

SER PERSONAL, SER PECULIAR:

Sobre los límites de lo humano y las fronteras con otros seres

Mikel Ostiz Blanco

Universidad de Navarra

Basque Center on Cognition Brain and Language

Resumen: El ser humano es un ser peculiar, ya que participa de diversos ámbitos sin agotarse en ninguno de ellos. En este artículo se elabora un análisis comparado del ser humano con otros seres: los animales no humanos y las máquinas. De esta forma, se pretende poner de manifiesto las coincidencias y diferencias y, así, intentar bosquejar lo específicamente humano. Respecto a los animales, el ser humano comparte una dimensión biológica —no solo material, sino también psicológica— pero su condición de ser espiritual hace que el resto de dimensiones —incluido el propio cuerpo— tengan una orientación distinta. Respecto a las máquinas, si bien han demostrado una cierta “inteligencia”, es siempre una racionalidad *prestada*, que carece de la condición de ser libre tan propia del ser humano. Precisamente, esta capacidad de destinarse y entregarse es la característica más propia humana.

Palabras clave: ser humano, animal, transhumanismo, problema mente-cerebro.

Personal being, peculiar being: About human boundaries and its differences with other beings.

Abstract: Abstract: The human being is a peculiar being, because it takes part in many fields without being restricted to them. This paper is a comparative analysis between the human being and other beings: non-human animals and

machines. In this way, coincidences and differences will be shown in order to outline human specificity. Regarding to the animals, the human being shares with them a biological dimension —not only material but also psychological— but their spiritual nature causes their other dimensions —including their body— to have a different orientation. Regarding the machines, although they have demonstrated some intelligence, is just a borrowed rationality, without the characteristic human freewill. Precisely, being capable of dedicating and devoting to others is the most specific human characteristic.

Keywords: human being, animal, transhumanism, mind-brain problem.

Recibido: 25/09/2017 **Aprobado:** 5/11/2017

1. Un ser peculiar

El análisis comparado es una herramienta muy útil en múltiples disciplinas, pues permite tomar perspectiva respecto al objeto de estudio y, de esta manera, percibir mejor sus límites y características específicas. En concreto, este modo de aproximación es muy útil en antropología, pues el ser humano es un objeto de difícil estudio, debido en parte a que, en ella, sujeto y objeto se solapan inevitablemente: incluso la más aséptica aproximación científica al conocimiento del ser humano no consigue librarse de un último reducto de autorreferencialidad. Por esta razón, situar al ser humano frente a otros seres que compartan con él ciertos rasgos —pero no otros— permite afinar en la caracterización de lo humano.

El ser humano es un ser peculiar en cuanto está insertado en la naturaleza, mas de algún modo la trasciende. Por ello, comparte con el mundo natural

rasgos y leyes, pero no se agota en él. Los animales no humanos son un buen espejo en el que el ser humano puede mirarse para intentar dilucidar qué características comparte con ellos y en cuales existe una distancia insalvable que en algunos ámbitos se ha denominado *discontinuidad* (Arana, 2015). Por tanto, en este texto se busca reflexionar sobre la frontera entre lo puramente animal y lo específicamente humano, para intentar bosquejar los rasgos más definitorios y exclusivos del ser humano.

No obstante, los animales no humanos no son el único espejo en el que el ser humano puede mirarse; existe otro ámbito muy diferente al animal que cuestiona qué es lo específicamente humano: la tecnología. El avance de la inteligencia artificial hasta límites antes insospechados obliga a preguntarse qué separa la inteligencia artificial de la que se podría llamar inteligencia *natural*, si es que esa nomenclatura tiene algún sentido. A pesar de que la tecnología es creación del ser humano, ha llegado un punto en el que constituye un reto para él y surgen voces que sugieren que se podría alcanzar una igualdad con las máquinas e incluso una futura superación del ser humano por parte de aquellas. Por esto hay un creciente apoyo a sumarse a las bondades de la tecnología de una forma radical, haciendo negociable incluso la propia naturaleza humana en pro de una mejora y un avance hacia un bienestar creciente. Este es el principal postulado del *transhumanismo*, tema que debe ser por lo menos enunciado en una reflexión sobre lo específicamente humano.

