

## Análisis crítico de las filosofías y planteamientos Pos/Transhumanistas

Carlos Beorlegui

### Introducción

En los últimos años está poniéndose de moda la pretensión de estarse iniciando una época que unos denominan *post-humana* y otros, *trans-humana*, época que pretende superar cualquier humanismo antropocéntrico, como consecuencia de una confusión epistemológica entre la dimensión científica del darwinismo y la deriva filosófica hacia un reduccionismo naturalista de muy corto alcance. Nos vamos a centrar aquí, dado el poco espacio de que disponemos, en sólo dos de estas tendencias: el *post-humanismo biónico* y el *trans-humanismo robótico* <sup>1</sup>.

La propuesta de una *era post/trans-humana* viene suscitada como consecuencia del rápido auge y acelerado impacto en las sociedades avanzadas de las denominadas tecnologías convergentes (BNIC <sup>2</sup>: biotecnologías, nanotecnologías, internet con el auge de los Big Data, y las ciencias cognitivas, con los programas de



Carlos Beorlegui

la Inteligencia Artificial en sentido fuerte), que estarían dando pie a la posibilidad de establecer un espectacular *mejoramiento* de lo humano (*human enhancement*), tanto en el ámbito corpóreo como psíquico y mental, así como la posibilidad de construir robots tan inteligentes (andriodes/ginoides) que puedan (y deban) ser considerados como personas humanas.

### El post-humanismo biónico

*El impacto de las biotecnologías y las antropotecias en el futuro de la vida y de la humanidad.*

El ser humano está siendo cada vez más capaz de dominar su entorno ambiental, dotándonos de grandes avances así como generando importantes riesgos. La moderna *biotecnología* (término acuñado en 1919 por el húngaro Károl Ereky) ya no se

<sup>1</sup> La literatura sobre estas propuestas utópicas es tan amplia que sólo podemos mostrar aquí una síntesis básica. Para una más amplia referencia a estos diferentes tipos de post/trans-humanismos, cfr. C. BEORLEGUI, *Humanos. Entre lo pre-humano y lo post/trans-humano*, Bilbao, 2017 (en fase de publicación), caps. 7º y 8º.

<sup>2</sup> Cfr. FERRY, L., *La revolución transhumanista*, Madrid, Alianza, 2017; ROCO, M.C./BAINBRIDGE, W. S., "Vista general de las tecnologías convergentes para mejorar el desempeño humano", recuperado de <https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-94-017-0359-1page-1>.

dirige sólo a producir organismos genéticamente modificados (OGM), u organismos transgénicos <sup>3</sup>, sino que se está orientando de forma cada vez más determinante a intervenir en el ámbito de lo humano, a través de las denominadas *antropotecnias* <sup>4</sup>.

Dentro de ellas hay que distinguir entre las que se sitúan en el terreno *terapéutico* y las que se orientan hacia una vertiente *eugenésica* y utópica <sup>5</sup>. Dentro de la *vertiente terapéutica*, se suelen señalar tres: la *diagnosia y el consejo genético*, la *farmacopea genética*, y la *cirugía o ingeniería genética*. Por su parte, al hablar de las propuestas *utópicas y eugenésicas*, se suelen destacar las propuestas para *alargar el envejecimiento*, soñando incluso con la posibilidad de llegar a *ser inmortales*, la *clonación de individuos* y la *selección germinal*. No tenemos espacio para referirnos a las terapéuticas, y sólo nos detendremos, de forma muy sintética, en las eugenésicas.

Uno de los campos más interesantes de la investigación médica actual es el descubrimiento de los procesos de *enveje-*

*cimiento celular*, habiéndose conseguido dar pasos importantes en la línea de ralentizar y casi detener tales procesos, con la consiguiente ilusión, por parte de algunos, de conseguir no sólo alargar sustancialmente nuestras vidas, sino incluso vencer a la muerte y alcanzar la inmortalidad.

