

¿Tiene el ser humano un puesto singular en el cosmos?

Julián Marrades
julian.marrades@uv.es

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

A los más veteranos de vosotros el título que he dado a esta charla os evocará una obra venerable de la antropología filosófica alemana de la primera mitad del siglo XX: *El puesto del hombre en el cosmos* (1929), en la cual su autor, Max Scheler, aborda el problema de si, tras las investigaciones de Wolfgang Köhler sobre la inteligencia práctica de los chimpancés, la diferencia entre las formas más evolucionadas de vida animal y las facultades superiores de la especie humana es meramente gradual o, por el contrario, hay una diferencia esencial entre ambas.

No voy a discutir aquí la solución que da Scheler a ese problema. Las reflexiones que os expondré están motivadas por un interés similar, pero la orientación metodológica que daré a estas reflexiones difiere de la scheleriana en dos puntos relevantes. En primer lugar, mi pregunta por la diferencia específica humana –lo que Scheler llamaba «el puesto del hombre en el cosmos»– no pretende hallar una respuesta metafísica en algún principio esencial del que supuestamente dimanarían los rasgos peculiares de la condición humana.¹ Yo adoptaré aquí un punto de vista crítico sobre cierta mentalidad surgida en contextos científicos y mediáticos más recientes, cada vez más difundida en el imaginario popular, que tiende a difuminar los límites conceptuales entre las facultades intelectuales tradicionalmente atribuidas a los seres humanos y las capacidades de trascendencia y autonomía que se atribuyen también a máquinas sofisticadas supuestamente dotadas de la denominada «inteligencia artificial». Además, mi crítica de esa mentalidad, calificada por Víctor Gómez Pin de antihumanista², por cuanto cuestiona o niega la singularidad biológica de la inteligencia humana, se articu-

1. Según Scheler, ese principio metafísico es el espíritu, que fundamenta en el hombre el saber teórico, la libertad y la autodeterminación (cf. Max SCHELER: *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1936, pp. 52 y ss.).
2. Cf. Víctor GÓMEZ PIN: *Entre lobos y autómatas. La causa del hombre*, Madrid, Espasa-Calpe, 2006, pp. 13-25.

lará mediante un análisis conceptual de ciertas nociones básicas –pensamiento, sentimiento, lenguaje– que esta mentalidad atribuye a ciertos artefactos carentes de un soporte orgánico. Está de más añadir que la posición que defenderé en este debate es abiertamente pro-humanista, frente a ciertas corrientes de pensamiento que se autodefinen como trans-humanistas o post-humanistas.

SOBRE LA IDEA DE «INTELIGENCIA ARTIFICIAL»

El desarrollo de la tecnología computacional ha propiciado la fabricación de artefactos que aparentemente son capaces de realizar funciones y operaciones análogas a las de la mente humana. La convicción de que esa analogía no es metafórica, sino real –convicción basada en el supuesto de que la mente humana funciona como un ordenador–, ha llevado a forjar el concepto de *inteligencia artificial*, es decir, una forma de inteligencia comparable e incluso equiparable a la inteligencia humana, si bien dotada de un sustrato no biológico, en virtud de lo cual cabe esperar que ese artefacto inteligente, al carecer de deficiencias estructurales, sea indefinidamente perfectible y llegue a superar los límites que inexorablemente impone a la mente humana su inherencia en un cuerpo vivo (el cansancio, el deterioro, la decrepitud e incluso la muerte).

Desde hace algunas décadas se han puesto en marcha proyectos de investigación y experimentación en campos como la robótica, la cibernética, la ingeniería humana, la nanotecnología, etc., tendentes a producir artefactos dotados de esta supuesta inteligencia artificial. Podría parecer que la viabilidad o inviabilidad de este tipo de proyectos depende exclusivamente de factores coyunturales (técnicos, económicos, etc.). Para quien así lo vea, la cuestión de la viabilidad o no de tales proyectos es una mera *cuestión de hecho* que se resolverá en el futuro en un sentido o en otro. Bajo el punto de vista que aquí adoptaré, la cuestión de la realizabilidad de lo que prometen tales proyectos no es sólo un problema técnico, sino ante todo un *problema conceptual*, que frecuentemente queda enmascarado en los debates. Aunque lleguen a fabricarse máquinas capaces de superar a la inteligencia humana en algunos de sus rendimientos, seguirán en pie preguntas como estas: «¿podemos dar un sentido plausible a la expresión “inteligencia artificial”?», «¿puede una máquina percibir, pensar o hablar?», y las respuestas que se den a estas preguntas dependerán de lo que *se entienda* por «inteligencia», «sentir», «pensar» o «hablar». Las connotaciones que asociamos a estos *conceptos* –y también aquello que entendemos por ser una «máquina» o un «ser humano»– son *supuestos* que condicionan nuestra comprensión de tales preguntas y de las respuestas que eventualmente podamos darles.³ Una tarea que compete a la filo-

