next Bidea del colegio ElaiEnea de San Sebastián.

ABSTRACT

Rossi Braidotti's thinking provides us with tools to be able to think about the effect that AI has on the transformation and construction of identities. The proposal of nomadic subjectivity and the posthuman subject help us leave behind fixed and closed conceptions of subjectivity that generate otherness, inequality and asymmetry in power. Being able to move towards a fluid and dynamic idea of the subject, with complex thinking that overcomes the reductionism of linear thinking, offers very relevant ethical possibilities. At this time of development of a technology as powerful as AI, asking how it contributes to one type of subjectivity or another is very relevant.

Keywords: Artificial Intelligence, Ethic of Care, Identity, Ontology of the relationship, Precariousness, Subjectivity, Vulnerability.

1. INTRODUCCIÓN

Si bien la tecnología hace décadas que está jugando un papel muy importante en la vida del planeta y la llamada Inteligencia Artificial (IA) nos acompaña en nuestro día a día desde hace mucho tiempo, la irrupción relativamente cercana de la IA generativa parece haber tambaleado algunos de los pilares sobre los que se asienta la identidad humana. Como bien apunta Rosi Braidotti, la tecnología está haciendo cosas que antes eran exclusivas del ser humano y estas cosas están teniendo lugar en "otro recipiente" distinto (Braidotti 2020, 27). Esto ha provocado un revuelo y una crisis de identidad que nos lleva a expresar miedos propios de la ciencia ficción mediante imaginarios que nos transportan a películas como Terminator o Matrix. Más allá de si las máquinas son verdaderamente inteligentes o no, cosa que podríamos preguntarnos, o si una verdadera inteligencia artificial da lugar a un nuevo tipo de ser que termine con nuestra especie en un futuro, la crisis originada nos sitúa en una magnífica posición para preguntarnos por nuestra propia subjetividad, la relación con los no humanos con los que compartimos el planeta y por qué oportunidades éticas pueden surgir si nos hacemos las preguntas adecuadas.

Para ello, en primer lugar, vamos a profundizar en dos conceptos importantes dentro de la obra de Braidotti: la subjetividad nómada y el sujeto posthumano. A partir de ellos vamos a esbozar cómo la IA puede estar actuando en la transformación de las identidades y si esta puede estar teniendo su efecto al servicio de un mayor desigualdad en las relaciones de poder y de la acción homogeneizadora del capitalismo en nuestra sociedad franquicia. Para terminar, recogeremos algunas conclusiones en clave ética.

2. UTILIDAD DE LOS CONCEPTOS POSTHUMANISMO Y NOMADISMO PARA ENTENDER EL IMPACTO DE LA IA EN LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES

Planteamos la pertinencia de dos conceptos fundamentales en el pensamiento de Rosi Braidotti a la hora de pensar qué efecto puede tener la tecnología, de manera especial la IA, en la construcción de identidades, tanto individuales como colectivas. La pregunta por lo humano, qué constituye lo que llamamos y catalogamos como humano, es uno de los ejes centrales del pensamiento de la filósofa italiana.

El problema a la hora de poder pensar lo humano, es la tendencia a generar conceptos universales que son incapaces de comprender todo lo que debería caber dentro de ellos. En el momento en que haces una definición del sujeto sucede lo mismo que cuando haces una fotografía: recoges una parte de la realidad pero, irremediablemente, dejas fuera otra parte muy importante. Esto, que es inevitable, se ve enfatizado por el sentido peyorativo que ha terminado imponiéndose sobre todos aquellos que efectivamente quedan fuera del significado fijado del concepto universal. Autoras como Butler o Braidotti señalan el efecto que el humanismo eurocéntrico ha tenido sobre “los otros” frente a los que se construye. Este fenómeno está en la base del imperialismo europeo y de la negación fáctica de la categoría de humanos a muchas personas por el hecho de la raza, el género, la clase social, etc. Como dice Braidotti:

“Esta economía política de la diferencia ha llevado a la desvalorización de enteras categorías de seres humanos, considerados inferiores y, por ende, igual que cuerpos utilizables: ser diferente significaba ser menos.” (Braidotti 2015, 41).