El sueño de *clonar* seres humanos no es de ahora. Aparece desde hace tiempo en múltiples escritos tanto científicos como literarios, todos ellos coincidentes en la posibilidad de poder copiar genéticamente un mismo individuo. Los sueños utópicos son difíciles de detener, pero los científicos serios nos advierten de que la específica clonación de un individuo es técnicamente imposible, aparte del juicio moral que sobre ello podamos hacer, que en nuestro caso es claramente negativo. Y ello se debe no tanto a que no poseamos todavía la tecnología adecuada para conseguirlo, sino porque una persona no es sólo producto de sus genes, sino del conjunto de su desarrollo embriológico y de su historia personal. De ahí que resulten clarificadoras las palabras del genetista R. Lewontin: “Podremos clonar un gen, podremos clonar un genoma, pero no se puede clonar una persona”. En consecuencia, también con palabras de R. Lewontin: “Aunque puede haber genes para la forma de nuestras cabezas, no puede haberlos para la forma de nuestras ideas” <sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Cfr. RIFKIN, Jeremy, *El siglo de la biotecnología. El comercio genético y el nacimiento de un mundo feliz*, Barcelona, Paidós, 2009; TARTAGLIA, Gian Gaetano/ CIRILLO, Davida, *Biotecnología. La vida al servicio de la vida*, Barcelona, Batiscafo S. L., 2016.

<sup>4</sup> Cfr. MARCOS, Alfredo, “La mejora (de la vida) humana: una reflexión antropológica y ética”, TORRE, Javier de la (ed.), *Cultura de la mejora humana y vida cotidiana*, Madrid, UPCO, 2016, 15-29; 18.

<sup>5</sup> Cfr. AYALA, F.J./CELA CONDE, C.J., *La piedra que se volvió palabra. Las claves evolutivas de la humanidad*, Madrid, Alianza, 2006, cap. 9; AYALA, F.J., *Origen y evolución del hombre, o.c., cap VIII; Id., ¿De dónde vengo?, o.c., 12; TARTAGLIA, Gian Gaetano/ CIRILLO, Davida, Biotecnología. La vida al servicio de la vida, o.c.*

<sup>6</sup> LEWONTIN, Richard, *El sueño del genoma humano y otras ilusiones*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 26.

Cada uno de nosotros somos un conjunto de circunstancias que, entrelazadas con nuestras decisiones personales, han ido conformando el relato de nuestra biografía, relato en sí mismo irreplicable. Por eso, cuando se habla de *naturaleza humana*, sobre todo cuando se sitúa tal *naturaleza* en los rasgos específicos y exclusivos del genoma, se está incurriendo en una simplificación y en un recorte tal de nuestra realidad, que sólo puede ser defendido por quien desconozca las leyes elementales de la genética o por alguien partidario de un alicorto biologismo antropológico reduccionista.



Paco Pomet: Partners

Pero posee un calado antropológico y ético más profundo todavía la capacidad que los humanos tenemos en la actuali-

dad de intervenir en nuestra estructura genética y, por tanto, la posibilidad real de conseguir una *selección germinal* que cambiaría, de forma radical y sin retorno, la estructura genética de nuestra naturaleza o condición humana. De ahí que, como veremos más adelante, las llamadas de atención sobre este fenómeno y las posturas tan divergentes que sobre el mismo se están dando, deben empujarnos a reflexionar sobre esta tecnología con detenimiento y profundidad, antes de que la inercia tecno-científica nos vaya imponiendo sus resultados de forma irreversible.

### El post-humanismo biónico

*Propuestas del post-humanismo biónico.*

El origen remoto del *post-humanismo/trans-humanismo*, en su ambigüedad de contenidos, se suele situar en un texto de Julian Huxley <sup>7</sup>, que propone la *mejora del ser humano (human enhancemet)* para conseguir un estado superior o *post-humano*. De este modo, se sienten continuadores de la mejor tradición humanista del pasado, que persigue lo mejor para el ser humano como especie y para cada individuo en particular, promoviendo el pensamiento racional, la libertad y la tolerancia. Para ello consideran conveniente y posible echar mano de la convergencia de las grandes tecnologías, tratando de ese modo de construir un nuevo tipo

<sup>7</sup> Cfr. HUXLEY, J., *In New Bottles for New Wine*, Londres, Chatto and Windus, 1957, pp. 13-17. Ese mismo año de 1957, J. Huxley publicó *Towards a New Humanism (Hacia un nuevo humanismo)*.

de hombre (*hombres cyborgs*), que vaya superando las limitaciones y deficiencias que nos ha impuesto la biología.

