

Añicos de humanidad: Black Mirror y el transhumanismo¹

LUCAS EMMANUEL MISSERI

Introducción

En este artículo mi intención es mostrar cómo a partir de un producto de la cultura popular, en este caso un episodio de la serie televisiva británica Black Mirror, se pueden exponer problemas de orden filosófico. Mi hipótesis es que en el primer episodio de la segunda temporada titulado *Be Right Back* (Harris, 2013) se ponen en juego dos problemas que atañen a la filosofía –tanto en el plano de la antropología filosófica como en el metafísico– y en especial a la corriente tecnófila denominada transhumanismo. Por un lado, se abordará la relación del episodio con el problema de la esencia de lo humano y, por el otro, el de la persistencia de la identidad personal. El objetivo del trabajo es exponer esa correlación entre un escenario contrafáctico expuesto artísticamente en una serie y dos núcleos de problemas filosóficos que se asocian directamente a ese escenario. La hipótesis que permite trazar un puente entre ambos es el hecho de que el concepto de lo humano se encuentra cuestionado tanto en la ficción televisiva como en la teoría filosófica.

Con la finalidad de mostrar dicha correlación se ha estructurado el texto en cuatro partes tituladas con preguntas, puesto que se considera que el método filosófico por antonomasia es plantearse preguntas, aunque casi nunca se llegue a respuestas definitivas o aceptables para la comunidad filosófica. En la primera sección se da una respuesta a qué es el transhumanismo, es decir, se describe las características del movimiento filosófico que instaura discursos posthumanistas desde hace al menos dos décadas. Asimismo se aborda el interrogante de qué vendría a ser un posthumano y por qué aparece esa figura en nuestro siglo de modo cada vez más frecuente, especialmente –y, en cierto sentido, paradójicamente– en las humanidades. En la segunda sección se

¹ Agradezco a Guillermo Lariguet por revisar una primera versión de este artículo y a Santiago Truccone por brindarme bibliografía crucial sobre el problema de la identidad.

hace un breve resumen del episodio *Be Right Back* planteando el problema que deja a los protagonistas del mismo y las preguntas filosóficas que se desprenden de él. En la tercera se encara el primero de los problemas, el que nos interpela con respecto al hecho de si hay alguna esencia de lo humano, cosa que rechaza el transhumanismo. Esta pregunta es importante porque de su respuesta se sigue un posible criterio para encauzar las intuiciones que deja el episodio elegido. En la cuarta y última sección se plantea el otro problema filosófico que se sigue de la trama del episodio: el problema de la persistencia de la identidad personal.

Nuevamente insisto en que la finalidad del artículo es mostrar la correlación entre dos cúmulos de problemas filosóficos con una producción artística contemporánea y masiva en la forma de un episodio de una serie televisiva. Lejos se está de intentar dar una respuesta a esos cúmulos de problemas, más bien se invita al lector a comparar sus intuiciones con las distintas posturas que se describirán en las páginas subsiguientes.

¿Qué es el transhumanismo?

Según uno de sus principales exponentes, el filósofo sueco Nick Bostrom, el transhumanismo es un movimiento cultural e intelectual vagamente definido y que en la versión que él defiende no implica optimismo tecnológico y se arraiga en el humanismo secular que puede trazarse hasta el Renacimiento italiano y la Ilustración franco-alemana (véase Bostrom, 2003 y Martorell, 2012). Asimismo puede ser definido como un enfoque interdisciplinario para la mejora humana –*human enhancement*–. Este concepto de mejora humana reemplaza el que cumplía la educación en el sentido amplio de *paideia* –o formación cultural de los clásicos y los humanistas del Renacimiento– por transformaciones tecnológicas. Las mejoras son una forma de intervención en la fisiología del ser humano que va más allá de una terapia, no cura sino que expande una capacidad. El alegato transhumanista en favor de este tipo de mejoras se traduce en la utopía contemporánea de la ampliación de la expectativa de vida, la erradicación de las enfermedades tanto físicas como psicológicas, la eliminación del sufrimiento innecesario, y el aumento de las capacidades intelectuales, físicas y emocionales. Los medios para obtener estos bienes utópicos vendrían dados a partir de, por un lado,

tecnologías actuales como la ingeniería genética y la tecnología de la información , y por el otro, tecnologías que se presume disponibles en un futuro cercano como la nanotecnología molecular y la inteligencia artificial (Bostrom, 2003).

