

TRANSHUMANISMO, LIBERTAD E IDENTIDAD HUMANA

Héctor Velázquez Fernández. Universidad Panamericana, México

Resumen: El *transhumanismo* propugna por un cambio de la esencia humana por medio de mejoramientos biotecnológicos, como un modo de acelerar el proceso evolutivo humano. Sin embargo, las pretendidas nuevas especies transhumanas que surgirían de esas modificaciones (tales como los cyborgs, orgoborgs, silorgs, etc.) suponen un particular concepto de naturaleza, identidad y libertad humanas que hacen del cuerpo humano un sustrato meramente mecánico y determinista, mientras que entienden la libertad del hombre como el ámbito de lo espontáneo e impredecible. Este artículo analiza, desde la tradición filosófica aristotélica, la noción de libertad e identidad humanas supuestas por el transhumanismo, para evaluar las implicaciones filosóficas y antropológicas de sus tesis.

Abstract: Transhumanism proposes a change in the current human essence by biotechnological improvements, as a way to accelerate the human evolutionary process. Nevertheless, the new transhumanistic species (cyborgs, orgborgs, silorgs, etc.) imply a particular concept of human identity and freedom, and conceive the human body as a deterministic substrate above human freedom, conceived as spontaneous and unpredictable behaviour. This paper analyzes freedom and human identity according to the Aristotelian tradition, to evaluate the philosophical and anthropological implications of the transhumanistic thesis.

I. Introducción

Desde hace algunos años el movimiento llamado *transhumanismo* ha permeado con rapidez en los *mass media*, la literatura científica de divulgación, y hasta en los criterios con los que se deciden los apoyos económicos a proyectos de investigación en materia de biología molecular, bio-ingeniería, ingeniería genética y otras disciplinas afines¹.

En este escrito puntualizaré muy brevemente algunas de las tesis transhumanistas que por sus especiales implicaciones filosóficas y biotecnológicas, dan pie, a mi juicio, para fructíferas reflexiones en torno al tema de la identidad y la libertad como características distintivas del ser humano.

¹ Entre las organizaciones transhumanistas más destacadas se pueden contar la *Asociación Transhumanista Mundial*, el *Extropy Institute*, el *Foro y Asociación Transhumanista "Fast and Astra"* (*Fastra*), la *Asociación Transhumanista Internacional*, etc.; y entre los sitios web más visitados sobre el tema está el www.transhumanism.org. Sigo en este escrito una versión inicial, corregida y ampliada de las ideas expuestas en Velázquez, H., *¿Qué es la naturaleza? Introducción filosófica a la historia de la ciencia*, Porrúa, México, 2007, cap. 7.

Comúnmente por *transhumanismo*² se entiende la propuesta de mejorar tecnológicamente a los seres humanos como individuos y como sociedad por medio de su manipulación como especie biológica, bajo el entendido de que esa mejora sería *intrínsecamente buena, conveniente e irrenunciable*.

Cuando Julian Huxley acuñó el término hacia los años 50 del siglo XX, se esperaba el advenimiento de un nuevo ser humano que, en virtud de las reflexiones de la posguerra, aprovechara la oportunidad para reinventarse conductualmente como especie y garantizara su sobrevivencia con parámetros novedosos sobre su esencia y el papel del hombre en el cosmos.

Pero con el tiempo la expresión *transhumanismo* dejó de apostar sólo por un cambio cultural, sociológico, de sentimientos, actitudes o metas humanas; y se convirtió en el sueño tecnológico que permitiera al hombre abandonar su estado de pretendida postración orgánica y endémica precariedad, para llevarlo en cambio a una vida mucho más larga, con más calidad y mayor salud, que pudiera extenderse incluso por tiempo indefinido³.

Todo conspiraba hacia los años 80 para abrigar esa esperanza: el desarrollo de *nanotecnologías* para reconstruir radicalmente nuestros cuerpos con la ayuda de *nanobots*, que nadarían en nuestra sangre para reparar errores en el ADN o combatir agentes patógenos durante el crecimiento corporal; o las investigaciones sobre criogenia, como un medio para detener la degradación biológica, se mostrarían como alcances científicos que en un cierto plazo de tiempo se unirían eventualmente a los ya puestos en práctica en el campo de la biotecnología, las tecnologías de la información y las ciencias cognitivas; con el fin de establecer los nuevos parámetros de las capacidades humanas.

Los avances en psicofármacos y medicamentos para mejorar el tono muscular o borrar selectivamente algunos recuerdos, junto con el análisis genético prenatal, y otro tipo de terapias que podrían utilizarse para mejorar la calidad de vida o curar enfermedades, representan para los transhumanistas una opción para rescatar al *sapiens* del ciego proceso de variación aleatoria, adaptación y selección al que lo habría arrojado la evolución, y dotarlo del poder de controlar las sucesivas fases de su desarrollo como especie. *Se trata, pues, de una propuesta para*

2 El término *transhumanismo* fue acuñado en la década de los 50 por Sir Julian Sorrell Huxley (1887-1975) bajo la afirmación de que "La especie humana puede, si así quiere, trascenderse a sí misma, no sólo enteramente, un individuo aquí de una manera, otro individuo allá de otra manera, sino también en su integridad, como humanidad. Necesitamos un hombre para esa nueva creencia. Quizás transhumanismo puede servir: el hombre sigue siendo hombre, pero trascendiéndose a sí mismo, realizando nuevas posibilidades, de, y para su naturaleza humana". Julian Huxley fue el primer Director General de la UNESCO y un importante divulgador de la ciencia en textos como *Problems of Relative Growth* (1932), *Evolution, the modern synthesis* (1942) o *Evolution in Action* (1953). Fue hecho Caballero del Imperio Británico en 1958 y era hermano del conocido Aldous Huxley (escritor de *Un Mundo Feliz*) y nieto del afamado biólogo darwinista británico T. H. Huxley.