Esto no sólo operaba en la base de la política colonial, sino que sigue funcionando de manera efectiva y a todos los niveles en el día a día de nuestra sociedad. Todo intento de definición cerrada y fija de lo humano, se convierte en una categorización normativa que sigue generando “otros” que quedan fuera del marco normativo de inteligibilidad. Esto lo ha desarrollado y explicado muy bien Judith Butler a lo largo de toda su obra, hasta el punto de explicarnos cómo es lo que está operando bajo la división entre vidas que merecen o no merecen ser lloradas (Butler, Marcos de guerra. Las vidas lloradas 2017b).

Desde esa convicción, Braidotti propone a necesidad de establecer una nueva manera de pensar la subjetividad, una manera que vaya más allá de las identidades fijas, una subjetividad nómada. Se trata, además, de pensar una subjetividad posthumana que supere al “sujeto antropocéntrico” e integre también a lo no humano (Braidotti 2015). Una vez contextualizado el punto de partida, vamos a intentar comprender mejor los dos conceptos situados en la base del mismo: subjetividad nómada y sujeto posthumano.

2.1 LA SUBJETIVIDAD NÓMADE

Según Braidotti, el sujeto no puede ser algo cerrado y prefijado de una vez para siempre; de tal modo que “no es una nueva versión de la conciencia cartesiana, sino, antes bien, una entidad deconstruida y múltiple per sé: escindida, fracturada y constituida por niveles de experiencia que se intersecan” (Braidotti 2004, 85-86).

Esta idea nos obliga a huir de un pensamiento ontológico lineal donde un sujeto definido central entra en relación con otros sujetos u objetos también definidos y cerrados, que son algo que no es uno mismo. En realidad, nunca ocupamos una única posición sino que estamos situados atendiendo a una compleja red de variables y relaciones. Por eso se hace necesario “inventar nuevas imágenes de pensamiento que nos ayuden a reflexionar acerca del cambio y la cambiantes condiciones del sujeto”, de tal modo que en esta tarea “no se trata ni de la inmovilidad de verdades formuladas ni de contraidentidades prontamente asequibles, sino del proceso vivo de transformación de sí mismo y de otro” (Braidotti 2004, 142-143).

No hay identidades fijas sino procesos caracterizados por la relación. Es necesario generar las bases para una nueva visión del sujeto, una visión no unitaria que nos permita huir de la homogeneidad (Braidotti 2009). Para ello necesitamos cambiar nuestra manera de pensar, ser capaces de resignificar y reelaborar las categorías usadas y subvertir la convenciones por medio del sujeto nómade (Braidotti 2004).

2.2 EL SUJETO POSTHUMANO.

El sujeto posthumano, un sujeto que sólo podemos entender desde el cambio, el fluir y la relación. No puede entenderse de manera separada al resto de seres vivos que le rodean. En la línea de otros pensadores, propone la superación de la contraposición entre ser humano y naturaleza. Propone dejar de vernos en contraposición a los otros, en este caso no humanos, sino vernos como “todos juntos en esto sin ser lo mismo” (Braidotti 2020, 77).

En este sentido, Bruno Latour diferencia entre lo global y lo terrestre. La diferencia reside entre dónde nos situamos los humanos: si nos vemos desde fuera o estamos dentro. La objetivación de la naturaleza como algo externo al sujeto humano es producto de la modernidad. Sin embargo, para Latour, sólo desde lo terrestre podremos cambiar nuestra manera de pensar. Porque nunca podrá tener las mismas consecuencia sentirnos humanos sobre la naturaleza, que ser terrestres que forman parte de un todo con los demás terrestres (Latour 2019). No podemos obviar la interconexión que existe entre todos los seres vivos del planeta (Braidotti 2015) que también ha sido recogida por alguien tan lejano a Braidotti como el Papa Francisco (Francisco 2015).

