

INTELIGENCIA ARTIFICIAL Y TRANSHUMANISMO

FUNDAMENTOS PARA UNA INSTRUMENTACIÓN CONDUCTIVA

FISHEL SZLAJEN

Fishel Szlajen. Rabino, Post-Doctorado en Bioética; Doctor en Filosofía, M.A. in Jewish Philosophy y Mandel Jerusalem Fellow. Miembro Titular de la Pontificia Academia para la Vida y Profesor en UBA, UNLaM y UCA. Director de AMIA Cultura.

*El presente trabajo retoma, actualiza y profundiza cuestiones sobre las cuales el autor viene reflexionando desde hace años.

RESUMEN

Bajo lineamientos filosóficos, científicos y religiosos, el transhumanismo se expone como un radicalizado utilitarismo operativo del bíblico precepto de mejora continua del hombre, omitiendo el problema psicofísico y anulando su axiología, planificando un obsoleto *homo sapiens* reemplazado por un evolucionado *homo cyborg*.

תקציר

על פי הנחיות פילוסופיות, מדעיות ודתיות, הטרנס-הומניזם נחשף כתועלת תפעולית רדיקלית של המצוה המקראית לשיפור מתמיד של האדם, אבל תוך השמטת הבעיה הפסיכופיזית וביטול הערכית שלה, ובוסופו של דבר כתבון של החלפה של בביכול מיושן הומו-סאפיינס לחדש ומפותח הומו-סייבור

ABSTRACT

Under philosophical, scientific and religious guidelines, trans humanism is exposed here as a radicalized operational utilitarianism of the biblical precept to continuous improvement of human being, but omitting the psychophysical problem and canceling its axiology, pretending a planned replacement of a supposedly obsolete human being by an evolved homo cyborg.

INTELIGENCIA ARTIFICIAL Y TRANSHUMANISMO

Bíblicamente se desarrollan dos concepciones del ser humano. La primera en Génesis 1:27-30, cuando es creado simultáneamente varón y mujer, sin explicar su proceso y comandándolo a dominar y sojuzgar el mundo; mientras que en la segunda, en Génesis 2:7-23, Dios forma primero a Adam del polvo de la tierra, insufla en su nariz hálito de vida y luego de Adam es creada Javá como su compañera, comandándolos a cultivar y mantener el Jardín de Edén. Noéticamente, esta dualidad distingue dos tipologías humanas (Soloveitchik, 2006, pp. 13-41). La primera, empoderándose del mundo exterior y controlando las fuerzas naturales, deviniendo en un ser tecnológico, interesado en duplicar funcionalmente la dinámica de la realidad disponiendo de ella a voluntad y a su servicio. Un ser utilitario cuya pregunta es ¿cómo funciona el mundo?, y caracterizado por la dignidad adquirida a partir de la conquista y elevación existencial por sobre la naturaleza. La segunda, contemplando receptivamente el mundo tal como le es dado, en sus dimensiones originales, y bajo el interrogante de ¿quién es? o ¿por qué la existencia? Un ser habiente de una experiencia esencial, no identificado con lo sensorial hedonista, ni con el pensar cartesiano ni el racionalismo kantiano y menos con el sufrimiento schopenhaueriano; sino logrando un modo de vida disciplinado acorde a su separación de la naturaleza y dominado por el Creador. Un ser humano cuya especificidad es la redención por la cual adquiere su noción ontológica manifiesta en su seguridad axiológica.

Ambos humanos son intrigados por el cosmos. El primero va en busca de su control y poder, cuya dignidad redundante en una técnica de vida, en el respeto y la atención del otro mediante habilidades de acción; razón por la cual es creado hombre y mujer simultáneamente, dado que no hay dignidad como categoría conductiva en el anonimato o en soledad, sino en la capacidad de hacer sentir su presencia o impacto medido por sus logros en la exterioridad. El segundo, busca su propia cualidad ontológica en lo profundo de su persona encontrando la redención a través de la capitulación, del retiro, y por ello, sólo mediante el sacrificio, entregando parte de sí mismo, halla su compañera, Javá. Su control y poder es sobre sí mismo, cuyo éxito consiste en el movimiento de retroceso. Este humano es formado del humus, emergiendo humilde y solitario en su origen, sin necesidad de mostrar, de comunicar, ni de una existencia extrovertida.

