**Tomar las riendas de la evolución: sobre la indistinción entre “progreso” y “evolución” en algunas utopías transhumanistas[[1]](#footnote-1)**

**Resumen**

Siguiendo al filósofo Antonio Diéguez, el transhumanismo no es un punto de vista homogéneo sino, más bien, tres enfoques diferentes: el transhumanismo cultural y el transhumanismo tecnocientífico, último el cual se subdivide en un transhumanismo centrado en el biomejoramiento y otro en la inteligencia artificial. Más allá de sus particularidades, los tres comparten la idea de que la eliminación de las fronteras entre la biología humana y lo artificialmente construido constituye una forma de liberación de las imperfecciones heredadas de la evolución orgánica. A dicha utopía, sobre todo en lo que respecta al transhumanismo tecnocientífico, le subyace un ideal fuerte de “progreso” que puede acarrear problemas de orden tanto ético como epistemológico. En esta ponencia analizaré algunos de estos puntos críticos, haciendo especial énfasis en los excesos de las utopías del transhumanismo tecnocientífico. En relación con el nivel ético, examinaré los problemas morales tras aquello que el estadio “post-humano” superador dejaría en el camino. En relación con el nivel epistemológico, expondré algunas dificultades tras la “tesis de la replicación de la consciencia”.

**Introducción**

El transhumanismo no es sólo una perspectiva teórica, sino que también puede entenderse como un programa (por su carga normativa) y una identidad (por ser una comunidad concreta con valores y fines compartidos) (Harris, 2007: 38) o, incluso, como una ideología (por el nivel de compromiso de algunos individuos y grupos) y un movimiento (por las implicancias políticas de sus propuestas) (Cady, 2011: 86). Tampoco es una corriente homogénea. En los términos del filósofo Antonio Diéguez (2017: 42), las dos modalidades del transhumanismo son las siguientes:

1. Transhumanismo cultural (también denominado ‘post-humanismo’)

2- Transhumanismo tecnocientífico. Esta modalidad se subdivide, a su vez, en:

1. Transhumanismo centrado en la inteligencia artificial.
2. Transhumanismo centrado en la biología y la medicina.

En esta ponencia no me centraré tanto en el transhumanismo cultural sino en el tecnocientífico. A grandes rasgos, respecto de la línea vinculada a la inteligencia artificial, es posible mencionar a tres importantes científicos devenidos en tecno-visionarios y entusiastas de los postulados transhumanistas como sus representantes más importantes: Marvin Minsky, Ray Kurzweil, y Hans Moravec. En relación con la línea dedicada a la biología y la medicina, la disciplina que más ha estimulado el surgimiento de elucubraciones respecto de un futuro post-humano es la biología sintética (Diéguez, 2017: 112). Tres de los representantes más importantes de esta tendencia son George Church y Ed Regis, y Allen Buchanan.

La que quizás sea una de las ideas más extravagantes en la que insisten por igual los representantes de las dos líneas del transhumanismo tecnocientífico, es la posibilidad de conseguir la inmortalidad en un futuro no muy lejano. Esta sería potencialmente asequible a través de la extensión indefinida de la vida orgánica (Buchanan, 2011: 4) o del traslado de los contenidos mentales a medios cibernéticos (Moravec, 1986: 114). Es en este último afán utópico del transhumanismo tecnocientífico en el que me centraré más adelante. Antes de ello, exploraré algunos problemas del transhumanismo a la luz de la distinción entre lo pre-humano, lo humano y lo post-humano.