Por tanto, esta reflexión busca ser una aproximación al lugar del ser humano en el cosmos, utilizando este espejo dual: el de los animales no

humanos y el de las máquinas. Mediante este doble abordaje se intentará concluir con algunas características que apunten —aunque no agoten— la especificidad de lo humano.

2. Animales humanos y no humanos

2.1 Entre el naturalismo y el espiritualismo

La comparación del ser humano con los animales puede bascular entre dos extremos conceptuales. El primero de ellos sería una suerte de naturalismo, por el cual el ser humano sería un ser natural más, inserto por tanto en el cosmos de la misma forma que el resto de los animales. Las diferencias existentes entre animales humanos y no humanos serían únicamente cuestión de grado —cuantitativas— sin que exista un salto cualitativo entre ambos. El conocimiento de que el ser humano procede de otras especies se conoce ya desde el siglo XVIII bajo el nombre de *transformacionismo* (con autores naturalistas como Buffon y Lamarck), pero es con Darwin y su explicación de la selección natural y la variación de la descendencia cuando adquiere un impacto revolucionario¹. Esta teoría —unida al descubrimiento de la estructura del ADN en 1953 por Watson y Crick (Pray, 2008)— ha favorecido la tesis de que el ser humano es únicamente *otro animal*.

¹ Darwin expone su teoría de la evolución a partir de sus hallazgos en *El origen de las especies* (Darwin, 2009a) pero es doce años más tarde en *El origen del hombre* (Darwin, 2009b) donde argumenta explícitamente en contra de la diferencia cualitativa entre el ser humano y el resto de los animales.

En el otro extremo está la postura que defiende la separación radical del ser humano respecto al resto de los animales. El ser humano, por su condición espiritual (de la que derivan rasgos peculiares como la conciencia) sería un ser totalmente ajeno al mundo natural. En este sentido se pueden encontrar diversos dualismos, como el cartesiano, que sitúa al ser humano eminentemente como *res cogitans*, siendo el cuerpo un elemento puramente extensivo cuya unión con la sustancia pensante es accidental (o, al menos, problemática). Esta postura también se encuentra en ciertos espiritualismos que inciden en el papel de la conciencia y el carácter espiritual del ser humano, pero que respecto al cuerpo toman una postura distinta al dualismo: en vez de considerarlo como otro elemento, desdibujan su consistencia y realidad, tornándolo en una dimensión cuasi-ilusoria. La dimensión corporal sería una suerte de apariencia, pero la verdadera realidad del ser humano sería propiamente la espiritual.

A mi parecer, la verdad se encuentra en algún punto entre ambos extremos, si bien no es sencillo situarla con precisión. El ser humano forma parte tanto del ámbito natural —como animal que es— como del mundo espiritual o inmaterial por sus características específicas. Esta dualidad puede recibir diversos abordajes, pero uno de los más directos es la vía fenomenológica-existencial. Desde esta perspectiva, existe un cierto malestar en el ser humano, una tensión —que puede llegar a generar angustia— entre la pertenencia al mundo natural —con la contemplación de la belleza de los paisajes, el anhelo de la vuelta a lo primitivo, la concepción de la bondad de lo salvaje— y la conciencia de la irremediable separación del ser humano con este. Euge-

nio d'Ors recoge de forma muy vívida este anhelo del paraíso perdido (D'Ors, 2013: 39-55), que es el reflejo de esta tensión que quiere resolverse yendo hacia atrás, volviendo al estadio cuándo el ser humano estaba totalmente inserto en el cosmos. Sin embargo, esta tensión ya no puede resolverse hacia atrás, sino solo hacia delante: existe esa separación y distancia de lo humano con lo natural, pero debe ser integrada de otra manera, distinta de la propia del animal —puramente natural—, como bien refleja Erich Fromm en su obra *El arte de amar*:

Lo esencial en la existencia del hombre es el hecho de que ha emergido del reino animal, de la adaptación instintiva, de que ha trascendido la naturaleza —si bien jamás la abandona y siempre forma parte de ella— y, sin embargo, una vez que se ha arrancado de la naturaleza, ya no puede retornar a ella, una vez arrojado del paraíso —un estado de unidad original con la naturaleza— querubines con espadas flameantes le impiden el paso si trata de regresar. El hombre sólo puede ir hacia adelante desarrollando su razón, encontrando una nueva armonía humana en reemplazo de la prehumana que está irremediabilmente perdida (Fromm, 2003: 11).

