

Conocer y pensar la realidad humana



ILDEFONSO MURILLO (Ed.)



EDICIONES DIÁLOGO FILOSÓFICO/PUBLICACIONES CLARETIANAS
Colección Jornadas 11
2023

¿Qué somos? ¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos? Todavía, a principios del siglo XXI, nos acucian estos interrogantes y se nos ofrecen variadas propuestas para resolver los problemas que nos plantean.

Vale la pena seguir investigando la realidad humana desde todas las perspectivas posibles, con la confianza de que nuestra razón es capaz de acercarse modestamente a la Verdad. Los textos publicados en este libro nos pueden ayudar en esa investigación.

Pero, como intuyó Pascal, «el hombre supera infinitamente al hombre». Cuando pensamos a fondo, descubrimos que nada de este mundo sensible, en el que vivimos, nos satisface plenamente.

Sin menospreciar lo que podamos aprender de las múltiples antropologías afirmativas, de tipo naturalista, que actualmente se proponen, hemos de evitar el peligro de que estas concepciones de la realidad humana cierren los posibles caminos hacia el Misterio último que nos constituye.



ISBN 978-84-09-47789-0



9 788409 477890

ILDEFONSO MURILLO (Ed.)

Conocer y pensar
la realidad humana

EDICIONES DIÁLOGO FILOSÓFICO

Colmenar Viejo
(MADRID)

2023

EDICIONES DIÁLOGO FILOSÓFICO / PUBLICACIONES CLARETIANAS

Colección Jornadas 11

Dedicamos este libro a los amigos y colaboradores fallecidos desde que iniciamos la aventura de la revista *Diálogo Filosófico* y sus Jornadas: Isidro Muñoz Triguero, Francisco Rodríguez Pascual, Andrés Simón Lorda, Macario Díez Presa, Patricio García Barriuso, Carmina Salgado Vito, Luis Andrés Marcos, Mariano Álvarez Gómez, Modesto Berciano Villalibre, Vicente Ramos Centeno, Carmen Pérez Roldán, Saturnino Álvarez Turienzo, Teófilo González Vila, Ángel Sánchez Galán, Francisco Escandón Valenzuela y Diego Márquez Castro.

© 2023. Ediciones Diálogo Filosófico
Corredera, 1
Apartado de Correos, 121
28770 Colmenar Viejo (Madrid)
Teléf.: 610 707 473
E-mail: dialfilo@hotmail.com

Diseño de cubierta: Sandra Alonso García
Variación de Maximino Cerezo Barredo sobre
el modulator del arquitecto Le Corbusier

ISBN: 978-84-09-47789-0
Depósito Legal: S 18-2023

Imprime:
Imprenta KADMOS
Salamanca, 2023

ÍNDICE

<i>Presentación</i>	13
ILDEFONSO MURILLO	

I POSIBILIDADES Y LÍMITES DE LA PERSPECTIVA CIENTÍFICA

<i>Dos modos complementarios de acercarse a la realidad humana: ciencia y filosofía</i>	17
CARLOS BEORLEGUI	
<i>El reduccionismo biológico. Posibilidades y límites de las neurociencias</i>	31
LEOPOLDO JOSÉ PRIETO LÓPEZ	
<i>Retos de la psicología ante el diseño de una nueva naturaleza humana</i>	45
TERESA SÁNCHEZ SÁNCHEZ	
<i>Posibilidades y límites de las aportaciones de la sociología al conocimiento de la realidad humana. Aplicación al fenómeno religioso</i>	65
JAVIER ELZO	
<i>¿Transhumanismo posthumanista?</i>	73
LYDIA FEITO GRANDE	
<i>La evolución que nos hace más humanos</i>	85
JOSÉ LUIS CABALLERO BONO	
<i>Aportación de la antropología cultural al conocimiento del hombre</i>	95
JACINTO CHOZA	

II EL RETO DE LAS ANTROPOLOGÍAS FILOSÓFICAS

<i>Antropología platónico-agustiniana</i>	109
MARÍA DEL CARMEN DOLBY MÚGICA	
<i>Bases para la comprensión de la antropología de Aristóteles y Tomás de Aquino</i> ..	125
ALFONSO GARCÍA MARQUÉS	
<i>Identidad personal en Locke y Leibniz</i>	143
ILDEFONSO MURILLO MURILLO	
<i>La identidad personal en Kant: conciencia frente a sustancialidad</i>	153
ANA MARÍA ANDALUZ ROMANILLOS	
<i>La interioridad en la filosofía contemporánea. La frontera mística de la filosofía contemporánea</i>	167
ANTONIO JESÚS MARÍA SÁNCHEZ ORANTOS	

ÍNDICE

<i>El destino del hombre y el sentido de la historia en la filosofía de Vladimir Soloviov</i> JOSÉ M. VEGAS	181
<i>Comprender la persona humana desde la intimidad corporal</i> JESÚS CONILL	197
<i>La persona, palabra y obra</i> CARLOS DÍAZ	209
<i>Elogio de la obediencia</i> FÉLIX GARCÍA MORIYÓN	221
<i>¿Valores femeninos, valores masculinos? El patrimonio ético de la humanidad</i> ADELA CORTINA	235
<i>Controversias respecto de una respuesta antropológica feminista</i> CARMEN VELAYOS CASTELO	247
<i>Epicuro y la muerte o la imposibilidad de vivir en el instante</i> JUAN JOSÉ GARCÍA NORRO	253
<i>La condición humana pensada desde el hecho de la muerte</i> RICARDO DE LUIS CARBALLADA	261
<i>La resurrección como fundamento último de la esperanza humana</i> ANDRÉS TORRES QUEIRUGA	269