Braidotti distingue entre Zoe y Bios que diferencian la parte vital y la parte discursiva y política que es propia del ser humano. Esta dupla no puede llevarnos a confusión, no mar-

ca la discontinuidad sino la continuidad y le permite superar el dualismo entre animales y seres humanos. Lejos de situarnos en un plano de superioridad, el conjunto Zoe-Bios es una fuerza que va más allá de la especie de manera que tiene un fuerte impacto ético (Braidotti 2009). Con estos dos conceptos, pretende superar la jerarquía que sitúa al ser humano en la cúspide de los seres vivos por ser el único animal racional. Y lo hace de tal manera que, por una parte busca “hacer nómada la interacción humano-animal” (Braidotti 2015, 89), desplazando la centralidad del ser humano, pero sin caer en una humanización de los demás seres vivos que no respetaría su especificidad (Braidotti, Lo posthumano 2015).

Utiliza, para ampliar esta idea y marcar nuestro lugar en relación con el resto de seres vivos y el planeta, dos conceptos: devenir animal y devenir tierra (Braidotti 2015). Además, también reflexiona sobre la relación con la tecnología que forma parte de la vida humana y con la que estamos en continua interacción, llegando incluso a formar parte de nuestro cuerpo (partes biónicas, prótesis, etc.). También propone considerar la tecnología como algo que no es un otro contrapuesto al ser humano y lo hace mediante el devenir máquina (Braidotti 2015). No es el momento de profundizar en este tema pero me gustaría resaltar que no propone el devenir humano del animal o de la máquina. Esto quiere decir que no cae en la trampa, que ella misma señala, de humanizar a animales o máquinas.

2.3 EL RETO DE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL.

En lo últimos años, el desarrollo de la IA ha provocado en el ser humano algo que no lo había conseguido la tecnología anterior: la pérdida de la exclusividad en lo referente a la razón. Hasta este momento sido frecuente la contraposición entre el ser humano y lo no humano debido a la posesión de la razón: es humano quien posee razón y no humano quien no la posee.

La aparición de una inteligencia no humana provoca nerviosismo y crisis que no sólo se refleja a niveles cotidianos en la literatura y el cine. Es curioso cómo estos medios reflejan la amenaza que podría suponer para la supervivencia de la especie la aparición de otro ser inteligente. No tenemos más que mirar las máquinas de Matrix o la rebelión de HAL en 2001, ejemplos muy anteriores al desarrollo de estos últimos años de la IA. Es verdad que este miedo no se refleja sólo en las máquinas, también los simios inteligentes del planeta de los simios se presentan como un peligro para la humanidad, pero eso no se ve en este momento como una posibilidad.

Es verdad que, por otra parte, en este tiempo de gran desarrollo de la tecnología, el transhumanismo nos ha situado ante otra postura que supone el intento de mejora y de superación de lo biología por parte de organismos que combinan la vida y la no vida. La diferencia es que en este la base sigue estando en el cerebro humano al que se le intenta librar de los límites biológicos. En el fondo, un cyborg o una mente humana cargada en un ordenador no cuestiona tanto la pervivencia de lo específico humano. Como si lo específico de lo

humano no estuviera ligado a su realidad biológica sino a su consciencia, mente o como queramos denominarlo. Por eso la IA parece socavar los límites de la identidad humana al permitir que una acción exclusiva del ser humano suceda dentro de “otro recipiente” (Braidotti 2020, 26). En una nueva versión del dualismo alma-cuerpo, conciencia-cuerpo, mente cerebro o como lo queramos llamar, podemos llegar a imaginarnos una mente humana liberada de su sustrato biológico operando a través de una máquina pero nos produce nerviosismo, hasta suscitar la paranoia, el imaginar que una máquina puede tener por sí misma una función exclusiva del ser humano.

En un artículo de reciente publicación, Jurado propone una aproximación “no reaccionaria” a la IA, en la que trata sobre algunas reacciones defensivas frente a la IA que tratan “de aferrarse que pueda preservar la singularidad humana” (Jurado González 2023, 343). Según el autor, estas posturas actúan de manera precipitada y poco rigurosa, de tal modo que “apenas resistirían el primer embate dialéctico” (348). Resulta interesante esbozar de manera muy sucinta los fundamentos de estas propuestas defensivas que menciona el autor del artículo. En primer lugar sitúa la impugnación etimológica, mediante la cual se intenta mostrar que una inteligencia no humana nunca podría cubrir todo el abanico de acepciones que tiene la inteligencia humana. Otro argumento fallido es recordar que la inteligencia del ser humano es fruto de una larga evolución biológica en la la consciencia no incluye sólo razonamientos sino un complejo mundo emocional y motivacional, algo fuera del alcance de una máquina. Esto enlaza con un tercer tipo de argumento que nos remite a la búsqueda del sentido y la pregunta por uno mismo; frente a esta capacidad humana, una máquina no podría más que responder a lo que su programación inicial le permita. En el fondo, lo que transmiten estos argumentos es que no una máquina nunca será inteligente, podrá resolver problemas complejos pero eso no implica que posea una inteligencia como la inteligencia humana.