Desde este prisma, el ser humano es un ser que existencialmente percibe una cierta extrañeza respecto del mundo en el que vive. No le es ajeno, pues hay experiencias de comunión con él, pero al mismo tiempo hay una cierta desazón ya que el mundo natural es incapaz de colmar ciertas aspiraciones y deseos del ser humano, algo que no ocurre en los animales, cuyos apetitos, deseos y sentimientos están dirigidos y satisfechos en el orden natural. El

animal busca comida, descanso, cobijo, etc., y los encuentra naturalmente en el cosmos. Sin embargo, en el ser humano hay dimensiones que rebasan la respuesta que el cosmos puede dar.

2.2 La especificidad cognitiva y tendencial del ser humano

Una de estas dimensiones es la cognoscitiva. A pesar de que es innegable que los animales tienen capacidades cognitivas y son capaces de percibir su entorno, hay una diferencia cualitativa entre los seres humanos y otros animales. El animal, ciertamente, es capaz de percibir a través de sus órganos sensoriales diferentes aspectos concretos de lo real: imágenes, sonidos, olores, sensaciones, etc. Se da, efectivamente, una captación de lo otro que lo deja como está, no lo altera; que es lo que se ha denominado *conocimiento*. Por ejemplo, ver el rojo de una flor roja no altera la rojez de dicha flor. No obstante, si bien los animales muy básicos se quedan a un nivel puramente sensorial y responden a estos estímulos de una forma casi automática, los animales más desarrollados tienen otras capacidades cognitivas, denominadas en la filosofía clásica *sentidos internos*².

2 Lo describe muy claramente Tomás de Aquino en la Summa Teológica: “Para recibir las formas sensibles se tiene el sentido propio y el común [...]. Para retener y conservar se tiene la *fantasía o imaginación*, que son lo mismo, pues la fantasía o imaginación es como un depósito de las formas recibidas por los sentidos. Para percibir las intenciones que no se reciben por los sentidos, se tiene la facultad *estimativa*. Para conservarlas, se tiene la memoria, que es como un archivo de dichas intenciones. Por eso, los animales recuerdan lo que es nocivo o conve-

El primero de ellos es el *sensorio común*. Es muy relevante ya que “si sólo existiera este nivel de conocimiento [el de los sentidos externos] ni siquiera podríamos hablar de él; algo estaría siendo objetivado y no nos daríamos cuenta. La vista objetiva el color, pero no que lo ve. Esto es decisivo. Hablamos de la sensibilidad externa. Pero la conciencia de la sensibilidad externa no es la sensibilidad externa” (Polo, 2006: 226). De esta forma, el sensorio común es *conciencia sensible* y también elemento integrador de los diferentes elementos que se perciben por los sentidos externos. Sin embargo, esto sucede en el puro presente, con lo que no se puede operar con dichas imágenes integradas. Para ello, son retenidas en otro sentido interno, la *imaginación*, que es la capacidad de recibir y utilizar las imágenes de los sentidos externos. Por otra parte, hay una capacidad de percibir lo que está ante uno no simplemente como rojo o suave sino como apetecible o peligroso, de lo cual se encarga la *estimativa*, que no realiza juicios, sino que percibe directamente estos estímulos como relacionados con el individuo, como ocurre al percibir algo como apetecible, como amenazante, etc. Por último, la *memoria* es la encargada de almacenar las imágenes y las intenciones; por ejemplo, por ella un perro ladrará a una persona que lo ha golpeado anteriormente, pues lo ha memorizado como amenaza.

