

Transferencia de la mente (*Mind up-loading*): controversias metafísicas en torno a la conservación de la identidad personal

Mariano Asla

Facultad de Ciencias Biomédicas - Instituto de Filosofía, Universidad Austral
masla@austral.edu.ar

DOI: [10.17421/2498-9746-03-09](https://doi.org/10.17421/2498-9746-03-09)

Ser inmortal es baladí; menos el
hombre, todas las criaturas lo son, pues
ignoran la muerte; lo divino, lo terrible,
lo incomprensible, es saberse inmortal.

J.L. Borges, *El Inmortal*

Resumen

Algunos escenarios de ciencia ficción pueden representar para la filosofía interesantes experimentos mentales, tanto en función de co-tejar las intuiciones espontáneas como para intentar esclarecer racionalmente los límites de lo concebible y de lo probable. Mi propósito en este trabajo es analizar, a la luz de las teorías animalista y psicologista de la identidad personal, la hipótesis de la transferencia mental (TM), tal como la entiende el filósofo australiano David Chalmers. En pocas palabras, intentaré mostrar que, si se toma como criterio de identidad humana la identidad numérica, como propone el animalismo, la TM no resulta una respuesta satisfactoria al problema de la muerte. Las razones de esta insuficiencia radican en que no salva la organicidad ni la continuidad espacio-temporal del individuo, al tiempo que suscita el potencial problema de la duplicación. Finalmente, si se apela a la continuidad psicológica como requisito necesario y suficiente de la supervivencia personal, se incurre en todas las dificultades generales del psicologismo y se comete una petición de principio que torna toda la cuestión epistémicamente indecidible.

ÍNDICE GENERAL

1	Introducción	170
2	TM: definición y tipos	171
3	TM e identidad personal	174
4	Conclusión	180
	Notas	180

1 INTRODUCCIÓN

Se ha observado con frecuencia que la transmigración de las almas, como respuesta al problema de la muerte, es una doctrina tal que su verdad o falsedad resultan indistintas. Si es falsa —y ninguna otra respuesta alternativa favorable es verdadera—, nada del hombre sobrevive a la muerte. Punto final. Pero si es verdadera, nada de lo que el individuo sea autoconsciente sobrevive a su muerte: no su cuerpo, no sus memorias, no sus proyectos. La sobrevida de ese otro que me subsigue no consuela mi muerte, del mismo modo que la muerte del completamente ajeno no interpela mi vida. Algo análogo argumentaba Søren Kierkegaard cuando, contra lo que denominaba el pensamiento abstracto de Hegel, sostenía que prometer la inmortalidad y la eternidad a cambio de la identidad personal era tanto como bajar la fiebre matando al enfermo, es decir, una pseudo respuesta¹.

De allí, mi postulado fundamental, si se quiere, occidental y de tinte existencialista: una inmortalidad interesante no es la que responde al problema genérico de la muerte, sino al particularísimo de mi muerte². Asumida esta tesis, el propósito del presente trabajo será analizar si la transferencia de la mente (TM), en la versión que ofrece David Chalmers³, podría asegurar en algún sentido no trivial y suficiente dicha inmortalidad personal del ser humano. Donde “no trivial” significa que le responde al mismo sujeto que muere (y no a otro)⁴, y “suficiente” que no le asegura la mera permanencia de algún atributo accidental sino la supervivencia consciente de lo que lo define como quién es.

Para desarrollar esta cuestión, seguiré los siguientes pasos. En primer lugar, presentaré, de un modo muy esquemático, las tres distintas formas en las que, según Chalmers, la TM podría llegar a darse en un futuro no muy remoto. En segundo término, abordaré el problema de la identidad diacrónica que estos horizontes ficticios suscitan. Para ello, utilizaré en mi análisis argumentos acerca de la cuestión metafísica de la identidad que provienen, mayormente pero no de un modo exclusivo, de las perspectivas animalistas y psicologistas. Introduciré, finalmente, algunas conclusiones personales.

Por último, la naturaleza inusual y altamente especulativa (por decir lo menos) del tema que propongo hacen que su tratamiento filosófico amerite una pequeña justificación. Después de todo, ¿no presenta, acaso, la cuestión de la identidad suficientes escenarios problemáticos reales, como para tener que embarcarse en especulaciones de ciencia ficción?⁵ A esta objeción, natural y atendible, opondría dos argumentos: uno histórico (débil) y otro, más relevante, de tipo epistemológico.

Desde un punto de vista histórico, se podría argumentar que la utilización de comparaciones, analogías y experimentos mentales para abordar la cuestión de la identidad personal (y otros temas relacionados como la relación alma-cuerpo) ha sido moneda frecuente en la filosofía. Luego, si se le concede a la historia alguna capacidad de criba, este hecho podría ser interpretado como un signo positivo. También se podría observar, a pesar de todos los riesgos de una inducción en materia no necesaria, que en la historia humana no han sido pocas las veces en las que, de hecho, algunas ficciones han atravesado la frontera hacia la realidad.