3. Que en un debate sobre estos problemas ciertos conceptos funcionen como *supuestos* no cuestiona el origen empírico de tales conceptos. Así, la pregunta ¿qué es un ser humano? tiene un

sofía en el debate sobre la llamada «inteligencia artificial» es contribuir a *aclarar los significados* que atribuimos a esos conceptos.

De entrada, cabe distinguir respecto a esta cuestión dos posiciones radicalmente opuestas. Una de esas posiciones se basa en la convicción de que esos conceptos designan facultades u operaciones *constitutivamente humanas* que nos diferencian como especie animal de otras especies animales y de cualesquiera seres inanimados, incluidas las máquinas más sofisticadas. En términos del llamado sentido común, o también de una antropología de larga tradición en Occidente, este punto de vista se podría expresar también así: pensar, hablar y tener ciertos sentimientos son rasgos cualitativos que definen la naturaleza humana, o la condición humana, o el modo específico y singular que tienen los seres humanos de relacionarse consigo mismos, con los otros seres humanos y, en general, con el mundo.

Si adoptamos esta posición –con la que me identifico–, entonces muy probablemente daremos una respuesta negativa a la pregunta de si una máquina puede pensar, pues sostendremos que el dar resultados correctos a las deducciones silogísticas o a los cálculos matemáticos que es capaz de hacer un algoritmo que funcione como *software* de un ordenador no es equiparable al razonar o al calcular humanos, ya que, pongamos por caso, el «sumar» propio del ordenador es una mera operación formal, mientras que la suma que hace la tendera cuando vende a un cliente sus productos tiene un contenido semántico que *tiende a* un mundo situado más allá de las combinaciones de signos, y es una práctica socialmente aprendida –una *forma de vida*, para decirlo con palabras de Wittgenstein– asociada a otras prácticas sociales.

La otra posición es resultado de operar una simplificación del contenido de conceptos como pensar o hablar, y definirlos (a) por sus formas más *elementales* (por ejemplo, definir el concepto de «pensar» por las operaciones de hacer deducciones silogísticas y operaciones matemáticas; o definir el concepto de «hablar» por las operaciones de emitir frases correctamente construidas de una lengua determinada) y (b) por las manifestaciones más *superficiales* de tales operaciones (por ejemplo, definir los conceptos de «deducción lógica» o de «adición» por la obtención de un resultado correcto, dadas unas reglas de derivación y combinación, unas premisas o unos sumandos).

Quien adopte esta segunda posición, seguramente se sentirá proclive a dar una respuesta afirmativa a la pregunta de si una máquina puede pensar. Así, por ejemplo, un conductista que sólo juzgue los contenidos mentales por la conduc-

sentido meramente descriptivo cuando la respuesta que se busca es distinguir la especie humana de otras especies biológicas. Y como en contextos así los criterios pertinentes son empíricos, el concepto de «ser humano» funciona entonces como un concepto empírico. Pero la pregunta también puede entenderse –y debe entenderse aquí– en un sentido valorativo, como cuando preguntamos qué es un verdadero ser humano. Así entendida, reclama una respuesta que depende de criterios que remiten a una concepción del ser humano culturalmente elaborada, que funciona como marco o trasfondo de la discusión.