Del mismo modo que sucede respecto a los no humanos vivos, nos encontramos una contraposición contra los no humanos artificiales. Nuevamente estamos confrontando dos sustancias fijas y cerradas que se definen por la contraposición de lo que no es una respecto al otro. También en este campo nos invita Braidotti a dar un salto y fluir en un pensamiento nómada que nos lleva nuevamente más allá del sujeto antropocéntrico. Propone un devenir máquina que evita los dualismos. La tecnología y el ser humano están entrelazados, no son dos realidades antitéticas y sólo desde esta manera de entendernos podremos afrontar los desafíos actuales de alta complejidad (Braidotti 2004).

Además, nos lanza un aviso que no podremos perder de vista cuando abordemos los retos éticos ante los que nos situamos: “Es siempre en tiempos de gran avance tecnológico cuando la cultura occidental repite sus hábitos más persistentes, sobre todo la tendencia a crear diferencias y organizarlas jerárquicamente” (Braidotti 2004, 122).

3. TRANSFORMACIÓN DE IDENTIDADES INDIVIDUALES Y COLECTIVAS

Una vez esbozadas las dos categorías principales, vamos a tratar de entender qué reto supone la IA a la identidad, tanto individual como colectiva.

En primer lugar, ya hemos señalado cómo Braidotti nos propone la necesidad de pensar en un sujeto que no sea antropocéntrico. ¿Qué puede significar eso en nuestra reflexión? Desde luego, no podemos negar que somos seres humanos, pero no podemos vivirnos en contraposición a todo lo que no es un ser humano. La objetivación de la naturaleza, o de la tecnología, como si fuera un objeto absolutamente separado es propio de un pensamiento moderno, como ya hemos señalado anteriormente, y no nos permite comprendernos bien. En el sujeto posthumano que propone Braidotti nos queda claro que somos fruto de la relación y estamos en continuo proceso.

3.1 UN MUNDO EMERGENTE Y EVOLUTIVO.

Antes de seguir adelante, necesitamos detenernos en los qué supone ser parte de un mundo emergente y evolutivo. No es sólo que nosotros como seres humanos seamos relacionales, sino que formamos parte de un mundo que en sí mismo es relacional. Comprender que todo es relación, nos obliga a cambiar nuestra manera de pensarnos y de pensar todo el mundo del que formamos parte. Nos obliga a pasar de un pensamiento lineal a un pensamiento complejo y holista. En las últimas décadas, está cobrando fuerza el paradigma emergentista que, si bien no es conocido ni aceptado por todos los científicos, nos ayuda a entender cómo la relación puede ser la categoría clave desde la que entender ontológicamente la realidad. Hemos estudiado con detalle este paradigma en trabajos anteriores² y no se pretende en este punto del artículo más que señalar un par de aspectos que nos van a ayudar en el discurrir de nuestra reflexión.

En primer lugar, en contra de lo que se mantiene desde el reduccionismo científico, hay fenómenos, como sucede con el caso de los seres vivos, que no son explicables de una manera lineal por las leyes de la física yendo desde los niveles inferiores de realidad hacia los superiores de realidad. Nos damos cuenta que hay realidades donde opera una causalidad descendente, mediante la que, como dice Clayton, se observa “una influencia causal activa y no aditiva que el todo tiene sobre las partes” (Clayton 2004, 49). Es decir, la realidad no está constituida por entidades cerradas que entran en relación sin verse afectadas por dicha relación sino que dicha relación tiene un efecto sobre esas entidades permitiendo la emergencia de una nueva realidad que es algo más que la suma de las partes y condiciona los niveles inferiores que la constituyen. Esto explica que en la naturaleza podamos encontrar continuidad pero, al mismo tiempo, verdadera novedad.