En segundo lugar, la utilización de experimentos mentales y, de un modo más general, de las analogías en las que éstos se apoyan, podría cumplir un rol epistémico no despreciable. La identidad, tal como la entiendo, se presenta como una realidad primitiva e irreductible, como una relación fundante y hasta cierto punto indefinible, por lo que, por fuerza, cualquier abordaje exploratorio tiene algo de indirecto y de comparativo⁶. La tarea interesante comienza, pues, con el análisis que permite discernir los elementos relevantes de las analogías o experimentos mentales y profundizar así en el conocimiento metafísico de la naturaleza de la identidad. Por último, no hay que perder de vista que las analogías son eso, analogías.

2 TM: DEFINICIÓN Y TIPOS

Si bien en un sentido amplio la transferencia mental reconoce muchos antecedentes remotos, quizás fue John Locke el primero en dedicarle un desarrollo filosófico específico en relación con el problema de la identidad. En su célebre ejemplo, el alma de un príncipe, junto con todos los recuerdos de su vida consciente, es trasladada al cuerpo de un zapatero. Con la continuidad de los estados mentales se aseguraría, a su juicio, la permanencia de la persona, pero constituyendo otro hombre. La misma persona en otro animal humano⁷. Más allá de las dificultades que supone la separación de las nociones de persona y animal humano o, peor aún, su coexistencia en un mismo sujeto —dificultades que ameritarían un tratamiento específico e

imposible en este contexto—⁸, lo que me interesa subrayar es que recién con el advenimiento de la teoría computacional de la mente y de la tesis de la inteligencia artificial fuerte (IA) esta fantasía de la TM parece encontrar, a los ojos de algunos autores, un marco teórico que le asegura cierto margen de plausibilidad⁹.

En esta línea, el filósofo de la mente David Chalmers sostiene que, si se entiende la relación mente-cerebro según la teoría funcionalista, no existirían razones de principio para negar la posibilidad de transferir (*upload*) la consciencia humana y sus memorias a un sustrato material alternativo. De este modo, mediante un reemplazo total del cerebro humano por componentes biológicos, sintéticos o mixtos, o por medio de la construcción de un modelo informático funcionalmente equivalente, sería posible extender la operatividad de cualquier vida mental más allá del decaimiento e incluso de la desaparición del cuerpo biológico.

De más está decir que la factibilidad de todo el proceso ha sido objeto de muy serias discusiones. El propio Chalmers, sin comprometer su optimismo de fondo, reconoce y consigna algunas de las críticas más relevantes que se pueden oponer a la TM¹⁰. No desconoce, en ese sentido, que se ha discutido su postulado fundamental de que el cerebro humano pueda, de hecho, compararse a una máquina (crítica, entre otros, de J.R. Lucas)¹¹. También admite que no es ilógico poner en duda, aun asumiendo que el cerebro funcione como un ordenador, que esté a nuestro alcance la posibilidad real de producir un desarrollo tecnológico semejante (críticas de Dreyfus, Penrose y Pigliucci)¹². Nuestro conocimiento del cerebro, concede además, sigue siendo al día de hoy “demasiado pobre”, indirecto, fragmentario y de 3ª persona, como para poder en lo inmediato crear un isomorfo funcional¹³. Finalmente, Chalmers también es consciente de las impugnaciones realizadas por Ned Block y John Searle a la tesis de la IA fuerte. En el caso del primero, la objeción apunta a que la consciencia, tal como la conocemos, parece estar atada a la particular biología del cerebro humano¹⁴. Searle, por su parte, aunque no se anima a ser categórico respecto de la imposibilidad absoluta de la IA, manifiesta un fundado escepticismo. A su juicio, la denominada IA sólo ha logrado hasta el presente un procesamiento sintáctico de la información, pero no un verdadero acceso a la dimensión semántica. Si se lograra una IA fuerte tendría que ser a partir de un tipo de capacidad informática cualitativamente diversa de la actual. A esto añade que ni siquiera en presencia de una emulación operativa completa de las funciones cognitivas humanas podríamos asegurar fehacientemente que la máquina cuenta con una verdadera vida mental o subjetiva¹⁵.

Reconozco, por lo tanto, a mi vez, que tratar el tema de la TM haciendo

epoché de la cuestión de su concebibilidad teórica y de su factibilidad práctica implica una concesión filosófica colosal. Considero, sin embargo, que resulta indispensable para abocarme específicamente al segundo problema, que es el de la conservación de la identidad personal. De igual modo, tampoco me será posible hacer lugar a otras consideraciones filosóficamente importantes, como las relativas a las potenciales connotaciones políticas y religiosas de ese horizonte ficticio o a su licitud moral.