**Pre-humano, humano y post-humano**

En los puntos de vista más extremos del transhumanismo, lo que aquí denominaré como el ‘programa fuerte’ del transhumanismo tecnocientífico, es posible encontrar algunos problemas que se vinculan tanto al aspecto ético como al epistemológico del ‘antropocentrismo’, esto es, al supuesto de una superioridad humana sobre el resto de lo viviente. Respecto del costado vinculado a la Ética, el paralelismo entre las dicotomías humano/post-humano y animal/humano realizado por el filósofo Michael Hauskeller, permite efectuar una introducción al problema. Según Hauskeller, en el transhumanismo:

El humano es representado como el mejor animal (precisamente porque somos menos animal, o trans-animal), sólo en la medida en que el post-humano es representado como el mejor humano (porque es menos animal aún). Lo que el post-humano es en comparación con nosotros, los seres humanos lo somos en comparación con los animales no-humanos. Ellos son concebidos como pre-humanos (en el mismo sentido en que nosotros somos concebidos teleológicamente como pre-posthumanos). Como consecuencia, consideramos la búsqueda del bienestar animal como el contribuir a que se conviertan en algo que ya no sea animal. Lo que es bueno para el animal (sea no-humano o humano) es que desaparezca en cuanto animal. La optimización del animal reside en su eliminación; el único animal bueno es un ex-animal. Esto es, en última instancia, lo que busca el mejoramiento animal. (Hauskeller, 2016: 103)

Cuando habla de *mejoramiento animal* (*animal enhancement*), Hauskeller se refiere a la tecnología aplicada a la mejora en la rentabilidad de la explotación de animales domésticos, es decir, en la modificación de estas especies con el fin de que sean más útiles a la hora de producirlos y consumirlos en masa. De modo que, siguiendo al filósofo, tras el supuesto progreso que se dirige hacia el estadio post-humano superador, existe una escala gradada que va desde lo más a lo menos valorable. Según el punto de vista antropocéntrico, lo animal es menos valorable que lo humano; desde el punto de vista transhumanista, lo humano es menos valorable que lo post-humano. Antropocentrismo y transhumanismo coinciden en esta escala de valoración que es tanto ontológica como moral, dado que al tomar como referencia una meta que permite trazar la vía del progreso –lo post-humano-, aquello que está más alejado posee menos relevancia moral.

A su vez, de esta noción de progreso ontológica y ética, se desprende también un problema de tipo epistemológico. Nuevamente, la reflexión de Hauskeller resulta adecuada para visibilizar la cuestión:

(…) no hay tal cosa como mejoramiento humano (*human enhancement*), entendido como un mejoramiento del humano en cuanto humano, simplemente porque ser humano no es algo que se pueda hacer bien, mejor o peor. Los seres humanos podemos, por supuesto, ser mejores en muchos sentidos, dependiendo de qué queremos ser, pero no hay algo así como un humano que sea *per se* mejor, esto es, en cuanto humano. De la misma manera, la idea de hacer mejores animales sólo tiene sentido en el contexto de un conjunto particular de propósitos. (Hauskeller, 2016: 104)

La noción misma de *human enhancement* supone la idea de un *telos* prefijado y, tal como lo explicita Hauskeller, un *telos* que se compone de un conjunto de propósitos vagamente planteados, velados detrás de un concepto englobador igualmente vago, y que generalmente se imponen como autoevidentes. Es decir, desde la normatividad fuerte parece no quedar dudas de que las nuevas tecnologías del *enhancement*, a pesar de que las reflexiones sobre los fines que se buscan generalmente no vayan mucho más allá de una referencia mítica a lo ‘post-humano’, llevarán a la humanidad hacia un mejor estadio. Una posible razón por la cual el debate sobre los fines resulta escaso en la literatura transhumanista es el supuesto del determinismo tecnológico. Es decir, siendo que el avance tecnológico o, en sus versiones más extremas, la dominación de los seres humanos por parte de la inteligencia artificial resultará inexorable en un futuro no muy lejano, entonces la deliberación debería concentrarse exclusivamente en los medios, justamente, por el hecho de que la finalidad está ya determinada.

