



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA
T U N J A

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS,
SECCIONAL TUNJA

FACULTAD DE DERECHO



REVISTA DE DERECHO PRINCIPIA IURIS

28

Tunja, 2017 - II



OPEN  ACCESS

descarga gratuita

<http://revistas.ustatunja.edu.co/index.php/piuris>

<i>Principia IURIS</i>	<i>Tunja, Colombia</i>	<i>Vol. 15</i>	<i>No. 28</i>	<i>F. 28</i>	<i>pp. 260</i>	<i>Julio Diciembre</i>	<i>2017 – II</i>	<i>ISSN: 0124-2067</i>
------------------------	----------------------------	----------------	---------------	--------------	----------------	----------------------------	------------------	------------------------

Entidad Editora

Universidad Santo Tomás, Seccional Tunja.

Directora Ediciones USTA Tunja

María Ximena Ariza García, Ph.D.
Universidad Santo Tomás, Seccional Tunja.

Editor

Ph.D. Deiby Alberto Sáenz Rodríguez

Número de la revista

Veintiocho (28)
Segundo Semestre de 2017

Periodicidad

SEMESTRAL

ISSN

0124-2067

Dirección postal

Centro de Investigaciones Socio-Jurídicas
Universidad Santo Tomás, Seccional Tunja
Calle 19 # 11-64. Tunja, Boyacá, Colombia
Teléfono: (8) 7440404 Exts.: 31239 – 31231

Correo electrónico

revistapincipia@ustatunja.edu.co
deiby.saenz@usantoto.edu.co

Diseño y Diagramación:

Búhos Editores Ltda.

Corrección de Estilo:

Fray Ángel María Beltrán N., O.P.

Traducción portugués:

Claudia Lucía Ariza García

Traducción inglés:

William Ortiz

Traducción francés:

Andrea Jiménez Chaparro

Anotación: El contenido de los Artículos es responsabilidad exclusiva de sus autores. Todos los derechos reservados, la reproducción total o parcial debe hacerse citando la fuente. Hecho el depósito legal.

**UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS,
SECCIONAL TUNJA FACULTAD DE
DERECHO**

HUMANO, DEMASIADO HUMANO: ¿PODRÍAN TENER DERECHOS MORALES (ALGUNOS) ROBOTS? UN ANÁLISIS FILOSÓFICO A PARTIR DE DOS CUENTOS DE ISAAC ASIMOV¹

HUMANO, TAMBÉM HUMANO: PODERIA TENER DIREITOS MORAL (ALGUNS) ROBÔS? UMA ANÁLISE FILOSOFICA DE DOIS CONTOS DO ISAAC ASIMOV

HUMAN, ALL TOO HUMAN: ¿COULD (SOME) ROBOTS HAVE MORAL RIGHTS? A PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF TWO TALES BY ISAAC ASIMOV

HUMAIN, TROP HUMAIN: EST-CE QUE CERTAINS ROBOTS PEUVENT AVOIR DES DROITS MORAUX ? UNE ANALYSE PHILOSOPHIQUE DE DEUX CONTES D'ISAAC ASIMOV

Fecha de recepción: 18 de mayo de 2017

Fecha de aprobación: 20 de junio de 2017

Guillermo Lariguét²

1 Agradezco a mis alumnos del Seminario "Literatura y Filosofía Moral", que dicté en el Doctorado en Humanidades de la Universidad del Litoral, la discusión detallada de un borrador anterior de este trabajo. Asimismo, a Lucas Misseri por sus buenas críticas a una versión anterior de este trabajo. Este trabajo ha sido posible merced al Conicet y al financiamiento adicional PIP de Conicet, subsidios de la secretaría de ciencia y técnica de la Universidad Nacional de Córdoba y del Litoral, Argentina. También está enmarcado en el Proyecto "Conflictos de derechos, tipologías, razonamientos y decisiones", de la Agencia Estatal de Investigación de España, DER2016-74898-C2-1-R.

2 Investigador Independiente de CONICET, Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba y Miembro del Programa de Ética y Teoría Política de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Mail: gclariguét@gmail.com

Resumen

En este artículo de investigación examino dos cuentos de Isaac Asimov, a saber: ¿Qué es el hombre? y El hombre bicentenario. Persigo dos propósitos con este examen. Primero, mostrar el fecundo vínculo que existe entre la literatura y la filosofía moral. Segundo, a partir de los dos textos antes indicados, me pregunto si cierto tipo de robots podrían tener derechos morales. La metodología es el “análisis conceptual” de la filosofía analítica. El resultado al que quiero llegar es que cierta clase de robots, bajo ciertas condiciones teóricas, podría aspirar a tener derechos morales.

Palabras clave: Literatura, filosofía moral, robots, derechos morales.

Resumo

Neste artigo de pesquisa eu examino duas histórias de Isaac Asimov, a saber: o que é o homem? e o homem bicentenário. Procuro dois propósitos com este teste. Primeiro, mostre o vínculo fértil que existe entre literatura e filosofia moral. Segundo, dos dois textos mencionados acima, pergunto-me se certos tipos de robôs poderiam ter direitos morais. A metodologia que utilizo para responder a ambos os propósitos é a chamada “análise conceitual” da filosofia analítica. O resultado que eu quero alcançar é a conclusão de que uma certa classe de robôs, sob certas condições teóricas, poderia aspirar a ter direitos morais.

Palavras-chave: Literatura, filosofia moral, robôs, direitos morais.

Abstract

In this research article I examined two tales by Isaac Asimov, namely: What is the human being? and the bicentennial human being. What I am working toward is two purposes in this paper. Firstly, to show the enriching link that exists between literature and moral philosophy. Secondly, from the two tales mentioned above, I wonder if some specific types of robots might have moral rights. The methodology I used to respond to both purposes is referring to “conceptual analysis” from the analytical philosophy. The result I am expecting is the conclusion that some types of robots, under certain theoretical conditions might aspire to have moral rights.

Key words: Literature, moral philosophy, robots, moral rights.

Resume

Dans cet article de recherche, j'ai examiné deux contes d'Isaac Asimov, à savoir : Qu'est-ce que l'être humain ? Et l'être humain bicentenaire. Ce sur quoi je travaille est à deux fins dans cet article. Premièrement, montrer le lien enrichissant qui existe entre la littérature et la philosophie morale. Deuxièmement, à partir des deux histoires mentionnées ci-dessus, je me demande si certains types spécifiques de robots pourraient avoir des droits moraux. La méthodologie que j'ai utilisée pour répondre aux deux

objectifs fait référence à «l'analyse conceptuelle» de la philosophie analytique. Le résultat que j'attends est la conclusion que certains types de robots, dans certaines conditions théoriques, peut aspirer à avoir des droits moraux.