Por último, respecto de los modos en las que la TM podría llegar a desarrollarse, se ha especulado acerca de múltiples alternativas. Naomi Wellington presenta cinco modelos técnicamente distintos¹⁶. Sin embargo, respecto de la cuestión sobre la que he puesto el foco, sólo resulta relevante diferenciar tres.

2.1 *Transferencia destructiva (TD)*

Chalmers sostiene que ésta podría ser la primera forma viable para este tipo de procedimiento. Implicaría congelar el cerebro y realizarle una serie de seccionamientos sucesivos. A partir de las láminas, obtenidas de este modo, un súper ordenador podría analizar la distribución de las neuronas y de otros componentes relevantes, así como también la forma en que se relacionan entre sí. Luego, esa información se utilizaría como base para generar un modelo computacional que emularía las funciones del cerebro original¹⁷. De allí su nombre de emulación cerebral total.

En este tipo de transferencia, la confianza del sujeto en el éxito del procedimiento debería alcanzar un grado tal, que lo llevaría a estar dispuesto a tolerar la desaparición de su cuerpo biológico.

2.2 *Transferencia no-destructiva (TnD)*

A diferencia del procedimiento anterior, se realizaría un escaneo completo del cerebro pero de un modo no invasivo, por ejemplo, mediante una resonancia magnética funcional de altísima definición. Con la información recabada, se podría generar una emulación sintética funcionalmente isomorfa. El individuo original, en principio, sobreviviría ileso al procedimiento¹⁸.

A los efectos del análisis que aquí interesa, este horizonte ficticio presenta algunas semejanzas importantes con el ejemplo de la teleportación, que también es muy frecuente en la literatura filosófica contemporánea sobre el problema metafísico de la identidad¹⁹. Ésta consistiría en el escaneo total del cuerpo de un sujeto y su reproducción materialmente idéntica en otro lugar.

2.3 *Transferencia gradual (TG)*

De un modo análogo a lo que sucede en el antiguo mito del barco de Teseo, cada uno de los componentes del cerebro es reemplazado *in situ* por otro. Estos nuevos componentes, como en el caso de una prótesis convencional o de un implante coclear, no necesariamente tienen que ser idénticos en su composición material a las partes reemplazadas. Lo decisivo es asegurar la misma funcionalidad del sistema como un todo. En palabras de Chalmers:

Aquí, el método más discutido es la nanotransferencia. Uno o más dispositivos nanotecnológicos (quizás mini robots) se introducen en el cerebro y cada uno se acopla a una neurona, aprendiendo a estimular el comportamiento de las neuronas asociadas y aprendiendo también su conectividad. Una vez que se ha estimulado suficientemente estos comportamientos, tiene lugar el reemplazo de la neurona original, quizás dejando receptores y efectores en su lugar y transmitiendo los procesos relevantes a un ordenador a través de radio transmisores. Luego, [el proceso] se mueve a otras neuronas y se repite hasta que, eventualmente, cada neurona haya sido reemplazada por una emulación (...)²⁰.

Si la TM fuera exitosa, Keith Wiley sugiere que el resultado final sería una especie inédita de ordenador. Este ordenador replicaría el conectoma del cerebro original por medio de millones de prótesis neurales microscópicas y con ello, quizás los estados mentales²¹.

Finalmente, otra característica relevante de este proceso de transferencia es que, en términos ideales, debería poder realizarse sin que el sujeto pudiera advertirlo y sin provocar discontinuidad en sus procesos mentales. El reemplazo material pasaría desapercibido como pasa desapercibida a lo largo de la vida la sustitución, a nivel atómico, de los elementos materiales que componen el cuerpo de un viviente.

3 TM E IDENTIDAD PERSONAL

A lo largo de la historia de la filosofía, se han ofrecido distintas respuestas al problema metafísico de la identidad personal. Estas respuestas se apoyaron con frecuencia en notas altamente intuitivas, como por ejemplo: la sustancialidad, la unidad, la unicidad, la continuidad y la agencia. En el contexto contemporáneo, que es en el que Chalmers se inserta, una gran división de aguas podría establecerse entre lo que se denomina como teorías simples y teorías complejas de la identidad²².

Para la denominada visión simple (*simple view*), la identidad se manifiesta como una evidencia fundamental, como una instancia primitiva que

no se puede analizar ni derivar de nada distinto de ella misma. Al mismo tiempo, es una propiedad que no admitiría grados: se es o no se es el mismo, como un hecho (a *further fact*). Las teorías complejas, por el contrario, hacen depender la *identidad* de otras condiciones ontológicas que sirven, por eso mismo, de criterios de epistemológicos de discernimiento y de atribución. Así, algunas posturas reducen la identidad humana a la mera continuidad biológica, como el animalismo de Eric Olson²³ y otras, en el extremo opuesto, se apoyan en la espiritualidad del alma (Richard Swinburne, Eleonore Stump²⁴). Derek Parfit, una de los autores más citados, prefiere reeditar el psicologismo empirista de Hume y Locke, apelando a la permanencia de la autoconsciencia y la memoria²⁵. Lynne Rudder Baker, por su parte, sitúa la clave en la continuidad de una misma perspectiva de la primera persona²⁶. Ya en fuero práctico, Christine Koorsgard se opone al planteo de Parfit y apela a la unidad y mismidad de la agencia, entendida como la capacidad de obrar libre y responsablemente²⁷. Por último, Marya Schechtman se inclina por subrayar la centralidad de la construcción personal de una identidad narrativa²⁸.