ta observable, no tendrá inconveniente en equiparar la «conducta» del ordenador consistente en dar el resultado de una operación matemática con el comportamiento de un niño cuando resuelve una suma. Verlo así es llevar la analogía entre ambos más allá del mero parecido superficial y afirmar que en ambos casos se trata de lo mismo: una conducta que correlaciona un *input* con un *output* mediante un programa de instrucciones (un programa digitalizado diseñado y construido por un ingeniero, en el caso del ordenador; las reglas de la suma introducidas en la mente del niño por el maestro, en el caso del niño). Es importante caer en la cuenta de algunas implicaciones que tiene esta posición:

- a) por un lado, *identifica* pensar con calcular –o, al menos, considera el calcular como el caso paradigmático de pensar–, cuando el pensar humano incluye muchas otras funciones no realizables por el ordenador que son *irreducibles* a la función de calcular o a la función de hacer deducciones silogísticas, como, pongamos por caso, imaginar, bromear, rezar, desear, disimular, dudar, mentir o sospechar;
- b) por otro lado, como ya he señalado, *simplifica* el concepto humano de calcular, al reducirlo a una operación meramente formal;
- c) y, además, invita a considerar el calcular del ordenador como un *modelo* del calcular humano, bajo el supuesto de que lo que hace el ordenador nos permite acceder a la mejor explicación de qué es lo que realmente hacemos los seres humanos cuando calculamos. Y, ampliando el campo de visión, nos permite *entender la mente humana según el modelo del ordenador*, invirtiendo así el proceso inicial, pues pasamos de entender y explicar las operaciones de la máquina partiendo del concepto humano de inteligencia, como básico o primitivo, a entender y explicar la inteligencia humana a partir de lo que hace la máquina.

Cabe observar, a este respecto, que una nueva tecnología no consiste en un mero cambio instrumental que aporta nuevos medios para obtener de manera más eficiente fines dados, sino que frecuentemente trae consigo cambios en el contenido de los propios fines, modificando el valor y la significación de estos. Neil Postman ha destacado la dimensión ideológica que tienen tales cambios, en la medida en que implican modificaciones en la manera de pensar y de actuar que suelen permanecer inadvertidas por cuanto quedan encubiertas por el uso continuado de los mismos términos. Un ejemplo de ello, que atañe al problema que estamos tratando, lo proporciona la técnica del llamado test de inteligencia. En su sentido tradicional y común, se entiende por inteligencia la capacidad de una persona para resolver problemas muy diversos que se le plantean cotidianamente en una enorme variedad de circunstancias. Se trata, pues, de un concepto *cualitativo* de inteligencia, dotado de múltiples matices y carente de límites precisos. Al definir la inteligencia como una capacidad que tiene un valor *cuantitativo*,

«el test convierte una definición abstracta y polifacética en un término técnico que deja fuera todo lo importante».⁴ Contra lo que pudiera parecer, el test no añade una nueva propiedad –la mensurabilidad– al concepto ordinario de inteligencia, sino que vacía el contenido de este y lo reemplaza por un contenido nuevo que supuestamente lo dota de «objetividad» –y, con ello, de verdadera «realidad»– y lo convierte en algo técnicamente manejable. Ahora bien, a eso que mide el test se le sigue llamando «inteligencia», lo cual dificulta advertir que no se ha producido un mero cambio semántico, sino un cambio ideológico, reflejo de una cultura tecnocrática, que imperceptiblemente impone como único sentido válido del concepto de inteligencia el definido por el test, que a fin de cuentas no pasa de ser una pura entelequia.

Un caso paradigmático de tergiversación del concepto de inteligencia aplicado a máquinas lo suministra una investigación elaborada en 2011 por científicos de la Universidad de Jiao Tong, en Shangái, mediante la aplicación de un algoritmo a centenares de fotografías de chinos y chinas entre 18 y 55 años, que condujo a detectar la existencia de algunas características estructurales discriminatorias «que eran determinantes para predecir la criminalidad», como «la curvatura de los labios, la distancia entre los ojos y el ángulo entre la boca y la nariz».⁵ Según este estudio, publicado posteriormente en *arXiv*, un portal de la Universidad de Cornell (USA), una máquina debidamente programada con este algoritmo «sería capaz de predecir a un futuro criminal basándose en sus rasgos faciales». Los autores de esta investigación calificaron esta operación de la máquina como una «inferencia automatizada de la criminalidad usando imágenes faciales».