Sin embargo, esta capacidad cognitiva que pueden alcanzar los animales no consigue salir de la pura autorreferencialidad, pues todo se conoce cir-

niente. También la misma razón de pasado, considerada por la memoria, entra dentro de las intenciones” S. Th., I, q. 78, a. 4, co. [trad. José Ignacio Murillo].

cunscrito al entorno cercano y está referido al propio individuo. No se consigue superar la barrera de lo fragmentario y captar el mundo como mundo, en su unidad y trascendencia —respecto al cognoscente— de forma que no hay separación radical entre el animal y su entorno, su conocimiento no consigue “despegarse” de él. Esto sí ocurre con el ser humano cuyas capacidades cognitivas coinciden con las de los animales, pero no se agotan en ellas. El ser humano está dotado de razón, que rebasa el conocimiento sensible. En el conocimiento sensible se da una cierta inmaterialidad, la que es propia de todo conocimiento —pues aprehende a distancia, sin hacerse con el objeto conocido—, pero hay una limitación sensible: el propio órgano. En este sentido, el ojo por ejemplo tiene un umbral perceptivo de luz, y si se supera, el órgano se daña. Por el contrario, el conocimiento racional no tiene propiamente órgano —aunque se apoye en algunos como el cerebro— y esto hace que se modo de conocer sea potencialmente ilimitado.

Esto permite al ser humano alcanzar un conocimiento capaz de varias características que al animal le están vedadas: En primer lugar, la presencialidad, pues, aunque parezca que el animal solo vive el presente —como se suele decir en el lenguaje común— en realidad carece de presente, pues vive en un continuo fluir. Solo el conocimiento racional permite *detener* de alguna manera el tiempo y vivir así verdaderamente en el presente. En segundo lugar, la objetividad, un conocer que no sea solo autorreferencial como se comentaba de los animales. En tercer lugar, la universalidad, pues solo el ser humano es capaz de formar verdaderos conceptos universales, ya que, aunque se ha demostrado cierta capacidad de categorización en primates

(Smith *et. al.*, 2012), la verdadera generalización y abstracción quedan fuera de sus capacidades, como se mostró en el famoso experimento del Raphael y el agua (Razran, 1961). De igual modo, el conocimiento humano tiene otras características como la posibilidad de negación —que no se corresponde con un objeto percibido directamente— o la reflexión, ya que el ser humano *sabe que sabe*, que es distinto de lo comentado en el sensorio común, donde se da un *percibe que percibe*.

Esto produce una cierta separación del ser humano respecto al cosmos, más acentuada que la distancia que implica ya cualquier conocimiento, pues al conocer de forma objetiva se desvincula lo conocido de lo directamente percibido y deseado (o rechazado). De esta manera, para el ser humano el cosmos deja de ser solo mundo natural y se convierte propiamente en *mundo*, con todo el sentido heideggeriano del término. Frente a lo natural, la razón abre un mundo de posibilidades y relaciones que hacen que la vida humana discurra en parámetros diferentes a las de otros animales. La cultura, la ciencia, el arte, la filosofía o la religión, son ajenas a la vida animal, y manifiestan y concretan la peculiaridad del modo de habitar el mundo que tiene el ser humano.

Este modo de habitar el mundo no tiene solo una dimensión cognoscitiva sino también volitiva, referida a las tendencias, que son otro modo de relación de los animales con su entorno. Sin embargo, a diferencia del conocimiento, donde hay una cierta relación de semejanza con lo real, en las tendencias se da una *relación de alteridad*: no se busca conocer lo otro, sino que se busca poseer lo otro en sí mismo. Las tendencias más básicas son res-

puestas automáticas ante determinados estímulos, que han venido a llamarse *instintos*. Lo propio de los instintos es la ausencia de cualquier elemento cognitivo, pues la respuesta es inmediata. No obstante, existe una graduación de tendencias en los animales, que van desde el extremo instintivo a otros niveles donde la cognición y el aprendizaje tienen su papel, como describe Max Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos*, donde distingue entre distintos estadios de la psique animal, el más bajo de los cuales sería el instinto, y que se completaría con la memoria asociativa (que ya incluye una cierta capacidad de aprendizaje) y la inteligencia práctica orgánicamente condicionada (que permite al animal dar respuestas nuevas). Todas ellas, sin embargo, serían inferiores a la inteligencia humana, que es propiamente espiritual (Scheler, 2000: 36).

La voluntad humana, ligada a la inteligencia, rebasa todos estos niveles, ya que es capaz de actos libres. Es por ello que en el ser humano no caben propiamente instintos (los psicólogos llegan a aceptar únicamente uno que desaparece con el tiempo: el de succión) pues las respuestas puramente automáticas y programadas no son compatibles con un actuar libre. No obstante, sí son compatibles tendencias e inclinaciones permeables a la razón, sin que esto signifique que la razón sea siempre la que tenga las riendas de la conducta frente a todas las tendencias³.