La cuestión de fondo es si estas mejoras, que se reducirían al principio en curar enfermedades y aliviar dolencias y carencias, podrían desembocar en el futuro en cambiar nuestra estructura genética germinal, con lo que nos enfrentaríamos al problema de la legitimidad o no de cambiar la naturaleza humana, nuestra identidad. La pequeña distancia, en apariencia, entre usar estas tecnologías con fines *terapéuticos* y hacerlo con fines *eugenésicos*, nos enfrentan ante la necesidad de discernir con detenimiento sobre la conveniencia y legitimidad o no de estas praxis. Aparte de ello, la reflexión tiene que concretarse en cada uno de los ámbitos de la supuesta mejora de lo humano, puesto que tanto la pretensión de conseguir la inmortalidad, la clonación y la posibilidad de incidir en la estructura seminal de nuestros genes, encierran problemas de muy diverso contenido técnico, así como de diferente calado antropológico y ético.

Y, por otro lado, hay que reflexionar sobre el riesgo que su uso pueda representar una fuente de discriminación, segregación y de aumento de las distancias entre los diferentes grupos y capas sociales, pudiendo unos humanos tener fácil acceso a estas mejoras, mientras que otros puedan quedar totalmente al margen de sus beneficios.

### Diferentes posturas ante esta propuesta

A la vista de esta compleja problemática, no podemos extrañarnos de que se estén dando respuestas y posicionamientos muy variados y divergentes. Se suelen distinguir tres posturas: los defensores, los opositores radicales, y los que las aceptan en parte, aunque consideran que tiene que valorarse su uso y ponerse límites a los excesos.

Entre los que defienden las propuestas post-humanistas se halla Nick Bostrom, defensor de la posibilidad y legitimidad de luchar contra la superación de la muerte, en su *Fábula del Dragón*<sup>8</sup>. En su parábola, la muerte se presenta a los humanos bajo la figura de un gran Dragón, que exige cada año miles de víctimas a la humanidad; pero puede ser vencido. Es una obligación moral, entiende Bostrom, poner todos los medios para vencer al dragón, la muerte. Aunque entiende que no se trata de alargar la vida sin más, sino de hacerlo en condiciones saludables.

Otro de los autores de esta postura, Julian Savulescu, defiende también no sólo la legitimidad del mejoramiento humano sino su obligación moral. Para él, si consideramos legítimo y obligatorio curar enfermedades, debemos aceptar la mejora de lo humano en todos sus aspectos, pues la línea divisoria entre enfermedad, discapacidad y malestar (en un sentido amplio) es muy borrosa, dada la amplitud

<sup>8</sup> Cfr. BOSTROM, N., "The Fable of the Dragon-Tyrant", *Journal of Medical Ethics*, vol. 31 (2005), nº 5, pp. 273-277.

semántica del término salud. Por eso, propone, en la línea de los cuatro principios de la bioética, el *principio de beneficencia procreativa*, consistente en la obligación de los padres de seleccionar, a la hora de tener hijos, al niño que pueda tener la mejor vida posible, utilizando para ello la mejor información genética disponible <sup>9</sup>. El problema está en cómo definir la *mejor vida*, puesto que nos adentramos en la gran pluralidad de definiciones de *bien* y de *vida buena*. Independientemente de ello, Savulescu considera que los padres tienen obligación de buscar al mejor hijo posible, y no hacerlo sería inmoral.

A la línea de estos autores se la denomina *eugenesis liberal*, puesto que defienden no sólo la legitimidad ética del uso de las antropotecnias, sino la obligación moral de utilizarlas, dejando la decisión de su uso en manos de cada individuo. Para el logro de esta utópica tarea, los post-humanistas consideran que se tienen que defender y potenciar valores como la libertad individual y la capacidad de elección de las tecnologías de mejora que se consideren oportunas. Ahora bien, dentro de esta tendencia *liberal* (ultra-liberal), se suelen distinguir dos posturas: la *conservadora*, que defiende que la libertad de elección dependerá de los medios económicos de cada uno, no considerando un problema el que una minoría rica puedan beneficiarse de estas tecnologías, mientras que la mayoría de la gente lo haga de un modo restringido, o incluso

no pueda tener acceso a ninguna mejora. Y la *social-igualitaria*, que postula un modo democrático e igualitario del acceso a las antropotecnias, por lo que considera que, a diferencia de las utopías eugenésicas de tiempos anteriores, que se imponían desde instancias dictatoriales (caso del nazismo y otros regímenes que buscaban la mejora genética), ahora se daría un acceso igualitario y libre, por lo que habríamos alcanzado la utopía social que los humanos veníamos persiguiendo desde siempre.