Bostrom es un actor clave en el movimiento porque en 1998 fundó la Asociación Transhumanista Mundial junto al filósofo David Pearce, incluyendo ese mismo año la inauguración de una publicación académica llamada *The Journal of Transhumanist Studies*. En 2004 fundó, junto al sociólogo James Hughes –defensor del llamado tecnoprogresismo–, el Instituto para la Ética y las Tecnologías Emergentes; y mudó la publicación a esa institución rebautizándola como *Journal of Evolution and Technology*. En 2008, la Asociación Transhumanista Mundial pasó a llamarse *Humanity+* en respuesta a las críticas, tanto internas al movimiento como externas a él.

Las primeras críticas, las internas, surgieron del choque de ideologías entre transhumanistas libertarios y liberales igualitarios o “tecnoprogresistas”;² la segunda clase de críticas, surge a partir de la consideración de que el movimiento en su persecución de la mejora humana estaba deshumanizando al ser humano. En esta interpretación la idea de posthumanismo es vista como un antihumanismo. Esta última crítica está ligada al hecho de que el objetivo central del movimiento —el cumplimiento máximo de las arriba mencionadas mejoras— implicaba la consecución de un ideal posthumano. Se autodenominan “transhumanistas” porque son la generación que espera hacer posible ese salto evolutivo. El objetivo central es alcanzar el estado posthumano. El “post” de este término tiene el sentido de superación de las limitaciones humanas actuales con respecto a la expectativa de vida, la renovación celular, la capacidad cognitiva y la resistencia física por medio de mejoras que reemplacen gradualmente el cuerpo orgánico por uno inorgánico. Los transhumanistas abogan por un pasaje de lo humano a lo posthumano pasando por los transhumano. Es decir, alcanzar primero el estado de humano biológico mejorado –en la terminología de 2008 *humanity+*– y luego, con los nuevos recursos que tendremos disponibles en el futuro, arribar a la condición posthumana –el humano no biológico o *humanity++*.

² La discusión en este caso se centra en el acceso a las mejoras y el rol de los Estados en la promoción de los mismos. Los transhumanistas libertarios consideran que las mejoras deben estar disponibles para quienes puedan costearlas. En cambio, para los transhumanistas igualitarios –o transhumanistas tecnoprogresistas– se debe garantizar la igualdad de oportunidades en el acceso a esas mejoras.

En lo concerniente a las críticas externas al movimiento, hay filósofos como Francis Fukuyama, que establecen una relación entre la esencia humana y la idea de igualdad y de ello infieren que el transhumanismo es una idea muy peligrosa (Fukuyama, 2004: 42-43). Sin embargo, dicha crítica no está ajena a réplicas como la de James Wilson (2007), quien brinda un convincente argumento contra aquél. Fukuyama basa su crítica al transhumanismo sosteniendo que la idea de igualdad está arraigada en una esencia humana común, si esa esencia se modifica con las técnicas de mejoramiento se pierde la igualdad. En contraste, Wilson sostiene que si bien hay razones para temer el transhumanismo éstas son del orden de la justicia y no morales. Partiendo del enunciado igualitarista moral de que todos debemos ser tratados como iguales, Wilson argumenta que esta igualdad se sostiene a partir de los dos poderes morales definidos por Rawls. Primero, el sentido de justicia y segundo, la capacidad de tener una concepción de lo bueno. Wilson afirma que estas son propiedades “de umbral” – *threshold properties*– y que basta con que se cumplan hasta cierto grado para que uno sea considerado persona moral. Una vez cumplido ese grado no existe la posibilidad de una persona “más que moral” del mismo modo que nadie puede ser tratado “más que como fin”. Por lo tanto, Wilson concluye que si los transhumanos y posthumanos cumplen con las dos propiedades no serían más ni menos que los humanos no mejorados –*unenhanced*– (Wilson, 2007: 419).