² Se puede consultar mi artículo “Emergencia y causalidad en biología. Novedad ontológica y nuevas formas causales en el estudio de la vida como realidad emergente”, publicado en *Carthaginensia* (33) 64 de 2017.

Si pensamos desde esta idea al ser humano, nos encontramos con que somos un lugar de encuentro e intersección de todas las relaciones que nos constituyen. En este caso, no nos referimos a las relaciones internas desde un punto de vista físico-químico y biológico, sino a las relaciones externas: las que establecemos con los otros, tanto humanos como no humanos. Esta idea la ha desarrollado Judith Butler en muchas de sus obras de las últimas dos décadas. Es también Butler quien llega a la conclusión la principal consecuencia que tiene este hecho: somos absolutamente dependientes de los demás y eso nos convierte en seres vulnerables y precarios (Butler, Marcos de guerra. Las vidas lloradas 2017b).

3.1.2 LA IMPLICACIONES DE ESTAR CONSTITUIDOS POR LA RELACIÓN

Si desde el punto de vista ontológico somos seres constituidos por la relación, y por ello vulnerables y precarios, y estamos caracterizados también por ser seres en proceso, tenemos que darle la razón a Braidotti y reconocer que no podemos situarnos con una identidad cerrada que se contrapone a lo que no soy yo; porque yo soy también lo que no soy yo, porque estoy constituido por la intersección de todo aquello que no soy yo y está en relación conmigo. No sólo entro en relación con los otros que no soy yo, sino que soy parte de esa relación y esa relación es constitutiva en mí.

En este contexto cobra sentido la idea de subjetividad nómada, porque nos ayuda a entender que “no se trata ni de la inmovilidad de verdades formuladas ni de contra identidades prontamente aseguibles, sino del proceso vivo de transformación de sí mismo y de otro” (Braidotti 2004, 143).

¿Qué consecuencias tiene para las identidades individuales? En primer lugar nos ayuda a entender que la identidad individual no está condicionada por ninguna categoría previa de carácter universalizador. Por ello toda categoría que utilicemos será incompleta, temporal y susceptible de cambio; puesto que, cada sujeto, es “una entidad múltiple, interconectada y de final abierto” (Braidotti 2004, 146).

En segundo lugar, si estamos constituidos por la relación, la subjetividad nunca podrá ser el origen de una diferenciación normativa generadora de otredad que conlleva considerar a los otros como un no-yo. Nos enseña Butler las consecuencias de generar subjetividades con pretensión de universalidad y, al mismo tiempo, incapaces de contener todo aquello a lo que aspira a contener: la exclusión por ininteligibilidad. Los patrones normativos que marcan los sujetos universales hacen que no pueda ser reconocido todo aquel que no se ajuste a la norma. Por eso dice Butler que siempre a nuestros ojos vidas que merecen la pena ser lloradas (y vividas) y vidas que no, porque están operando los marcos de reconocimiento e inteligibilidad (Butler, Marcos de guerra. Las vidas lloradas 2017b). En mi opinión, el reto reside cómo conjugar la posibilidad de tantas subjetividades como personas existen y, al mismo tiempo, ser capaces de lograr que las identidades colectivas sean nómades, flexibles, instrumentos necesarios porque el lenguaje usa conceptos pero que no constituyen realidades fijas y definidas y universales, sino que son cambiantes, sujetas a

proceso, parciales y fruto de una relación con una realidad cambiante. Tenemos que ser conscientes de que las identidades colectivas suelen aparecer desde la creencia en una realidad constitutiva que diferencia a un grupo respecto a otro aunque realmente están constituidas por una multitud de factores y se transforman con el tiempo (Halsal 2012).