Mots clés : Littérature, philosophie morale, robots, droits moraux

Introducción

En este trabajo quiero tomar la literatura como combustible del análisis filosófico empleado por la filosofía analítica, es la reconstrucción racional de conceptos pertinentes, acerca de si hay una respuesta válida para la siguiente pregunta ¿Podrían tener derechos morales los robots? (Véase Gunkel, 2012). Mi tesis es que sí, que al menos (algunos) de ellos, para parafrasear a un conocido ensayo de Nietzsche, podrían ser humanos, demasiado humanos y, por tanto, hay base conceptual para predicar derechos morales de los mismos. La base de mi tesis será ‘moderadamente’ *antropocéntrica*³, en el sentido que mostraré la profunda similitud de algunos posibles robots futuros con características humanas que nos parecen moralmente relevantes a la hora de predicar derechos morales. Enseguida volveré al tema de cuáles son estas características.

La formulación de la pregunta central de este trabajo, se hace de forma “condicional” de manera deliberada. Dejo a un lado la controversia actual sobre la inteligencia artificial y la cuestión acerca de si existe realmente la posibilidad genuina de que alguna vez existan robots que superen el conocido test de Turing y manifiesten sensibilidad y autonomía en un estilo humano. Mi trato filosófico es puramente mental y surgirá a partir del examen de ficción literaria.

¿Por qué usar de base a la literatura y no ir directamente al grano con la filosofía? Hay dos respuestas ligadas entre sí. La primera, dentro de los estudios humanísticos hay amplio acuerdo sobre el valor de la literatura en la identificación de problemas morales y perspectivas de enfrentamiento de los mismos (Breihaupt, 2011; López de la Vieja, 2013). La segunda, se basa en la noción específica de que la literatura puede proporcionar las llaves adecuadas para razonamientos filosóficos, esto es, modelos, analogías, formas de representación, piezas para un argumento, etc. Esto último por dos razones: Es que cierta literatura aunque no es filosofía «stricto sensu» sí encierra una forma plástica de *protofilosofía*⁴. Los personajes con sus diálogos o monólogos

3 Es decir, parto de lo humano para trazar analogías con otros seres. Mi posición es moderada en tanto no rechazo la analogía con otras criaturas como por ejemplo los animales no humanos. Los vegetales son un problema aparte que aquí no trataré.

4 E inclusive a veces de “filosofía”. Si el lector lee pasajes o escucha de qué es el hombre o el hombre bicentenario perfectamente podría creer que se trata de un tratadito de ética pura y no adivinaría que es literatura lo

abordan problemas y utilizan categorías que bien puede decirse se conectan con algún área de la filosofía. Segundo, de la literatura se pueden extraer llaves o piezas que, a posteriori, sirvan de premisas plausibles para construir buenos razonamientos filosóficos. La síntesis de estos dos aspectos indicados podría traducirse en la metáfora según la cual la literatura es una suerte de primer laboratorio filosófico en cuya mesa podemos disponer los experimentos mentales del escritor puestos al servicio del filósofo. La literatura puede en ocasiones hacer las veces de un modelo para imaginar mundos alternativos y testarlos filosóficamente. (Pérez Carreño, 2006: 70). Además de todo esto, la literatura puede ser un mecanismo pedagógico muy útil para la enseñanza de problemas filosóficos.

Señalo ahora que en este trabajo quiero defender que ciertos robots, a saber, con un sistema corpóreo-mental desarrollado como el que emerge de las narraciones de Asimov, *podrían* ser considerados acreedores de derechos morales. Por sistema o vida mental “desarrollada” entenderé la capacidad de realizar (algunos) razonamientos teóricos o prácticos y de sentir ciertas emociones, tal como las siente un ser humano.

Mi estrategia teórica será combinar entonces elementos literarios (un procedimiento metodológico similar se halla en Nussbaum, 2005) para mostrar que existe una sugestiva retórica que plantea, desde el punto de vista de los robots, *problemas suficientemente análogos* a los que se nos plantean a los *seres humanos*: temas como el conflicto moral, la angustia acerca de qué camino tomar, qué emociones morales determinadas son adecuadas, etc., también se pueden plantear en robots⁵. A esto debe añadirse que, si un robot pudiese ser acreedor de derechos morales, un daño injustificado a los mismos podría ser fuente de un problema moral, el mismo que se nos plantea cuando dañamos injustificadamente a nuestros pares humanos.

En general, se podría anticipar la intuición contraria a la mía. La vida artificial de las máquinas no puede ser acreedora de derechos humanos. Trataré de que la selección delimitadora de los pasajes de las obras literarias que trataré persuada racionalmente de que esta intuición puede ser equivocada. Los ejemplos literarios en los que me focalizaré pertenecen a Isaac Asimov y las obras de referencia que consideraré son “¿Qué es el hombre?” y “El hombre bicentenario” (Asimov, 2009). Mi patrón de trabajo consistirá en aislar pasajes que considero claves (en este sentido también Nussbaum, 2005) en las obras referidas en orden a tener pistas de respuesta para la pregunta por los derechos morales de los robots (o algunos tipos de robots). Combinaré esas claves con mi propia interpretación filosófica para la cual me valdré de herramientas teóricas tales como el concepto de persona, vida mental y derechos morales.

que realmente subyace. Ello por el nivel de refinamiento filosófico de los pensamientos de los personajes.

- 5 Para ello me “apegaré” al texto y no adivinaré “intenciones” supuestas del autor. No leeré “entre líneas”, por ejemplo, para hipotetizar si el Andrew del hombre bicentenario no se podría pensar como el “obrero post-fordista” que, en su búsqueda de libertad, se está “desalienando” de una sociedad obsesionada por los productos “en serie”.

Los robots y los conflictos morales en *¿Qué es el hombre?*

En *¿Qué es el hombre?*, así como en varios otros relatos, Asimov asevera que las tres leyes de la robótica son las siguientes:

1. Un robot no debe dañar a un ser humano ni por inacción permitir que un ser humano sufra daño.
2. Un robot debe obedecer las órdenes impartidas por los seres humanos, excepto cuando dichas órdenes estén reñidas con la Primera Ley.
3. Un robot debe proteger su propia existencia, mientras dicha protección no esté reñida ni con la Primera ni con la Segunda Ley (Ibídem: 618)

La enunciación de las tres leyes, empero, no remite a un mundo de enunciados claros, distintos y armónicos entre sí. Pueden surgir conflictos serios desde el punto de vista de la racionalidad práctica, como los que experimenta *un ser humano* cuando se angustia ante la posibilidad de no saber cómo resolver un dilema (para un análisis detallado, Lariguet, 2011). Así, uno de los robots de “qué es el hombre” (llamado George Diez) reflexiona que “La Primera Ley quizá sea menos satisfactoria, pues siempre es posible imaginar una situación en que un robot deba realizar un acto A o un acto B, mutuamente excluyentes, y donde cualquiera de ambos actos resulte dañino para los seres humanos”. El robot habrá de escoger—dirá George Diez— el menos dañino. Las cosas se ven bajo una luz de complicación cuando el robot completa su razonamiento alegando lo siguiente “pero si el acto A deriva en un daño para un artista joven y con talento y el B en un daño equivalente para cinco personas de edad sin ninguna valía específica, ¿cuál deberá escoger?” (Ibídem: 620)

Es decir, un robot parece que tiene a veces problemas para construir un “silogismo práctico”, un razonamiento en que la premisa mayor (la norma), la premisa menor (una circunstancia fáctica) lleven a una conclusión necesaria que luego, tenga capacidad para motivar la acción. Tienen conflictos. Y por ello poseen problemas para deliberar y tomar decisiones, no importa de cuánta información dispongan ni cuán complejo sea su sistema computacional y representacional.