**Tesis de la replicación de la consciencia**

En términos generales, uno de los problemas fundamentales del ‘programa fuerte’ del transhumanismo es que la mayoría de sus especulaciones, por su discriminación entre las características propiamente humanas que deberían ser conservadas en el estadio post-humano y las que no, terminan por fundarse en un humanismo pre-darwiniano. Para detallar este punto tomaré como ejemplo la idea de que en el futuro post-humano será posible (o inevitable) transferir la consciencia de un individuo humano desde su soporte orgánico a uno artificial (p. ej., Kurzweil, 2005; De Grey y Rae, 2007). Siendo que la consciencia muestra ser una característica ‘propiamente humana’ valorada positivamente por el ‘programa fuerte’ del transhumanismo tecnocientífico, esta constituiría uno de los contados rasgos que deberían salvarse de la extinción de lo humano (y lo pre-humano) en su transición a lo post-humano. Como bien resume el investigador Barry Ritchie, esta idea es denominada *tesis de la replicación de la consciencia* y consiste en:

(…) reproducir el ‘patrón portador de información’ (*information-bearing pattern*) entero de las conexiones sinápticas de un cerebro particular al interior de una enorme colección programable de puertos lógico-electrónicos. Presumiblemente, entonces, la consciencia e identidad representada por ese patrón portador de información habrá sido replicada en una nueva (y más permanente) estructura no-orgánica. Así, la persona replicada será tan inmortal como el sustrato en el cual la consciencia quedó alojada. (…) En la perspectiva replicacionista, entonces, la consciencia de una persona es ‘subida’ a un dispositivo de forma similar a como podríamos subir archivos desde un pen-drive a una (o más) computadoras. En lugar de potenciales eléctricos que fluctúan a lo largo de las neuronas, la consciencia alojada en el cerebro de una persona es transformada en bits de una memoria electrónica ubicada en una gran computadora o conjunto de computadoras. (Ritchie, 2011: 370)

En lo que sigue, expondré por qué la tesis de la replicación de la consciencia, planteada en los términos del ‘programa fuerte’ del transhumanismo, cae en una concepción pre-darwiniana del ser humano. Para ello analizaré el problema a la luz de los desarrollos del reconocido neurocientífico Antonio Damasio respecto del origen evolutivo de la consciencia (Damasio, 1996, 2000).

Para comprender qué es la consciencia, Damasio se pregunta, en primer lugar, cómo ha sido posible su emergencia. Con el fin de hallar una respuesta a esa interrogación, el neurocientífico se remite a una perspectiva evolutiva post-darwiniana, a la luz de la cual aquello que denominamos ‘consciencia’ precisa ser comprendido como el corolario de un proceso que comenzó incluso antes de que existiese el sistema nervioso:

Sospecho que en etapas primitivas de la evolución, estos estados -incluyendo todos aquellos que clasificamos como emociones- eran completamente desconocidos para los organismos que los producían. Los estados eran reguladores y eso bastaba: generaban acciones ventajosas, internas o externas, o ayudaban indirectamente a la producción de estas acciones tornándolas más propicias. Pero los organismos que ejecutaban las complejas operaciones nada sabían de su existencia, puesto que ni siquiera conocían, en la plena acepción del término, su propia existencia individual. Por cierto, los organismos poseían cuerpo y cerebro, y éste poseía una cierta representación del cuerpo. Había vida y representación de vida, pero el dueño potencial y legítimo de cada vida individual ignoraba la existencia de la vida, porque la naturaleza aún no inventaba dueños. Era una forma de ser sin saber. Aún no nacía la consciencia. (2000: 47)

Aunque en esas etapas primitivas de la evolución aún no existía consciencia propiamente dicha, desde la teoría gradualista se comprende que toda la suma de pasos previa a su aparición fue crucial para que sea posible. Por tanto, a la luz de un enfoque post-darwiniano, resulta implausible comprender la consciencia como un fenómeno que surgió repentinamente y exclusivamente en la especie humana. Más bien, se trata de un rasgo que emergió gradualmente a lo largo de millones y millones de años de evolución. Teniendo presente este desarrollo compuesto por etapas de complejidad cada vez mayor que caracteriza al proceso evolutivo, Damasio diferencia dos tipos de consciencia en los seres humanos: la *consciencia nuclear*, que no es privativa de los seres humanos y se correlaciona con regiones neuronales más primitivas, y la *consciencia ampliada*, que, aunque también está presente en algunos animales no humanos, posee en nosotros su desarrollo más complejo y se correlaciona con estructuras filogenéticamente más recientes (2000: 37).