3 Como lo ha desarrollado, entre otros, Roberto Marchesini en *Post-human, verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005.

tomar en propia mano la dirección o el sentido de nuestro propio desarrollo evolutivo.

Estas propuestas suponen, como muchas otras, una especial interacción entre ciencia, medicina y sociedad. Interacción que es fácil advertir en prácticas como la reproducción *in vitro*, el perfeccionamiento genético, las implementaciones biónicas, la clonación, etc.; y que en cierta medida ha permitido que en la primera década del siglo XXI al menos un 12% de la población norteamericana posea prótesis electrónicas o mecánicas, trasplantes o implantes tecnológicos que involucran microchips, nanotecnología digital, interfases entre el cerebro y computadoras, etc., que convierten a esa población técnicamente en verdaderos *cyborgs*.

II. La esencia humana en el transhumanismo

El hecho de que el hombre pueda soñar en modificarse artificialmente para mejorar sus capacidades es un tópico propio de la filosofía de la tecnología y de la filosofía de la ciencia; y ha llevado a los teóricos transhumanistas a suponer que la especie humana *no es el fin sino apenas el comienzo* de una nueva fase dentro de la evolución. Bajo este planteamiento, el *sapiens* actual no sería más el pináculo de la evolución biológica en virtud del desarrollo de la conciencia, pues la esencia humana no sería sino *un conjunto de características modificables y plásticas, y no definitivas, fijas o constantes*; no tendría configuración única, dada de una vez y para siempre.

Para los transhumanistas, si fuera posible la modificación de las capacidades humanas, y a partir de ella su esencia, una de las tareas de mayor envergadura que buscarían cristalizar sería la reducción de los contenidos mentales a operaciones lógicas y a partir de ahí a información materializada, para que en un futuro fuera posible (con la llamada *mind uploading*) fabricar una "copia de seguridad" de la información mental, para "cargarse" en un cerebro biológico o robótico. Ante lo que la gente tendría oportunidad de elegir el mejor modo de conservación de su propia inteligencia, mediante un dispositivo bio-orgánico, o en un patrón de ondas conscientes o en robots perdurables, o en una plataforma informática global que preservara esos pensamientos en una gran red de conocimiento.

III: La propuesta antropológica del *transhumanismo* y la esencia humana

Entre las nuevas especies que surgirían después de la modificación biotecnológica humana, propuesta por los transhumanistas, se encontrarían (según su pronóstico), por ejemplo, los *bio-orgs* (individuos originalmente *homo sapiens* pero codificados proteínicamente), los *cyborgs* (organismos cibernéticos, concebidos como híbridos biológicos y mecánicos que vivirían no sólo en el entorno "natural" de los *bio-orgs*, sino en entornos diferentes como el espacio estelar cercano), los *silorgs* (hechos a partir de silicio, y que ya serían especies no humanas, adaptados mediante un ADN artificial, diseñados para realizar tareas de especial peligro y riesgo), los *ymborgs* (organismos simbólicos, auto-reflexivos, auto-reproductivos, auto-conscientes, verdaderos programas vivientes cuyo hábitat serían probable-

mente supercomputadoras, donde residirían a manera de *conciencias instaladas*), o el *Cerebro Global Cuántico* (que concentraría la información materializada de los contenidos mentales convertidos en códigos transferibles, y que se comportaría como una gran mente global con inteligencia y sabiduría superiores a la humana y demás formas de inteligencia ya descritas).

El carácter fantástico de todos estos planteamientos transhumanistas no obsta para que sus defensores exijan, por lo pronto, la inmediata modificación de los criterios éticos y sociales tradicionales con los que se valora la práctica científica, porque a partir de lo que consideran la falsa suposición de una esencia humana peculiar frente al resto de los seres vivos, se habría impedido la naciente experimentación que podría hacer avanzar paulatinamente al hombre hacia los desarrollos del transhumanismo⁴.

Para esta corriente, impedir la mejora de las condiciones biológicas humanas sería tanto como oponerse a salvar vidas o evitar enfermedades físicas o intelectuales; sobre todo porque contrariamente a lo que ocurre con la investigación sobre energía nuclear, por poner un caso, las prácticas de la biotecnología siempre mejorarían la especie y la llevarían hacia estadios más avanzados en todo sentido⁵.

No tiene caso, pues, para los transhumanistas, mantener una naturaleza humana sujeta a enfermedades, limitaciones físicas y taras sociales (tales como la envidia, la violencia o la angustia) que podrían ser modificadas⁶.

Con todo, más allá de ser un mero subproducto de la cultura tecnológica postmoderna, el transhumanismo se presenta como una propuesta que pone sobre la mesa temas de considerable envergadura para la filosofía de la ciencia, la filosofía de la tecnología, y la antropología, entre otras; sobre todo en lo tocante a la identidad humana y la libertad.

4 Los transhumanistas pronosticaban hace una veintena de años que si se lograra una libertad total de investigación, paulatinamente se irían obteniendo modificaciones humanas y sociales a gran escala que podrían seguir etapas como las siguientes: en el 2013, se prohibirían los alimentos de origen natural. En el 2022, la ONU concedería al *ciberespacio* la categoría de *nuevo continente*. En el 2032 se cerraría la última compañía de vuelos aéreos regulares, debido a la *telepresencia*. En el 2071 se haría institucional el vertido de cerebros al *ciberespacio* una vez que los individuos murieran, y convertirían en entidades autónomas. En el 2088 se daría el nacimiento de Beethoven 2º, a partir de una clonación. Y finalmente en el 2100 moriría el último ser humano y sería disecado para su preservación museológica.