3 Aristóteles ya sostenía que sobre las pasiones no tenemos un gobierno despótico sino uno político, es decir, de un tipo más indirecto y cuyo éxito no está siempre asegurado.

2.3 Una diferenciación integral: la especificidad del cuerpo humano

Se ha focalizado la especificidad humana respecto a otros animales en el ámbito de las capacidades o potencias superiores (razón y voluntad, en terminología clásica), pero limitarla a este ámbito sería perder de vista la unidad del ser humano. Aceptar una distinción radical en las capacidades cognitivas y en las tendencias aceptando al mismo tiempo una uniformidad corporal es recaer en un cierto dualismo que se pretendía evitar. Si el cuerpo humano es, *sin más*, un cuerpo animal como cualquier otro, el ensamblaje del mismo con las capacidades cognitivas y volitivas mencionadas es cuanto menos problemático.

La superación de esta aporía pasa por no perder de vista algo sencillo pero que a veces pasa desapercibido: el cuerpo humano es el cuerpo *de* un ser espiritual (racional y libre). En este sentido, a nivel del propio cuerpo se encuentran diferencias con el resto de los animales, coherentes con la condición humana. Por ello, es pertinente asegurar y explicar correctamente la unidad del ser humano, como señala Leopoldo Prieto:

En este «ser sensitivo» [el ser humano] cuya disposición corporal es forjada morfológicamente y conductualmente —como veremos— por un principio espiritual como es el alma racional e inmortal, y en este «ser racional» cuya alma está estrechamente (substancialmente) unida a un cuerpo del que tiene necesidad para realizar sus actos propios de conocimiento y de voluntad. Como se ve, pues, es menester asegurar la comprensión integral del hombre, afirmando la presencia de las dos dimensiones (alma espiritual y cuerpo) que constituyen su naturaleza y

huyendo de toda perspectiva unilateral, sea materialista o espiritualista (Prieto, 2005:38).

La clave es huir de una tendencia intelectual muy arraigada: la reificación o cosificación. Si se conciben el cuerpo y el espíritu como “cosas”, la unidad se ve comprometida; pero si se comprende el alma como principio vital, como forma en sentido aristotélico, ya no hay dos elementos en juegos sino dos principios de un mismo ser, una forma de una materia, un espíritu que aliena y configura un cuerpo. Una versión interesante de esta aproximación es la idea antropobiológica, desarrollada en autores como Arnold Gehlen (Álvarez, 1992) que busca esta comprensión de lo específicamente antropológico desde la misma biología.

No obstante, esta detección de lo específico del cuerpo humano está presente en toda la historia de la filosofía, desde el mismo Platón con el mito de Prometeo y Epimeteo en el *Protágoras*⁴, donde se percibe ya la inespecifici-

4 “[Los dioses] ordenaron a Prometeo y a Epimeteo que los aprestaran [a los animales] y le distribuyeran las capacidades a cada uno de forma conveniente. A Prometeo le pide permiso Epimeteo para hacer él la distribución. «Después de hacer yo el reparto, dijo, tú inspeccionas» Así lo convenció, y hace la distribución. En ésta, a los unos les concedía la fuerza sin la rapidez y, a los más débiles, los dotaba con la velocidad. A unos los armaba y, a los que les daba una naturaleza inerme, les proveía de alguna otra capacidad para su salvación. A aquellos que envolvía en su pequeñez, les proporcionaba una fuga alada o un habitáculo subterráneo. Y a los que aumentó en tamaño, con esto mismo los ponía a salvo. Y así, equilibrando las demás cosas, hacía su reparto. Planeaba esto con la precaución de que ninguna especie fuera aniquilada [...] Pero, como no era del todo sabio Epimeteo, no se dio cuenta de que había gastado las

dad del cuerpo humano, el que, habiendo agotado Epimeteo todos los dones, se encuentra sin habilidades específicas para la supervivencia. El cuerpo humano es, por tanto, un ejemplo de desespecialización, pues no es especialmente hábil en ninguna habilidad: no vuela ni respira bajo el agua, no tiene un pelaje protector, no tiene garras ni fauces, etc. Su constitución es llamativa al compararla con el resto de líneas evolutivas de otras especies, que han adquirido rasgos adaptativos para el medio en el que vivían. Sin embargo, el ser humano no se adapta al medio por su morfología, sino que por su singular condición adapta el medio a él, gracias a su capacidad racional.