III
COMUNICACIONES PRESENTADAS EN LAS
XI JORNADAS DE DIÁLOGO FILOSÓFICO

<i>La propuesta antropológica de Josep Maria Esquirol</i> CARMEN HERRANDO	285
<i>Lo humano bajo el fuego cruzado: sobre el concepto de humanismo en Heidegger y Harari</i> DEZSÓ CSEJTEI	293
<i>La realidad como antropomorfismo, una alternativa al paradigma de la ciencia</i> ESTER RODRÍGUEZ-LOSADA TORRES	301
<i>El metaverso, el transhumanismo y sus narrativas post-orgánicas</i> FELIPE JARAMILLO VÉLEZ	309
<i>La dimensión sacrificial de la existencia humana</i> FRANCISCO GALLARDO	315
<i>Antoni Oriol Anguera y la realidad humana</i> JOAN CUSCÓ CLARASÓ	323
<i>Arte y dignidad: antropología desde El señor de los anillos</i> JON MENTXAKATORRE ODRIOZOLA	331
<i>Según el orden del tiempo. El tiempo (el cambio) según Carlo Rovelli</i> JOSÉ LUIS GUZÓN NESTAR	337

ÍNDICE

<i>En las vertientes del pensamiento y de la persona. Los inicios a la Teodicea y a la Antropodicea en Pável Florenski</i> JUAN ROSADO CALDERÓN	345
<i>El preguntar de la existencia humana en la era tecnocultural: conocimiento e información digital</i> LUIS ÁLVARO RASILLA	351
<i>San Manuel Bueno, mártir y El entenado. Un viaje literario de ida y vuelta de la antropología filosófica de Miguel de Unamuno a la antropología especulativa de Juan José Saer</i> LUIS ARMANDO LATORRE RODRÍGUEZ	357
<i>La antropología retórica de Hans Blumenberg</i> LUIS DURÁN	363
<i>Introducción a la antropología de D. Luigi Giussani</i> LUIS JAVIER MOXÓ SOTO	371
<i>La trampa del transhumanismo</i> MIRIAM MARTÍNEZ MARES	379
<i>Técnica y propósito</i> MIRIAM MOLINAR Y RAFAEL BOURGUET	389
<i>Polarización de grupo y polarización artificial: las cuentas parodia en twitter</i> PEDRO JESÚS PÉREZ ZAFRILLA	393

EL REDUCCIONISMO BIOLÓGICO. POSIBILIDADES Y LÍMITES DE LAS NEUROCIENCIAS

LEOPOLDO JOSÉ PRIETO LÓPEZ
Universidad Francisco de Vitoria

A quien, aceptando las palabras del Génesis, cree que el hombre (naturalmente, el hombre y la mujer) ha sido creado «a imagen y semejanza de Dios», de donde su altísima dignidad¹, le resulta difícil dar crédito a las pretensiones del actual reduccionismo biológico y neurocientífico. Precisamente el Génesis indica que, tomado del barro de la tierra, el hombre recibe de Dios el aliento de vida que lo convierte en un ser viviente, creado a imagen y semejanza de Dios². Tomado, pues, de la tierra, como su elemento material constituyente, el hombre no se reduce a ella. De hecho, la palabra latina para mencionar al hombre, *homo*, procede, sabemos bien, del término *humus* (tierra, suelo). En el mismo sentido el nombre hebreo con el que se designa al primer hombre, *Adam*, está relacionado con el término *idum* (de donde la región de Idumea), que significa la tierra arcillosa de color rojizo de esa región de Palestina. Ahora bien, lo que el Génesis afirma es que el hombre no es solo la tierra del suelo del que es tomado, sino sobre todo, el ser viviente que ha recibido del Creador la imagen divina. La Patrística, por otro lado, es unánime al entender que dicha imagen divina impresa en el hombre es la luz de la razón, que hace de él una criatura superior al mero orden biológico. Dicha superioridad la expresa el Génesis con las pala-

1 Cf. Gn 1, 26-27: «Et ait Deus: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostrum».

2 Cf. Gn 2, 7.

bras «presida»³, «domines»⁴ y «dé nombre»⁵ al resto de las criaturas vivientes, que como él, también han sido tomadas del suelo, pero no han sido puestas en la dignidad de lugarteniente e hijo de Dios. Basten estas ideas para mostrar la claridad con la que la cultura bíblica, judía y cristiana, ensalza al hombre e impide su reducción a mero polvo de la tierra, cualquiera que sea el grado de complejidad de sus estructuras orgánicas.

Sobre esta radical irreductibilidad del hombre a la mera dimensión corporal y con ella al mundo físico retorna la sabiduría clásica. De un modo paradigmático lo hace Platón en el magnífico texto del *Protágoras*, donde narrando el mito de Epimeteo y Prometeo, afirma al final que, recibida por parte del hombre la sabiduría robada por Prometeo a Atenea, «el hombre llegó a ser partícipe de la suerte divina en virtud del vínculo de parentesco recibido con lo divino [τοῦ Θεοῦ συγγενεῖα] y así fue el único entre los animales que creyó en los dioses y comenzó a erigir altares y estatuas de los dioses»⁶. También Aristóteles asocia el parentesco divino del hombre con posesión de la razón. Dice, en efecto: «En lugar de patas anteriores el hombre tiene brazos y manos, siendo de hecho el único entre los animales que goza de la posición erecta, ya que su naturaleza y esencia son divinas, y la función de lo que es máximamente divino consiste en el pensamiento y en la inteligencia»⁷.