5 Según observaciones de Gregory Stock (director del Programa sobre Medicina, Tecnología y Sociedad de la Escuela de Medicina de la Universidad de California en Los Ángeles), expresadas entre 1993 y 2002 en obras como *Redesigning Humans. Our Inevitable Genetic Future* y *The Merging of Humans and Machines into a Global Superorganism*.

6 He abordado las consecuencias bioéticas de los planteamientos transhumanistas en el texto: Velázquez, H., *El transhumanismo y la bioética personalista. La ciencia y el hombre del futuro*, Universidad Panamericana, Colección Persona y sociedad, 2005, # 12.

En efecto, contrariamente a lo que opina el reduccionismo transhumanista, modificar al hombre no es una práctica unívoca: no es lo mismo una mejora muscular o de resistencia aeróbica, que una intervención técnica para incrementar la capacidad de retentiva cerebral, o una reducción del conocimiento a un código materializable y transferible a sujetos diferentes o a máquinas artificialmente pensantes.

En este sentido, las propuestas transhumanistas nos obligan a plantear, por ejemplo, qué entendemos por *identidad humana* cuando se habla de la hipotética transportación de los contenidos mentales reducidos a un código binario materializado.

Y es que el tema de la identidad humana ha sido particularmente atractivo para la reflexión filosófica, desde el empirismo inglés hasta la antropología continental. Revisaré a continuación de modo esquemático algunos de los principales enfoques sobre la identidad humana que podrían ser relevantes en la discusión con las propuestas transhumanistas, y que al final conectan con el tema de la libertad.

IV. El problema filosófico de la identidad humana

La identidad humana se plantea diferente si la pregunta pretende responder *quién es el hombre no obstante los cambios a los que se ve sometido*, que si pretende hacerlo a *quién soy yo a pesar de los cambios a los que me veo sometido*. La tradición filosófica moderna se ha enderezado más hacia la pregunta *quién soy yo*, esto es, sobre la primera persona, que sobre la tercera persona o la pregunta sobre *quién es el hombre*.

Fue el contexto de la *primera persona* en el que se movieron las soluciones de Locke, Hume y Kant al tratar sobre el fundamento de la identidad humana. Este enfoque no es una pregunta en abstracto sobre la identidad del hombre, sino sobre la identidad del yo; esto es, (i) si sigo siendo ser humano a través del tiempo, (ii) si es posible que siga siendo yo aunque fuera otro ser humano, o incluso (iii) si sigo siendo yo cuando ya no hay ser humano⁷.

Las perspectivas tradicionales sobre la identidad humana han explorado una ruta metafísica, pero también una más existencial (o de *biografía de la identidad*, como lo hace Ricoeur con la *identidad narrativa*); pero también desde un punto de vista diacrónico y sincrónico. De cualquier modo, cuando la pregunta radica sobre el tipo de identidad que se mantiene en el tiempo el enfoque parece más bien de orden ontológico⁸.

7 La primera pregunta versa sobre la identidad del yo, la segunda estaría más cerca de la propuesta del transhumanismo, mientras que la tercera sería el contexto de la pregunta sobre la inmortalidad.

8 En la vertiente existencial se pone énfasis en la subjetividad y en un yo entendido más que como resultado de procesos cognoscitivos o psicológicos, como la unificación de los actos ejercidos por la voluntad y la acción social, pública y libre. Cfr. Arreguí, V. (ed.), *Identidad*

La propuesta de la identidad humana como permanencia ontológica sustancial a pesar de los cambios en el tiempo, parece obligarnos a elegir entre una solución empirista o una dualista: esto es, entre una identidad (según la tesis de Hume, por ejemplo) como resultado del haz de experiencias o estados mentales unificados en continuidad por un sujeto; y una identidad dualista radicada en un alma sustancial, permanente y ontológica, más allá de un efecto de unificación mental⁹.

Tanto en la vertiente empirista como en la dualista la identidad se conforma de experiencias subjetivas que construyen paulatinamente el espacio indubitable del propio yo, que permanece el mismo en el tiempo; mientras que el mundo externo, por contraste, sería un campo de experiencias dubitables.

Ya se trate, pues, del punto de vista atomista empírico (que hace de la identidad el resultado de una ilación psicológica de fenómenos) o del yo dualista (que supone una distancia ontológica radical entre el mundo indubitable interno y el exterior), en ambos casos la identidad proviene del yo como única fuente, esto es, del autoconocimiento del sujeto por actos diversos de introspección que proveen al yo de la información sobre sus actos y estados mentales, tal y como los sentidos externos proveen al yo sobre la información del mundo exterior¹⁰, y la entidad del

Personal, “presentación”, en *Anuario filosófico*, (26) 1993, 205-220. En la filosofía contemporánea la filosofía analítica parece que lo planteó desde el punto de vista ontológico diacrónico, al buscar cuáles serían los criterios de identidad en el tiempo, mientras que otras tradiciones filosóficas se preocuparon por fijar la identidad en el principio de individuación que dota de límites al sujeto y finca en ello su identidad. Cfr. Rodríguez Tirado A., *La identidad personal y el pensamiento auto-consciente*, UNAM, 1987, cap. IV, y Bello González, S., *Acerca de la naturaleza de los estados mentales*, UNAM, 1984. Cfr. Arreguá, V., *Identidad Personal...*, 206-207.