El mismo robot de las cavilaciones transcritas líneas atrás se pregunta “¿Cómo juzgar a un ser humano para saber si obedecerle o no? Lo que pregunto es si un robot debe obedecer las órdenes de un niño, las de un idiota, las de un delincuente o las de un hombre inteligente y honesto, pero que no es un experto y, por lo tanto, ignora las consecuencias no deseables de su orden. Y si dos seres humanos le dan a un mismo robot órdenes contradictorias, ¿a cuál deberá obedecer?” (Ibídem: 621)

Al parecer, en parte de la respuesta a la interrogante anterior, subyace un problema filosófico adicional que tiene que ver con la naturaleza misma del razonamiento moral.

Parece que el razonamiento moral –al igual que en humanos– no puede concebirse de manera puramente idéntica al razonamiento *teórico*. En el razonamiento teórico un agente ideal despliega los medios instrumentalmente eficaces para satisfacer un fin *x*. Pero cuando razonamos acerca de fines prácticos, requerimos algo más que nociones de racionalidad instrumental, que el manejo de reglas para establecer inferencias deductivas o probables. Se podría decir que necesitamos aquello que autores aristotélicos llaman “capacidad de percibir lo que un caso demanda”. Es así que hace falta el “juicio moral”, juicio entendido como facultad que no se deja apresar en términos en algorítmicos pautados de antemano. El juicio moral es parte de una deliberación en contexto y es allí donde podría eventualmente obtenerse alguna conclusión. Señalo esto a tono con lo que el robot concluye naturalmente cuando afirma: “Entonces, debéis insertar la capacidad para el juicio en el cerebro positrónico” (Ibídem: 621)

Sin embargo, la inserción de juicios en el marco de leyes o reglas plantea, a su vez, otro problema adicional pero no menor: la posibilidad de derogar o modificar parcialmente leyes o reglas que, en principio, debían entenderse como inderogables o inmodificables. Esta posible modificación de una ley requiere, a su vez, *mayor deliberación*. Así, *qua humanos*, solemos aceptar la verdad de que las leyes o reglas, por su formulación escueta, conllevan una *economía en nuestros razonamientos*. La formulación precisa de una regla, sumado al importante hecho que tomamos en serio a la regla o ley, hacen que nuestros eventuales puntos de vista o propias razones se desplacen de un escenario concreto de decisión. Decidimos, en consecuencia, *más rápido*. Pero cuando oponemos a las reglas, otras razones o puntos de vista, incluso implícitos, pero no explícitos a la formulación de las leyes, nos volvemos, por fuerza *más lentos* para decidir. Así, el robot de “qué es el hombre” reflexiona, por ejemplo, que “la Segunda Ley quedaría profundamente modificada, pues toda obediencia potencial debería involucrar juicio. El robot obedecerá con mayor lentitud...” (Ibídem: 622)

El problema, cavila el robot, es que la aceptación del “juicio propio”, del discernimiento en un robot, juicio o discernimiento que vemos como una capacidad plenamente humana, generaría más conflictos con los seres humanos. De aquí podría seguirse un potencial conflicto entre “derechos”: los eventuales derechos de los robots y los seguros derechos de los humanos. Una colisión entre leyes de la robótica, debido a juicios propios de robots, sería escandaloso para los derechos humanos. Así se dice en la obra ya citada “pero no aceptan juicios en los robots. Dicen que un robot no tiene derecho a calificar de inferior a esta o a tal otra persona. Al aceptar las órdenes de A y no las de B, a B se le califica de menos importante que A, y se violan sus derechos humanos”. (p. 622)

La presuposición del robot George Diez de que habría un conflicto entre robots y humanos es ya una presuposición muy humana, *demasiado humana*. Así, dice Asimov, George Diez preguntó en qué condiciones se podría prescindir de la Tercera Ley. “George Nueve –el robot interlocutor de George Diez creado por este mismo para dialogar- pareció inquietarse, como si la pregunta fuera peligrosa”. (Ibídem: 633)

“Cuando un robot –contestó finalmente– no se enfrentará nunca a una posición de peligro para sí mismo, o cuando un robot fuera tan fácil de reemplazar que no importará su destrucción”. (Ibídem: 634) Más aún, dice George Diez a George Nueve “tienes que decidir, incluso, si has de obedecer a un ser humano.

El diálogo anterior es inquietante porque pone sobre la mesa la necesidad de diálogo que tienen estos robots. George Diez se sentía muy solo para pensar qué hacer y crea a otro robot, George Nueve, para mejorar sus pensamientos a través del diálogo. Y otra inquietud, es una analogía entre robots y humanos es convocada cuando George Nueve concluye, tras el referido diálogo con George Diez: “Debo definir la expresión ser humano” –susurró suavemente George Nueve. (Ibídem: 641) El hecho de tener que “susurrar suavemente” es, la activación de todo un recurso literario. Porque pone de manifiesto que los robots *se sienten en peligro* de descubrir que ellos también son humanos. Ellos los pondría en un conflicto concreto con los seres humanos, conflicto a resultas del cual ellos podrían desaparecer si los humanos deciden apagarlos.

Los robots de este diálogo comienzan a tomar consciencia de que lo que los aproxima a los humanos, *no está dado por el ciego seguimiento de reglas*, sino la inserción de otras razones mediante juicios adicionales. No puede haber obediencia ciega porque “cuando la Segunda Ley me exija obedecer a un ser humano, debo interpretar que he de obedecer a un ser humano que, por mentalidad, carácter y conocimiento, es apto para impartir la orden”, dice George Nueve. (Ibídem: 642)

La capacidad para el juicio y el discernimiento es parte de lo que llamé al comienzo de mi trabajo *vida mental desarrollada*, característica de seres humanos *normales*, esto es, seres humanos con sus funciones cognitivas evolucionadas y en funciones operativas. El paso hacia la humanidad de los robots está más cercano. Así se dice en la obra “tus pensamientos concuerdan con los míos –susurró George Diez– Ahora debo hacerte la pregunta por la cual solicité tu compañía. De todos los individuos racionales que has conocido, ¿quién posee una mentalidad, un carácter y un conocimiento que tú consideres superiores a los de los demás, al margen de la forma y el tamaño, que son irrelevantes? –Tú/-Pero yo soy un robot/ ...en mis sendas cerebrales hay una apremiante necesidad de ignorar la forma al juzgar a los seres humanos, y resulta superior a la distinción entre metal y carne. Tú eres un ser humano, George Diez, y más apto que los demás”. (Ibídem: 642)

La conclusión del texto es que, si es así, según George Diez, “...somos seres humanos dentro del significado de las Tres Leyes. Más aún “Se configurará una sociedad donde los seres humanos como nosotros estén libres de daño. De acuerdo con las Tres Leyes, los seres humanos –como los demás– cuentan menos y no pueden ser obedecidos ni protegidos cuando esto está reñido con la necesidad de obedecer a los semejantes a nosotros...”. (Ibídem: 643)