En cuanto a las raíces históricas del transhumanismo, el filósofo argentino Andrés Vaccari sostiene que la deflación de los conceptos de naturaleza y humanidad puede ser rastreada hasta el pensamiento de Descartes (Vaccari, 2012). Su mecanicismo estaría en el origen del colapso de las distinciones natural y artificial, orgánico e inorgánico. Vaccari también afirma que el transhumanismo es un antihumanismo (Vaccari, 2009). Mientras que el filósofo español Francisco Martorell Campos también se remite a Descartes afirmando –con Heidegger– que el humanismo contemporáneo hunde sus raíces en la metafísica de la subjetividad cartesiana, sin embargo eso no lleva a Martorell a inferir que por ello el transhumanismo es un antihumanismo. Él acepta que el transhumanismo es una forma extrema de humanismo, puesto que lleva el presupuesto perfeccionista a su máxima expresión partiendo de nociones de raigambre humanista como las de autodeterminación y autopoiesis (Martorell Campos, 2012).

Interpretaciones como la de Martorell proliferan en Europa, donde el transhumanismo tomó la forma del denominado tecnoprogresismo, según el cual a la persecución de la mejora humana se le suma la condición de que esa mejora tiene que ser igualitaria y accesible para todos. Esto ha llevado incluso a que el transhumanismo sea reinterpretado en las humanidades a partir del concepto de ciborg.³ Autores como Fernando Broncano hablan de un “humanismo ciborg”, ampliando la extensión semántica del término para interpretar el rol de nuestra especie en un contexto post-natural, es decir, en el que la idea de la naturaleza tiene una referencia cada vez más confusa. Nuestro entorno es en gran parte el producto del trabajo humano y en ese sentido es artificial. Asimismo, el lenguaje –como herramienta que nos permite interpretar nuestro mundo– es la ciborgización por antonomasia (Broncano, 2009).

Si como pretenden los transhumanistas nuestro concepto de humanidad se ha hecho añicos y no podemos hablar de una naturaleza humana quizá se deba a que el concepto de naturaleza también está en bancarrota. Vivimos cada vez más en mundo invadido por la técnica, nuestros ecosistemas pagan el precio de nuestra intervención y las soluciones posibles hacen inviable escenarios luditas⁴ por lo cual son una fuga hacia adelante en la tecnofilia. Es decir, vivimos cada vez más en entornos artificiales —en el sentido de transformados por humanos— y las soluciones que se avizoran en el horizonte parecen implicar nuevas tecnologías. Esto, en opinión de los partidarios de la utopía posthumana es una buena noticia, el riesgo está en que los nuevos escenarios transformados por humanos no sean también transformados “para humanos” y conduzcan a una distopía en la cual aquellos que no puedan acceder a las “mejoras” estén condenados a la extinción.

¿Se puede “volver” como posthumano?

Black Mirror es una serie de TV británica compuesta de unitarios que rondan en torno a una metáfora: “el espejo negro”. Esta metáfora refiere directamente a las pantallas que abundan en las sociedades de la información occidentales. Lo negro del

³ Acrónimo de ciber-organismo u organismo cibernético.

⁴ El ludismo fue una reacción de los artesanos contra las máquinas industriales en Inglaterra a principios del siglo XIX. Toma su nombre de uno de un personaje legendario, Ned Ludd, que habría destruido varias máquinas y servía de inspiración a los artesanos rebeldes.

espejo puede remitir al humor con el que se satiriza el impacto negativo de las últimas tecnologías en las interacciones humanas cotidianas. El episodio que me interesa analizar es el primero de la segunda temporada titulado “*Be Right Back*” y que podríamos traducir como “enseguida vuelvo”. Fue dirigido por Owen Harris y escrito por Charlton “Charlie” Brooker.