Quisiera hacer algunos comentarios sobre las conclusiones de este estudio. Como es sabido, una inferencia es un proceso deductivo mediante el cual se obtiene una conclusión a partir de determinadas premisas mediante la aplicación de ciertas reglas lógicas. ¿Realiza la máquina en cuestión una «inferencia» cuando, mediante la aplicación del mencionado algoritmo, detecta en la imagen facial de una persona su predisposición a convertirse en un delincuente? Aparentemente realiza una operación formalmente análoga a una inferencia, pero lo que hace la máquina no tiene ningún *significado* para ella, es decir, la máquina *no entiende* lo que hace, pues entender no se reduce a combinar signos conforme a determinado código, sino que implica dar un contenido semántico, un sentido pragmático y un valor emocional a esos signos proyectándolos a un mundo situado más allá de su sistema computacional. Lo más grave, con todo, no es conceptualizar lo que hace o deja de hacer la máquina, sino lo que hacemos *nosotros* al transferir a la máquina la función de detectar a posibles criminales futuros. Al proceder de este modo tan pulcro y supuestamente objetivo, hacemos dejación de nuestra responsabilidad

4. Neil POSTMAN: *Tecnópolis. La rendición de la cultura a la tecnología*, Alicante, Ediciones El Salmón, 2018, p. 125.

5. Sobre este estudio véase el sitio http://www.eldiario.es/cultura/tecnologia/software-juzga-personas-rasgos-faciales_0_592491070.html. [Consultado: 03/04/2019].

humana de pensar, que en un caso así exige reunir e interpretar datos relevantes de la vida pasada de una persona –de su inserción social, de sus relaciones familiares, de sus oportunidades reales o frustradas, etc.–, tratando de construir un relato que muestre la fiabilidad del juicio que nos merece como posible delincuente, todo lo cual es un pensar comprometido, desplegado en el tiempo –no limitado a una imagen instantánea– y expuesto a ulteriores revisiones.

He citado este ejemplo como ilustración de la posición que lleva a cabo una simplificación de conceptos como pensar, inferir, etc., al definirlos por sus operaciones más elementales y por las manifestaciones más superficiales de tales operaciones. Esta posición nos acaba conduciendo a una visión *subalterna* del hombre con respecto a la máquina, y, en último término, a una negación del humanismo. A continuación defenderé que esta visión es, no sólo degradante, sino errónea, pues es *falso* que una máquina pueda pensar y hablar, y sostener lo contrario es inducir a confusión y a falsas ilusiones. Expondré a continuación algunos argumentos a favor de este punto de vista.

ALGUNOS ARGUMENTOS CONTRA LA EQUIPARACIÓN ENTRE LA MENTE HUMANA Y LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL

Los artefactos no pueden sentir: su «percepción» no puede equipararse a la percepción humana.

Una cámara fotográfica registra una imagen visual y la graba de manera analógica o digital en un soporte físico. En un sentido metafórico, se puede describir ese registrar-y-grabar como un ver, es decir, como una percepción (de hecho, hablamos del «ojo de la cámara»). La imagen fotográfica puede considerarse una copia de la imagen visual que percibe el ojo humano. Algo similar se puede decir de la grabación de sonidos mediante técnicas estereofónicas, aunque en este caso no hay una expresión equivalente al «ojo de la cámara»: no decimos que la grabadora «oiga» o perciba los sonidos. Sin embargo, los esfuerzos por enriquecer el espectro perceptivo de manera que incluya también el registro o copia de cualidades olfativas, táctiles y gustativas no ha dado hasta ahora resultados muy significativos.⁶

En todo caso, lo relevante para nosotros no es si las máquinas pueden «percibir», sino más bien si, gracias a los avances tecnológicos, pueden producir objetos sensibles virtuales cuya percepción sea equiparable a la percepción de los correspondientes objetos sensibles reales. Los entusiastas de la llamada «realidad virtual» están convencidos de que es cuestión de tiempo y confían en que internet nos deparará una simulación integrada por todos los atributos sensibles que será equi-

6. Víctor GÓMEZ PIN: *Entre lobos...*, pp. 91-95.

valente a la percepción de la cosa misma, permitiendo la equiparación entre la percepción *virtual* y la percepción *real* –y, por tanto, la sustitución de esta por aquella.