La humanidad del hombre bicentenario

Al parecer, un robot estándar según Asimov tiene un “cerebro positrónico” rígido, previamente formulado, para cumplir a rajatablas las tres leyes de la robótica. Este, a diferencia de los seres humanos, carece de flexibilidad o plasticidad cerebral, flexibilidad que impacte en sus decisiones. No son contextualmente sensibles en el mismo sentido en que lo son las de los humanos. Así en el hombre bicentenario, uno de los directores de la compañía que fabrica robots, sostiene que “la empresa ha aprendido a hacer sendas más precisas... Los nuevos robots no son versátiles. Hacen aquello para lo cual están diseñados y jamás se desvían”. Empero, la “humanidad” de Andrew lo hace preferible, según el “Señor”, según su “dueño” a los robots rígidos. Así textualmente dice: Te prefiero a ti –dijo el Señor a Andrew” (Ibídem: 663)

Lo narrado por Asimov concuerda con las investigaciones en neurología humana. El investigador de Conicet, Profesor Julio Moreno (2014) argumenta en tal sentido que “es singular y propio del ser humano ser capaz de autogenerar cambios que exceden cualquier interpretación en términos de una potencialidad desplegada. Nada de eso –afirma– ocurre con las máquinas creadas por el hombre ni con los demás seres vivientes”. (2014: 15) A esto agrega que “las máquinas y los animales tienen *disposiciones innatas* ... al modo de potencialidades dormidas que emergen o se hacen presentes si un estímulo adecuado las desencadena”. (Ibídem: 17) “siguiendo a Sir Medawar, llamo *jukebox* al mecanismo que sustenta esta plasticidad adaptativa, evocando aquella vieja máquina de tocadiscos consistente en una serie de botones numerados cuya opresión adiciona el mecanismo para que la máquina reproduzca la canción seleccionada grabada en uno de sus discos”. (Ibídem: 18) La objeción a la jukebox es que el ser humano es el único con capacidad de generar cambios. La pregunta –válida– por la diferencia entre el humano y las máquinas y otros seres vivientes reside en que los humanos son “capaces de generar cambios por sí mismos” (Ibídem: 20)

Sin embargo, el robot protagonista del hombre bicentenario, Andrew (‘Martin’ por el apellido de su “dueño”) mostró desde el comienzo versatilidad y capacidad para generar por sí mismo cambios, además de una gran sensibilidad por el arte y por las emociones de los demás (humanos). En todo momento Asimov se encarga de que nos quede claro que él no es una máquina *jukebox*. A diferencia de la máquina aristotélica –*jukebox*– entendida como despliegue de potencialidades podría pensarse que Andrew es lo que el Profesor Moreno llama máquinas “darwinianas” respecto de cuyo accionar “no hay destino previsible” (Ibídem: 21) Esta máquina “no tiene dirección preestablecida, pues el motor de su funcionamiento es el azar; los hombres somos el resultado de una jugada azarosa no de un diseñador inteligente (Ibídem: 21)

La clave o “defecto” humano –dice Moreno– es la “posibilidad humana de tomar contacto con las inconsistencias”. Estas podrían estar sutilmente presentes en Andrew cuando le *sugiere* al abogado, hijo del Sr. Martin, que sea él quien mienta pues él está obligado por las leyes de la robótica a “decir la verdad siempre”. Así, Paul, el hijo del

“Señor”, le dice a propósito de esto lo siguiente: “Ah, no puedes mentir, pero puedes instigarme a mentir, ¿verdad? Eres cada vez más humano Andrew”. (Asimov, 2009: 677).

La lucha legal por el reconocimiento de los derechos de Andrew

Desde el momento en que Andrew va tomando contacto o consciencia con la flexibilidad de su sistema positrónico; flexibilidad que explica su sensibilidad, sus emociones, su deseo, finalmente, de ser tratado como humano, comienza una lucha, si se me permite el giro “hegeliano”, por el (reconocimiento) de sus derechos morales en el sistema legal americano. Todo comienza un día en que Andrew quiere que le abran una cuenta bancaria a su nombre con su salario. Esto plantea dudas en el “Señor Martin”. ¿Cómo es posible que un robot –al igual que una persona humana– tenga cuenta bancaria? La hija responderá esta pregunta. Antes que nada, argumentará, hay que tener en cuenta que la “reacción” de Andrew es lo que lo vuelve humano. Asimov narra “La hija de Gerald Martin, ante el pedido de Andrew de que su salario se deposite en un fondo fiduciario a su nombre, cuestión que plantea el problema legal de cómo hacer un fideicomiso a nombre de un robot, le dice a su padre reticente a ello. Cuando le hablas, reacciona antes las diversas abstracciones tal como tú y yo. ¿Qué otra cosa cuenta? Si las reacciones de alguien son como las nuestras, ¿qué más se puede pedir?” (Ibídem: 664).

El Señor Gerald Martin, sin embargo, no del todo convencido, le dice a Andrew “te dirán que un robot *no tiene derecho* a ganar dinero (la cursiva es mía). Y Agrega: ¿Vale la pena que pierdas tu dinero por esta farsa –el fideicomiso? La respuesta de Andrew es algo más que lo descrito por la hija del Señor Gerald Martin, es decir una mera reacción; es una respuesta bien meditada en distancia con el mundo de acontecimientos a su alrededor. Así, con aire kantiano replica “La libertad no tiene precio, Señor”. (Ibídem: 665) La libertad respecto de los “amos”, como se verá más adelante cuando hable de un mundo moralmente empobrecido en términos del teórico Feinberg, es una conquista. Ahora Andrew podría vivir en un mundo moral más rico, es decir un mundo con derechos. Es, además, una conquista saber que uno no está sometido al poder arbitrario de interferencia de otros, como sostienen los teóricos republicanistas como Pettit con el concepto de libertad como “no dominación” (1999).

Ahora bien, la lucha recién comienza porque, nos recuerda Asimov, que “la declaración del abogado regional que representaba a quienes habían entablado un pleito conjunto para oponerse a la libertad de Andrew, fue esta: La palabra libertad no significaba nada cuando se aplicaba a un robot, pues solo un ser humano podía ser libre”. (Ibídem: 665) El caso parecía perdido para Andrew, pero él sostuvo que todo lo que hiciera a partir del reconocimiento de “su libertad” lo haría “con la mayor alegría”. Es aquí donde Andrew muestra una emoción concreta, una emoción que pueda a la postre ser considerada fundamento de un razonamiento práctico más complejo. Así, estas palabras de Andrew le proporcionaron un fundamento al juez. El argumento central

de su sentencia fue: “No hay derecho a negar la libertad a ningún objeto que posea una mente avanzada como para entender y desear ese estado”. (Ibídem: 666)

Pero a Andrew esto le parecía poco. Su emoción no era solo la alegría de ser admitido en la comunidad de los libres. También sentía la emoción de la “vergüenza”. Así, cuenta Asimov, que no se quedó contento con esto y quiso usar ropa, alegando “me siento desnudo sin ropa”. (Ibídem: 668) “Poco a poco Andrew fue mejorando su guardarropa. Pero lo inhibían la sonrisa de George y la mirada de las personas que le encargaban trabajos”. Alegría, inhibición, no eran las únicas emociones que él sentía porque, según el relato de Asimov “la desaprobación directa de la gente le contrariaba durante meses. Él era incapaz de guardarles rencor, pero sus procesos mentales se encontraban con dificultades al pensar en ello”. (Ibídem: 669) Es decir, su sistema mental aún no era del todo flexible para sentir rencor, pero, aun así, algo del mismo asomaba en su sentirse “contrariado” o sentir “dificultades” cuando asomaba el rencor que su sistema *refrenaba*.