El cuerpo humano se comprende solo a la luz de una visión holística. El cuerpo humano no es, sin más, un cuerpo desprotegido, sino que más bien es un cuerpo *abierto*. Se trata de un cuerpo compatible con muchas posibilidades, y esto es precisamente lo que es coherente con un ser libre. La desespecialización del cuerpo humano es la condición de la posibilidad de la concreción de su libertad. Dentro del cuerpo humano, un ejemplo paradigmático de ello son las manos, que no tienen una función determinada — como suele suceder con las estructuras naturales— sino que están abiertas a múltiples posibilidades, desde agarrar un objeto hasta tocar un instrumento musical.

capacidades en los animales; entonces todavía le quedaba sin dotar la especie humana, y no sabía qué hacer. Mientras estaba perplejo, se le acerca Prometeo que venía a inspeccionar el reparto, y que ve a los demás animales que tenían cuidadosamente de todo, mientras el hombre estaba desnudo y descalzo y sin coberturas ni armas” (Platón, 1985:524-5).

De este modo, la distinción entre el ser humano y otros animales es una distinción cualitativa que lo engloba por completo. Esto evita el peligro de caer en un dualismo de cuerpo —el de un animal más— y alma —un espíritu cuasi-ajeno al mundo natural— por ser el cuerpo del ser humano un cuerpo *espiritual*, en cuanto vivificado y configurado por un alma que no se agota en los fines naturales propios del animal.

3. El ser humano frente al cyborg

3.1 La humillación de lo humano frente a Deep Blue

La distinción entre el ser humano y el resto de los animales distancia al ser humano del mundo natural. Sin embargo, si se acentúa demasiado esta distancia, el ser humano es tentado a centrarse en lo artificial frente a lo natural, pues de este ámbito se siente si no ajeno, sí alejado. De esta forma, la tecnología puede convertirse en el nuevo espejo en el que la humanidad pretende mirarse para tener un modelo hacia el que avanzar. En un mundo híper-tecnológico como el nuestro, no es difícil imaginar como el ser humano puede llegar a sentirse más cercano a lo artificial que a la propia naturaleza.

Un hito de esta historia de enaltecimiento de la tecnología es la victoria del superordenador *Deep Blue* frente al campeón mundial de ajedrez Garry Kasparov en 1997 (Hsu, 1999). Si un rasgo distintivo del ser humano frente a otros seres es su inteligencia racional y esta puede ser batida por la tecno-

logía⁵, lo humano queda en entredicho. Es más, puesto que la tecnología avanza exponencialmente, lo que en un momento concreto es vencer al ajedrez puede convertirse en una superioridad progresiva con el paso del tiempo, puesto que mientras el ser humano no avanza significativamente en sus capacidades —aunque sí lo haga tecnológica o culturalmente—la tecnología tiene un crecimiento aparentemente imparable.

3.2 Si no puedes con el enemigo, únete a él: la utopía transhumanista

En esta situación hay una respuesta relativamente intuitiva: si la tecnología es capaz de superar las capacidades humanas, la evolución del ser humano debe ser continuada a través de sus creaciones tecnológicas, es decir, la evolución biológica que originó al ser humano desde otros animales habría alcanzado su culmen y debe ser proseguida a través de la tecnología. De esta forma, lo humano —la naturaleza humana— debe ser superado para alcanzar nuevas cotas.

Esta propuesta es lo que ha venido a llamarse movimiento transhumanista o poshumanista⁶, que busca conseguir un mundo diferente que alcance nue-

5 Para hacer esta afirmación en su sentido fuerte hay que aceptar una formulación de la racionalidad reductiva, restringida a las operaciones analíticas y procedimentales, lo cual permite hacer la comparación entre las máquinas y la inteligencia humana. La cuestión es si ese reduccionismo está o no justificado.