Quienes así piensan creen que la viabilidad de este programa es una mera cuestión de tiempo que depende de factores coyunturales. Pero, de nuevo, aquí hay implícito un *problema conceptual* que se puede formular así: ¿Dónde reside la *realidad* del objeto percibido: en eso que desde Aristóteles se denominan los *sensibles propios* (los rasgos sensoriales de un objeto en cuya percepción interviene un único sentido) o en los *sensibles comunes* (los rasgos sensoriales de un objeto que involucran a varios o a todos los sentidos)? Responder lo primero implica que la sustancia global percibida es un agregado *a posteriori* de aspectos parciales y subsistentes de la cosa; responder lo segundo implica considerar tales aspectos como meras abstracciones carentes de todo sentido fuera de la totalidad que les da soporte. Como advierte Gómez Pin, esta interpretación holista es la que mejor caracteriza la percepción sensorial humana, mientras que la llamada «percepción virtual» en ningún caso podría equipararse a ella.⁷

Podemos aducir un segundo argumento contra la equiparación entre la percepción humana y la percepción virtual: la percepción sensorial humana está vinculada intrínsecamente a emociones y es un generador inmediato de sentimientos humanos. Pues bien, los objetos virtuales no tienen emociones ni sentimientos, ni tampoco percepción sensorial. Estas carencias son insuperables, pues las sensaciones, las emociones y los sentimientos humanos –y, como veremos, también el pensamiento, el lenguaje y, en general, todos los procesos mentales– tienen un sustrato biológico y están causados por procesos que acaecen en el cuerpo de un ser vivo dotado de un cerebro, mientras que los procesos digitales de un artefacto son puramente físicos, y sólo pueden proporcionar un «olfatear» o un «lamer» que son meros fantasmas o simulacros de la percepción olfativa o táctil de un ser humano. Como señala Neil Postman, «los seres humanos tienen una vida mental única, intangible, enraizada en su biología, que en ciertos aspectos limitados puede ser simulada por una máquina, pero que nunca podrá ser reproducida».⁸

Una inteligencia artificial no puede pensar ni, por tanto, tampoco hablar ni entender el lenguaje.

Según los entusiastas de la llamada inteligencia artificial,⁹ el cerebro humano funciona como un ordenador (*hardware*) y la mente funciona como un programa

7. Víctor GÓMEZ PIN: *Entre lobos...*, pp. 95-98.

8. POSTMAN 2018: 153-154.

9. John Searle menciona a varios colegas suyos: Herbert Simon y Allan Newell, profesores de la Universidad de Carnegie Mellon, Marvin Minsky, del MIT, y John McCarthy, el inventor del término «inteligencia artificial». Véase John R. SEARLE: «¿Pueden los computadores pensar?», en *Mentes, cerebros y ciencia*, trad. de Luis Valdés, Madrid, Cátedra, 1985, pp. 33-48.

de ordenador (*software*). No hay nada esencialmente biológico en lo que respecta a la mente humana. Cualquier sistema físico que tuviese el programa correcto con los *inputs* y los *outputs* adecuados, tendría una mente en exactamente el mismo sentido en que un ser humano tiene una mente.

John Searle planteó hace algunas décadas en un importante artículo un argumento contra esta posición. Según el concepto usual de «ordenador digital», es esencial que sus operaciones puedan especificarse de manera completamente formal o sintáctica, es decir, es esencial que sus símbolos no tengan ningún significado, ningún contenido semántico, no se refieran a nada. Y la sintaxis no es condición suficiente de la semántica (no es concebible que pueda generarla). Ahora bien, los pensamientos de una mente humana tienen esencialmente un contenido semántico o un significado, además de cualesquiera otros rasgos que puedan tener.¹⁰