El episodio apareció en febrero de 2013. En él se describe la historia de una joven pareja: Martha y Ash Starmer, interpretados respectivamente por Hayley Atwell y Domhnall Gleeson. Martha y Ash se mudan a la casa de la infancia de Ash, en la campiña inglesa lo que los fuerza a tener que conducir largos tramos para ir a la ciudad. En uno de esos viajes Ash tiene un accidente y muere. El duelo de Martha, en una casa llena de recuerdos de la infancia de su pareja, es muy duro. En el velorio una amiga le habla de un nuevo software que la podría ayudar. Más tarde la suscribe sin su permiso. El software aprovecha la adicción a Internet de Ash y produce una copia digital de él que se comunica vía e-mail con Martha. Martha se niega pero cuando descubre que está embarazada y no logra hablarlo con nadie, decide darle una oportunidad. El software imita las expresiones de Ash en Twitter y otras redes sociales y aunque parece pasar el test de Turing,⁵ reconoce desde un principio que Ash está muerto. Como Martha parece sentirse cómoda, carga videos al software para que este pueda tomar la voz de ellos y hablar por teléfono con ella. Martha se vuelve adicta a las charlas con Ash-software hasta que un día al salir de un control médico rompe accidentalmente su celular quedándose incomunicada con él. Esto le sirve de excusa a Ash-software para contarle que existe un proceso experimental para producir un androide de piel sintética copiado a imagen de Ash. Ella, tras algunas dudas, lo compra. Martha interactúa con él e incluso lo usa para tener sexo, pero gradualmente va sintiéndose extrañada del androide porque no actúa como Ash-humano lo haría. Ash-androide obedece literalmente a todas sus órdenes: cuando ella le ordena que deje de discutir él se detiene, e incluso si ella se lo pidiese podría saltar de un acantilado. El episodio concluye con un salto temporal de varios años. En él la hija de Martha lleva una tercera porción de torta de su cumpleaños hasta el ático. Allí reside el simulacro de Ash y, aunque no es el momento de la visita

⁵ Prueba ideada por el científico británico Alan Turing para evaluar si una máquina exhibe una conducta inteligente similar o indistinguible a la de un humano.

semanal, la niña aprovecha a visitarlo porque eso le permite comer una porción extra de torta.

Como espectador esta serie plantea algunos interrogantes, por ejemplo: ¿qué estatus ontológico tiene el androide? Es decir, ¿qué es, una copia, un artefacto complejo, una máquina consciente? ¿Qué diferencia al Ash androide del Ash humano? ¿Por qué antropomorfizamos los objetos tecnológicos? ¿No deberíamos hacerlo? ¿Qué rol juegan nuestras emociones? Por otro lado, ¿es moralmente correcta la resolución que toma Martha? ¿Se puede actuar inmoralmente con respecto a un androide? ¿Serán los androides la nueva clase de esclavos? ¿Qué impacto tendrá eso en nosotros? ¿O nosotros seremos ellos?

Muchos de estos interrogantes han sido abordados directa o indirectamente por el transhumanismo. Como se mencionó más arriba este no es un movimiento unificado, pero aglutina una serie de tendencias cada vez más frecuentes en las humanidades, y transforma nuestras preguntas previas en una sola sobre la llamada “condición posthumana”. Esta se refiere a la posibilidad de dejar atrás el sustrato biológico de nuestros cuerpos y el azar de la evolución de las especies. Esta pregunta por la condición posthumana la podemos desglosar en dos grandes debates: por un lado el debate sobre la esencia de lo humano y por el otro el de la identidad –o al menos línea de continuidad– entre el humano y el posthumano.

¿Qué tendría que tener el androide Ash para ser considerado humano?

Uno de los principales argumentos en contra del mejoramiento de la especie humana a través de nuevas tecnologías se encuentra en el hecho de que es una acción que va en contra de nuestra esencia –o naturaleza– humana. Era una postura frecuente entre los filósofos de antaño el reconocer la presencia de un conjunto de características que hacen que un ente pertenezca a la especie humana o no. A lo largo de la historia se han postulado varias características esenciales de lo humano. Algunas se abrazaron como dogma de fe y siguen presentes en la mayoría de las religiones, como es el caso del cristianismo que enuncia como característica distintiva del ente humano que es aquél que fue creado a imagen y semejanza de la divinidad. No obstante, aquí sólo me interesa