Evidentemente, cada una de estas posturas, que no agotan el espectro teórico contemporáneo²⁹, se apoya en alguno de los aspectos o de las formas en las que se manifiesta la identidad personal humana. Se apoyan en aspectos más o menos accidentales de la existencia personal. Por eso mismo, tienen su parte de verdad y su atractivo. De allí también que, en la medida en que estas posiciones se robustecen y se transforman en unilaterales y excluyentes, pagan mayores costos teóricos, conduciendo en no pocas ocasiones a antinomias y perplejidades.

Finalmente, como excede a las posibilidades de este trabajo analizar la TM desde todas las perspectivas mencionadas, me concentraré mayormente en las propuestas del animalismo y del psicologismo. No porque las considere verdaderas, —en lo personal me inclino más hacia un espiritualismo hilemórfico de matriz Tomista³⁰ y hacia la *simple view*—, sino porque me parece que el animalismo y el psicologismo representan las tesis más vivas en el debate actual. Considero, por otro lado, que estos dos abordajes, sin ser metafísicamente ambiciosos (por usar un eufemismo), alcanzan a causa de la parte de verdad que esconden a mis propósitos de hacer una crítica interesante a la TM.

3.1 *Animalismo y TM*

Si se asume una perspectiva animalista, nuestra identidad corresponde esencialmente a la de un ser viviente de la especie homo. Desde la concepción

hasta la muerte, animales humanos. Pero este animal que somos alcanza durante un período de su vida un uso suficiente de sus facultades superiores, lo que le permite adquirir autoconsciencia e insertarse protagónicamente en un medio social. A causa de esto, es reconocido entonces como persona. De este modo, el ser persona equivale a una etapa de la existencia del animal humano que se alcanza con el correr de los años y que, eventualmente, se puede perder. Sin torcer demasiado la idea de fondo, se podría decir que el animal humano es “contingentemente persona”³¹.

Por supuesto, que esta tesis, llevada a este extremo materialista, presenta dificultades teóricas y resulta difícilmente sostenible. Sin embargo, una lectura menos radical podría reconocer que está subrayando un hecho indiscutible y es que la materialidad forma parte esencial de la experiencia de lo que somos. En tal sentido, una identidad humana con su naturaleza completa no podría prescindir de la corporeidad. El cuerpo, entiéndase en este contexto el cuerpo vivido (*leib*), se reconoce como condición de posibilidad y fuente de las vivencias subjetivas³².

Desde una posición animalista de este tipo, se podría criticar la TM apelando a diversas razones. La primera consistiría en repetir el argumento biologicista de la consciencia, esto es, que una IA fuerte exigiría un grado de complejidad material que no se podría alcanzar fuera del ámbito de la vida. O, atenuando un poco la crítica, se podría argumentar que, aunque se aceptara la posibilidad de una IA fuerte, ésta nunca sería, al margen de un cuerpo humano, una inteligencia cualitativamente comparable a la nuestra. En esta línea, se desarrollan los abordajes que subrayan la dependencia orgánica de la consciencia (*embodiment theories*). Este tipo de objeción se aplicaría, en principio, a cualquiera de las técnicas de TM ya sean destructivas, no destructivas o graduales.

De igual modo, cuando para defender la TG se la compara con el proceso de recambio atómico que sufre el viviente a lo largo de la vida, no se está haciendo en realidad una analogía atinente. Una cosa es que la vida y la consciencia puedan mantener su continuidad a pesar de un reemplazo material, reemplazo que mantiene intactas las estructuras macroscópicas, y otra cosa es que esto mismo sea posible mediante la sustitución de elementos biológicos por otros no biológicos. Con esto no he probado que dicho reemplazo sea imposible, sino simplemente que la analogía no aplica.

En el caso específico de la TnD, aunque se lograra implantar la mente en un cuerpo clonado biológicamente idéntico al original como en el ejemplo de la teleportación, no se podrían evitar los ya mencionados problemas de la duplicación y el epistémico (ver nota 8). Resulta profundamente antiintuitivo desvincular la noción de identidad de la de unicidad. Si se considera

el ejemplo de un par de gemelos bromistas que intercambiaran sus ropas, podría muy bien suceder que no pudiéramos saber a ciencia cierta quién es quién (problema epistémico), pero eso no significa que sea concebible afirmar que son el mismo sujeto.