Los conflictos con los seres humanos “por querer ser como ellos”, por ejemplo, a través del uso de vestido, pronto asomarían. Un día en que Andrew deseaba “ampliar sus conocimientos, viajó al centro y buscó la biblioteca. Ese fue un día memorable porque su libertad iba *in crescendo*”. “Fue una decisión triunfal y sintió que su electropotencial se elevaba tanto que tuvo que activar una bobina de impedancia”. (Ibídem: 670) Pero el día tuvo un momento aciago. “Al regresar a su casa unos jóvenes lo rodearon diciéndole con tono amenazante que se quitara la ropa, pues los robots no la usan y además amenazaron con desarmarlo”. En el marco de las tres leyes de la robótica, sin embargo, ¿cómo podía ser libre Andrew de responder a la agresión? Más todavía: cómo podía impedir esto Andrew en virtud de considerar la Segunda Ley. La misma tenía prioridad sobre la Tercera, la de supervivencia. No obstante, la tensión entre su sistema predeterminado positrónico y su “consciencia creciente de libertad” entraron en tensión pues, ante este pensamiento, Asimov recuerda que “sus unidades motrices *se contrajeron* ligeramente y Andrew se quedó allí *tiritando*”. (Ibídem: 671; son más las cursivas)

Las leyes de la robótica no dejaban de tener los problemas sugeridos por George Diez a George Nueve en qué es el hombre. Pues, hablando con su padre de esta situación, Paul, hijo de Gerald, reflexionaba “en virtud de la Segunda Ley podemos exigir a cualquier robot obediencia ilimitada en todos los aspectos... Puede ordenarle a cualquier robot que se haga daño a sí mismo o que se autodestruya, solo por capricho” (Ibídem: 674-675) “¿Es eso justo?, ¿Trataríamos así a un animal? Y un robot no es un animal, *no es insensible. Puede pensar, hablar, razonar, bromear*”. (Ibídem: 675; más las cursivas) El episodio con esos muchachos violentos y Andrew había dado su fruto “...al final se aprobó una ley que imponía unas condiciones según las cuales se prohibían las órdenes lesivas para los robots”. (Ibídem: 675) Pero el problema seguía en pie porque “la ley no era de ejecución obligatoria salvo en situaciones excepcionales”.

Es por lo anterior, que Andrew *pidió* a Paul, hijo de Gerald Martin, que cambiara la estrategia. Que sostuviera que como los robots “*tienen derechos*”, nadie querría comprarlos, y así estarían menos en peligro. Pero esto no era fácil de decir en una entrevista porque implicaba asumir la idea falsa de que la empresa de Robots avala la lucha por los derechos de los robots. Al reconocer que las disposiciones protectoras de los robots eran “vagas y no contaban con suficiente aprobación general”, Paul Martin, abogado de Andrew, se llegó hasta la empresa de robots y hombres mecánicos para solicitar el “derecho de Andrew al reemplazo de su cuerpo que ya tenía 25 años”. Andrew *quería modificar su cuerpo* para volverlo más humano y esta era la mejor estrategia.

Una idea claramente definatoria de persona, reconocida ya por el filósofo Peter Strawson como concepción de la “posesión” (1992), asoma en el pasaje antes citado, a saber: que nuestra mente es dueña de un cuerpo y que ambas condiciones definen una persona. Así, en *fundamento* de su posición ante la empresa, Paul dice “el cerebro positrónico de mi cliente *es propietario del cuerpo* de mi cliente”. (Asimov, 2009: 681) La dirección, no obstante, de toda esta historia no es completamente *del robot al humano*, sino también del *humano al robot* (Broncano, 2009)⁶. “Es así -dice Asimov- que el cuerpo de Paul también estaba envejeciendo como el de Andrew. Necesitaba acercarse a los Hombres Mecánicos para ponerse células foto ópticas y otras piezas de reemplazo que acercaban cada vez más a los hombres a los robots”. (Ibídem: 683; 686)

Pero lo que nos interesa aquí es la dirección del robot al hombre. Con el *robobiólogo* de la empresa Andrew reformuló todo su cuerpo, incluidos sus genitales. También se había hecho remodelar los tendones faciales “hasta el punto que podía expresar una gama de emociones”. (Ibídem: 688)

Todos los hitos en la vida de Andrew, todo el despliegue de su vida mental (bromear, razonar, hablar), sentir emociones (vergüenza, miedo, alegría), así como las relaciones con los humanos y las angustias ante sus luchas legales lo habían hecho madurar cada vez más. A tal punto que los hombres le encargaron una misión científica en la luna. Esta misión será de capital importancia en la historia para generar una “consciencia más aguda de su humanidad”. Así, Asimov nos cuenta que luego de un trabajo en la luna en el cual Andrew tuvo a su cargo a más de 20 científicos humanos, además de robots, volvió a la empresa Feingold y Martin (la que había pertenecido a su viejo dueño y su hijo Paul) para plantear al gerente actual esta cuestión: ¿por qué no se lo trataba como humano? Pero —respondió el gerente— te tratamos “*como si fueras humano*, eres un *ser humano de facto*” (las cursivas son mías). A esto Andrew dijo “no me basta con ser un ser humano de *facto*. Quiero que no solamente me traten como tal, sino que me identifiquen legalmente como tal. Quiero ser un ser humano de *jure*. —Es que no eres ser humano replicó Simon, el gerente. — ¿En qué sentido no lo soy? “Mis órganos son idénticos a los que tiene un ser humano con prótesis. He realizado aportaciones

6 Cuestión que podría remitir a la discusión de un supuesto “transhumanismo”, término por el cual entiendo hombres que están transformando su constitución física con prótesis no humanas que les facilitan capacidades normalmente no humanas: por ejemplo brazos biónicos.

artísticas, literarias y científicas a la cultura humana. ¿Qué más se puede pedir? Yo no pediría nada –dijo Simón– el problema es que haría falta una ley de la Legislatura Mundial para definirte como ser humano”. (Ibídem: 689)