⁹ En este sentido, si alguien adujera a favor de la identidad las experiencias morales o las acciones racionales, para el empirista tales acciones no serían sino parte del haz de experiencias unificadas mentalmente, pero sin construir continuidad ontológica alguna, aunque el sentido común pareciera anunciar otra cosa. Cfr. Cuipers, S. “Hacia una concepción no atomista de la identidad personal”, en *Anuario filosófico*, 1993 (26) 224-225. Y Arrieta, A., “Identidad numérica y correferencialidad”, *Crítica*, 37 (109), abril 2005, 3-28. Desde el punto de vista empirista, la identidad fincada en la continuidad mental de las experiencias supone la importancia del sujeto como base de esa identidad, pero a costa de aludir a experiencias que no son intersubjetivas, pues sería prácticamente imposible que yo percibiera la identidad de otro tal y como yo soy consciente de mi propia identidad; en efecto, si es que la identidad depende de la conciencia del yo, no sería posible poner en términos de experiencia intersubjetiva dos identidades, la del otro y la mía, pues la identidad subyacente dificultaría la objetivación de la identidad ajena. Desde el empirismo, la identidad parece ser sólo un resultado lógico, una suerte de *autoidentidad empírica* que haría inexistente la ontológica común a todos los seres humanos. Y que en caso de existir, tal identidad ontológica sería incognoscible por no ser intersubjetiva. Por su parte, la versión dualista apuesta por una *autoidentidad metafísica* de corte cartesiano, con un yo espiritual y ontológico subyacente a través del tiempo. Para algunos estudiosos de la identidad, ambas versiones, la empírica y la dualista, no serían otra cosa que variantes de un atomismo mental o físico, como explica Stefaan Cuipers en “Hacia una concepción...”, 228.

¹⁰ Cfr. Cuipers, S., “Hacia una concepción...”, 229. Si la identidad es estrictamente privada por mental, sólo es posible suponer que el otro posee una identidad como la poseo yo. Y el

sujeto sería por tanto la de un objeto no corporal, privado y estático o permanente¹¹, porque no radicaría en el cuerpo, no sería intersubjetivo y se mantendría no obstante los cambios.

Contra la disyuntiva entre el atomismo empirista y dualismo cartesiano, Strawson sugeriría un yo independiente del exterior y de las experiencias, pues para él toda experiencia se remite a una persona concreta que las experimenta; y el sujeto de las experiencias siempre es concreto e identificable, a diferencia del yo cartesiano universal e incorpóreo y con individuación independiente¹². Así, el sujeto de la identidad personal sería un agente *corporal, público y dinámico*, a diferencia del yo *pasivo y estático* de Descartes¹³.

Esta identidad, propuesta por Strawson, fincada más en el resultado de la acción que en un acto de conciencia, se asemeja en parte a la tesis de la tradición aristotélica según la cual la permanencia no se debe ni a la sustancia unida a los accidentes ni a la identidad entre sustancia y accidentes; sino más bien al mantenimiento en el tiempo a través de los cambios, como una suerte de persistencia que supone los cambios, no una permanencia a la que le son ajenos¹⁴, como si algo *cambiando siguiera siendo lo mismo*, lo que sólo ocurriría a un sujeto sustancial.

V. Identidad y acción humana

Es importante advertir que el problema sobre la identidad humana difiere si nos

que yo atribuya a un sujeto tal experiencia depende del modo como yo atribuyo mis experiencias a mí propio yo.

11 Cfr. Cuipers, S., "Hacia una concepción...", 232.

12 Cfr. Strawson, P.F., *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, London, 1959. Y Cuipers, S., "Hacia una concepción...", 242.

13 Este yo dinámico de Strawson reaccionaría frente a cualquier otro sujeto semejante, es decir, se comunicaría con cualquier yo, e impediría que sus acciones fueran interpretadas como mera conjunción aislada de fenómenos, pues al momento que reconociera en otro experiencias cognoscitivas semejantes exigiría un reconocimiento semejante por parte del otro. Cfr. Cuipers, S., "Hacia una concepción...", 247. La propuesta de Strawson es la llamada *metafísica descriptiva*, según la cual ningún estado mental es atribuible a nosotros mismos si antes no lo atribuimos a otros por igual, esto es, hay una adscripción individual de las experiencias más propias y personales en la medida que socialmente reconocemos las experiencias en otros. Con esto se saldría al paso de todo solipsismo en la configuración de la identidad personal, según este autor. Ciertamente, y a partir de las sugerencias de Strawson, creo que podríamos aseverar que la identidad personal tiene más que ver con la identidad corporal (en la que cuerpo es más un sujeto de acción del todo que es el hombre) que sólo con un sustrato inerte que permanece a los cambios. Más bien parece que la identidad se conforma a partir de una serie de acciones ejercidas por un sujeto racional en un contexto social determinado (Cfr. Cuipers, S., "Hacia una concepción...", 249); e incluso en un contexto narrativo, como observa Ricoeur. Y más aún, quizá sería más rentable distinguir entre *identidad personal* y *yo*, pues el yo sería más bien el sujeto de reflexión (cuando la persona repara sobre el resultado de sus acciones), mientras que la identidad parece tratarse más bien de un fenómeno ontológico del sujeto completo, previo y posterior a la reflexión.

14 Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 1043b32-1044a2.

preguntamos sobre *lo que hace que una persona sea la misma que era antes*, que si la pregunta es *qué hace a una persona diferente a otra*. Lo primero parece tener que ver, en nomenclatura aristotélica, con la forma; y lo segundo con la materia. Y ambas preguntas tienen que ver con el carácter diacrónico o sincrónico de la identidad. Aunque hay quienes dentro de la tradición analítica siguen a Wiggins y afirman que la identidad es absoluta, y otros siguen a Geach y afirman que es relativa, en todo caso parece que la noción de identidad depende de la de persona y no viceversa¹⁵.

Esto es importante para el debate introducido por las propuestas transhumanistas, pues si la existencia de la persona es anterior a su identidad, como sugieren Geach y Wiggins, ningún conjunto de experiencias supuestamente unificadas por la conciencia podría ser reproducido totalmente por la unificación artificial de *experiencias* de artefactos biotecnológicos o de inteligencia artificial.