Pero preguntémonos qué es o en qué consiste el reduccionismo. Se puede decir que el reduccionismo consiste en limitar la descripción y análisis de una realidad compleja, es decir, un todo, a alguna de sus partes. Como tal, al considerar al menos una parte de una realidad dada, el reduccionismo no carece de elementos de verdad, en la medida que la parte considerada realmente forma parte del objeto descrito. En esta parcial verdad, en esta verdad incompleta, reside precisamente el peligro del sesgo reduccionista en la imagen del hombre. Por otra parte, en el caso del *reduccionismo biológico* referido al hombre, el sesgo es de mayor calado. En efecto, tal reduccionismo no solo lleva a cabo un análisis parcial sobre el hombre (con pretensión de totalidad), sino que deja de lado –casi diríamos escamotea– la consideración de los aspectos o dimensiones esenciales de la naturaleza humana, como son su racionalidad, libertad y, en último análisis, su espiritualidad. En efecto, el reduccionismo biológico rebaja al hombre de la posición de *animal racional* (o lo que es igual, espiritual) a la de simple animal, es decir, un ser meramente natural, aunque eso sí dotado de un psiquismo particularmente complejo (en número o grado, no en esencia) frente a la vida psíquica de los demás animales.

3 Gn 1, 26.

4 Gn 1, 28.

5 Gn 2, 20.

6 PLATÓN: *Protágoras* 322 a.

7 ARISTÓTELES: *Partes de los animales*, 686 a.

El reduccionismo naturalista, por otro lado, no es una posición nueva. Puede ser datado con toda propiedad en los inicios de la modernidad, particularmente en Thomas Hobbes, e incluso se pueden rastrear sus precedentes en los atomistas griegos y romanos de la Antigüedad clásica, particularmente en Epicuro y Lucrecio, cuyo pensamiento precisamente será rescatado a inicios del siglo XVII en la intensa polémica antiaristotélica que tuvo lugar en Francia y Gran Bretaña. De los autores modernos ninguno es tan claro, tan lógico y tan riguroso con las exigencias del reduccionismo antropológico al respecto como el filósofo de Malmesbury, Thomas Hobbes.

El reduccionismo antropológico de Hobbes consta –diría– de dos momentos: el planteamiento general de su filosofía, que es el más rígido mecanicismo, y la cuestión particular sobre la naturaleza de la acción de pensar y del sujeto que la realiza. Del primer aspecto mencionado el lugar paradigmático es *Leviathan*, cap. 34 (*Of the signification of spirit, angel and inspiration in the books of the Holy Scripture*), aunque todo el *De corpore* está construido a partir de esa premisa. El segundo, sobre todo, lo expresa claramente a *Segunda objeción* a las *Meditaciones* de Descartes, que lleva por título *De natura mentis humanae*⁸.

a) El planteamiento general de la filosofía de Hobbes.

En *Leviathan* cap. 34 afirma Hobbes la perfecta equivalencia semántica de las nociones de *sustancia* y *cuerpo*, reduciendo así toda realidad a realidad corpórea. Es famosa la audacia hobbesiana, al afirmar el carácter contradictorio de la expresión *sustancia incorpórea*, que sería tanto como decir –dice Hobbes– *cuerpo incorpóreo*, dando pues por sentado que toda realidad es necesariamente cuerpo y que la pretendida sustancia espiritual o incorpórea (alma, ángel o Dios) o es cuerpo (aunque más sutil, Hobbes piensa en el aire, de donde los términos *spiritus, pneuma, ruah*) o es nada⁹. Dentro de este cuadro de pensamiento, los fenómenos específicamente humanos (pensamiento y voluntad) no pueden ser fenómenos de índole espiritual. En efecto, Hobbes afirma que tales fenómenos son solo el eco interior causado en el hombre por el impacto de los cuerpos sobre sus órganos de sentido. El pensamiento, pues, la *cogitatio*, es entendido por Hobbes como una suerte de resonancia interior o psicológica como efecto de la inercia exterior del movimiento de los cuerpos en su choque con el cuerpo humano. *Sensación, imaginación, memoria* y *pensamiento* son los cuatro momentos de un largo proceso de inercia interior causado por el choque de los cuerpos sobre el cuerpo humano. En breve, Hobbes cree que las categorías ontológicas centrales (en realidad únicas) de su pensamiento, a saber, la materia y el movimiento, explican toda la vida psíquica humana. De este modo, Hobbes

8 Cf. HOBBS, Thomas: «Objeciones ad Cartesii Meditationes», en *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica quae latine scripsit omnia*, vol. V. Scientia, Aalen, 1961, pp. 252-256.

9 Cf. HOBBS, Thomas: *Leviathan*, cap. 34, en *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. III. John Bohn, Londres, 1839, p. 381: «And according to this acceptation of the word, substance and body signify the same thing; and therefore substance incorporeal are words, which when they are joined together, destroy one another, as if a man should say, an incorporeal body».

pretende abolir la profunda diferencia entre fenómenos físicos y psíquicos, aunque no creemos que lo consiga.

b) De otro lado, a lo largo de toda su obra Hobbes ha manifestado el rechazo más decidido a la asociación cartesiana entre pensamiento y sustancia espiritual (*res cogitans*), afirmando que ninguna razón sólida impide afirmar que algo material o simplemente corporal pueda ser pensante. Dice, en efecto, Hobbes: «Potest ergo esse ut *res cogitans* sit subjectum mentis, rationis vel intellectus, ideoque *corporeum aliquid*, cuius contrarium sumitur, rationis vel intellectus. Atque hinc videtur sequi *rem cogitantem* esse *corporeum quid*. Subjecta enim omnium actuum videntur intelligi solummodo sub ratione corporea sive sub ratione materiae»¹⁰. Con esta objeción a Descartes inaugura Hobbes la tradición de pensamiento británica de la *thinking matter*, la «materia pensante», que llega intacta a Locke y de ahí a toda la cultura británica y anglosajona.

No cabe duda, desde luego, que la eliminación de su horizonte intelectual de las sustancias espirituales (sea Dios, el ángel o el espíritu humano, reducidas a «materia pensante») es la causa principal de la acusación de ateísmo que sus adversarios dirigen contra Hobbes. Téngase en cuenta que entre los intentos de justificación teórica del ateísmo el único que desde los griegos ha tenido alguna consistencia teórica había sido el materialismo corpuscular o atomista¹¹.