En tercer lugar, siguiendo con Butler, el sabernos vulnerables y precarios nos invita a una ética diferente. Ser conscientes de que la alteridad nos constituye no puede dejarnos indiferentes. Cuando nos sabemos vulnerables y precarios nos podemos relacionarnos con los otros desde una posición de prepotencia, autosuficiencia y dominio. Emerge la responsabilidad por la vida del otro como si fuera mi propia vida, porque de hecho es parte de mi propia vida. Nos invita a desentrañar cómo se establecen las relaciones de poder de manera que hay diferentes “modalidades de humanos” o dejando a grupos fuera de lo humano:

“Las normas de lo humano están formadas por modalidades de poder que tratan de normalizar unas versiones de lo humano por encima de otras, bien sea estableciendo distinciones entre los humanos o ampliando el campo de lo no humano a voluntad” (Butler 2017a, 43)

Butler destaca con ahinco que frente a esto, el ser humano se puede movilizar en asamblea y ejercer una acción política de gran incidencia como mostraron los movimientos de la primavera árabe o el movimiento de los indignados en España (Butler 2017a).

Debemos pensar también en la consecuencia de sentirnos constitutivamente parte del otro humano, sino del otro animal (devenir animal), del otro tierra (devenir tierra) y del otro tecnológico (devenir máquina). ¿No emerge una ética que nos sitúa como parte y no cómo otro, una ética del cuidado y el reconocimiento de la especificidad del otro sea de la naturaleza que sea?

3.1.3 ¿INCIDENCIA DE LA IA EN LA IDENTIDAD?

Hemos destacado la importancia de concebirnos como sujetos que no estamos definidos de una vez para siempre sino que estamos en continua construcción y desarrollo y en continua interacción constitutiva con aquello que nos rodea. Hemos dicho que no podemos entendernos como una realidad cerrada contrapuesta a todo aquello exterior a nosotros, sino que debemos ampliar y sentirnos parte de un todo mayor en el que sin ser lo mismo todos somos constitutivos. Braidotti lo expresa a partir del devenir animal, devenir tierra y devenir máquina. Es en esta interacción donde se produce un encuentro importante, mayor de lo que somos conscientes, con la IA.

Braidotti, siguiendo al francés Deleuze, explica el capitalismo como algo esquizofrénico que va territorializando terrenos de realidad para ponerlos a su servicio. Así, cada vez que una nueva línea de fuga se le escapa, termina siendo atrapada y usada al ampliar su radio de acción el capitalismo (Braidotti 2015). Para que se entienda mejor, podemos poner un

ejemplo. La puesta en valor de culturas diferentes a la europea ha permitido la visibilidad de “otra” manera de ser humano, con un efecto positivo para ampliar el marco desde el que se ha interpretado el concepto ser humano. Pero, al mismo tiempo, podemos fijarnos en la gastronomía y descubrir cómo brotan cadenas de comida étnica que bajo apariencia de diversidad, tiende a una uniformidad bajo la fórmula de la comida rápida y la franquicia. Se produce el efecto por una parte se visibiliza más la diversidad y, por otra parte, se profundiza en un individualismo cada vez mayor y, al mismo tiempo, homogeneizante.

Si lo llevamos al campo de la inteligencia artificial no es difícil descubrir el impacto que puede tener el algoritmo en la identidad. La apertura al mundo que nos ha facilitado internet, ayuda a poder transitar la identidad de una manera nómada, al permitir el acceso a otras culturas y maneras de entender el ser humano y de, esta manera, ampliar el marco de inteligibilidad desde el que catalogamos el mundo que nos rodea. Sin embargo, al mismo tiempo, la acción del algoritmo restringe y dirige esa ventana de realidad a la que somos capaces de asomarnos. Así, corremos el peligro de ser dirigidos hacia aquella visión que refuerza nuestros presupuestos y nos afianza de una manera inmovilista en los mismo.

Actualmente se habla mucho de la polarización de la sociedad y la vida pública, sobre la que dice Enrique Dussel que se convierte al otro en un enemigo político (Dussel 2021, 344). No es necesario matar físicamente al otro, al contrario político -aunque vemos como todavía sigue sucediendo- pero sí se anula la legitimidad del que tiene un proyecto diferente al de uno mismo. La consecuencia, dice Dussel en el mismo trabajo, imposibilita toda acción política. El sesgo de percepción puede amplificar el efecto de polarización, matando de facto al otro. Es decir, convirtiéndolo en un otro que no tiene ninguna legitimidad política. Mientras escribo estas líneas se ha producido en un país europeo un atentado contra su primer ministro por cuestiones políticas. ¿Corremos el riesgo de que el algoritmo fomente y aumente el odio al diferente?