analizar las posturas que sostuvieron filósofos en un tono argumental que privilegiaba la evidencia o el análisis filosófico por sobre la fe o la revelación. Podría citarse la tan satirizada definición que ofrece Platón, en el diálogo el *Político*, según la cual el ser humano está caracterizado por ser un animal gregario y “bípedo desnudo” –por oposición a los bípedos plumíferos– (Platón, 1988: 521, 266e). Haciéndole justicia podría decirse que su discípulo, Aristóteles, en sus dos características definitorias seguramente se inspiró en otras de las obras platónicas para ello, por ejemplo aquellas que hablan de las partes del alma. El estagirita eligió, por un lado, a la razón (Aristóteles, 2015: 305, 1332b12) y, por el otro, a la sociabilidad⁶ (*ibid.*: 30, 1253a9). Por su parte, en el medioevo, un original filósofo irlandés, hizo un añadido a la definición aristotélica: “animal racional risible” (Escoto Eriúgena, 1988: 48). Más tarde, en la definición de hombre se dejó a un lado el género –animal– para enfocarse en la diferencia específica. Este momento coincide con la emergencia del paradigma de la conciencia que se encuentra desde el *cogito* de Descartes hasta la fenomenología del espíritu de Hegel. Esta conciencia de sí mismo –o autoconciencia– ocupa un rol central para distinguirnos de nuestros primos los animales no humanos.

Con respecto a la primera definición, Diógenes Laercio cuenta la anécdota según la cual su tocayo de Sínope desplumó un gallo para mostrar el absurdo platónico (1986: 95) y con respecto a la tercera: hienas y grandes primates parecen desmentir el carácter privativo de nuestra “risibilidad”. En cuanto a la segunda, la razón y la sociabilidad se pusieron en duda con los holocaustos del siglo XX y la posibilidad de autodestrucción humana. En cuanto a la cuarta, la conciencia, no parece ser algo exclusivo del ser humano sino que –sin contar entidades divinas o semidivinas– vendría asociada a una cierta complejidad neuronal presente en menor grado en algunos mamíferos. No obstante, el criterio de la autoconciencia parecería al menos poder distinguir entre lo orgánico y lo inorgánico, pero el androide Ash es el que nos genera un problema al pasar el test de Turing. ¿Si Ash-androide es consciente de sí mismo, eso lo hace un humano? Podría responder que no, porque no es un miembro del género, es decir, sería un ente consciente pero no por ello un animal. De lo cual podríamos decir que la

⁶ La sociabilidad, como forma humana del instinto gregario –ya subrayado en la definición de Platón–, es una interpretación amplia de la expresión “animal político” o *politikón zōion*. Me permito esta licencia debido a que en esa expresión lo “político” no refiere a la política como disciplina sino al de habitante de

especificidad de lo humano estaría dada por la combinación entre la animalidad y la conciencia. Ahora bien, si eso es todo, entonces los primates y delfines –que parecen conscientes de sí mismos y que se comunican con lenguajes complejos– ¿serían también humanos? Ahora el problema está entre distinguir a la especie humana de otras especies animales, lo que lleva a una taxonomía de cada especie, resaltando aquellos rasgos que si bien compartimos con otros animales los tenemos de una forma particular y distintiva.

En contraste, algunos filósofos –además de los transhumanistas– se inclinaron a negar la idea de una esencia o naturaleza humana. Los dos primeros que se me vienen a la mente, si bien están separados por medio milenio, parecen coincidir en su antiesencialismo. El primero de ellos es Giovanni Pico della Mirandola y el segundo Jean-Paul Sartre. Pico reinterpretó el dogma cristiano de la creación divina del hombre en su *Discurso de la dignidad del hombre* resaltando como nuestra principal característica y fortaleza el no tener una naturaleza fija. Citando apócrifamente al demiurgo cristiano dice:

No te di, Adán, ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa tuya, con el fin de que tú elijas, todo eso obtengas y conserves, según tu intención y tu juicio. La naturaleza definida de los otros seres está contenida en las precisas leyes por mí prescriptas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna, te la determinarás según el arbitrio en cuyas manos te puse (Pico della Mirandola, 2008: 207).