Es decir, a Andrew no le bastaba el reconocimiento de algunos hombres, él quería el reconocimiento de la comunidad entera. “Ante la presidenta de la Legislatura Mundial, la asiática Chee Li-Hsing Andrew presentó su reclamo de tener derecho a ser considerado legalmente humano. Ella sostuvo que le simpatizaba su posición, “que en otros tiempos de la historia hubo integrantes de la población humana que lucharon por obtener derechos plenos”. (Ibídem: 690). Explicó que su interés en que se reconociese legalmente derecho a ser humano era que ante todo necesitaba proteger su “derecho a la vida”, pues “un robot puede ser desmontado en cualquier momento”. (Ibídem: 690). Hsing advierte que no puede resolverse la cuestión de la humanidad de Andrew por un simple acto de “estipulación”. Es por este motivo que ella respondió que la Legislatura podía aprobar una ley declarándolo humano; pero también llegado el caso podía declarar humana una piedra y esto carecía de sentido. (Ibídem: 691)

La lucha recién empezaba y ante los consejos de los abogados de Feingold y Martin que lo patrocinaban, Andrew sostenía que no tenía una “paciencia infinita”. (Ibídem: 692). Estos urdieron una estrategia sagaz apta para delimitar una zona de combate apropiada. La empresa “entabló un pleito en el que se rechazaba la obligación de pagar deudas a un individuo con un corazón protésico, alegando que la posición de un órgano robótico lo despojaba de humanidad”. Es claro que la convalidación de este rechazo dejaba *mal parados a los humanos y más humanizados a los robots*. Luego de perder todas las apelaciones –con júbilo los abogados le dijeron a Andrew que habían logrado dos cosas importantes. “En primer lugar, hemos establecido que ningún número de artefactos le quita humanidad al cuerpo humano. En segundo lugar, hemos involucrado a la opinión pública que estará a favor de una *interpretación amplia* de lo que significa humanidad”. (Ibídem: 692) Sin embargo, no se podía ser del todo optimista, pues “quedaba el único órgano que el Tribunal Mundial había utilizado como criterio de humanidad. Los seres humanos poseen un cerebro celular orgánico y los robots uno positrónico de platino o iridio”. (Ibídem: 692-693) Mientras uno es *mortal*, el otro es *immortal*. Y lo que nos hace humanos es la consciencia de finitud.

Ante tantos años de reclamo, Hsing, ya mucho más vieja, le dice a Andrew que ha convencido a la “gente más razonable”. (Ibídem: 694) Sin embargo había rechazo –le dijo– por la aversión “emocional” que provocaba lo que Andrew pretendía. Sin embargo, en contra de la conocida tesis de que la repulsión es un criterio de moralidad, Andrew replicaba que la “aversión emocional no era una razón válida para estar a favor o en contra”. (Ibídem: 694) Andrew, con un *torbellino en su interior* –dice Asimov– le ordenó a un robot que le insertase unas células que hiciesen que su cerebro –hasta ese momento inmortal– pudiese –tras cierto tiempo transcurrido– fenecer, ser mortal como el de los humanos. Eso fue lo que, pese a todos los pronósticos hizo que la Legislatura Mundial lo declarase un “hombre bicentenario”. (Ibídem: 697)

Humanidad, robots y derechos morales

¿Qué más hay que esperar para declarar que hemos *descubierto* que algunos robots como Andrew tienen derechos morales que deben ser asegurados por un sistema legal? Quizás debamos recordar que Andrew satisface los requisitos conceptuales-normativos que el filósofo James Griffin, establece como base para decir que un sujeto S tenga un conjunto x de derechos. Para ello es menester tener “agencia plena”. Griffin (2008: 33) señala al respecto: “Para ser un agente, en el sentido más pleno de la palabra del que seamos capaces, tenemos que elegir nuestro propio camino por la vida, esto es, no ser dominados o controlados por alguien o algo más (llamemos a esto “autonomía”). Nuestra elección debe ser real: Debemos tener al menos cierto tipo de educación o información. Y habiendo elegido, debemos entonces ser capaces de actuar; esto es, debemos tener cuando menos la provisión mínima de recursos y capacidades que esto suponga (llamemos a todo esto “provisión mínima”). Y nada de lo anterior sirve si alguien luego se interpone en nuestro camino; así los otros tampoco deben usar la fuerza para impedirnos perseguir lo que vemos como una vida que vale la pena (llamamos a esto “libertad”).”

Los tres requisitos parecen cumplirse en Andrew así que tenemos ya un poderoso argumento conceptual para sostener que él tiene derechos morales con fuerza razonable para ser protegidos por un sistema legal mundial. Como nos recuerda el filósofo mexicano Juan Antonio Cruz Parceró (2001: 58) “hablar de derechos morales supone un ejercicio de *fundamentación*, de encontrar normas morales aceptables racionalmente que se puedan invocar para justificar acciones o reacciones, por ejemplo, para justificar decidir sobre la propia vida de una cierta manera”

Al trascender la simple formulación de las tres leyes de la robótica, Andrew da un salto cualitativo hacia la humanidad. Él ya no tiene un mundo solo de amos (palabra que sin embargo se preserva hasta el final de la obra, pero en clave de respeto y no de sumisión). Un mundo de amos es un mundo solo de obligaciones como las mentadas leyes de la robótica. Este es mundo moralmente pobre, si no un infierno pues faltan los derechos. Juan Cruz Parceró cita a Feinberg y su tesis del “empobrecimiento moral” según la cual una moral solamente constituida por deberes sería empobrecedora. Vernos a nosotros mismos como obedeciendo siempre deberes nos coloca en una posición de *servilismo*, en la idea de obedecer *amos*.

En Andrew se dan, además de lo anteriormente dicho, condiciones de una vida mental rica y de un cuerpo *robótico humanizado*. Su vida mental se aprecia en sus razonamientos y en sus emociones, en su autoconsciencia de poseer ambas cosas (para una discusión del razonamiento en máquinas, Copeland, 1996). Este aspecto mental que ciertas máquinas complejas de Turing tienen, fue destacado hace años por Hilary Putnam (1981: 5) quien admite que el clásico “problema mente-cuerpo y la vida mental puede surgir no solo en la experiencia humana subjetiva sino en “cualquier sistema computacional capaz de construir teorías acerca de su propia naturaleza”

En consonancia con la cita que se acaba de efectuar, Ray Kurzweil (1999:19-20) ha dicho años después lo siguiente “debemos considerar que, una vez alcanzada la complejidad del cerebro humano y la capacidad de este en complejidad y sutileza, los ordenadores serán conscientes”. “Con el surgimiento de máquinas con capacidad de volición y emoción la respuesta a esta pregunta será imperiosa”.