Paco Pomet: Storytelling

La posición contraria la ostentan los denominados *bioconservadores*, entre los que se encuentran F. Fukuyama y Leo Kass, entre otros. El primero <sup>10</sup> considera el *trans-humanismo* como la idea más peligrosa del mundo <sup>11</sup>, en la medida en que

<sup>9</sup> Cfr. SAVULESCU, Julian, "Procreative Beneficence: Why We Should Select the Best Children", *Bioethics*, 15 (2002), nº 15-16, pp. 413-426.

<sup>10</sup> Cfr. FUKUYAMA, Francis, *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*, Barcelona, Ediciones B, 2002.

<sup>11</sup> Cfr. FUKUYAMA, Fr., "Transhumanism", *Foreign Policy*, 2004, noviembre.

el ser humano posee una *esencia* y cualquier transformación de la misma, a través de las antropotecnias, sería un atentado contra la dignidad humana. Define la *naturaleza humana* como un conjunto de características comportamentales, junto con otros rasgos propios de la especie humana, rasgos que se deben a factores genéticos más que a factores ambientales <sup>12</sup>. Así, junto a los elementos accidentales que confluyen en cada persona, lo que importa son los rasgos genéticos que conforman la esencia de lo humano, y que no se pueden tocar, porque constituyen la base y el apoyo de la dignidad humana <sup>13</sup>, de ahí la exigencia de ser tratados todos los humanos con justicia e igualdad. Leon Kass defiende ideas similares, apelando, como el conjunto de los *bioconservadores*, a una *esencia humana inmutable*, fundamento de la dignidad humana. Además, achacan a los defensores de las antropotecnias el vicio de soñar y de jugar a ser como dioses, creadores y superadores de las fronteras de lo natural, lo que suele conllevar peligrosas consecuencias. Por otro lado, ante quienes puedan argumentar que habría que distinguir entre cambios legítimos frente a otros más graves e irreversibles, argumentan que para evitar el peligro de la *pendiente resbaladiza*, al abrir la puerta a innovaciones menores que llevarían poco a poco a situaciones irreversibles, sitúan su rechazo ya desde el inicio <sup>14</sup>. Por otro lado, para advertirnos de estos peligros,

describen *utopías negativas post-humanistas*, en las que se apreciarían las discriminaciones y desigualdades sociales que el uso de estas tecnologías podría generar, por lo que proponen legislaciones que cataloguen y castiguen estas prácticas como crímenes contra la humanidad <sup>15</sup>. Nos advierten también de la posibilidad de que vivamos una situación en la que la nueva especie de posthumanos se imponga sobre los humanos normales e inferiores, y los maten o los utilicen como esclavos.

Hay otros autores, como J. Habermas y M. Sandel <sup>16</sup>, que defienden posturas muy críticas, aunque no esencialistas, contra el post-humanismo biónico. J. Habermas denuncia la utilización de la tecnología genética en la búsqueda de la *mejora* de los humanos, aunque no de forma indiscriminada, alertándonos de la peligrosidad de cruzar determinadas líneas rojas que traerían serias y peligrosas consecuencias para la humanidad <sup>17</sup>. El principal peligro que Habermas ve en la intromisión en la estructura germinal humana se halla en romper la simetría entre los humanos, puesto que la capacidad programadora de los padres se situaría en un nivel superior al de los hijos programados. En la medida en que no respetamos la forma de funcionar la naturaleza, que se regula a

<sup>12</sup> Cfr. Id, *El fin del hombre*, p. 214.

<sup>13</sup> Cfr. Ibídem, p. 243.

<sup>14</sup> Es el argumento que utiliza otro bioconservador, J. RIFKIN, en *El siglo de la biotecnología*, Barcelona, Crítica, 1999.

<sup>15</sup> Cfr. ANNAS, G./ANDREWS, L./ISASI, R., "Protecting the endangered human: toward an international treaty prohibiting cloning and inheritable alteration", *American Journal of Law and Medicine*, 28 (2002), pp. 151-178.

<sup>16</sup> Sobre las ideas de M. Sandel, cfr. su libro *Contra la perfección*, Barcelona, Marbot, 2015.