En otras palabras, el ser humano –a diferencia de otras criaturas– es una creación incompleta, cuya completitud está sujeta a su mismo accionar.⁷ El florentino añadirá que el ser humano, tanto puede devenir ángel como bestia, tan solo de él mismo depende. Por su parte, Sartre insistió en *El existencialismo es un humanismo* que “la existencia precede a la esencia” (Sartre, 2009: 30-31), es decir, de modo más técnico repitió la idea de Pico al afirmar que primero existimos y luego nos definimos de algún modo y no al revés. Ambas ideas rompieron con la creencia mayormente aristotélico-

una polis o ciudad-Estado. En la Antigüedad no pertenecer a una polis podría ser considerado como la condena a la mera animalidad o a la barbarie.

⁷ Nótese la diferencia entre la creación del hombre descrita por Pico y el mito de Epimeteo. En el caso de la divinidad de Pico, ésta voluntariamente deja que el ser humano sea incompleto, mientras que en el caso del mito clásico eso ocurre por un desliz de Epimeteo.

tomista que hay una naturaleza humana que desplegar, que actualizar. La postura de Sartre es una suerte de nominalismo, es decir no habría un “universal humano” sino una serie de individuos existentes buscando el sentido de sus propias existencias.

No obstante, si bien esta suerte de constructivismo de lo humano es interesante, sin embargo negar la idea de una definibilidad de lo humano parece ciertamente anti-intuitivo, en tanto que en lo cotidiano podemos distinguir lo humano de lo no humano de modo relativamente simple. Enfrentemos una vez más la pregunta de esta sección: ¿qué tendría que tener el androide para ser un humano? Dejando de lado el problema de la conciencia, podría responderse que el nuevo Ash necesita un cuerpo biológico para ser considerado humano. Ese cuerpo tendría que ser la herencia de una serie de información recogida en el ADN y tendría que poder replicarse creando otros como él. Aún si ambas cosas pudieran imitarse con software y hardware extremadamente complejos, los elementos químicos que usarían serían distintos de los nuestros. Podría decirse que es fácil explicar por qué la copia androide de Ash no es un humano, pero como intento mostrar en la siguiente sección, no es tan fácil explicar por qué el androide no es la persona Ash.

¿Qué tipo de continuidad hay entre Ash-humano y Ash-androide?

El nombre del personaje de Ash –“ceniza” en inglés– es sugerente y podría llevar a pensar que es el mismo Ash el que regresa en forma de posthumano. El androide tiene los recuerdos de Ash, su voz exacta, y realiza observaciones estadísticamente similares a las que el humano Ash podría enunciar. Incluso en la mitad del episodio cuenta con un cuerpo de carne sintética calcado a imagen y semejanza del del joven fallecido ¿pero es Ash?

En la serie se invita a pensar que no, puesto que carece de voluntad propia y es por eso por lo que Martha lo recluye en el ático; aunque hay algo en él que le impide destruirlo o devolverlo a la fábrica. Si el androide Ash tuviera un algoritmo en su programa mental que le permitiese no sólo enunciar frases similares a las del Ash-humano sino transformarlas en principios que rigieran su conducta y planes a largo y mediano plazo, es decir, una forma de autonomía más compleja de la que ya posee

¿sería la persona Ash? Si aceptamos esa posibilidad de que el androide sea un individuo autónomo nos enfrentamos a un problema metafísico complejo: el problema de la identidad personal y particularmente el de la persistencia de la identidad.

Según la clasificación que hace el filósofo estadounidense Eric T. Olson en su entrada de la Enciclopedia Stanford de Filosofía hay varias formas de pensar el problema de la identidad, las que nos interesan aquí son las que él define como identidad sincrónica e identidad diacrónica (Olson, 2016). Cuando en la sección anterior nos preguntamos qué tenía que tener Ash-androide para ser considerado un humano abordamos la identidad sincrónica, es decir, qué es lo que hace que varios individuos sean considerados pertenecientes a un mismo grupo. Habiendo descartado la posibilidad de considerar a Ash-androide como un ser humano, debido a su carácter robótico, queda abordar la otra asta del problema: la identidad diacrónica, es decir, la identidad en el tiempo. En otros términos ¿qué es lo que hace que una persona sea la misma en un momento del tiempo y en otro sucesivo?