Sobre la identidad, pues, cabe discutir cuáles son sus notas tanto descriptivas como normativas, y qué es lo que permite agrupar a unas personas con otras en una misma clase¹⁶. En este contexto, la propuesta de Hume sobre la identidad parece tener varios puntos rescatables, pues aunque niega la posibilidad de la identidad personal (en el libro I del *Tratado sobre la naturaleza humana*) y no elabora una teoría ontológica del yo, arremete contra la sustancialidad del sujeto al modo cartesiano y propone una triple fuente para la identidad humana: (i) un acceso al conocimiento del yo basado en la creencia de la existencia de las entidades físicas, (ii) el estudio de las pasiones que tienen al yo como sujeto, y (iii) las relaciones en las que se interactúa con los demás¹⁷.

15 Cfr. Martín, C., "Tomás de Aquino y la identidad personal", *Anuario filosófico*, 1993, (26), 251.

16 Cfr. Vigo, A., "Persona, hábito y tiempo. Constitución de la identidad personal", *Anuario filosófico*, 273.

17 Para Hume el hombre conoce primero al yo y luego las pasiones o sentimientos que con él experimenta, como si se dijera que el *cogito* cartesiano presupone la existencia del sujeto. Por ello para Hume sería distinta una eventual identidad personal fruto de nuestros pensamientos o unificación mental y la identidad personal que está en el fondo del ejercicio de las acciones y de la experiencia de nuestras pasiones, en virtud de las cuales prácticamente "sentimos" la existencia del yo. Cfr. Elósegui, M., "El descubrimiento del yo según David Hume" *Anuario filosófico*, 1993, (26), 304. Sin embargo pesa demasiado en el análisis humeano la noción cartesiana de sustancia, como una colección o haz de impresiones particulares, único origen de la noción de sustancia. Es la identificación del yo con la mente y la suposición de la noción cartesiana de sustancia lo que impidió a Hume llegar a asumir cabalmente la identidad personal. A la noción estática del yo, Hume añade que no existen impresiones sensibles invariables, estables, sino el conjunto variable de percepciones. Cuando Hume se pregunta si es posible conocer el yo lo entiende sólo como mente y no la unión de cuerpo y mente, porque para él todas las experiencias como sentir y pensar aluden a un yo tan concreto que hace imposible universalizar esa experiencia y la naturaleza humana detrás de ella, y por ello tal naturaleza se conocería en todo caso sólo de modo histórico a partir de las experiencias de hombres concretos. Cfr. Elósegui, M., "El descubrimiento del yo...", 312, 319-320. Explica la autora que si la identidad humana es concreta y no universalizable, no puede ser planteada en términos matemáticos o al modo de las ciencias físicas. Y por ello para Hume la fuente principal de la identidad humana radica en la

Así, la fuente humeana para el conocimiento de la identidad será siempre el hombre considerado como sujeto de pasiones, de modo que la identidad se manifieste *en el ejercicio de las acciones que implican a los demás*¹⁸. Para Hume la persona es un conjunto de percepciones detrás de las cuales sólo el hábito nos lleva a identificar un sustrato personal idéntico¹⁹.

La sugerencia de Hume nos recuerda que sólo la revelación de los proyectos vitales a partir de la acción puede dar cuenta de una identidad con perspectiva, que aluda a algo que se mantenga no obstante los cambios en el tiempo. Y esto porque el agente se comprende como tal a través de su proyecto de futuro; no como un sujeto pasivo, sino como agente dinámico. Una noción de identidad que sólo tomara en cuenta el sujeto unificador de experiencia designaría sólo lo que tiene común el sujeto con otros u otras sustancias semejantes; no daría cuenta de lo específico de la identidad empírica, que aparece con más claridad cuando se le toma como sujeto de la acción y de sus disposiciones habituales.

Y es que cada acción humana sería imposible de entender si no dejara tras de sí resultados y hábitos, que a su vez suponen la identidad del sujeto. Una acción orientada por hábitos no sólo implica la unificación del pasado con el presente a partir de un ejercicio de la memoria (como quería el empirismo), sino más bien a partir de una suerte de *memoria operativa o funcional* que implica una unidad dinámica entre pasado y futuro. Y la estabilidad de los hábitos es imposible sin el

creencia. Pero el que la identidad no pueda homologarse al conocimiento matemático, no va en detrimento de su conocimiento, pues para Hume la certeza de la acción es más fuerte que la de la ciencia, pues la acción ya realizada es totalmente certera, a diferencia de la existencia de los objetos físicos, que sólo conocemos con probabilidad, al igual que el vedado acceso empírico al yo. La epistemología de Hume, pues, supone cierto escepticismo, dado que no poseemos garantía epistemológica para las creencias del entendimiento, por lo no es posible desde su epistemología fundamentar la relación entre percepción y cuerpo o la captación de un sujeto corporal.

18 Cfr. Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, Oxford, 1987, 598-599. Y Elósegui, M., "El descubrimiento del yo...", 323, 327. Pasiones como el orgullo o el amor propio serían fuente inequívoca de identidad, pues el orgullo supone un yo que se enorgullece y se hace fuerte ante los demás. No tendría sentido un orgullo en soledad, pues el orgulloso se supone superior siempre frente a otros, lo cual supone una distinción entre el yo y los demás, tal y como lo estudia Hume en el libro III del *Tratado sobre la naturaleza humana*. Hume niega un yo teórico para dar paso al yo práctico, abierto a los demás por medio de la simpatía, la imaginación y la creencia, según el libro I del *Tratado*; o por medio del orgullo, la humildad y la sociabilidad, según el libro III. De cualquier modo, la simpatía alude a un yo social pero en ningún caso a un yo metafísico, dada la poca validez que da Hume al conocimiento sensible, que sólo vale como creencia y probabilidad por no poseer certeza matemática; aunque el yo de autoconciencia en cierto sentido atisba un yo metafísico.