Los defensores de la tesis de que las máquinas pueden pensar y hablar alegan que un ordenador debidamente programado puede formar un encadenamiento silogístico correcto, procesar textos o decir frases con sentido. Estos son hechos comprobados. De acuerdo. Cuando voy a repostar combustible para el coche, en el proceso de mi interacción con el surtidor oigo en un momento determinado la frase «puede servirse gasóleo A», y en otro momento posterior la máquina escupe un ticket que incluye el cálculo del coste de la operación. Ahora bien, siguiendo el argumento de Searle, el surtidor de combustible no entiende los sonidos que emite ni efectúa ningún cálculo: soy yo quien entiende los sonidos que salen de la máquina como una frase dotada de un significado, y quien examina el ticket y concluye que el cálculo del coste es correcto. Pero cabe añadir otra cosa: además de que el programa incorporado al surtidor sólo posibilita la manipulación formal o sintáctica de signos, lo que entendemos por pensar y hablar no se reduce a transmitir información; la inteligencia humana no se limita a manejar signos con significados; y el lenguaje humano no se define únicamente por la capacidad de figurar lingüísticamente el mundo.

En esta línea, al argumento de Searle cabría añadirle otro más. Es un rasgo esencial de la inteligencia humana estar intrínsecamente ligada a la facultad afectiva, es decir, a las emociones, los sentimientos y los deseos. Asimismo, el pensar y el sentir del ser humano está imbricado en una red de interacciones prácticas con otros seres humanos y con el entorno. Ahora bien, este vínculo inextricable entre la facultad intelectual, la capacidad afectiva y los compromisos pragmáticos con el mundo sólo se da en un ser vivo –y, por tanto, dotado de un cuerpo– como es el ser humano, y no en un ser carente de vida, como es un artefacto digitalizado.

Alguien podría replicar a esto lo siguiente: «Admitamos que las operaciones aparentemente inteligentes que puede realizar una máquina sofisticada realmente no lo son, por la razón de que carecen de toda función afectiva; ahora bien, los

10. John R. SEARLE: «¿Pueden los computadores...», p. 37.

animales superiores no sólo tienen conocimiento, sino que también tienen afectos. ¿No nos lleva esto a cuestionar la singularidad humana y a difuminar la línea de separación que el humanismo ha trazado entre el animal y el hombre?». La pregunta es compleja y requiere una respuesta compleja, pero, en lo que respecta a la facultad afectiva en el hombre y en otros animales, hay una diferencia esencial: los afectos humanos están cargados de significado, mientras que en otros animales carecen de toda mediación simbólica.

EL LENGUAJE COMO RASGO DIFERENCIAL DE LA ESPECIE HUMANA

Ciertamente, ni la capacidad de aprender y conocer ni la capacidad de tener afectos son exclusivas del ser humano: otros animales también las tienen, en formas y grados diferentes. Por ejemplo, un perro tiene conocimiento empírico y siente emociones: percibe y distingue individuos que le afectan positiva o negativamente, pero no dispone de conceptos como «hombre», «amistad» o «temor». Viene a cuento, a propósito de esto, recordar esta observación de Wittgenstein: «Decimos que el perro teme que su dueño vaya a pegarle; pero no: teme que su dueño le pegue mañana. ¿Por qué no?». ¹¹ Una respuesta adecuada a esta pregunta, que Wittgenstein deja en el aire, nos daría pistas sobre las diferencias entre el temor humano, que involucra la capacidad de representación simbólica que hace posible su anticipación, y el temor perruno, que carece de ella. Es peculiar de la afectividad humana estar inseparablemente unida a la capacidad de entender los sentimientos y las emociones mediante un lenguaje dotado de significados generales o conceptos.

Pero, ¿acaso no tienen lenguaje también otros animales? Ciertamente otras especies animales tienen sistemas de comunicación, pero el lenguaje humano es más que un sistema de comunicación o de transmisión de información. E incluso cuando lo es, es diferente de los sistemas de comunicación de otros animales, basados en *códigos cerrados* que regulan intercambios de signos, son inarticulados y carecen de conceptos.