Lo que muchas veces pasan por alto los tecno-visionarios de la inteligencia artificial, entusiasmados con la posibilidad de trasladar la consciencia a un medio artificial, es que no bastaría con transferir únicamente la consciencia ampliada, sino que, para conservar la identidad completa de la persona particular a ser ‘inmortalizada’, también debería considerarse el traslado de la consciencia pre-humana, a saber, la *nuclear*. Sin este aspecto primitivo de la consciencia, que si bien es un rasgo humano no es exclusivamente humano, la identidad del individuo se perdería por completo.

**Conclusiones**

Finalmente, aunque este desarrollo precisaría de una mayor profundización para analizar sus múltiples aristas, es posible evidenciar que el ‘programa fuerte’ del transhumanismo tecnocientífico posee problemas tanto de orden ético como epistemológico. En relación con la distinción entre lo pre-humano, lo humano y lo post-humano, subyace a ella el supuesto antropocéntrico de que el estadio post-humano superador podría conservar únicamente las características ‘propiamente humanas’, dejando atrás todo el resto primitivo que se conservaba en el estadio humano y, aún más, en el pre-humano. En relación con la tesis de la replicación de la consciencia, se hace explicito que el supuesto antropocéntrico recién mencionado lleva a la absurda idea de que sería posible conservar la consciencia ‘propiamente humana’ sin la necesidad de conservar también aspectos biológicos de un origen filogenético más remoto.

De modo que, el ideal utópico del estadio post-humano que subyace a algunos enfoques transhumanistas, el cual pretende borrar la frontera que distingue la ‘evolución’ biológica del ‘progreso’ encauzado por la intencionalidad humana (transhumana, más bien), evidencia poseer problemas ético-epistemológicos aún no solucionados.

**Bibliografía**

Buchanan, A. (2011). *Better than Human. The promise and Perils of Enhancing Ourselves*, Oxford, Oxford University Press.

Cady, L. (2011). “Religion and the Technowonderland of Transhumanism”, en Tirosh-Samuelson, H. & Mossman, K. (eds.), 2011, *Building better humans? Refocusing the debate on transhumanism*, Frankfurt, Peter Lang.

Damasio, A. (1996). *El Error de Descartes*, Santiago de Chile, Andrés Bello.

Damasio, A. (2000). *Sentir lo que sucede*, Santiago de Chile, Andrés Bello.

De Grey, A., y Rae, M. (2007). *Ending Aging: The Rejuvenation Breakthroughs That Could Reverse Human Aging in Our Lifetime*, Nueva York, St. Martin’s Press.

Diéguez, A. (2017). *Transhumanismo*, Barcelona, Herder.

Harris, J. (2007). *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

Hauskeller, M. (2016). *Mythologies of Transhumanism*, Cham, Palgrave Macmillan.

Kurzweil, R. (2005). *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*, Nueva York, Viking.

Moravec, H. (1986). “Los vagabundos”, en M. Minsky et al., *Robótica*, Barcelona, Planeta.

Ritchie, B. (2011). “The (Un)Likelihood of a High-Tech Path to Immortality”, en Tirosh-Samuelson, Hava & Mossman, Kenneth (eds.), 2011, *Building better humans? Refocusing the debate on transhumanism*, Frankfurt, Peter Lang.

1. Parte del desarrollo incluido en esta ponencia forma parte de un artículo que ha sido evaluado y aceptado en la revista *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, actualmente en proceso de publicación. [↑](#footnote-ref-1)