19 Esta versión sería puesta en entre dicho más tarde por Kant, para quien el yo no es el resultado de un acto unificador de la memoria, sino una realidad supuesta en cada una de las experiencias, no como un sustrato sustancial, sino sólo como sujeto lógico de los juicios. Cfr. Vigo, A., "Persona, hábito y tiempo. Constitución de la identidad personal", *Anuario filosófico*, 1993, (26), 273, 278.

respaldo ontológico de la identidad individual y personal de quien es sujeto de la praxis²⁰. De este modo el sujeto racional se muestra como una identidad proyectada, a partir de una cierta historia, hacia un futuro realizable desde su base ontológica²¹.

El conocimiento de la identidad a través de la acción se manifiesta especialmente en el proceso de rectificación, arrepentimiento o reconsideración. El riesgo y el fracaso no revelan un núcleo humano cerrado dado de una vez y para siempre, sino que en ellos la vida se presenta como vulnerabilidad, decepción y reacomodo, y ello hace alusión a un núcleo de identidad²².

Ahora bien, ¿cómo se relaciona la identidad con la libertad en la discusión de las tesis transhumanistas?

Si el transhumanismo apuesta por una modificación de la corporeidad para acelerar el proceso evolutivo, a cuesta incluso de desdibujar la identidad humana, en cierto sentido apuesta por una oposición sistemática entre naturaleza y libertad.

20 Cfr. Vigo, A., "Persona, hábito y tiempo...", 283, 287. De este modo, el sujeto personal es un sujeto actuante racional y generador de praxis, con una conciencia de su identidad en el tiempo, y cuyos hábitos proyectan su actividad hacia el futuro a partir del presente, de modo que la identidad es un resultado y no un punto de partida en la actividad del sujeto. Y a su vez, el sujeto se convierte en una tarea para sí mismo, un futuro a realizar que no está garantizado y cuyo único resultado depende de sí mismo. Ante esta perspectiva, el yo no es ya un haz de percepciones o de representaciones unificadas en el tiempo, sino la base ontológica desde la que opera tanto la representación como la acción.

21 El *ethos* es la realidad del proyecto personal, el escenario del que parte el sujeto que actúa, en la que se parte de un proyecto individual que se va configurando en la medida que la acción habitual es ejercida. La intersubjetividad está garantizada así en la acción humana y de este modo la fenomenología de la actividad hace alusión directa a la objetividad del mundo, observa Stale Finke, en "Husserl y las aporías de la intersubjetividad", *Anuario filosófico*, 1993, (26), 327-359. A mi parecer, algo por el estilo pretendía Ricoeur cuando establecía la identidad narrativa fincada en un sí mismo que en la medida que lo es puede relacionarse con lo otro; una *ipseidad* que supone *mismidad*, como lo dice en *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México, 1996, 117ss. Es imposible hacer una reflexión sobre la carencia de permanencia o mismidad si no se advierte que se es sí mismo. El yo metafísico, como lo entendía Ricoeur supone un *idem* metafísico tanto en la reflexividad como en los actos metafísicos contruidos narrativamente.

22 La pretensión moderna del conocimiento absoluto creyó poseer la descripción completa y definitiva del yo y de la identidad, y para ello concibió la identidad como fija, al modo romántico, según la cual todos somos y sufrimos por igual; lo que generó una supuesta identidad común en la que cualquiera podía verse reflejado, y que acarrió el deseo de desaparecer de una exposición donde describir a uno fuera describir a cualquiera, cuya reacción histórica fue la búsqueda del anonimato. Por lo que no fue casual la aparición de la autobiografía como género literario para mostrar el hartazgo de ese anonimato y la permanencia a ultranza del sujeto. El maquillaje mismo fue un detonante en pos de recuperar la autoconstrucción o la superposición de un yo que trascendiera la identidad fija (Según observa Daniel Inerarity en "Convivir con la inidentidad". *Anuario filosófico*, 1993 (26), 368). Por el contrario, la identidad dinámica y abierta basada en el sujeto de la acción, parece ser fuente más confiable para su descubrimiento que una interpretación fijista cartesiana y moderna.

Para el transhumanismo la modificación biotecnológica se impone como un último recurso de la inventiva liberadora que desea romper de una buena vez las amarras que la sujetan a la necesidad natural. Desde este punto de vista, la libertad es vista como *la capacidad de mantenerse ajeno o por encima de los dinámismos propios de la naturaleza*.

Pero desde otro punto de vista, dentro de la tradición aristotélica, lo propio de la inteligencia humana está más del lado del plantear problemas que de resolverlos (no como intento de complicar innecesariamente la vida, sino como muestra de su capacidad para reflejar la complejidad del mundo). Esto explicaría que el hombre estuviera sediento de novedades, sea curioso y desarrolle su inventiva, lo que necesariamente vincula curiosidad, inteligencia y libertad (que se manifiesta incluso cuando toma sobre sí la responsabilidad de otros).

En la perspectiva moderna, en cambio, con la oposición entre libertad y naturaleza (de la que se hace eco la propuesta transhumanista) se da cierta identificación entre libertad y artificio; mientras que la naturaleza aparece como un ámbito independiente que ha de protegerse de la libertad. Y el mundo humano se presenta ajeno a la naturaleza, extraño e impuesto a ella.

El transhumanismo incide sobre esa oposición, y en cierto modo apuesta por la identificación entre libertad y espontaneidad para fugarse de la evolución y sus procesos.