Actualmente, el desbalance entre ambas bíblicas tipologías del ser humano, desnaturalizándolo, se ha inclinado hacia la exacerbación de la dignidad en detrimento de la redención, transformando la conquista fenomenológica en noción ontológica, y destruyendo la integridad humana por cuanto el desentenderse de una parte no hace que ésta desaparezca constituyendo la otra parte un nuevo todo, sino sólo se transforma en más parcial.

Esta parcialidad humana exacerbada se manifiesta en múltiples dimensiones. Desde las esferas del poder, este humano exacerbado es quien puede representar momentáneamente el pensamiento, pero no soporta el examen. Es el snob que puede ocupar durante un corto tiempo cualquier rol sin diferenciarse de quien es habiente del perfil. Desde lo político-legislativo, el humano exacerbado se conduce como si cualquier medida, por absurda que sea, pudiera imponerse a un pueblo con la sola suficiencia en el número de voces para convertirla en ley. Incluso pretendiendo que la naturaleza sea democrática o susceptible de ser engañada o abolida por la insolencia de la presuntuosidad o el pretensioso antojo. Sólo logrando embrutecer al ser humano, pero haciéndole creer que accede a una inteligencia o estadio superior. Pero también desde el llano, es quien ante algún aspecto de la persona, como el menor arco, lo transpola íntegramente a toda ella, como completando por sí mismo la curva; y al levantar el velo que parecía ocultar aquella personalidad o figura, se ofende por no hallar sino alguien contrahecho o sólo aquel fragmento. En términos colectivos, la sociedad exacerbada es aquella que representa ciertas virtudes, pero que en sus individualidades no se encuentran las variables que las constituyen. En las relaciones interpersonales, la exacerbación se manifiesta en interlocutores que se expresan asimétrica e imperfectamente, ninguno escuchando demasiado al otro; o bien en un público que sólo debe escuchar y no hablar, pero que de todas formas juzga lo equivocados y torpes que resultan los polemistas. En el sujeto mismo, esta exacerbación se manifiesta como habiente de una conciencia pre-reflexiva e impersonal, que sugiere la posibilidad de hacer y deshacer lo que se desee, revistiéndolo luego de justificaciones racionales cuando las haya o bien, y ante su carencia, formulando falacias y tergiversaciones de la propia realidad.

Y por supuesto la exacerbación desde la biotecnología, donde el hombre ejerce su potestad irresponsablemente para consigo mismo y su prójimo, donde la ciencia y la tecnología, pudiendo dedicarse a resolver hambrunas, patologías u otras dolencias, se han enseñoreado en la licenciosidad humana.

Un aspecto de dicha exacerbación se hace patente concibiendo el cerebro desde el tan vigente funcionalismo, como un sistema complejo de transmisión y procesamiento de información constituido por múltiples partes interconectadas. Cuestión que no es verdad sino tan sólo en una pequeña parte, la fisiológica. Pero se utiliza dicho modelo porque permite fácilmente compararlo con una computadora pudiendo llegar a decir que ésta posee mente o alma (Denett, 1991, pp. 101-284). Y aquí se hace patente la ya mencionada transformación de la conquista fenomenológica en noción ontológica destruyendo la humanidad como integridad, creyendo que desentenderse de una parte hace que automáticamente esta desaparezca constituyendo un nuevo

todo, pero en verdad no es sino una exacerbación de la parcialidad. No obstante, si bien el funcionalismo resuelve más fácilmente el problema de describir el cerebro como un conjunto de funciones y por ello pasible de ser emulado cibernéticamente (Solms y Turnbull, 2002, pp. 45-104), desde la perspectiva del problema más difícil, que es la posibilidad de conseguir de la máquina una mente o alma, una conciencia, ninguna de los intentos más relevantes hasta ahora pudo lograrlo.