En lo que a identidades colectivas refiere, también se puede producir un efecto negativo. Estamos inmersos en la *sociedad franquicia*, un modelo de sociedad en el que el capitalismo genera homogeneidad hasta en la diferencia. La franquicia no es más que una puesta en escena para el consumo mediante la que la identidad colectiva se diluye en un gran escaparate donde el individuo está constituido por el hecho de consumir. Señala Adela Cortina que en la era del consumo, debemos preguntarnos qué se consume, quién consume y quién decide lo que se consume (Cortina y Carreras 2004). Desde ahí tenemos que preguntarnos: ¿Cómo nos dirige la IA en aquello que consumimos? ¿Qué nos impele a un consumo compulsivo y cómo colabora la IA en ello? ¿Es parte de nuestra identidad colectiva el consumo compulsivo? ¿Es parte de nuestra identidad colectiva qué y dónde consumimos? ¿Es la identidad colectiva un bien de consumo? Y esta última no es una pregunta menor. Si la identidad es un bien de consumo, nunca podré situarme en relación constitutiva con el otro, sino que el otro sufrirá una nueva objetivación con algo ajeno a mí, en este caso algo que puede ser consumido y su único valor es en cuanto bien de consumo.

Uno de los principales usos que tiene la IA está relacionado con el flujo de datos. Este flujo se ha convertido en una gran fuente de negocio mediante el que se nos monitoriza y se nos influye en busca de unos intereses comerciales y, seguramente, políticos. Estamos insistiendo en la importancia de las relaciones en la constitución de la subjetividad y la identidad, será importante preguntarnos cómo influye la IA en la generación de relaciones de poder y en qué sentido se dan estas relaciones. Los párrafos anteriores señalan algunas de las posibles líneas en las que podríamos fijarnos.

4. CONCLUSIÓN: UNA PROPUESTA ÉTICA

Entonces ¿sólo podemos relacionarnos con la IA como un elemento negativo en lo que a la subjetividad e identidad refiere?. No tiene por qué ser así. Hemos señalado alguno de los riesgos o desafíos que la IA lanza a la cuestión de las identidades y, que de facto, se están dando. Se puede utilizar la IA para generar diferencia normativa y desigualdad en las relaciones de poder. Pero, al mismo tiempo, la tecnología permite hacer cosas fantásticas.

Es importante caer en la cuenta de que ni la ciencia ni la tecnología son neutras y son capaces de ejercer una acción diferencial del poder. Siguiendo a Deleuze, Braidotti propone cartografiar las relaciones de poder, conectando el género, la raza y la naturalización (Braidotti 2009). ¿Qué significa cartografiar? En una cartografía se representa la realidad no como un conjunto de entes aislados, sino que se centra en las relaciones que se establecen mostrando cómo las relaciones de poder son parte intrínseca del sistema y no algo que se ejerce desde fuera. El mismo cartógrafo forma parte del sistema de tal modo que no se trata de capturar una foto fija (Brizuela 2017) sino que se detecta qué constituye el límite del marco de inteligibilidad y, al mismo tiempo, las líneas de fuga que abren grietas escapando de dicho marco (León Cedeño y Vargas Mansano 2015).

Aquí tenemos esbozado parte del reto ético que nos lanza Braidotti en su propuesta de ética afirmativa. En primer lugar, sustituir el pensamiento lineal por un pensamiento rizomático (Braidotti 2015). Un pensamiento que va más allá de un sujeto unitario, un pensamiento que genera red transdisciplinar (Braidotti 2009). Si bien necesitamos conceptos para hablar y comunicar, dichos conceptos tendrán que dejar de ser una realidad inamovible y cerrada. El mundo es complejo y nuestra manera de abordarlo no puede ser lineal sino compleja. Por eso necesitamos el nomadismo para poder resignificar y ampliar dichos conceptos. Necesitamos explorar un pensamiento complejo frente a un pensamiento lineal.