Pero entre determinación, indeterminación, y autodeterminación, la libertad parece más bien estar del lado de esta última²³. Convertir la libertad en indeterminación para hacerla salvoconducto en la huida de la necesidad natural reduce su existencia al mero libre arbitrio, y si se le deja en tal pobreza ontológica, al momento de intentar referir la libertad a realidades de elección más radicales (como las que tienen que ver con mi propia existencia), da muy pronto de sí y produce angustia.

La falsa disyuntiva de la que parece participar el transhumanismo con su noción de libertad (naturaleza o espontaneidad) obligaría a optar entre una inteligencia a la que sólo le quedaría contemplar el mundo, y una inteligencia que se inventaría mundos inmateriales o desmaterializados para escapar del determinismo de las leyes naturales. Pero como la libertad del hombre hunde su raíz en él y se da corporeizada, si el hombre sólo contemplara no habría libertad, y si la inteligencia sólo fuera intencional al mundo externo dado necesariamente, tampoco el

23 Hay quienes piensan que la inteligencia en sentido clásico aristotélico no acaba por desligarse de la idea de libertad como indeterminación porque la inteligencia sería la capacidad para contemplar lo ya determinado, y no estaría preparada para la novedad de la indeterminación (interpretación algo injusta, puesto que la inteligencia en sentido aristotélico, cuando ejerce la inventiva y crea tiene en cierto sentido ya determinado su rango de inventiva por las formas ya existentes). Aunque hay otras variantes racionalistas que sostienen que a más caótica y espontánea, la libertad es más plena; e incluso debería mantenerse al margen de la razón y sus leyes.

hombre sería libre, porque estaría atado a las formas ya existentes. Eso ya no sería una intencionalidad humana, sino animal, que opera con lo que se tiene en cada momento y nada más; al igual que la *intencionalidad* informática. La intencionalidad humana, en cambio, trabaja descubriendo y planeando novedades.

No sé si la libertad dé como para convertirla en un trascendental humano que conecta con la naturaleza a través de los hábitos, como dice don Leonardo Polo²⁴, pero lo que sí me parece un hecho, a diferencia de la oposición entre naturaleza y espontaneidad recogida por el transhumanismo, es que nuestra naturaleza biológica y genética nos dota de cierta plasticidad que nos hace reconocer en las acciones que realizamos el fruto de nuestra libertad. Facultad que se ejerce al mismo tiempo que se conquista, porque al detenernos a pensar y al procesar información vamos siempre mucho más allá de la mera recepción de los estímulos visuales o sensoriales.

Sin hábitos no hay naturaleza libre. Nos perfeccionamos porque vamos a más y en ello no encontramos techo; mientras que otros seres vivos dependen en su crecimiento del techo que los circunda con su instintividad. Por eso la noción de autodeterminación parece ajustarse más a la caracterización de la libertad propia del ser humano, donde con un enfoque más descriptivo que metafísico, nos permite entender que más que *ser* libre, *realizo* acciones libremente.

El poder dirigir la intención, la mirada y los deseos a donde *me dé la gana* es signo inequívoco de que hay libertad, aunque sólo puedo hacer libremente aquello de lo que me he dotado con los hábitos oportunos. Por eso el hombre se presenta como un sistema abierto y no como un mero sistema en equilibrio, que alcance su balance en el tiempo. Porque el equilibrio humano no es unívoco sino plástico: la felicidad. Cuando los sistemas homeostáticos pierden su equilibrio por un estímulo externo intentan restablecerlo mediante una respuesta²⁵, mientras que el equilibrio humano no se agota en reaccionar porque es dinámico, tendencial y no estático²⁶.

VI. Conclusión: identidad, naturaleza y transhumanismo

1. Resumiendo. Los argumentos transhumanistas consideran una naturaleza e identidad humanas como realidades estáticas, inamovibles, dadas de un solo modo y para siempre, en todos y cada uno de los individuos de la especie humana. Por lo que pretenden la mejora sustancial del hombre a partir de modificaciones diseñadas a medida contra el ciego proceso evolutivo²⁷.

24 Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vol. III, Pamplona, 1998, p. 31.

25 Polo, L., *Quién es el hombre*, Pamplona, EUNSA, 1991, pp. 115-116.

26 Tirso de Andrés, *Homo Cybersapiens*, EUNSA, 2002, pp. 187-206; 288-291.

27 Quizá la crítica humeana a la concepción cartesiana de la naturaleza le hace poca justicia a la concepción de naturaleza de Descartes al tacharla de fijista, pero sea del pensamiento cartesiano lo que fuere, de cualquier modo, hablando en términos ontológicos, creo que podemos afirmar contra las nociones cartesiana y humeana de la naturaleza humana que ésta ni es estática, ni lo que configura al hombre como tal es fruto sólo de un acuerdo intersubjetivo. Más aún, la identidad revelada en la acción y configurada por la praxis, pare-

2. En sus propuestas, el transhumanismo no repara en eliminar nociones como identidad humana, que no puede ser tan fácilmente puesta en entre dicho, pues al igual que el resto de la naturaleza del hombre se revela a partir de la acción, más que de la conciencia o la introspección. La naturaleza humana se entiende, en este contexto, como una serie de potencialidades esenciales con capacidad de despliegue en el tiempo, al modo de un conjunto de *instrucciones* que para operar necesitaran del cumplimiento de fases sucesivas, tal y como funciona un plan o un proyecto; pues aunque la naturaleza posee rasgos esenciales únicos e irrepetibles en cada individuo, no está garantizado el cumplimiento de la finalidad a la que apuntan dichos rasgos²⁸. De donde parece rescatable la sugerencia de Hume de hacer de la acción el núcleo irrestricto de la identidad humana; porque la acción sucesiva, histórica, diacrónica, va configurando una intimidad que supone un sujeto que actúa y que la desarrolla. La naturaleza, pues, supone desarrollo en el tiempo, y es ese desarrollo el que supone a su vez la identidad. Si no existiera esa identidad, no habría acción²⁹.