6 Puede consultarse la Declaración Transhumanista, que consta de ocho artículos que recogen las bases y objetivos del movimiento transhumanista: <http://humanityplus.org/%20philosophy/%20transhumanist-declaration/> [Consultada: 29/08/2017].

vas cotas de bienestar. Esto se traduce en lograr diferentes metas, como la hiper-inteligencia —a través de la fusión de la inteligencia artificial con la humana—, la hiper-longevidad —mediante preservación del cerebro fuera del cuerpo o el llamado *mind-uploading* (Koene, 2014)— y la hiper-felicidad —centrada en el bienestar material— entre otros.

Qué sea o no sea el ser humano pasa a un segundo plano pues todo está por hacer: lo humano debe ser reconstruido y reformulado. Esto significa que no hay límites y que la pregunta por lo específico de lo humano se torna intrascendente ante esta “liquidez” que propugna el transhumanismo. Pero ¿es posible alcanzar lo que las propuestas más duras del transhumanismo proponen?

3.3 La distancia entre lo humano y las máquinas: ¿es posible esta utopía?

Vaya por delante que la contribución de la tecnología a la humanidad es indudablemente beneficiosa, y no solo eso, sino que es intrínsecamente humana, pues nace de la condición indigente del cuerpo humano ligada a una racionalidad capaz de adaptar el mundo en vez de adaptarse a él. Sin embargo, la utopía transhumanista en su versión más fuerte lleva varios implícitos antropológicos que deben ser cuestionados desde, al menos, dos ópticas: la posibilidad y la idoneidad.

En cuanto a la posibilidad, no son pocas las voces que se han levantado en contra de la viabilidad del proyecto transhumanista, especialmente en aquellas promesas relacionadas con la superación de la muerte a través de técnicas como la conservación del cerebro de forma extracorporal o el controvertido

mind-uploading. Uno de los más reconocidos teóricos transhumanistas de esta “técnica” —que consiste en volver la mente a un ordenador o dispositivo electrónico—, Ray Kurzweil (2005) ha sido criticado fuertemente por la imposibilidad real de conseguir este logro que tan vehementemente es prometido (Goertzel, 2007). El problema subyacente es la comprensión de la mente como una mera emanación de la materia que puede codificarse del mismo modo que se codifica la información digital.

La segunda óptica es la de la idoneidad: ¿es deseable lograr este proyecto transhumanista en su totalidad? El punto más crítico es que este proyecto busca la felicidad y el desarrollo humano en clave de bienestar material, eliminando cualquier horizonte de otro tipo de la existencia humana. De esta forma, se cierra un círculo: el ser humano que se alejaba de los animales debido a sus propias capacidades cognitivas y tecnológicas, centra todos sus esfuerzos en satisfacer de forma reductiva la dimensión animal del ser humano: superación de la enfermedad, necesidades materiales cubiertas, etc., desdibujando la importancia de otras realidades humanas igualmente importantes.

4. A modo de conclusión: La especificidad de lo humano

¿Qué es lo específico del ser humano? En mi opinión, la *dualidad*, el encontrarse, como decía Aristóteles (1998:52), entre dos mundos, a medio camino de la bestia y el dios. Respecto a los animales, se ha expuesto cómo comparte con ellos muchas características, pues el ser humano es, no hay que

olvidarlo, un animal. Tiene un cuerpo que ha evolucionado de otros animales, con lo que comparte estructuras, funciones, etc., sin embargo, posee una dimensión espiritual que le diferencia del resto de los animales y que envuelve y eleva el resto de dimensiones humanas: el conocimiento humano comparte rasgos con el animal pero es capaz de universalizar, razonar, negar, etc.; las tendencias humanas coinciden en ciertos casos con los animales, pero pierden su carácter instintivo pues son tendencias de un ser espiritual libre; el cuerpo humano está emparentado con el resto de los cuerpos animales, pero a diferencia de ellos, está desespecializado y abierto. Con todo, lo más radical del ser humano es su capacidad de amar y de destinarse, pues es, ante todo proyecto y comunidad.