<sup>17</sup> Cfr. HABERMAS, Jürgen, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2002.

sí misma a través de procesos azarosos, introduciríamos una actitud de dominación sobre ella, en función del poder que nos dan las cada vez más potentes antropotecnias, rompiéndose de este modo la simetría racional en la que se sitúa la toma de decisiones morales (teoría de la racionalidad comunicativa), así como la auto-comprensión de la esencia de lo humano. Con las propuestas pos-humanistas se estaría imponiendo una racionalidad instrumental y mercantil, que busca ante todo que cada uno pueda elegir entre las diferentes ofertas que le ofrece el libre mercado, más bien que preocuparse de perseguir las decisiones morales más adecuadas y legítimas salidas de un consenso racional entre personas morales, consenso basado en intereses universalizables, y no tanto en ejercer la libertad sin restricciones dentro del gran mercado tecnológico que nos ofrecerá en el futuro la sociedad de consumo. Por otro lado, como ya lo hemos indicado, se rompería la auto-comprensión que tenemos de la especie humana, en la medida en que nos situaríamos en asimetría con los demás humanos, puesto que, por un lado, somos fruto de un proceso natural en el que no intervenimos (somos *generados*) y, por otro, construimos la convivencia social y moral en diálogos comunicativos orientados a consensuar las normas básicas morales con las que construimos la convivencia social. Si nos dejamos llevar por la eugenesia liberal, se produciría, según Habermas, una distorsión entre la asimetría genética y la simetría moral y social. Esto es, los padres se situarían en

un nivel superior e irreversible sobre sus hijos, creados y diseñados por su proyecto, produciéndose de esta forma un tipo de seres humanos que podrían poner en cuestión la simetría moral de la racionalidad comunicativa. Habríamos pasado, por tanto, de una especie humana *generada*, a otra progresivamente *creada* por el diseño libre de los padres, dificultando la capacidad de que el hijo, programado y diseñado por sus padres, llegue a comprenderse y vivirse como el autor de su propia vida, sino más bien como el realizador de los sueños de sus padres. Los críticos de Habermas consideran que esa dependencia de los hijos respecto a sus padres ya se da en la dinámica cultural y educativa. Pero Habermas responde que la influencia social y educativa puede cambiarse, mientras que los cambios genéticos serían irreversibles.

### **El trans-humanismo robótico**

#### *Las propuestas trans-humanistas.*

Si el post-humanismo biónico busca un nuevo tipo de hombre, construido a base de prótesis de diversos materiales para potenciar sus capacidades, *el trans-humanismo robótico* pretende construir una réplica de lo humano totalmente artificial. Se trataría de copiar, como si fuera un programa de inteligencia artificial (*software*) contenido en una memoria USB, la mente completa de un ser humano en un soporte metálico (*hardware*), dando por hecho que tal máquina inteligente, robot o androide, sería una copia exacta de un

ser humano. Esta proyección utópica hay que situarla dentro de las propuestas de la Inteligencia Artificial (IA), surgidas de la mano del funcionalismo y del cognitivismo a mitades del siglo pasado <sup>18</sup>. Para el funcionalismo, el mejor modo de entender la relación entre la mente y el cerebro es verlo como la relación en un ordenador entre programa (*software*) y soporte metálico (*hardware*), originándose a partir de ello la fructífera línea de investigación de la IA, débil y fuerte. La IA en sentido fuerte persigue la posibilidad de que una máquina inteligente pueda superar el denominado *test de Turing*, esto es, la imposibilidad de distinguir entre una máquina inteligente y un ser humano <sup>19</sup>.

Entre los muchos defensores de la IA en sentido fuerte, se halla Ray Kurzweil <sup>20</sup>, ingeniero de Google, convencido de que los robots del futuro podrán llegar a ser autoconscientes y libres, por lo que no ve razones para no ser considerados personas, con similar dignidad que los humanos. El momento clave se producirá hacia 2045, año en que se producirá una *singularidad*, consistente en que la IA habrá alcanzado el nivel de la inteligencia