Uniendo con Butler, otra línea ética parte del reconocimiento de nuestra vulnerabilidad y dependencia del otro, en sentido amplio: humano, animal, tecnológico. Si somos vulnerables e interdependientes, es necesario generar un tipo de relaciones que no estén basados en la muerte y la destrucción, en el dominio, en el expolio y el consumo sin límite. Desde una relación positiva y no centrada en el sujeto unitario brota una relación diferente entre

todos lo que compartimos este plantea, una ética del cuidado y de la interdependencia. Con otras palabras y partiendo de diferentes presupuestos, esta cuestión es algo que está siendo señalada por muchas personas. En la era del Antropoceno y el cambio climático, está en juego la supervivencia de muchas especies, incluyendo la nuestra. Al respecto de la ética del cuidado, dice Braidotti algo importante:

“El cuidado de todo lo que nos rodea es la clave de la responsabilidad social y de la ciudadanía consciente. Esta visión marca un quiebre con la idea de reducir el cuidado a la esfera privada reservada a las mujeres, como algo que está debajo de la política” (Braidotti 2009, 169)

Es decir, se nos invita a ejercer la ciudadanía activa desde estas claves de la interdependencia, la vulnerabilidad. Nos invita a ejercer una acción política nómada que rompa con lo prefijado y las relaciones asimétricas de poder, es una “política nómada” que tiene un doble objetivo:

“apunta, primero, a crear conceptos y valores que rompan con la norma establecida y no la reproduzcan. Y, en segundo lugar, a producir una interacción o un movimiento dinámico transversal entre los diversos y heterogéneos sitios y estrategias. Aquí la clave es la creatividad ética y conceptual” (Braidotti 2009, 188).

¿Qué papel juega la IA en todo esto? ¿Profundiza en la desigualdad, en las relaciones asimétricas de poder, en la dilución de la identidad en una *sociedad franquicia* de consumo, es un instrumento de muerte y destrucción? o, por el contrario, podemos hacer de ella un instrumento de ayuda a la aceptación de la diversidad, el cuidado de las personas y el planeta del que formamos parte, una herramienta de cartografía y desenmascaramiento del poder, etc. Mucho me temo que, en estos momentos, me resulta más fácil ver el uso para el control, la orientación, la generación de falsa información, la puesta al servicio de intereses económicos y la manipulación. Sin embargo, la invitación de Braidotti al devenir y al no dejarnos atrapar por la rigidez conceptual me permite imaginar desplazamientos subversivos del sujeto que se oponga a este ejercicio del poder. En ese momento, por qué no, también la IA podrá convertirse en una herramienta que ayude a hacerlo posible.

REFERENCIAS

- Braidotti, Rosi. *El conocimiento posthumano*. Barcelona: Gedisa, 2020.
- Braidotti Rosi. *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona. Barcelona: Gedisa, 2004.
- Braidotti Rosi. *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa, 2015.
- Braidotti Rosi. *Transposiciones. Sobre la ética nómada*. Barcelona: Gedisa, 2009.
- Brizuela, Florencia. «Repensando la cartografía.» *Quid* 16, n° 7 (2017): 211-223.
- Butler, Judith. *Cuerpos aliados y lucha política*. Barcelona: Paidós, 2017a.
- Butler, Judith. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós, 2017b.
- Clayton, Philip. *Mind and emergence*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Cortina, Adela, y Ignasi Carreras. «Consumo, luego existo.» *Cristianismo y Justicia*, n° 123 (2004).
- Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación. Una antología*. Ciudad de México: Akal, 2021.
- Francisco. *Laudato Si. Sobre el cuidado de la casa común*. Madrid: San Pablo, 2015.
- Halsal, Guy. *Las migraciones bárbaras y el Occidente romano*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2012.
- Jurado González, Javier. «Por una aproximación humanista no reaccionaria a la IA.» *Razón y Fe* 463, n° 1 (2023): 343-382.
- Latour, Bruno. *Dónde aterrizar*. 2ª. Barcelona: Taurus, 2019.
- León Cedeño, Alejandra Astrid, y Sonia Regina Vargas Mansano. «Cartografías de lo cotidiano: aproximación entre academia y comunidad.» *Universitas Psychologica* 14, n° 5 (2015): 1695-1705.