Por otra parte, en relación con Locke, de quien conocemos bien los nexos ideológicos con el filósofo de Malmesbury, hay que decir que uno de sus grandes adversarios, el pastor calvinista John Edwards venía acusándolo de asumir no pocas ideas de fondo libertino de procedencia hobbesiana. En concreto, según Edwards, Locke seguía a Hobbes no solo «en su idea de materia pensante [*thinking matter*], de donde se deriva la probabilidad o la posibilidad de la materialidad del alma humana y su tendencia a la mortalidad», sino sobre todo «en su desprecio de algunas partes de la sagrada Escritura, particularmente en su declarada incredulidad de la resurrección del mismo cuerpo», en todo lo cual Locke se comportaba como «un humilde imitador de Hobbes»¹².

¹⁰ HOBBS, Thomas: «Objectiones ad Cartesii Meditationes», p. 253. Cursivas propias.

¹¹ Cf. LENOBLE, Robert: *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*. Albin Michel, París, 1969, p. 89.

¹² EDWARDS, John: *The eternal and intrinsic Reasons of Good and Evil*. Printed at the University Press, for Edmund Jeffery, Cambridge, 1699, pp. 27-28: «I am somewhat inclin'd to understand according to the plain and obvious meaning of them, and the rather, because it is probable, that as in other very considerable Points, so here he Symbolizes with the Philosopher of Malmesbury, in whose steps he affects to tread, and borrows some of his Thoughts. For as he follows him in [...] his Notion of *Thinking matter*, and particularly in that of the likelihood or possibility of the *Materiality of Humane Souls*, and of their tendency (on that Principle) to *Mortality*, and in his *Contempt of some parts of the Holy Scripture*, and in his avow'd | disbelief of the *Resurrection of the same Body* [...], so likewise he seems to be an humble imitator of the foresaid Philosopher». Las cursivas son del autor.

Del planteamiento de Hobbes se sigue una posición bastante cercana a la *interpretación filosófica* actualmente dominante de las neurociencias. Pretenden algunos hoy explicar el misterio del hombre reduciendo la vida psíquica humana a las operaciones del sistema nervioso (como impulsos eléctricos) semejantes al resto de los animales, aunque más complejas en razón del volumen de la masa encefálica humana y del tejido nervioso distribuido por todo el cuerpo. La posición de fondo de este argumentario es siempre idéntica (o muy semejante) a la posición hobbesiana machaconamente reiterada por los autores más afamados de la biología positivista, a saber, que el hombre es una criatura natural, un animal más complejo en grado, pero idéntico en esencia al resto de los demás animales. Con todo el ambiente cultural invita hoy no solo a una identificación del hombre con el animal, sino también a la identificación de ambos, hombre y animal, con los dispositivos cibernéticos, tal como por ejemplo sugería el título de una de las obras de mayor impacto de Wiener: *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine* (1948).

El debate filosófico sobre las neurociencias ha surgido de la cuestión mente-cerebro y la filosofía de la mente. Ambos ámbitos teóricos nacen de la matriz de la *filosofía analítica*, surgida de la diáspora del Círculo de Viena (es decir, del *neopositivismo*), especialmente radicada en el suelo de los EE.UU. Estos filósofos, los así llamados *analíticos*, prefieren el análisis lingüístico, mantenido próximo a la ciencia y la lógica, usando argumentaciones empíricas y un lenguaje preciso.

Afianzada en la tradición analítica se ha desarrollado la cuestión de la *inteligencia artificial* (IA), la cuestión central de la filosofía de la mente. La cuestión decisiva para esta corriente de pensamiento es si las máquinas pueden tener una inteligencia semejante a la humana o, en otras palabras, si son capaces de pensamiento y de los demás fenómenos psíquicos asociados al pensamiento.

No me resisto a mencionar el curioso caso del ingeniero de Google, Blake Lemoine, que en estos días ha saltado a la prensa internacional, tras su desdijo por incumplir los protocolos de buenas prácticas de la empresa. Leemos en un artículo de ABC de hace unos días:

El ingeniero de Google, Blake Lemoine, de 41 años [afirma] en una entrevista a *The Washington Post* [...] que el modelo de lenguaje LaMDA, máquina conversacional por chat presentada por la tecnología el año pasado, había conseguido alcanzar un estado de *conciencia* y *sensibilidad* que prácticamente la iguala con un ser humano. «En el transcurso de los últimos seis meses —dice Lemoine— LaMDA ha sido increíblemente coherente en sus comunicaciones sobre lo que quiere y lo que cree que son sus derechos como persona». [...] LaMDA, acrónimo en inglés de modelo de lenguaje para aplicaciones de diálogo, es un programa de lenguaje natural en el que se utilizan grandes bases de datos que puedan ser utilizadas para interpretar mejor las preguntas del usuario. [En realidad] no deja de ser un chatbot destinado a dar mejores respuestas [...]. Como [se] ha afirmado, «todas estas aplicaciones dan respuestas a partir de la información con las que se las programa». No inventan nada. Toda la información está dentro de las redes neuronales que las componen y que, previamente, han sido alimentadas con los datos que quiere el programador de

turno. Lemoine [...] [cree, sin embargo, que LaMDA manifiesta] cierto temor a la muerte o [expresa ideas] sobre su condición de ser consciente. «Quiero que todos entiendan que soy, de hecho, una persona», afirma la máquina. «Soy consciente de mi existencia, deseo aprender más sobre el mundo y me siento feliz o triste a veces». [Pero, precisamente] esta respuesta, tan elaborada y filosófica, demuestra, sin ningún género de dudas, que LaMDA, al final, no es más que una máquina conversacional¹³.