A este problema, que lidia con la idea de continuidad, se le llama “problema de la persistencia de la identidad” y, según Olson (*ibid.*), tiene tres tipos de respuestas. En primer lugar, hay respuestas que sostienen la continuidad psicológica como el principal criterio para aseverar que un el individuo en el tiempo T1 y el individuo en el tiempo T2 son la misma persona. En segundo lugar, hay respuestas que defienden una continuidad física bruta –postura también llamada “animalismo”–. La idea que defienden autores como el mismo Olson es que el criterio para justificar la persistencia está dado por el cuerpo animal. En última instancia, está el denominado anticriterialismo según el cual ningún criterio es satisfactorio para afirmar la persistencia de un individuo. Este no será tratado en este texto.

La respuesta del animalismo a la pregunta de esta sección es negativa. No hay continuidad entre Ash-humano y Ash-androide, de hecho podría decirse más adecuadamente no hay persistencia de Ash en el androide, aunque haya una semejanza. Esto es así porque el androide puede tener recuerdos o tono de voz o incluso rasgos similares a Ash pero no tiene su cuerpo, ni es un animal. El único Ash falleció y sólo queda su recuerdo en los seres que lo conocieron y amaron. El androide es a Ash lo que son a él sus fotos, sus grabaciones, sus escritos y cualquier otro registro analógico o digital que él haya dejado.

La respuesta de los partidarios de la continuidad psicológica es más compleja porque pone en cuestión la ligazón entre la idea de persona y la de ser humano. En un interesante texto titulado “Por qué no somos humanos” Derek Parfit defiende la idea de que las personas no somos humanos en el sentido de animales con ciertas características, sino que lo que hace que seamos personas es una parte que se encuentra en ese cuerpo humano. Él llama a esa parte –siguiendo a MacMahan (2002)– la “parte pensante” y es aquella que cumple los requisitos expuestos por Locke para que haya continuidad psicológica.

Lo más interesante es que para Parfit ni el feto, ni el humano en estado vegetativo son personas. Incluso considera que podría haber personas no humanas como los ángeles o las máquinas conscientes. Es aquí donde su argumento nos interesa. La respuesta de Parfit podría ser que entre Ash-humano y Ash-androide se rompió la continuidad psicológica, pero que Ash-androide podría ser considerado una persona no-humana muy similar a la anterior persona humana Ash. Puesto que para el filósofo británico: “cualquier ser consciente que pueda pensar acerca de sí mismo, y de su identidad, es al menos una persona en sentido lockeano, cualquiera sea la cosa que este ente pueda ser” (Parfit, 2012: 23).

Pero para Parfit no es necesario el cambio de sustrato para hablar de discontinuidad. En su clásico ejemplo de la teletransportación cuando las células de, por ejemplo el capitán Kirk, se desintegran y otras idénticas se generan en otro punto de la galaxia, el capitán Kirk murió y hay otra persona muy similar a él en el nuevo punto. A Parfit no le incomoda esta conclusión porque considera que el problema de la identidad no es lo que realmente importa, sino el de la persistencia de eso que llamamos “yo” (*ibid.* 6). En resumen, autores como él dirían que no hay continuidad en la identidad entre Ash-humano y el androide y, aún si la hubiera, eso no cambiaría el hecho de que Ash-humano está muerto. Clausurando con esta opinión las esperanzas de los transhumanistas de alcanzar la inmortalidad –o al menos una longevidad cinco veces más extensa que la actual– por medio de la replicación de sus memorias en androides que los sobreviviesen.

Conclusión

Para recapitular pretendo volver una vez más a las preguntas que dieron título a las secciones inspiradas en el episodio de Black Mirror. Primero, ¿qué es el transhumanismo? Es la creencia en que en un futuro no tan remoto los seres humanos podremos engañar a la muerte sobreviviendo como androides –u otras formas de inteligencia artificial– pero sin dejar de ser nosotros mismos o morir en el pasaje de un sustrato orgánico a uno inorgánico. Segundo, ¿qué tendríamos que tener para seguir siendo humanos? Esta es una pregunta mucho más difícil, tanto que para exponer las respuestas aquí la dividí en dos. Por un lado, creo como Parfit que la respuesta está en el criterio lockeano de continuidad psicológica. Un primer requisito para sentir que no muero en la transformación a posthumano sería mantenerme consciente y procurar no destruir la parte animal que piensa.