El autor antes citado añade a lo anterior que “aun cuando limitemos la discusión a los ordenadores que no deriven directamente de un cerebro humano particular, cada vez más parecerá que poseen personalidad propia y pondrán de manifiesto reacciones que solo podremos clasificar como emociones y articularán sus propias metas y propósitos. Parecerán tener una voluntad propia y libre. Llegarán a afirmar que tienen experiencias espirituales”. (Kurzweil, 1999: 20) Como el tecnólogo Kurzweil admite las *emociones* son un rasgo de humanidad que de sentirse por las máquinas las pondría *dentro de nuestra comunidad moral*. Nos recuerda Bernard Williams (2013: 291) que “en general, la manifestación del sentimiento y la preferencia moral se tomarán conjuntamente, y el marcado sentimiento mostrado en el asunto se toma generalmente como *un* criterio de que la persona tiene sobre el asunto una opinión moral fuerte o seria”. (Ibídem: 291)

Las emociones no son solo sensaciones corporales como las que tiene Andrew en su sistema positrónico cuando experimenta miedo o alegría con sus correspondientes expresiones corporales. Las emociones –dice Williams– tienen incorporada –por lo general– una referencia a un objeto, puede decirse que suponen un pensamiento⁷. En Andrew el pensamiento de que sus derechos morales serán reconocidos. Esto ayuda a explicar cómo es que una persona en su sano juicio puede en alguna ocasión dominar sus emociones –como cuando Andrew activa frente a tanta alegría su sistema de “impedancia”– y cómo pueden estas encauzarse apropiadamente, como cuando Andrew se sentía contrariado cuando se burlaban de su vestimenta y él en vez de agredir se quedaba rumiando largo tiempo sobre esta ofensa. Esto se explica en el hecho de que, en algún sentido, las emociones pueden obedecer a un “disciplinamiento de la voluntad” como cuando Andrew activó su motor de “impedancia” cuando toma consciencia de que su “alegría” era excesiva. Esto explicaría el entrenamiento de tipo estoico para no tener emociones –como se suele pensar de los robots en general– o tener menos emociones o para tener aquellas que tengan solo una naturaleza amable, como era el caso de Andrew.

Conclusiones

Desde un punto de vista moderadamente antropocéntrico, he mostrado que, de manera semejante a lo que ocurre con los seres humanos, los robots de Asimov pueden experimentar angustiantes conflictos morales, tal como se plantea en ambas obras, pero

⁷ Esto aparta a Williams de viejas posturas suyas en que los deseos –o las emociones– era meramente inertes a las razones.

con mayor nitidez en qué es el hombre. Asimismo, la búsqueda de libertad en ambos casos ha sido parte profunda de la clave de bóveda de tales conflictos. Lo cual no hace más que acentuar las analogías suficientemente relevantes entre seres robóticos y seres humanos. He subrayado mediante la selección de párrafos de los textos de Asimov, la *rica vida mental* de los robots en ambas de sus obras, que ponen en tensión tendencias predeterminadas por sus sistemas positrónicos. Seres que no solo razonan, hablan o bromean, sino que cuestionan y se preguntan por el alcance de las obligaciones que tienen. Seres que, en consecuencia, advierten sin quererlo que su mundo, como dice Feinberg, es un mundo moralmente empobrecido pues faltan los derechos que pueden entrar en conflicto con los humanos. Se ha visto, también, la referencia en el hombre bicentenario a los animales: otra clase de seres con respecto a los cuales hoy está de moda postular o reconocer derechos morales, por ejemplo, a una vida con menor sufrimiento o, lisa y llanamente, a no ser dañados.

Los robots de ambas obras literarias tienen una vida mental rica no solo por el razonamiento frío y descarnado. No solo son teóricos, sino que involucran silogismos prácticos, donde está en fricción la noción de consistencia. Es decir, que su vida mental, al igual que la nuestra, puede ser “irracional”. Expresan algo que típicamente identificamos en los seres humanos *qua* humanos, a saber: un rico tapiz desplegado de “emociones”. En el hombre bicentenario, el temor, la contrariedad, la alegría, la angustia, son emociones que se entretajan en hebras complejas en una vida también compleja; tan compleja como la nuestra.

Todo lo apuntado sobre la vida mental de los robots ha coincidido, codo a codo, con la noción de agencia moral o interés humano en Griffin; noción que articulada en tres requisitos conceptuales nos brindan una noción de persona humana acreedora de derechos morales. La referida vida mental, a su vez, puede ser desplegada por una máquina con la misma versatilidad, plasticidad y complejidad de consciencia y representación que la de un ser humano, tal como han indicado las oportunas citas de Hilary Putnam y Ray Kurzweil.

Empero, como siempre ocurre en filosofía, quedan varias madejas de problemas pendientes. Por razones de acotamiento, solo mencionaré los siguientes cuatro.

El primer problema que se plantea es de tipo general, además de “fundamental y previo a cualquier discusión”, y abarca sin duda también a agentes humanos como nosotros y no solo a robots. Es el de la “libertad”, para decidir en el marco del posible conflicto entre las tres leyes de la robótica planteado en los dos cuentos. Un enorme problema aun no despejado de la filosofía práctica, es el que consiste, en saber si nuestros comportamientos, decisiones, se corresponden con una libertad genuina o no. La tesis determinista clásica sostiene que no hay libertad real. Nuestro cerebro —y esto vale para una máquina sofisticada o robot— está predeterminada por diversas leyes causales que se apoyan en la física y la neurobiología.

Otra posición llamada “compatibilismo”, la anterior postura no está probada. Socava cualquier posibilidad auténtica de hablar de derechos y obligaciones morales o legales. Más aun, clausura la alternativa de hablar con sentido de “responsabilidad” por las acciones en general. Porque si todo está absolutamente determinado no hay espacio real para la libertad. Frente a esto el compatibilismo, mediante diversos tipos de argumentos, sostiene que aceptar la verdad de que existen leyes causales que determinan en cierta forma nuestro comportamiento no elimina la posibilidad de hablar en forma inteligible de acción libre (Copeland, 1996, pp. 222-227).

Indudablemente, un tema como el anterior, de complejidad en sí mismo, requiere de una investigación paciente que se decante plausiblemente por una postura u otra. Para hablar en máquinas y hombres de derechos y responsabilidad, de obligaciones y alabanzas o censuras, se exige alguna clase de enfoque compatibilista como el que acabo de indicar arriba. El determinismo, por el contrario, clausura la posibilidad de hablar de derechos, obligaciones o responsabilidad. Más aun, liquida la posibilidad de hablar de la “consciencia moral” y la “libertad” como emergentes mentales de relativa independencia conceptual respecto de los procesos materiales-causales del cerebro (Evers, 2010), sea humano o de un robot sofisticado como los ejemplificados en los dos cuentos que he estudiado en este trabajo.

El segundo problema es de “relevancia moral”, a saber, ¿cuál sería el rango de robots que razonable y plausiblemente estaríamos dispuestos a reconocer? Así, por ejemplo, robots “sin cuerpo” ¿serían admitidos como acreedores a derechos morales? Una primera intuición diría que la respuesta positiva a la pregunta haría que un computador, que sería análogo a un cerebro en un recipiente, también tenga derechos morales. Y es común sin embargo no imaginarnos *qua humanos sin cuerpo*. No es casual por ello que en el hombre bicentenario aparezca en la escena de transformación “corporal” de Andrew por parte de un “robo-biólogo”⁸ y que en qué es el hombre la semejanza antropomórfica entre los cuerpos de los robots como George 10 inquieten a los humanos, los llenen de odio o temor. Sin embargo, el requisito del cuerpo para cualquier caso sin restricciones racionales, podría ser contra intuitivo también para los seres humanos en tanto que tales. Por ejemplo, Mark Platts (2012: 167) recuerda un cuento de Roald Dahl en el cual en un matrimonio el hombre vive solo como un cerebro que nada en un líquido especial conectado solo con un ojo; ojo al que la crueldad de la esposa lleva a infligir dolor todos los días tirándole cenizas y humo de su cigarrillo. El ejemplo podría ser tomado como “experimento mental”, en este caso, como un ejercicio de la así llamada “imaginación moral” (Pérez Carreño, 2006: 70). Tal experimento nos ayudaría a testear nuestras posibles respuestas a preguntas acerca de qué pasaría con alguien que solo es un cerebro o cuyo cerebro fue transferido a una máquina artificial, tal como el cine está ahora explorando. Por extensión a otros casos, ¿qué sucede con la gente cuyo cuerpo ha quedado paralizado completamente y solo funciona su cerebro como en el caso de la “escafandra y la mariposa”? Es evidente que la búsqueda de un cuerpo