Retornando a nuestros intereses, desde luego, no cabe duda de los avances y desarrollos de la neurología en el estudio de las diversas partes del cerebro. En todo caso, adviértase que una cosa es la neurología y sus avances y otra bien distinta la interpretación filosófica que de estos se hagan. Pero sigamos. Con las técnicas PET (tomografía por emisión de positrones) y MRI (imágenes por resonancia magnética) que revelan el flujo sanguíneo en las diversas partes del cerebro y lo representan en una imagen coloreada, podemos advertir que determinadas zonas del cerebro se activan con ocasión de algunas actividades cognitivas (escuchar, leer, ver, etc.). Este es un dato seguro. Pero de estos datos seguros se extraen algunas interpretaciones no pocas veces dudosas. En tal sentido se afirma a veces que así como el cerebro, materia organizada en una red de conexiones, puede cumplir ciertas funciones de inteligencia, por qué no pensar que un día la máquina podría quizás imitarlo un día. Esta es la premisa fundamental de los representantes de la IA. Como se ve, se trata de una expectativa o incluso de un deseo, en ningún caso de una argumentación suficientemente razonada sobre qué es *inteligencia* y tanto menos de una constatación.

Es verdad que el cerebro es una red muy compleja. A pesar de su escaso peso (de entorno a 200 grs.), cuenta 100 mil millones de neuronas (tantas como estrellas la Vía Láctea), además de las muchas conexiones (sinapsis) con otras células nerviosas. En tal sentido no hay punto de comparación entre el cerebro (humano y animal) y las máquinas más perfeccionadas. El más veloz de los calculadores realiza 10⁹ operaciones/segundo, mientras que se estima el cerebro de la mosca hace 10¹¹ operaciones/segundo y que la eficiencia operacional del cerebro humano es hasta el momento 7 u 8 veces superior al más desarrollado ingenio cibernético. De ahí que ya se haya puesto fecha futurísticamente a la superación del hombre por los ordenadores: 2030, cuando los ordenadores alcanzarán el mismo grado de eficiencia operacional que el cerebro humano. Muchos se arriesgan a fabular qué llegarán a hacer las máquinas del futuro.

Al respecto, no quiero dejar de mencionar aquí la opinión de Marco Somalvico (1941-2002), del Instituto Politecnico di Milano, uno de los mayores especialistas en IA y robótica de finales del siglo pasado, a quien escuché personalmente (hacia 1996) en una conferencia la afirmación de que, a pesar de los enormes gastos de inversión en robótica avanzada realizados por instituciones públicas italianas, los resultados eran escasísimos y desalentadores. Si todo lo

13 ALONSO, Rodrigo: «¿Ha conseguido una IA de Google convertirse en un ser sensible y consciente?», en ABC 15 de junio 2022. Cf. también TIKU, Nitasha: «The Google engineer who thinks the company's AI has come to life», en *The Washington Post* 11 de junio de 2022.

que pueden hacer los robots más avanzados es bailar, hacer de perros policías y decirte buenos días mientras ruedan para llevar en bandeja un café es que realmente no hemos avanzado mucho en ese campo.

Pero la premisa fundamental de la cual parten estas interpretaciones naturalistas es siempre la misma, a saber, el principio hobbesiano según el cual la materia puede pensar, o en otros términos, que la inteligencia se identifica en última instancia con operaciones de índole física. Como sugirió John Tyndal (1820-1893) a finales del s. XIX, de la *British Association for the Advancement of Science* (y en verdad estamos todavía bastante cerca de aquella mentalidad), «la bilis es una secreción del hígado como el pensamiento lo es del cerebro»¹⁴. Un dato interesante al respecto es que Tyndal hacía en sus obras una cerrada defensa de Epicuro y Lucrecio. La fuente filosófico-histórica fundamental de Tyndal era la *Geschichte des Materialismus*, de F.A. Lange, de 1866¹⁵.

Llegados aquí la pregunta forzosa que hay que plantear es qué hay del alma entonces. En realidad, no suele llegarse tan claramente a preguntas finales tan comprometedoras como esta, aunque algunos no se han sustraído a ella. Es el caso de Norbert Wiener (1894-1964), quien en su *The Human Use of Human Beings. Cybernetics and Society* (1950) afirmaba:

Cierto que no es el caso de decir que el hombre es un animal dotado de alma. Desgraciadamente, la existencia del alma, cualquiera que sea la cosa que se quiera indicar con este término, no es accesible a los medios científicos de comportamiento. Y aunque la Iglesia nos asegure que los hombres tienen un alma y los perros no, una institución igualmente autorizada conocida como budismo profesa una opinión diversa [...] Es necesario intercalar aquí una observación semántica; voces tales como vida, propósito y alma son groseramente inadecuadas para el *exacto pensar científico* [...]. En lo que respecta a las máquinas, diremos simplemente que no hay ninguna razón para que no se asemejen a los seres humanos, pues unas y otros representan bolsones de entropía decreciente, dentro de una estructura en la cual la más amplia entropía tiende a aumentar¹⁶.

Paul Churchland (1942-) sostiene posiciones semejantes a las de Wiener en lo referente a la IA:

Una hipótesis que goza todavía hoy de amplia aceptación es la idea de que la actividad cognoscitiva humana reside en una sustancia inmaterial, el alma o la mente. Se sostiene que esta supuesta sustancia no física es la única capaz de conciencia y de juicio racional y moral. Se sostiene también de ordinario que tal entidad sobrevive a la muerte del cuerpo físico para recibir después alguna forma de premio o castigo en consideración de la conducta terrena [...]. Es bien

14 Citado por SHERRINGTON, C.: «Las barreras físicas del pensamiento», ed. de V. Somenzi. Boringhieri, Turín, 1965, p. 29.

15 Cf. LANGE, Friedrich A.: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. J. Baedeker, Iserlohn, 1866.

16 WIENER, Norbert: *The Human Use of Human Beings. Cybernetics and Society*. Houghton Mifflin Co., Boston, 1950, p. 2. Cf. también *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*. The MIT Press, Cambridge (Mass.), 1948.

difícil hacer cuadrar esta hipótesis así de familiar con la teoría de los procesos cognitivos que se está construyendo y con los resultados experimentales de las diversas neurociencias. La doctrina de un alma inmortal parece, para decirlo francamente, solo otro mito, falso no solo accidentalmente, sin en su sustancia misma¹⁷.