La última objeción que deseo considerar, expuesta por Joseph Corabi y Susan Schneider, apunta a que en la TD se observa una “discontinuidad espacio-temporal” insalvable entre el sujeto transferido y la aparición de su copia. Desde un punto de vista metafísico, esto no puede sino suponer un hiato en el ser. En otras palabras, lo que se produciría es la desaparición (asesinato) del sujeto original y la configuración de una entidad emuladora³³. De este modo, es evidente que no es posible salvar la identidad de una persona en un sentido fuerte, por lo que la alternativa consiste en debilitar esta noción hasta casi reemplazarla por la de una mera continuidad. Algunos autores han utilizado, para casos como estos, la noción de “continuadores cercanos”, que sin ser exactamente el mismo sujeto, serían sucedáneos en los que, a su juicio, sería razonable depositar las expectativas de trascendencia³⁴.

3.2 *Psicologismo y TM*

Intuitivamente, el psicologismo de matriz Lockeano parece ser un marco metafísico mucho más propicio para una interpretación optimista de la TM. Después de todo, para esta doctrina la identidad descansa sobre la capacidad psicológica del yo de reconocerse como un sí mismo en el decurso del tiempo. De este modo, asegurando la autoconsciencia y la continuidad de la memoria, sin importar la naturaleza del sustrato material en la que se instance, se habría salvado la identidad biográfica que es lo esencial para la identidad personal.

Para discutir, en este punto, la TM seguiré una doble estrategia. En primer lugar, objetaré que el psicologismo sea en efecto una tesis suficiente para dar cuenta de la identidad personal humana. Sin este marco, parte del sustento teórico de la TM se erosionaría. Mi segunda línea argumental consiste en asumir los supuestos psicologistas y, a partir de ellos, mostrar que la identidad que la TM podría asegurar se torna con facilidad afectivamente insatisfactoria o epistémicamente indecidible.

En cuanto al primer argumento, implica discutir la tesis fundamental del psicologismo que consiste en colapsar la noción de identidad con la de identidad autopercibida. Por un lado, es evidente que se trata de nociones estrechamente relacionadas, y también se ha observado que la permanencia de una identidad subjetivamente significativa implica la conservación de la

identidad autopercebida. Sin embargo, no se trata, a mi juicio, de nociones intercambiables. Si así fuera, un ser humano carecería de identidad hasta tanto fuera capaz de un autoconocimiento mínimamente reflexivo, perdería su identidad durante los períodos de sueño y la recuperaría, como creada *ex nihilo* pero sin alteraciones sustanciales, con la restitución del estado de vigilia. Aún más compleja resultaría la situación de los que sostienen el cuidado amoroso del que ya ha perdido la consciencia porque, en rigor, no estarían ya en presencia del mismo ser querido. Todo lo cual parece sumamente difícil de conciliar con nuestra experiencia habitual de la identidad.

Por otra parte, si identidad e identidad autopercebida fueran términos intercambiables, no sería sencillo dar cuenta de la permanencia del mismo sujeto a través de cambios psicológicos profundos, como los que se experimentan, por ejemplo, entre una etapa de la vida y otra. A veces no es tan sencillo reconocerse a uno mismo en los propios deseos, creencias y hábitos infantiles. En línea con esta argumentación, el propio Locke, reconoce otros casos en los que su posición se distancia profundamente del sentido común. Así, a su juicio, una patología grave de la memoria, como una amnesia total, estaría en realidad provocando la separación de dos personas temporalmente contiguas en un mismo hombre. Pero aún más curioso resulta el ejemplo del hombre que, sobrio durante el día, no podría ser justamente incriminado por las felonías que comete, alcoholizado, por las noches³⁵. Una dificultad análoga estaría implicada en los casos de los trastornos disociativos de la personalidad.

Finalmente, el costo teórico más alto al que conduce este tipo de argumentación de fondo empirista y nominalista es la disolución y atomización de la idea de sustancia. A causa de esto, la identidad se resuelve en un haz más o menos uniforme de estados de consciencia o se multiplica en un número potencialmente indefinido de sí mismos sucesivos (ver nota 29).

Ahora bien, dejando de lado las críticas realizadas, si se considera que el psicologismo es verdadero y, por lo tanto, la TM plausible, todavía quedaría por analizar si ésta constituye una alternativa deseable. Puesto que, a los efectos prácticos, no podría erigirse como una respuesta válida al problema de la muerte si el remedio no resultara mejor que la enfermedad.