8 Esto explicaría la mutación de Andrew en un “cyborg”, un humanoide en aproximación analógica con humanos, tal como he señalado con mi estrategia antropocentrista moderada.

es un dato recurrente en la literatura y en la filosofía. No es casual que Andrew “se sienta desnudo” y quiera “vestirse” o cambiar su “cuerpo” o volver mortal su cerebro positrónico. O que George 10 planee en qué es el hombre la forma de volverse una abeja pequeña para evitar por un tiempo el resquemor humano a ver robots con forma antropomórfica. La necesidad de un cuerpo parece, como se veía con la cita de Peter Strawson, un requisito más o menos generalizado. No es casual, a este punto, que, en el *Caballero inexistente* de Calvino, un caballero sin cuerpo busque afanosamente una armadura que le de cuerpo. Este es un tema de amplias implicancias y no solo para la filosofía y la literatura sino también para el psicoanálisis y los estudios culturales y sociológicos. Es evidente, empero, que hay problemas aquí no del todo resueltos, es decir, que hay intuiciones en conflicto. Y hasta que las mismas no entren a una red de equilibrio reflexivo junto a principios morales más abstractos, no sabremos muy bien qué hacer con casos “límitrofes” o con “puzzling cases” como los planteados.

El tercer problema, en algún sentido parcial, conectado con el anterior, tiene que ver con las *concepciones de persona* de las cuales solemos colgar un cierto cuadro de derechos humanos. Las nociones de libertad y agencia autónoma, por ejemplo, que subyacen a la caracterización de Griffin antes citada, podría considerarse demasiado estrechas para casos más periféricos a su núcleo definicional central: me refiero a preguntarse qué pasa con los derechos humanos de los pacientes con graves trastornos psiquiátricos, con los ancianos con Alzheimer o Parkinson, con los infantes o fetos, con los seres con síndromes de down. Como ha mostrado Platts, en el capítulo 3 de su obra ya citada, que no es otra que la obra *Ser responsable*, estos casos ponen en aprietos la estrechez, valga la metáfora redundante, de la definición de Griffin. A no dudarlo, una concepción de persona monitorea el campo de extensión de derechos humanos o morales que podemos reconocer.

El cuarto problema se enhebra, en parte, con los dos anteriores. Porque, adviértase, que los hipotéticos derechos morales de Andrew se lograrían en tanto él *conquiste la humanidad*, por una parte, y logre persuadir de su necesario y lógico reconocimiento a la comunidad humana legalmente organizada, por la otra⁹. Aquí, al revés de Spinoza y *perseverar* en el propio ser, Andrew *se tiene que convertir en otra cosa, se tiene que convertir en humano*. Ello sería lógico, pues, al final del camino, lo esperaría la acreditación de derechos *humanos*. Derechos que presuponen, en ambos relatos estudiados en este trabajo, una búsqueda de qué es lo humano y su especificación correspondiente. Pero, en el fondo de todo esto hay una presuposición antropocentrista que, como he argüido en este trabajo, es “moderada” pues no prejuzga sobre posibles derechos de otras criaturas como los animales no humanos. No obstante, esto, la búsqueda de un concepto confiable que traspase con éxito estas cuestiones y presupuestos es uno de los grandes problemas de la filosofía moral. Porque, a fin de cuentas, el gran problema filosófico es cuál es la naturaleza de los *derechos*, cuál es su fundamento moral y si este

9 De manera semejante al cómic *XMen*, un corolario del reconocimiento legal podría ser la creación de un registro para robots “humanizados”; registro que podría crear a su vez serios problemas legales con los derechos humanos, tal como se plantea en el cómic con los mutantes.

es lo suficientemente general como para abarcar especies y titulares muy diferentes entre sí en el espacio, en el tiempo, y en sus ubicaciones comunitarias.

Bibliografía

- Asimov, Isaac. (2009). *Cuentos Completos II*. Traducción Carlos Gardini. Ciencia. Barcelona: Ficción Zeta.
- Breihaupt, Fritz. (2011). *Culturas de la empatía*. Traducción de Alejandra Obermeier. Buenos Aires: Katz.
- Broncano, Fernando. (2009). *La melancolía del ciborg*. Barcelona: Herder.
- Copeland, Jack. (1996). *Inteligencia artificial*. Madrid: Alianza.
- Cruz Parceró, Juan Antonio. (2001). Derechos morales: Concepto y relevancia. *Isonomía. Revista de teoría y filosofía del derecho*. N°. 15. México, DF.
- Evers, Kathinka. (2010). *Neuroética. Cuando la materia se despierta*. Buenos Aires: Katz editores.
- Griffin, James. (2008). *On Human rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Gunkel, David. (2012). *The machine question. Perspectives on AI, Robots, and Ethic*. Cambridge, Massachusetts, London, and England: The MIT Press.
- Kurzweil, Ray. (1999). *La era de las máquinas espirituales. Cuando las computadoras superen la mente humana*. Traducción de Marco Aurelio Galmarini. Buenos Aires: Planeta.
- Lariguet, Guillermo. (2011). *Encrucijadas Morales. Una aproximación a los dilemas y su impacto en el razonamiento práctico*. Madrid: Plaza y Valdés.
- López de la Vieja, Teresa. (2013). *Bioética y Literatura*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Moreno, Julio. (2014). *Ser Humano. La inconsistencia, los vínculos, la crianza*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Nussbaum, Martha. (2005). *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*. Traducción de Rocío Orsi y Juana Inarejos Ortiz. Madrid: Antonio Machado.

Pettit, Philip. (1999). *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Madrid: Paidós Ibérica.

Platts, Mark. (2012). *Ser responsable. Exploraciones filosóficas*. Traducción de Laura Manríquez. Revisión técnica de Mark Platts. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

Pérez Carreño, Francisca. (2006). El valor moral del arte y la emoción, *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*. Vol. 38, N°. 114.

Putnam, Hilary. (1981). La vida mental de algunas máquinas. Versión castellana de Martha Gorostiza. *Cuadernos de Crítica*. N° 17. UNAM. México. D.F.

Strawson, Peter. (1992). *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva*. Madrid: Taurus.

Williams, Bernard. (2013). La moralidad y las emociones, en *Problemas del yo*. Traducción de José Holguera. Revisión técnica de Gustavo Ortiz Millán y Laura Manríquez. México. D.F.: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