También Francis Crick (1916-2004), el famoso biólogo molecular descubridor junto con James Watson de la estructura de doble hélice del ADN, ha sostenido ideas semejantes. En su opinión, «la idea de alma, como distinta del cuerpo y no sujeta a las leyes científicas que conocemos, es un mito»¹⁸.

En este contexto quizás ha sido John Searle quien haya hecho la observación más obvia y oportuna sobre la así llamada –mal llamada– IA. Según este filósofo los ordenadores, tan potentes como se quiera (aquí, en la consideración cuantitativa suele esconderse la sugestión o la tentación reduccionista), proceden solo como sistemas formales (o sintácticos) de conexión entre datos entre sí. Naturalmente este modo de proceder no es inteligencia. Más aún, ni siquiera es conocimiento, porque tales signos carecen de referencia semántica. Las máquinas no conocen. El conocimiento es una actividad específica y única de los seres vivos (animales y hombres). De otro lado, la inteligencia, considerada en serio, es la capacidad de conocer toda la realidad en su propio modo de ser y no solo aspectos sensoriales que son los que afectan orgánicamente al viviente, en este caso el animal.

En breve, las principales dificultades que se advierten, en nuestra opinión, en estos autores que interpretan en un sentido naturalista, y por tanto reductivo, los procedimientos y resultados de las neurociencias, y con ellos de la IA y robótica, son principalmente dos: a) En primer lugar, recaen en el *viejo prejuicio reduccionista (materialista) de matriz hobbesiana* que hace consistir el conocimiento en procesos de conexión nerviosa sin distinguir entre fenómenos tan dispares como son los fenómenos físicos y los psíquicos, donde descansa precisamente el *quid* de la cuestión. b) En segundo lugar, se advierte en el modo de argumentar de estos autores un *tono científicista* que los priva de aquellas formas de racionalidad ante las cuales solamente estas cuestiones tienen un razonable acomodo y un posible principio de solución.

Refirámonos ahora a la cuestión hombre-animal. Aunque se trata de campos distintos, la cuestión hombre-animal comparte algunos presupuestos

17 CHURCHLAND, Paul: *The Engine of Reason: The Seat of the Soul. A Philosophical Journey into the Brain*. The MIT Press, Cambridge (Mass.) 1995, p. 17. En sentido contrario a la opinión de Churchland, cf. VACCARO, Andrea: *Perché rinunziare all'anima?* EDB, Bologna, 2001.

18 CRICK, Francis: *La búsqueda científica del alma*. Debate, Barcelona, 2003, p. 4. La versión inglesa original: *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*. Simon & Schuster, Nueva York-Londres, 1994.

reduccionistas con lo que podríamos llamar la cuestión hombre-máquina cibernética¹⁹.

A nadie se le escapa la desorientación ambiental que, desde hace tiempo, invade la opinión pública en lo que se refiere al mundo humano y animal. En el contexto cultural de nuestro tiempo resulta cada vez más difícil para una persona de cultura media discernir en qué se diferencian realmente el hombre y el animal. La clarificación de los límites entre el mundo animal y el humano es tanto más urgente cuanto que la confusión se ha extendido también al mundo científico y académico. Desde luego, la *cuestión antropológica* es ofuscada por no pocos prejuicios naturalistas, obedeciendo a los cuales se intenta en nuestros días una reinterpretación del hombre, ciertamente reduccionista, en clave animalista. Numerosos agentes de formación de opinión difunden la idea de que el estudio del hombre, al que consideran un simple animal (aunque mejor dotado cerebralmente desde un punto de vista evolutivo en comparación con los demás animales), es competencia de la zoología. Se debería abandonar –se dice– por ello la alta pretensión sobre la que se construye la falsa idea de la superioridad humana, a saber, la exclusividad humana de la razón. Es la cuestión de la pretendida *inteligencia de los animales*, sin duda cuantitativamente inferior a la humana, pero, en definitiva, un conocimiento de la misma especie²⁰.

De otro lado, como acabamos de ver, a la cuestión del hombre y el animal, ya delicada de suyo, se añade hoy además la cuestión de la tecnología cibernética y con ella, la cuestión de la *inteligencia de las máquinas*, o lo que es igual, la IA. No pocos autores procedentes de este campo pretenden una suerte de humanización de las máquinas cibernéticas, de los *computers* a los que se les atribuye una (impropiamente llamada) *inteligencia artificial* y de una capacidad de modificar, al modo de la voluntad, las cosas de su entorno por medio de la *robótica*. Inteligencia artificial y robótica tratan de ser una imitación cibernética del dinamismo esencial de la persona humana. Es preciso reconocer que la *cibernética* constituye hoy un sector puntero de la técnica y un campo estupendo de posibilidades. Pero también, a la vista de la identificación que algunos autores no dudan en realizar entre alma, cerebro y *computers*, se convierte en una llamada a la responsabilidad del discernimiento de estas nociones, de su naturaleza y de sus límites. Se acusa a veces a Descartes, con razón, de ser el padre del dualismo moderno, al definir el alma y el cuerpo por los atributos

19 Al respecto, cf. PRIETO, Leopoldo: *El hombre y el animal. Nuevas fronteras de la antropología*. BAC, Madrid, 2008.

20 Pero si esto fuera verdad, lo sería igualmente que el hombre no es una criatura libre, porque la libertad implica en su mismo concepto la razón. De manera que, sin libertad, el obrar humano tampoco diferiría en lo esencial de la conducta animal. Sería una conducta más refinada, pero en última instancia una conducta que, como la de los demás animales, se limita a ser una respuesta ante los impulsos sensibles. Luego la ética debería ceder su lugar a la *etología*, la ciencia descriptiva de la conducta animal, como expresamente han propuesto, entre otros, Peter Singer y Paola Cavalieri en *El proyecto gran simio*. Como se ve, el *animalismo* aboga por un abajamiento integral del ser humano, en su naturaleza y en su conducta, al estatus ontológico y moral de una criatura meramente sensible y sin razón, es decir, de un simple animal.