En este sentido, los defensores de la TM postulan a veces que la identidad humana podría adquirir dos formas distintas. La identidad numérica o identidad caso (*token*), que es aquella a la que estamos naturalmente habituados, y la identidad tipo o cualitativa (*type*), que es la que la TM podría preservar. De este modo, Mark Walker sugiere una analogía utilizando como ejemplo la obra literaria *Hamlet*. Esta obra tiene una identidad tipo (*type*), que puede ser instanciada en numerosas ocasiones, lugares, idiomas y por

actores diversos (*token*), sin que esto implique que deje de ser lo que es. La conservación de la pieza original, numéricamente considerada, no sería relevante e incluso podría concebirse el caso de que fuera preferible una copia completa a un original parcialmente ilegible³⁶. De un modo análogo, la cuestión humanamente relevante frente a la muerte sería la continuidad, y no necesariamente la conservación de la identidad caso (*token*). Alcanzaría con poder asegurar, insiste Chalmers, que “una persona sobreviva como la entidad subsiguiente más relacionada”³⁷.

Considero que el ejemplo es discutible y, en mayor medida, su analogía con la identidad humana. En primer lugar, es verdad que la identidad de una obra literaria tiene, en alguna forma, cierta independencia respecto del sustrato material en el que se encuentra instanciada. Pero esa independencia rara vez es total. Es cierto que en *La Piedad* de Miguel Ángel la figura, y no el mármol del que está compuesta, es la que le confiere su valor. Pero me resulta dudoso que cualquier tipo de materia pudiera conservar la identidad de esta obra en un sentido interesante. Todavía más compleja resulta la analogía, en el caso de una obra escrita para ser ejecutada musicalmente o representada en escena. El poeta latino Marcial señaló este punto que pretendo subrayar, con su habitual mordacidad: “Lo que recitas es, ¡Oh Fidentino! mi librito: pero mal, como lo recitas, comienza a ser tuyo”³⁸.

Por otra parte, la comparación de la identidad humana con la identidad de una pieza literaria no parece intuitivamente muy convincente. Esta analogía no alcanza a reflejar el carácter subjetivo de la identidad personal humana y su peculiar perspectiva de la primera persona. No hace justicia con la unicidad y el carácter irrepetible y dramático de cualquier biografía humana. En igual sentido, no resulta psicológicamente demasiado atractiva la idea de sustituir a las personas amadas por emulaciones digitales, ni la posibilidad de ser reemplazados, gustosamente, en el desarrollo de nuestras vidas por copias o clones mejorados. Sin mencionar todas las dificultades que surgen cuando la TM supone que la continuidad psicológica debería darse en una realidad virtualmente simulada. Todos estos escenarios fallan a la hora de acomodarse a la particular fenomenología de las vivencias humanas, lo que debilita toda la comparación.

Por último, el argumento psicologista puede resultar inclusive un obstáculo para la afirmación de la TM, porque incurre en una petición de principio que transforma toda la cuestión en un asunto epistémicamente indecible. En definitiva, la única manera de acceder al “hacedor de verdad” (*truth maker*) del juicio “la TM mantiene la identidad del S” sería confiar en el testimonio del sujeto transferido. Sólo el testimonio de un sujeto que permanece idéntico al cabo del proceso tendría valor pero eso es, justamente, lo que

debe ser probado.

4 CONCLUSIÓN

La TM es un horizonte de ficción, un mero experimento mental, sin embargo, su análisis filosófico puede servir para afinar en la comprensión, siempre abierta al misterio, de la identidad humana. En definitiva, he argumentado que este procedimiento no llega a constituirse en una respuesta “no trivial” y suficiente al problema de la muerte, porque no alcanza a salvaguardar la identidad personal.

Desde una perspectiva animalista, en la que el criterio de la identidad es la identidad numérica, evidentemente, la TM no resulta satisfactoria en sus versiones destructiva y no destructiva. En el primer caso, porque supone un hiato espacio-temporal que impide la permanencia ininterrumpida del sujeto que es requisito mínimo de la identidad. En el segundo caso (ND), porque implica una duplicación de entidades que, aunque semejantes en sus estados mentales, no cumplen con la unicidad que la identidad personal exige.

Finalmente, si se apela a la continuidad psicológica se incurre en todas las dificultades generales del psicologismo y se comete una petición de principio que torna a toda la cuestión irresoluble. Sólo si el mismo sujeto fue el nexo de los dos sustratos materiales su testimonio es valedero, y eso, justamente, es lo que necesita ser probado.

NOTAS

1. S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, en Hannay Alastair (ed.), *Texts in the History of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge MA [1846] 2009, p. 253.
2. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, traducción Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile [1972] 2005, pp. 267-286.
3. D.J. Chalmers, *Uploading: A Philosophical Analysis*, en Blackford, R., & Broderick, D. (eds.), *Intelligence Unbound: Future of Uploaded and Machine Minds*, John Wiley & Sons, Chichester 2014, pp. 102-118.
4. A propósito de esta misma cuestión, ya Leibniz había observado que, si a una persona se le ofreciera la oportunidad de convertirse en el rey de China, con la sola condición de renunciar a su memoria, esto no sería en realidad diferente al mero hecho de ser aniquilado y reemplazado inmediatamente con la creación de dicho rey. No existirían razones para desear tal posibilidad. Cfr. G.W. Leibniz, *Discurso de Metafísica*. Traducción Julián Marías, Alianza, Madrid [1686] 1982, pp. 100-101.