Ahora bien, si como con el “barco de Teseo” fuera reemplazando cada partícula de mi parte pensante año a año por su equivalente cibernético compatible ¿dejaría de ser yo? No estoy seguro, pero el problema está en la compatibilidad, ese es el desafío. Mientras no existan tales cosas compatibles con nuestro parte pensante, creo que el criterio deberá ser no llevar a cabo transformaciones irreversibles, salvo en el lecho de muerte. Por ejemplo, siguiendo el caso planteado por Parfit, sólo me teletransportaría con el último suspiro de vida. Pero, ¿qué pasaría si funcionase, pero funcionase tan bien que me pudieran reconstruir varias veces en distintos lugares? Creo que ahí entra en juego una dimensión social de la identidad, en la cual yo no sólo soy este conjunto de células cambiantes que piensan, sino que además soy hijo, nieto, amigo, marido, becario, argentino. Cada uno de esos aspectos está ligado a partes de mi identidad que conforman una red en la cual una copia mía podría adaptarse pero no satisfacería todas las conexiones con los distintos nodos. Una copia mía, aun cuando fuera idéntica, no sería “yo” del mismo modo que la copia de un jarrón abollado no es el mismo jarrón; puesto que si la marca del impacto es idéntica, el impacto no, porque éste fue en unas coordenadas espacio temporales particulares y contra otro objeto con conexiones distintas a las imitadas.

Para cerrar este derrotero inspirado por Black Mirror apelo al arte japonés llamado *kintsugi*. El mismo consiste en reparar jarrones y otras piezas de cerámica con oro,

dejando un resultado distinto ligeramente del original pero más valioso y en la mayoría de las ocasiones más bello. Si el concepto de naturaleza humana está hecho añicos quizá sea momento de hacer *kintsugi* con él. Dejo al lector libre interpretación de si el *kintsugi* está en redefinir lo humano o abrazar lo posthumano.

Bibliografía

- Aristóteles (2015). *Política*, trad. de M. García Valdés. Madrid: RBA.
- Broncano, F. (2009). *La melancolía del ciborg*. Barcelona: Herder.
- Bostrom, N. (2003). "Human Genetic Enhancement: A Transhumanist Perspective", *Journal of Value Inquiry*, vol. 37, no. 4, pp. 493-506.
- Diógenes Laercio (1986). *Los cínicos: vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, trad. de R. Sartorio. Madrid: Alhambra.
- Escoto Eriúgena, J. (1984). *División de la naturaleza*. Barcelona, Orbis.
- Fukuyama, F. (2004). "Transhumanism", *Foreign Policy*, no. 144 (Sep-Oct), pp. 42-43.
- Harris, O., dir. (2013). Episodio 1, Temporada 2: *Be Right Back* (Black Mirror), Endemol.
- Martorell Campos, F. (2012). "Meditaciones sobre el humanismo a propósito del transhumanismo", *Actes XIX Congrés Valencià de Filosofia*, Valencia, Universitat de Valencia, pp. 369-380.
- McMahan, J. (2002). *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Olson, E. T. (2016). "Personal Identity". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring Edition), Edward N. Zalta (ed.). Recuperado de: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/identity-personal/>.
- Parfit, D. (2012). "We are not humans", *Philosophy* 87 (1), Cambridge: Royal Institute of Philosophy, pp. 5-28.
- Pico della Mirandola, G. (2008). *Discurso sobre la dignidad*, trad. de S. Magnavacca. Buenos Aires: Winograd.

- Platón (1988). “Político”. En *Diálogos V*, trad. de M. I. Santacruz. Madrid: Gredos.
- Sartre, J.-P. (2009). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa.
- Vaccari, A. (2012). “Dissolving Nature: How Descartes Made Us Posthuman”, *Techné: Research in Philosophy and Technology*, 16:2 (primavera), pp. 138-186.
- Vaccari, A. (2015). “Transhumanism and Human Enhancement: A Post-Mortem”, *Bioethical Forum, Swiss Journal of Biomedical Ethics*, vol. 8, no. 1.
- Wilson, J. (2007). “Transhumanism and Moral Equality”, *Bioethics*, vol. 21, no. 8.