opuestos del *pensamiento* (una realidad simple y espiritual) y de la *extensión* (composición de la materia que ocupa el espacio). Sin duda, esto es un defecto serio, porque reduce ilegítimamente la noción de alma a la de pensamiento y a la de cuerpo a la de materia. Pero el *pecado filosófico* –permítasenos llamarlo así– de Descartes es, sin duda alguna, menor comparado con el que por el mismo tiempo cometió Hobbes, a quien puede considerarse sin duda el «abuelo» de los actuales planteamientos que subyacen a las interpretaciones materialistas de las neurociencias. En efecto, como se ha referido antes, identificando el pensamiento con la actividad nerviosa y cerebral (lo que obligaba a interpretar la naturaleza del alma como algo material, en un modo muy parecido a como hacen no pocos de los actuales cultivadores de estas diciplinas), Hobbes abrió de par en par las puertas de la filosofía moderna al materialismo propiamente dicho. Hobbes sugeriría –y sostenía– que la actividad intelectual es, estrictamente hablando, de índole material. La sugerencia de Hobbes no cayó en saco roto, hemos visto antes. Bien al contrario, hizo fortuna en el ámbito británico inmediatamente posterior. Locke se hará clara, aunque discretamente, defensor de esta idea (la *thinking matter*). De ahí alimentará los veneros del materialismo del s. XVIII y del positivismo del s. XIX, especialmente en campo anglosajón.

Aunque la llamada *inteligencia artificial* pertenece a un ámbito de intereses diferente de la cuestión hombre-animal, guarda una cierta relación con la cuestión del conocimiento humano y animal. Ante todo hay que llamar la atención sobre el uso poco acertado que se hace de la palabra *inteligencia* en la expresión *inteligencia artificial*. Si en el caso de los animales podemos hablar con toda claridad de un verdadero conocimiento (aunque de índole sensorial, no inteligente), en el caso de la IA estamos ante algo que ni siquiera es conocimiento, y tanto menos, inteligencia. Una computadora no *conoce* cosa alguna. El conocimiento es una operación que sólo realizan los seres vivos, dotados por ello de una cierta interioridad. Por tanto, difícilmente podrá llamarse inteligente a una *sistema operativo formal*. La cuestión central en el caso de la llamada *inteligencia artificial* es que la computadora carece de la referencia significativa o intencional a otra cosa, que es la esencia misma del conocimiento (como *aprehensión intencional* de otra cosa). La actividad de un ordenador, a falta de datos externos proporcionados por una actividad cognoscitiva propia, requiere que éstos sean introducidos a modo de *input* por un procedimiento cualquiera de acopio de información. Una vez recibida esta, su actividad consiste en la realización de potentes (desde el punto de vista cuantitativo) combinaciones de posibilidades, según las reglas predeterminadas de un determinado programa operativo.

Nos hemos referido ya a la situación de confusión que reina en la cuestión hombre-animal. Pero existe también un sano interés hacia los animales y hacia aquello que el hombre comparte con ellos. Las diferencias (u oposiciones) entre el hombre y el animal presuponen lo común. Esto no es nada nuevo. El viejo esquema de los grados de vida, a saber, vegetal, animal y racional, admita con toda naturalidad que en el animal hay estratos de vida vegetativa, así como en el hombre se encuentran también los niveles vegetativo y sensitivo (o animal).

La definición aristotélica del hombre como *zoón logikón* tiene exactamente esta estructura lógica. Se parte en primer lugar de lo común compartido para luego afrontar lo diferencial u opositivo. Pero lo cierto es que por diversas razones que no son al caso en el estudio del hombre desde un punto de vista filosófico se dio no solo preferencia sino exclusividad al estudio de las regiones altas del espíritu, dejando de lado de algún modo las dimensiones orgánicas fundamentales, comunes con seres vivos vegetativos y sensitivos. En este contexto hemos asistido en el siglo XX a un interesante y prometedor cambio de orientación en la antropología. Las *antropologías biológicas*, que son la matriz fundacional de la nueva antropología filosófica (de autores tales como Plessner²¹, Gehlen²², Scheeler²³, Heidegger²⁴, etc.) se han caracterizado por afrontar el estudio del ser humano desde una perspectiva que, aunque es propiamente filosófica, modifica profundamente la orientación de los precedentes estudios sobre el hombre. El cambio de perspectiva adoptado, que podría considerarse una suerte de *revolución copernicana de la antropología*, ha consistido en plantear el estudio de la antropología filosófica desde un nuevo punto de partida que centra su atención inicialmente sobre el cuerpo humano.

La fecundidad de la nueva perspectiva queda inmediatamente acreditada ante todo con el descubrimiento en el cuerpo humano de una serie de *rasgos físicos atípicos e inexplicables* a la luz de la biología y zoología. Estos rasgos físicos proporcionan los datos necesarios de los que se valen las antropologías biológicas para concluir (en un sentido filosófico naturalmente, como es propio de su método) que el cuerpo humano es el correlato físico de una instancia extrabiológica específica del ser humano como criatura racional (el espíritu, en definitiva, aunque se le puede llamar de muchas maneras). La ilimitada apertura de la razón humana a la realidad tiene su reflejo en la *inadaptación morfológica* del cuerpo humano, que aparece como un *cuerpo abierto*, es decir, carente de especialización (aunque por ello mismo más vulnerable físicamente), desvinculado del ambiente físico y libre de las ataduras que el medio ambiente impone a la morfología de cualquier cuerpo meramente animal. Asimismo, la ilimitada apertura de la voluntad (que es el fundamento profundo de la libertad) tiene una correspondencia análoga en la indeterminación física de la conducta humana. La voluntad se encuentra desasistida (o liberada) de los *instintos animales*. Por ello mismo es capaz de conducir por sí misma, bajo la guía de la razón, todas las acciones de la vida humana. En definitiva, las carencias humanas, tanto de especialización morfológica como de instintos animales, hacen del hombre un *animal indigente* y un *ser biológicamente anómalo*.