humana, y, a partir de ese momento, la irá superando de forma acelerada e irreversible. Para llegar a esa meta, se tienen que atravesar tres etapas: en la primera, se irán implantando prótesis artificiales en el cerebro humano, a través del uso de nanorobots, con lo que conseguiremos conocer mejor nuestro cerebro y potenciar las capacidades intelectuales de los humanos; en una segunda etapa, cuando hayamos conocido en su totalidad cómo están hechos nuestros cerebros, y cómo funcionan, estaremos listos para construir nuevas generaciones de máquinas inteligentes (IA) que igualarán y superarán a la inteligencia humana, de soporte biológico; y, ya en tercer lugar, se logrará la construcción de robots o *androides/gi-noides* tan potentes que serán autoconscientes y tendrán capacidad de reproducirse a sí mismos y construir otros más potentes que ellos, de tal modo que llegarán incluso a proponerse y conseguir ir colonizando el resto del universo. De este modo advertimos en qué medida todo el universo está orientado, piensa RK, hacia el logro y la potenciación de la inteligencia, que comienza por hallarse encarnada en un soporte biológico para después ser superada por la IA, asentada en silicio y posteriormente en cualquier otro soporte material.

No podemos extendernos en describir y analizar el conjunto de las ideas de R. Kurzweil, siendo el núcleo de su planteamiento el convencimiento de que la IA del futuro será capaz de construir robots tan similares a los humanos, que poseerán

18 Cfr. GARDNER, Howard, *La nueva ciencia de la mente. Historia de la revolución cognitiva*, Barcelona, Paidós, 1987.

19 Cfr. ROSS ANDERSON, A. (ed.), *Controversia sobre mentes y máquinas*, Barcelona, Tusquets, 1984; TURING, A.M./PUTNAM, H./DAVIDSON, D., *Mentes y máquinas*, Madrid, Tecnos, 1985; COPELAND, B. J., *Alan Turing. El pionero de la era de la información*, Madrid, Turner, 2013.

20 Cfr. KURZWEIL, Ray, *Cómo crear una mente. El secreto del pensamiento humano*, Berlín, Lola Books, 2013; *Id.*, *La singularidad está cerca. Cuando los humanos transcendemos la biología*, Berlín, Lola Books, 2012.



una personalidad extendida, capaces de autoconciencia, pensamiento simbólico, libertad y responsabilidad. De ahí la necesidad de construir normas éticas y sociales que orienten la convivencia entre humanos y robots <sup>21</sup>.

### Algunas reflexiones críticas

La debilidad de las tesis funcionalistas, y de los defensores de la IA en sentido fuerte, se halla en pensar que los estados mentales se reducen a funciones de los estados cerebrales, por lo que no dan importancia a la autoconciencia y experiencia interior de la mente. Aunque para R. Kurzweil los robots tendrán autoconciencia. De algún modo, como indica J. Searle, uno de los filósofos más críticos con esta postura, siguen adheridos a la negación de lo mental propia del conductismo, la teoría frente a la que nacieron. De ahí que las mentes funcionalistas son incapaces de dar cuenta de los *qualia*, de las experiencias interiores de la mente. De este modo, consideran que no importa tanto la ontología de las realidades (qué son), sino su funcionamiento (actuar “como si”). Por ello, si un robot actúa *como si* pensara, sintiera emociones, fuera autoconsciente, etc., no cabe duda para ellos de que tiene esas cualidades. Pero, como Searle hace ver en su parábola de la *habitación china*, una cosa es que un robot actúe *como si* supiere chino, y otra que

realmente lo sepa y lo entienda <sup>22</sup>. Y es que los robots, por muy compleja que sea la programación sintáctica con la que han sido fabricados, no poseen la dimensión *semántica* del lenguaje (no entienden los significados de los signos lingüísticos), ni tampoco la dimensión *pragmática* (el lenguaje es un instrumento para intercambiar mensajes entre interlocutores), y, en cierta medida, tampoco la dimensión sintáctica (estructura gramatical), porque aunque los robots son máquinas construidas con una estructura informática para realizar determinadas funciones, ellos no son conscientes de esa sistematización.