5. Por casos problemáticos entiendo aquellos en los que la discusión metafísica en torno a la identidad resulta especialmente importante y rica en matices. Simplemente a modo de ejemplo, se puede consignar el problema de la identidad en el embrión inicial (véase: G. Herranz *El embrión ficticio: historia de un mito biológico*, Palabra, Madrid 2013) o la cuestión de la identidad personal en gemelos siameses (Cfr. J. Savulescu e I. Persson, *Conjoined twins: philosophical problems and ethical challenges*, «Journal of Medicine and Philosophy» 41 (2016) pp. 41-55). Acerca del tema de la autopercepción de la identidad en estos casos inusuales, véase: C.D. Murray, *The experience of body boundaries by Siamese twins*, «New ideas in Psychology» 19/2 (2001), pp. 29-42.
6. Sigo en este punto del carácter primitivo de la noción de identidad la posición denominada visión simple (*simple view*) de Geoffrey Madell. Me alejo, no obstante, de su tesis en lo que considero un anticriterialismo extremo. Concedo que los accidentes u operaciones que sirven de criterios para discernir la cuestión de la identidad personal no la agotan, pero no creo que sean indiferentes ni que pueda prescindirse de ellos. Véase: G. Madell, *The Essence of the Self: In Defense of the Simple View of Personal Identity*, Routledge, New York 2014.
7. Cfr. J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, T. Tegg & Son, Londres 1836 p. 229. Accesible en: https://books.google.com.ar/books/about/An_Essay_Concerning_Human_Understanding.html?id=vjYIAAAAQAAJ Consultado el 20 de marzo de 2017.
8. Eric Olson denomina a este problema como problema de la duplicación (*duplication problem*), e implica la dificultad de justificar la cohabitación en el mismo espacio y tiempo, de dos entidades físicamente idénticas y copartícipes de las mismas conductas observadas. De este problema, deriva el problema epistémico (*Epistemic Problem*) de la adjudicación de la identidad, que en principio parecería poder corresponder indiscerniblemente al animal humano o la persona. Cfr. E. Olson, *The Thinking Animal and the Reference of 'I'*, «Philosophical Topics» 30 (2002), pp. 189-208.
9. De hecho, Chalmers inserta su tratamiento de la cuestión de la TM en el contexto de un análisis filosófico de la tesis de la Singularidad. Esta tesis, de amplia adhesión en el programa transhumanista, postula que la inteligencia artificial va experimentar en los próximos años un crecimiento explosivo, logrando superar las posibilidades de la inteligencia humana e iniciando un proceso de recreación de sí misma. Cfr. R. Kurzweil, *The Singularity is Near*, Viking, New York 2005.
10. D. Chalmers, *Uploading: A Philosophical Analysis*, cit., pp. 14-15. Para la respuesta de Chalmers a los argumentos en contra de la IA, véase: D. Chalmers, *Minds, Machines and Mathematics*, «Psyche» 2 (1995), pp. 11-20; D. Chalmers, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. OUP, New York 2006, pp. 309-330.
11. J.R. Lucas, *Minds, machines and Gödel*, «Philosophy» 36 (1961), pp. 112-127.
12. H. Dreyfus, *What computers can't do*, Harper Collins, New York 1972; R. Penrose, *Reasons and persons*. OUP, Oxford 1984; M. Pigliucci, *Mind Uploading: A Philosophical Counter-Analysis* en Blackford, R., & Broderick, D. (eds.), *Intelli-*