Frente a las máquinas, la distancia es enorme, por más que se haya desdibujado desde una reflexión materialista y funcionalista. La tecnología es una creación del ser humano, es una especie de *racionalidad encapsulada*, pero no deja de ser racionalidad *prestada*, pues procede del diseño humano, incluida la inteligencia artificial. La gran confusión ha provenido de comparar al ser humano con las máquinas en su capacidad de resolver problemas —comparando la mente con un ordenador—, pero la clave del ser humano no su capacidad de resolver problemas —la técnica puede superarle, o más bien ayudarle a superar su propia habilidad— sino su capacidad de plantearse problemas y decidir qué problemas quiere resolver (Barret, Güell y Murillo, 2015), es decir, de nuevo su condición de ser espiritual libre. Las máquinas pueden superar en muchos aspectos las capacidades humanas —igual que lo superan muchos animales— pero no por ello deja de ser superior, pues, como

decía Pascal, el ser humano puede ser aplastado por el mundo entero, pero aun así seguiría siendo más noble que aquello que lo mata, porque *sabe* que muere⁷. De igual modo, por más que las máquinas puedan hacer proezas, nunca serán conscientes de ellas. Es el ser humano, ese *bípedo implume*, el que, con todas sus limitaciones, puede superarse, maravillarse, asombrarse, consagrarse o entregarse. Esa es su peculiaridad, es lo que significa ser humano.

Bibliografía

- L. Álvarez, “La antropología de Gehlen”, en: *Thémata*, 1992 (9), pp. 33-45.
- J. Arana, “Continuidad y discontinuidad en el desarrollo de las estructuras naturales”, en: *Scripta Philosophiae Naturalis*, 2015 (7), pp. 97-119.
- Aristóteles, *Política*, Gredos, Madrid, 1988.
- N. Barret, F., Güell, J.I., Murillo, “Los límites de la comprensión computacional del cerebro”, en: *Cuenta y Razón*, 2015, pp. 71-76.
- Ch. Darwin, *El origen de las especies* (1859), Akal, Madrid, 2009.
- , *El origen del hombre* (1871), F. Sempere y C^a Editores, Valencia, 2009.
- E. D’Ors, *Lo Barroco*, Tecnos / Alianza, Madrid, 2013.
- E. Fromm, *El arte de amar* (1956), Paidós Contextos, Barcelona, 2003.

7 “El hombre es una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña pensante. No es menester que el mundo entero se arme para aplastarla. Un vapor, una gota de agua es suficiente para matarlo. Pero aun cuando el universo lo aplastase, el hombre sería todavía más noble que el que lo mata, porque sabe que muere, y la ventaja que el universo tiene sobre él; el universo no sabe nada” (pensamiento nº 264) (Pascal, 1984: 98).

F. H. Hsu, "IBM'S Deep Blue chess grandmaster chips", en: *IEEE Micro*, 1999 (19-2), pp. 70-81.

B. Goertzel, "Human-level artificial general intelligence and the possibility of a technological singularity. A reaction to Ray Kurzweil's *The Singularity Is Near*, and McDermott's critique of Kurzweil", en: *Artificial Intelligence*, 2007 (171-18), pp. 1161-1173.

R. Koene, "Feasible Mind Uploading", en: Blackford, R., Broderick, D. (eds.) *Intelligence Unbound: The Future of Uploaded and Machines Minds*, University of Newcastle, Australia, 2014, pp. 90-101.

R. Kurzweil, *The singularity is near: When humans transcend biology*, Penguin Group, Londres, 2005.

B. Pascal, *Pensamientos*, Sarpe, Madrid, 1984.

Platón, "Protágoras", en *Diálogos (I)*, Gredos, Madrid, 1985.

L. Polo, *Curso de Teoría de Conocimiento. Tomo I*, EUNSA, Pamplona, 2006.

L. Pray, "Discovery of DNA Structure and Function: Watson and Crick", en: *Nature*, 2008 (1-1), pp. 1-100.

L. Prieto, "El hombre y el animal a la luz de la antropología biológica", en: *Ecclesia: Revista de cultura católica*, 2005 (19-1), pp. 37-59.

G. Razran, "Raphael's «idealess» behavior", en: *Journal of Comparative and Psychological Psychology*, 1961 (54-4), pp. 366-367.

M. Schelee, *El puesto del hombre en el cosmos*, Alba Editorial, Barcelona, 2000.

J. D. Smith et alii, "Implicit and explicit category learning by capuchin monkeys (*Cebus apella*)", en: *Journal of Comparative Psychology*, 2012 (126-3), pp. 294-304.

Mikel Ostiz Blanco
mostiz.1@alumni.unav.es