Paco Pomet: Alma

R. Kurzweil es consciente de estas dificultades, pero aun así cree que, en la medida en que los humanos seamos capaces de entender el funcionamiento de nuestros cerebros, seremos también capaces de construir robots similares, dotados, en consecuencia, de autoconciencia y libertad. La debilidad mayor de estas propuestas reside, en nuestra opi-

<sup>21</sup> Cfr. C. BEORLEGUI, “El post-humanismo robótico de Ray Kurzweil. Un análisis crítico”, *Estudios Filosóficos*, LXIV (2015), n° 187, pp. 439-472

<sup>22</sup> Cfr. SEARLE, John, *El misterio de la conciencia*, Barcelona, Paidós, 2000.

nión, en que, a diferencia de las tesis funcionalistas que consideran indiferente el soporte material (*hardware*) en el que se implementan los programas (*software*), la base material (en este caso, el cerebro) sí importa. Para la *propuesta emergentista*, a la que nos adherimos <sup>23</sup>, la relación *software/hardware* implica un dualismo antropológico solapado, que no refleja de forma adecuada la íntima relación existente entre cerebro y mente. La mente es la estructura dinámica con la que está conformado el cerebro, y el cuerpo humano en su totalidad. De ahí que lo específico de la mente humana, lo que la hace singular, no es tanto el programa de sus habilidades intelectuales, sino el conjunto de sus capacidades existenciales que se han ido conformando a lo largo del dilatado y complejo proceso evolutivo, tanto en su dimensión filogenética, como ontogenética, que incluye también la dimensión sociogenética.

Las reflexiones críticas sobre el *trans-humanismo robótico* se dirigen, además, a las importantes consecuencias que la progresiva implantación de los robots inteligentes irán produciendo en el mercado laboral, situándonos ante la perspectiva de un paro estructural de dimensiones hasta ahora desconocidas, lo que está llevando a muchos a proponer la rápida implantación de la denominada RBU (renta básica universal) y otras medidas sociales

<sup>23</sup> Cfr. BEORLEGUI, C., “Los emergentismos sistémicos: Un modelo fructífero para el problema mente-cuerpo”, *Pensamiento*, 62 (2006), n° 234, 391-439.

<sup>24</sup>. Igualmente, hay críticos que advierten sobre las limitaciones de usar robots para el cuidado de enfermos y otros usos similares, en la medida en que puede suponer su presencia, más que una ayuda, una subordinación al mundo de la máquina <sup>25</sup>. Pero la objeción fundamental proviene del ámbito antropológico y ético, en la medida en que un robot, por más inteligente y habilidoso que se le quiera suponer, lo más que conseguirá es imitar el comportamiento humano, sin que pueda llegar a ser nunca una persona. Sólo los que tenemos cerebros biológicos somos capaces de poseer sus cualidades, esto es, las extraordinarias capacidades de una mente cerebral como la humana. De ahí que, de cara al futuro, lo más preocupante no será, como pretenden los defensores del trans-humanismo robótico, los enfrentamientos entre humanos y robots, sino entre una minoría de humanos, dueños de estos robots tan potentes, y el resto de los humanos. No será, por tanto, un conflicto entre hombres y máquinas inteligentes, sino, como ha sucedido siempre, entre diferentes grupos de humanos.

### Algunas conclusiones

Siempre hemos sabido que los humanos nos caracterizamos, a diferencia del resto de los animales, por no hallarnos aco-

<sup>24</sup> Cfr. FORD, Martin, *El auge de los robots. La tecnología y la amenaza de un futuro sin empleo*, Barcelona, Paidós, 2016; BREGMAN, Rutger, *Utopía para realistas. A favor de la renta básica universal, la semana laboral de 15 días y un mundo sin fronteras*, Barcelona, Salamandra, 2017.

<sup>25</sup> Cfr. HÄGGSTROM, Olle, *Aquí hay dragones. Ciencia, tecnología y futuro de la humanidad*, TEELL Editorial, 2016.

modados rígidamente a nuestro ambiente ecológico sino constreñidos más bien a transformarlo para sobrevivir y satisfacer nuestras necesidades. El ser humano, como lo define J. D. García Bacca, es el *trans-finito*<sup>26</sup>, el que escapa a toda barrera y limitación a la que la naturaleza, o cualquier otra instancia, lo ha querido encerrar. Pero el avance de las potencialidades humanas está llegando en la actualidad a tales límites, que nos abocan a un horizonte histórico en el que parece que va a quedar superada la época de lo humano para dar paso a otra de tipo post-humano o trans-humano. En el primer caso, se sueña con construir un tipo de hombre, consecuencia de las mejoras que las antropotecnias habrán introducido en él, que nos llevará a una sociedad de *cyborgs*, seres humanos mezcla de biología y prótesis metálicas de todo tipo, que potenciarán nuestras limitadas habilidades físicas y mentales. En el segundo caso, no se sueña tanto, aunque también, con una época de humanos mejorados, los *cyborgs*, sino con una época de humanos y *androides/ginoides*, como consecuencia de haber conseguido extender lo humano a las máquinas.