- gence Unbound: Future of Uploaded and Machine Minds*, John Wiley & Sons, Chichester 2014, pp. 119-130.
13. D. Chalmers, *Uploading: A Philosophical Analysis*, cit., p. 43.
 14. Cfr. N. Block, *Psychologism and Behaviorism*, «Philosophical Review», 90 (1981), pp. 5-43; N. Block, *Comparing the Major Theories of Consciousness*, en M. Gazzaniga, (ed.), *The Cognitive Neurosciences IV*, MIT Press, Cambridge MA 2009, pp. 1111-1122.
 15. J. Searle, *Minds, Brains and Programs*, «Behavioral and Brain Sciences», 3 (1980) pp. 417-457.
 16. N. Wellington, *Whole Brain Emulation: Invasive vs. Non-Invasive Methods* en Blackford, R., & Broderick, D. (eds.), *Intelligence Unbound: Future of Uploaded and Machine Minds*, John Wiley & Sons, Chichester 2014, pp. 178-192.
 17. D. Chalmers, *Uploading: A Philosophical Analysis*, cit., p. 102.
 18. D. Chalmers, *Uploading: A Philosophical Analysis*, cit., p. 103.
 19. Cfr. S. Shoemaker, *Unger's psychological continuity theory*, «Philosophy and Phenomenological Research», 52/1 (1992) pp. 139-143; D. Parfit, *Reasons and Persons*. Oxford University Press, Oxford and New York, 1984 p. 199.
 20. D. Chalmers, *Uploading: A Philosophical Analysis*, cit., p. 103.
 21. K. Wiley, *A Taxonomy and Metaphysics of Mind-Uploading*, Humanity+ Press and Alautun Press, Los Angeles 2014.
 22. Para un tratamiento minucioso del estado actual de la discusión en este tema, véase: G. Gasser, M. Stefan, *Personal identity: complex or simple?* Cambridge University Press, Cambridge MA 2012. Debo al profesor Gasser la distinción, en el problema de la identidad, entre condiciones ontológicas y criterios epistemológicos.
 23. E. Olson, *Argument for animalism* en Mark Richard (ed.) *Personal Identity: Blackwell Readings in Philosophy*. Blackwell-Oxford 2003 pp. 318-334.
 24. R. Swinburne, *Dualism intact*, «Faith and Philosophy», 13/1 (1996) pp. 68-77; E. Stump, *Resurrection and the Separated Soul*, en Brian Davies (ed.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, 2012, pp. 458-466.
 25. Cfr. D. Parfit, *Reasons and Persons*, cit.
 26. Cfr. L.R. Baker, *Personal identity: A not-so-simple simple view*, en G. Gasser y M. Steffan (eds.), *Personal identity: Complex or simple*, cit. pp. 179-191.
 27. C.M. Korsgaard, *Personal identity and the unity of agency: A Kantian response to Parfit*, «Philosophy & Public Affairs», 1989, pp. 101-132.
 28. M. Schechtman, *Stories, lives, and basic survival: A refinement and defense of the narrative view*. «Royal Institute of Philosophy Supplement», 60, 2007 pp. 155-178.
 29. Estoy dejando de lado en mi enumeración lo que considero como las posiciones metafísicamente más deflacionarias de la identidad personal. Por ejemplo, la teoría de los múltiples sí mismos de Galen Strawson, las posturas que disocian la identidad de la unidad y la unicidad (*branching theories*) y las que la conciben como la mera continuidad de proyectos existencialmente significativos. Cfr. G. Strawson, *Selves: An essay in revisionary metaphysics*. Oxford University Press, Oxford 2009; M. Cerullo, *Uploading and branching identity*, «Minds &

- Machines» 25 (2015), pp. 17-36; J. Whitting, *Personal Identity: The Non-Branching Form of "What Matters"* en Richar Gale (ed.) *The Blackwell Guide to Metaphysics*, Blackwell-Oxford, 2002 pp. 190-218.
30. Un abordaje hilemórfico interesante, aunque a mi juicio demasiado conciliador con la tesis funcionalista, puede verse en: D. Hershenov, *A hylomorphic account of thought experiments concerning personal identity*, «American Catholic Philosophical Quarterly», 82/3 (2008), pp. 481-502.
 31. En este punto, hago una paráfrasis de Hershenov, que atribuye al psicologismo considerar al ser humano como "contingentemente animal". Cfr. D. Hershenov, *A hylomorphic account of thought experiments concerning personal identity*, cit., p. 481.
 32. F.J. Varela, *A science of consciousness as if experience mattered* en S. Hammeroff (ed.), *Towards the science of consciousness: The second Tucson discussions and debates*, MIT Press, Malden, pp. 31-44.
 33. J. Corabi, y S. Schneider, *If You Upload, Will You Survive?* en Blackford, R., & Broderick, D. (eds.), *Intelligence Unbound: Future of Uploaded and Machine Minds*, John Wiley & Sons, Chichester 2014, pp. 131-145
 34. H.W. Noonan, *The closest continuer theory of identity*, «Inquiry» 28/1/4 (1985), pp. 195-229.
 35. M. Stuart, *A Companion to Locke*, Blackwell, Malden 2016, p. 250.
 36. M. Walker, *Uploading and Personal Identity*, en Blackford, R., & Broderick, D. (eds.), *Intelligence Unbound: Future of Uploaded and Machine Minds*, John Wiley & Sons, Chichester 2014, pp. 161-177.
 37. D. Chalmers, *Uploading: A Philosophical Analysis*, cit., p. 50.
 38. El texto latino original dice: "Quem recitas meus est, o Fidentine, libellus: Sed male cum recitas, incipit esse tuus". Marcial, *Epigramas XXXVIII*. Accesible en la web en <http://recursos.cnice.mec.es/latingriego/Palladium/latin/esl221ejo1.htm> Consultado el 30 de marzo de 2017.

© 2017 Mariano Asla & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)