¿Y no cabe decir que tienen lenguaje, aunque sea rudimentario y limitado a ciertas funciones –por ejemplo, designar, transmitir mensajes, dar instrucciones, etc.– ciertos artefactos cuyo grado de sofisticación parece hacerlos capaces de realizar conductas lingüísticas comparables al lenguaje humano? Pues no. Como ya he señalado, esos artefactos que parecen hablar están programados para responder a *inputs* digitales según reglas formales de correspondencia entre signos. El programa o código tiene en cada caso una potencialidad *finita* de codificar o descodificar signos de manera *unívoca*. Todas las posibilidades de codificación y

11. Ludwig WITTGENSTEIN: *Investigaciones filosóficas*, § 650, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 393.

descodificación de signos –todos los posibles mensajes– están programados *de antemano*, es decir, están ya *dados*. Por el contrario, la singularidad del lenguaje humano implica que un conjunto finito de elementos es capaz de una combinatoria *potencialmente infinita* de mensajes correctos y con sentido. Esta capacidad innovadora del lenguaje es un rasgo constitutivo de la inteligencia humana al que no puede equipararse la llamada «inteligencia artificial».

Sin pretensión de exhaustividad, podemos atribuir al lenguaje humano los siguientes rasgos distintivos:

1. *Su carácter holístico*. Todas las operaciones de la mente humana –la percepción sensorial, la memoria, la imaginación, el pensamiento, el conocimiento, los afectos– están impregnados de lenguaje.
2. *Su dinamismo*. El lenguaje humano está integrado por un conjunto de lenguas creadas de manera anónima y colectiva que se han desarrollado a lo largo del tiempo por el uso libre que hacen de ellas sus hablantes. La gramática de una lengua no es una estructura estática, sino un sistema dinámico en constante proceso de cambio.
3. *Su creatividad*. Las estructuras articuladas y polimorfas del lenguaje verbal humano –fonéticas, morfológicas, léxicas, sintácticas y semánticas– posibilitan la formación de un conjunto potencialmente infinito de expresiones con sentido.¹² El lenguaje humano es un sistema abierto y complejo, no un código.
4. *Su carácter simbólico y convencional*. El lenguaje humano tiene un fundamento genético o biológico, pero este no proporciona un reflejo inmediato del mundo natural, sino que hace posible trascender esta inmediatez mediante la creación de mundos simbólicos vinculados al mundo natural sólo a través de convenciones. Esos mundos simbólicos constituyen la esfera de la cultura: el arte, la ciencia, la religión, la filosofía, la poesía, la música. Ello implica que el lenguaje humano es un sistema en el cual los signos no sólo son arbitrarios, sino también maleables y fluctuantes –proclives a la vaguedad, a la ambigüedad, a la equivocidad, a la polisemia–, lo cual abre el uso del lenguaje a un campo indeterminado de posibilidades, incluso opuestas entre sí: al sentido, pero también al sinsentido; a la verdad, pero también al engaño; a la referencia directa, pero también a la referencia indirecta o metafórica.
5. *Su dimensión dialógica*. El lenguaje humano es un instrumento para el encuentro con otros seres de lenguaje, un vehículo de reconocimiento recíproco de que el existir humano es inevitablemente un coexistir trenzado de acuerdos y desacuerdos construidos en y mediante la palabra.

12. Sobre el aspecto creativo del lenguaje, véase Noam CHOMSKY: *Lingüística cartesiana*, Madrid, Gredos, 1972, especialmente páginas 17-75.

CONCLUSIÓN

He intentado articular varios argumentos que cuestionan la atribución a artefactos sofisticados de capacidades como pensar, sentir o hablar, que en la tradición cultural de Occidente se han considerado cualidades distintivas de la especie humana. En mi argumentación no he fundamentado la atribución de estas capacidades al ser humano en algún principio metafísico esencialista, sino en el hecho de que atribuir a máquinas complejas funciones intelectuales como la inteligencia o el pensamiento, o afirmar que otras especies animales poseen lenguaje, colisiona con concepciones del pensamiento y del lenguaje de largo recorrido histórico que la tradición humanista de la filosofía ha considerado definitivas de la singularidad humana, concepciones que perviven en una imagen del mundo ampliamente compartida.