También aquí nos enfrentamos con problemas de tan hondo calado que nos vemos ante la necesidad de detenernos y reflexionar sobre ellos sin demora y con la seriedad que corresponde. Las diferentes propuestas de futuro que se presentan, se denominen *post-humanistas* o *trans-hu-*

<sup>26</sup> Cfr. GARCÍA BACCA, J.D., *Introducción al filosofar (Incitaciones y sugerencias)*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1939.

*manistas*, apuntan a la necesidad de ponernos de acuerdo en qué entendemos por lo humano, esto es, si podemos apelar a una naturaleza humana que marque las líneas rojas que no podamos sobrepasar; y, en segundo lugar, en la medida en que nos hallamos en un mundo de planteamientos cosmovisionales y antropológicos tan plurales, resulta imposible partir de una definición de lo humano en la que todos coincidamos, aunque sólo sea en sus líneas fundamentales. Por eso, necesitamos al menos ponernos de acuerdo en un procedimiento formal para ir acercando posturas y llegar a consensos básicos que pongan un cierto orden en la aplicación de las potentes biotecnologías que la ciencia humana tiene al alcance de la mano.



Paco Pomet: The Deal

En relación a la definición de un concepto de naturaleza humana más o menos consensuado, está claro que los humanos nos hemos movido entre tres posturas bien diferenciadas: la esencialista, la relativista y la mediadora o intermedia. Junto

a quienes defienden la pertinencia de una *naturaleza* humana (sea en clave biológica o ético-cultural), hay otros que consideran que lo humano (la *condición* humana, no la naturaleza humana) se define, al contrario, por su absoluta plasticidad; no sabemos lo que es, porque en el fondo será lo que quiera ser. En la medida en que ambas posturas poseen graves deficiencias (la esencialista limita la capacidad humana de realizarse a través de sus decisiones libres, y la relativista da vía libre a cualquier propuesta dictatorial, puesto que no se le podría poner ningún límite a la hora de oprimir a los otros humanos), se impone una postura intermedia que defienda tanto unos límites de lo humano como su condición variable y plástica. De ahí que consideremos una fórmula adecuada entender lo humano como una *estructura bio-psico-social abierta*, sin que exista una relación fija y predeterminada entre los tres elementos de dicha estructura. Y eso explica la unicidad e irrepetibilidad de cada persona humana.

Ahora bien, este modo de entender lo humano conlleva la exigencia de establecer procedimientos para llegar a un consenso básico sobre los límites mínimos de lo humano, en cada uno de sus tres componentes, que evite su interpretación esencialista así como la ultra-liberal y relativista. En el tema que nos ocupa, como hemos visto, nos hallamos ante varias posturas contrapuestas en el empeño de legitimar y utilizar en provecho de los humanos las antropotecnias. Mientras los esencialistas las rechazan de forma absoluta, llegando

en ocasiones a repetir la oposición de los antiguos *luditas* a todo tipo de avance tecnológico, los defensores de la eugenesia liberal dejan en manos de cada individuo la decisión sobre su uso. En la medida en que ninguna de estas posturas extremas tienen consistencia racional, al mismo tiempo que suponen consecuencias muy negativas para el conjunto de la sociedad, se impone la necesidad de conformar un procedimiento racional formal, en la línea de la racionalidad comunicativa de Habermas y Apel. Es el mejor modo de que entre todos vayamos llegando a consensos básicos sobre el modo de utilizar estas potentes biotecnologías, de tal modo que supongan auténticas mejoras de lo humano y no nos empujen, por el contrario, hacia un futuro de inhumanidad y desigualdad.

Al igual que en el ámbito de la ética distinguimos entre la ética de mínimos o del deber y la de máximos o del bien y la felicidad, en el terreno de lo antropológico también tenemos que saber distinguir entre unos universales antropológicos, definidos a través de consensos racionales, y modelos o ideales antropológicos que no tienen que ser universalizables, sino presentarse como un abanico de propuestas de realización de lo humano, adscribiéndose cada uno a la que considere su ideal de humanización.