ce más bien un escenario lejano para la reproducción e imitación biotecnológica, lo cual representaría uno de los principales límites ontológicos para las propuestas transhumanistas. Al estar fincada en los hábitos, la identidad como resultado de la acción praxica supone una unidad debida no sólo a la generación de acciones, sino a la asimilación de los resultados de esa acción, que implica la conformación de una intimidad como base de la identidad. Para una visión valorativa de la noción cartesiana de naturaleza: *cfr.* Benítez, L., *Descartes y el conocimiento del mundo natural*, Porrúa, México, 2004. No es difícil reconocer cierto reduccionismo en esta visión de la identidad referida a sus componentes orgánicos o estructurales. El que la vida humana sea irreductible nos recuerda la recuperación de lo que Aristóteles llamó *forma*, es decir, la razón de orden que integra las diferentes partes del ser vivo. Por eso la identidad de un ser vivo en el tiempo no es la de sus componentes materiales, sino la de su estructura y función que permanece en el tiempo, y que le permite seguir siendo él mismo no obstante las circunstancias cambiantes, suyas o del entorno. La actividad inmanente es el rasgo principal por el que lo vivo asimila el exterior y lo convierte en parte de sí mismo. *Cfr.* Jonas, H., *El principio Vida. Hacia una biología filosófica*, Trotta, Madrid, 2000, 21-42. Melina, L., "Vita" en Tanzella-Nitti, G., Strumia, A. (eds.) *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, Urbaniana University Press, Roma, 2002, 1519-1523.

28 Facchini Fiorenzo, "Uomo, identità biologica e culturale", en Tanzella-Nitti, G., Strumia, A. (eds.) *Dizionario Interdisciplinare...*, 1462-1483.

29 No todo cambio o dinamismo en la naturaleza supone una pérdida de la identidad, como parece sugerir la propuesta transhumanista al apostar a una modificación de la naturaleza humana al sufrir las modificaciones biotecnológicas, como una apuesta para cincelar una nueva esencia humana. La tesis transhumanista es que a medida que se incorporan más cambios estructurales, más se modificaría la naturaleza humana e incluso la identidad misma (por ello podríamos verter inteligencias de unos sujetos a otros. Hay quien ha planteado que esto derivaría en una nueva paradoja de la *nave de Teseo*, a la que después de cambiársele todos los componentes al final ya no contenía una sola de las piezas originales, y no obstante se le seguía designando como si fuera la original de Teseo. *Cfr.* Galatino, N., "Körper e Lieb: tra determinismo biologico e determinismo culturale", en Sanna, I. (ed.), *La Sfida del Post-umano. Verso nuovi modelli di esistenza?*, Studium, Roma, 2005, 52. Pero hay cambios en la naturaleza que no implican cambio de identidad: en efecto, la teología, por ejemplo, contempla cambios en la naturaleza humana a partir del tránsito de un estado original a un estado de gracia o a un estado de glorificación, y sin embargo está supuesta una permanencia de la identidad del sujeto no obstante la variación de esos tres estados.

3. En las implicaciones filosóficas y bioéticas de los reclamos transhumanistas comparece, en el fondo, la eterna tensión entre lo que el hombre es (esto es, entre su identidad) y lo que quiere llegar a ser (o su proyecto); pero es importante recalcar que el único límite en esa tensión es la naturaleza humana que ya poseemos. En cierto modo, el transhumanismo supone una infraestructura biológica neutra (*res extensa*) y manipulable según criterios utilitaristas y funcionales, muy distantes y ajenos a la superestructura simbólica emocional de una *res cogitans*³⁰. Contra una visión así, Husserl ha recordado en la quinta de sus *Meditaciones cartesianas* la conveniencia de distinguir el mero *cuerpo físico (Körper)*, del *cuerpo apropiado*, asimilado y experimentado como irreplicable, con su carga de voluntariedad y vitalidad (*Liebe*). Así, cuando la ciencia considera sólo el *cuerpo físico (Körper)* lo ve como des-subjetivizado y manipulable y no como vehículo de manifestación unitaria de la persona, abierto a la intencionalidad y la historicidad de sus acciones y a la identidad ontológica que le da base. Husserl recuerda con esto que no se puede identificar al hombre con el propio cuerpo pero tampoco se le puede distinguir de él³¹.

5. Parece, por tanto, poco probable, a pesar del optimismo imaginario del transhumanismo, modificar nuestra naturaleza a partir de la implementación de interfaces hombre-máquina porque al final lo que somos depende del resultado asimilado de nuestras acciones, de nuestra praxis, que es imposible de ejercer por medio de un interfaz computacional. Y aunque podemos aventurar que no habrá tal futuro transhumano, que nos permita saltar de lo que somos a un tipo diferente de ser humano biomodificado, esta propuesta ha venido a provocar nuevas rutas de discusión en el campo de la filosofía de la tecnología y de la filosofía de la ciencia sobre tópicos como la identidad humana y la oposición entre naturaleza y libertad, que parecían haberse cómodamente resguardado en el discurso de la antropología, y que la ciencia o al menos algunas de las reflexiones filosóficas sobre la ciencia contemporánea, nos han venido a recordar que debemos seguir estudiando y discutiendo hasta qué punto el entorno y el hombre mismo se modifican, bajo el reto constante al que el hombre se somete cada día: *llegar a ser* lo que *debe ser* a partir de lo que esencialmente *ya es*.

Héctor Velázquez Fernández
Universidad Panamericana
Facultad de Filosofía
Augusto Rodin 498
Insurgentes Mixcoac, 03920
México, D.F.
hvelazqu@up.edu.mx

30 Galatino, N., "Körper e Lieb...", 51.

31 Galatino, N., "Körper e Lieb...", 55-64.