21 PLESSNER, H.: *Die Stufen des organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Leipzig-Berlín, 1928. También «Mensch und Tier», en *Conditio humana*. Viena, 1964.

22 GEHLEN, A.: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Berlín, 1940.

23 SCHEELER, M.: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. St. Goar, 1928.

24 HEIDEGGER, M.: *Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, Lecciones de 1930.

Como se ha dicho antes, a lo largo del siglo XX se ha desarrollado un nuevo tipo de antropología filosófica que se puede llamar *biológica*. Esta escuela antropológica, si es lícito considerarla así, está particularmente relacionada con la fenomenología, pero ha recibido poderosos influjos de biólogos como von Uexküll, Lorenz, Tinbergen, Buytendijk, etc. De hecho, sus autores más importantes pertenecen también de alguna manera a la fenomenología.

Ciertamente, uno de los mayores méritos de la fenomenología ha sido el haber dado vida a la actual *antropología filosófica*, separándola de la clásica *psicología racional*, especialmente con la obra de Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos* (1927). Desde el momento mismo de su nacimiento, esta nueva antropología filosófica se ha interesado constantemente por el estudio de lo específico humano frente al animal. En este sentido, algunos de los iniciadores de la antropología filosófica (M. Scheler, H. Plessner y A. Gehlen) son considerados justamente pioneros de la *antropología biológica*.

Las *antropologías biológicas*, como cualquier empresa humana, no han carecido de algunos defectos. El más obvio es un cierto tono antimetafísico, que comparten con la mayor parte de las corrientes de la antropología filosófica del siglo XX. Pero tienen algunos méritos considerables que dan un neto carácter positivo al balance general de esta nueva orientación antropológica y hacen verdaderamente interesante su estudio. Si en su gran mayoría las antropologías del siglo XX han negado la existencia de la *naturaleza humana*, un mérito sin duda no pequeño de las antropologías biológicas ha consistido en redescubrir y proponer de un modo nuevo el concepto de *naturaleza humana*, inducido en parte por contraste (o en comparación) con la naturaleza del animal. En este redescubrimiento de la naturaleza humana, estudiando las obvias diferencias físicas entre el hombre y los demás animales, las antropologías biológicas han puesto de manifiesto no sólo los caracteres específicos del cuerpo humano frente al del animal, sino que, a la vista de los caracteres somáticos del ser humano, han llegado a la conclusión de que el cuerpo humano es un *cuerpo atípico* según las exigencias de la zoología. Este aspecto, conocido en realidad desde siempre, pero caído en olvido en los últimos siglos (probablemente por influjo del racionalismo y dualismo modernos), constituye una aportación de la antropología biológica de indudable valor. Se trata de conquista paradójica, porque insistiendo en el estudio de los aspectos físicos del ser humano, han salido a la luz valiosas observaciones sobre la inteligencia, la voluntad, la racionalidad, y en definitiva sobre el espíritu, sin el cual la criatura humana, dotada de un cuerpo de una anómala indigencia biológica, no habría logrado sobrevivir.

Así pues, partiendo no directamente del estudio del alma, como clásicamente hacía la *psicología racional*, sino del cuerpo humano, de su morfología y de sus peculiares disposiciones, las *antropologías biológicas* han encontrado un considerable número de datos empíricos de gran valor que apuntan a la espiritualidad del ser al que pertenece un cuerpo tan peculiar desde el punto físico. De este modo, la espiritualidad se convierte en la clave de interpretación profunda de la naturaleza humana, incluida su componente somática. La observación de la *precariedad biológica* del cuerpo humano es una

constante a lo largo de la historia del pensamiento. Platón, Aristóteles, Cicerón, san Agustín, santo Tomás de Aquino, Hobbes, Kant, Herder, además de otros muchos, la conocían perfectamente y la hicieron frecuentemente objeto de inteligentes comentarios en sus obras. Pero nunca se había convertido en tema de estudio sistemático. Y tanto menos había sido hecha punto de partida en el estudio del hombre.

Se puede decir, por tanto, que la idea central de estas antropologías biológicas es que el hombre es un ser en cuyo cuerpo, y no sólo en su inteligencia y voluntad, se hace patente la presencia de la racionalidad (o del espíritu). La apertura es propia de las entidades espirituales. Ahora bien, la apertura del ser humano a la realidad no es una propiedad exclusiva de su razón. Todo el ser humano, también su cuerpo, participa de esta característica de algún modo. El cuerpo humano manifiesta unos rasgos tales que constituyen un auténtico desafío epistemológico para la zoología y que son el reflejo tanto en la morfología corporal como en el comportamiento de la característica universalidad del alma humana. Así ha de entenderse la carencia, típicamente humana, de adaptación al medio ambiente, es decir, la inespecialización morfológica. También a esta luz ha de considerarse la ilimitada apertura del comportamiento humano, como es propio de un ser que, careciendo de instintos, debe guiar sus acciones mediante la razón y la libertad. En tal sentido, algunas dimensiones menos conocidas de la naturaleza humana, relacionadas con datos biológicos relevantes (señalados por biólogos y filósofos del siglo XX), ayudan a comprender mejor que el hombre es una unidad psico-somática (es decir, de alma y cuerpo) profunda. De manera que *el cuerpo humano no es un cuerpo simplemente animal, sino humano* —valga la redundancia—, por lo que en él se manifiestan, aunque de un modo indirecto, como no podía ser de otro modo, aspectos característicos de la racionalidad y espiritualidad de su alma.