Sin embargo, esa visión humanista es un producto de la historia y, en cuanto tal, es contingente y cambiante. Además, como señala Neil Postman, «las nuevas tecnologías crean definiciones nuevas para términos antiguos y todo el proceso se desarrolla sin que nosotros seamos plenamente conscientes de él».¹³ Nada impide, por tanto, que adquieran nuevos significados los conceptos de inteligencia y lenguaje, a instancia precisamente de innovaciones que puedan producirse en ámbitos de la tecnología y de la ingeniería científica, de tal modo que lleguen a imponerse nuevos modos de percibir nuestras relaciones con las máquinas y los animales que difuminen la singularidad biológica humana y cuestionen la vieja imagen del mundo. Si tales cambios llegan a producirse –y no es aventurado preverlo, a la vista del emergente posthumanismo–; si, pongamos por caso, se extiende la idea de que el mejor –el más impoluto y productivo– modelo de lo que es «pensar» lo proporciona el funcionamiento de ciertas máquinas complejas, entonces esa nueva visión supondrá un cambio profundo en nuestra percepción del mundo.

Pues en este debate la pregunta ¿qué es un ser humano? no es una pregunta empírica, ya que su respuesta no depende de cuestiones de hecho.¹⁴ Los hechos que puedan aducirse a favor de cualquier respuesta a esa pregunta serán considerados como pertinentes, o no, según el *concepto previo* que tengamos de lo que es un ser humano. Si, pongamos por caso, alguien tiene un concepto del ser humano que implica la cualidad de ser ario, entonces ningún hecho que pueda aducirse a favor de que un gitano es un ser humano será aceptado por él como una refutación. Y si alguien cree que en un futuro más o menos próximo, gracias al desarrollo tecnológico, «no habrá distinción entre humano y máquina»¹⁵,

13. POSTMAN 2018: 24.

14. Véase la nota 3 .

15. Ray KURZWEIL: *La singularidad está cerca. Cuando los hombres trascendamos la biología*, Berlín, Lola Books, 2012, pp. 9-10.

entonces ningún argumento a favor del vínculo entre el pensamiento humano y la vida orgánica cuestionará aquella convicción. El concepto de qué es un ser humano funciona como una regla más o menos estable de interpretación de otros conceptos –libertad, responsabilidad, culpa y mérito, bien y mal– que posibilita encajar ciertos datos de experiencia bajo tales conceptos. Podemos servirnos de la terminología de Kant y llamar «categorías» a ese tipo de conceptos.¹⁶

Pero considerar el concepto de ser humano como una categoría no nos obliga a considerar esta como una regla invariable y ahistórica. De hecho, la idea de humanidad ha tenido, a lo largo de la historia de Occidente, distintos desarrollos a partir de diferentes conceptos que han funcionado como modelos. Pensar qué es un hombre por referencia al modelo del animal conduce a resultados diferentes a pensarlo, pongamos por caso, por referencia al modelo de un ser divino. La cuestión que dejo planteada es esta: ¿qué efectos tendría en nuestra autocomprensión una visión del ser humano que estuviera configurada desde el modelo de la máquina? No tengo la menor duda de que esa visión, de generalizarse, traería consigo un cambio notable, no sólo de nuestra manera de pensar, sino también de nuestras actitudes respecto a nosotros mismos y a los demás, así como de nuestros criterios respecto a lo que es humano o inhumano, pues el aparato conceptual que nos permite entender qué es un ser humano –el pensamiento, la voluntad, el sentimiento, el lenguaje– no tiene sólo un contenido descriptivo, sino también, e inseparablemente, una carga normativa que afecta a la imagen de nosotros mismos como seres morales, es decir, como sujetos de libertad, responsabilidad, culpa y mérito. ¿Qué quedaría de esa imagen si nuestra autocomprensión estuviera configurada desde el modelo de una «máquina inteligente»?

Conferencia inaugural del curso 2018-19
Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació
Universitat de València

16. Cf. Isaiah BERLIN: *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 265-280.

.....
Julián Marrades se ha jubilado en 2017 como catedrático del Departamento de Filosofía de la Universitat de València. Sus líneas de investigación se han desarrollado en áreas diversas, entre ellas el idealismo alemán, la teoría de la racionalidad, la filosofía de la música, las conexiones entre moralidad y verdad y la filosofía de la tecnología. Es autor del libro *El trabajo del espíritu. Hegel y la modernidad* (Madrid, Antonio Machado Libros, 2001) y editor del colectivo *Wittgenstein. Arte y Filosofía* (Madrid/México, Plaza y Valdés, 2013). Recientemente ha publicado *La vida robada. Ensayos sobre racionalidad, arte y política* (València, Pre-Textos, 2018).