En este sentido, el test de Alan Turing ya en 1950 consistía en una máquina que exhibiera un comportamiento inteligente similar al de un ser humano o indistinguible de este, implementado mediante una conversación únicamente textual mediante un teclado y un monitor y donde el evaluador no pueda distinguir entre el humano y la máquina luego de cinco minutos de conversación. No obstante, esta prueba no evalúa el conocimiento de la máquina en cuanto a su capacidad de responder preguntas correctamente, sino que sólo toma en cuenta la capacidad de la máquina de generar respuestas similares a las que daría un humano. Más aún, en el hipotético caso que pudiéramos imaginar una máquina con conciencia como realidad psíquica, ya se ha demostrado que por la propia cualidad de la conciencia, la cual pertenece como toda realidad psíquica al dominio privado, dada única e inmediatamente sólo para el habiente de dicha conciencia, resulta imposible saber si la máquina la tiene o no. Y el hecho que cualquiera de nosotros podamos inferir que nuestro prójimo es habiente de la misma conciencia, no es algo demostrable sino intuitivo y por interacción espontánea, cuyas conductas son más o menos las similares a las nuestras. También está el caso del algoritmo llamado Eliza, diseñado por Joseph Weizenbaum en 1966, emulando una ayudante terapéutica cibernética, quien bajo la escuela de Karl Roggers, no era otra cosa que un programa diseñado para captar determinados vocablos o expresiones que el paciente emitía en pos de responder con otras prediseñadas. Si bien en este caso también podría considerarse que sus respuestas eran inteligentes, eso no quiere decir que dicho algoritmo sea una mente. Caso similar el programa llamado Parry, diseñado por Kenneth Colby en 1972, el cual simulaba el comportamiento de un esquizofrénico. Y aquí es relevante la diferencia entre lo inteligente y lo consciente, aspectos que el funcionalismo ha deliberadamente omitido, considerando que las realidades psíquicas no son más que el fruto y conducta de un número ingente de neuronas. Descartando que la conciencia humana es la percepción responsable y personal de la propia existencia, estados y actos, pretendiendo asemejarla a un algoritmo de identidad. Y suprimiendo el hecho que si bien el funcionamiento del cerebro es cuestión de fisiología, no así el del habiente de cerebro que es donde ocurren los procesos y realidades psíquicas a cuenta de lo que acontece en el cerebro (Szlajen, 2019;

2020). Y es precisamente esto lo atractivo aunque falaz del funcionalismo (Brook y Stainton, 2001, pp. 61-135). Describir la mente no como una cosa sino como un proceso analogándolo a un reloj. Es decir, para saber qué es un reloj poco importa su estructura y material, así como tampoco sus componentes, peso, volumen, o donde se emplaza, sino que lo importante es qué hace. Y lo que hace es mostrar la hora. Es decir, cuál es su función. Pero esto tiene el inconveniente de no distinguir la sintaxis de la semántica, al igual que Eliza, la ayudante terapéutica cibernética. Dicha diferencia ya fue contundentemente demostrada mediante la denominada “habitación china” (Searle, 2001; Bishop y Preston, 2001), refutando la creencia que el pensamiento puede reducirse al cálculo, a la computación. La mente implica no sólo la manipulación y procesamiento de símbolos (gramática o sintaxis), sino que además posee la capacidad semántica para darse cuenta o estar consciente de los significados de aquellos símbolos. Pero esta capacidad semántica, no es un algoritmo, ya que una máquina realiza acciones físico-electrónicas sin entender lo que hace y el por qué lo hace. Esta “habitación china” consta de un ejercicio en el cual nos introducimos en una computadora completamente aislados del exterior, salvo por una ranura para hojas de papel por la que entran y salen textos en chino. Fuera de la sala o computadora, se encuentra un chino que cree que la computadora entiende su idioma, pero en verdad somos nosotros que no sabemos una sola palabra en chino pero estamos equipados con manuales y diccionarios que indican las reglas que relacionan los caracteres chinos con los latinos. Esto es, “Si entran tal y tales caracteres, escribe tal y tales otros”. De este modo nosotros manipulamos los textos en chino que entran por la ranura y seremos capaces de responder a cualquier texto introducido ya que el manual que poseemos con las reglas del idioma nos indica las correlaciones. El chino en el exterior creará que sabemos su idioma, aunque es falso. Y seguirá siéndolo aun cuando las traducciones o respuestas se perfeccionen con la práctica y la realimentación de información por los usuarios chinos que advierten y notifican los errores cometidos. Y ello es porque lo único que estaremos haciendo es perfeccionar el manual de cálculo y operación en la conversión de caracteres. Pero eso no es saber el idioma. Eso no es pensamiento sino cálculo. No es semántica sino sintaxis. En otras palabras, el pensamiento no migra de un soporte biológico neuronal a uno cibernético electrónico, y comportarse similarmente a una persona no implica ser persona.

Y aquí resultan necesarias algunas palabras respecto del transhumanismo. Sabido es que el alto desarrollo tecnológico contemporáneo es transversal a las nacionalidades, etnias, ideologías, religiones e idiomas transformando los medios en las relaciones humanas y con el mundo en todos sus aspectos. Pero desde hace unos años, algunos pretenden o pronostican la utilización de

la tecnología para cambiar las propias características humanas, mediante el llamado transhumanismo, término acuñado en 1957 por el darwinista Julian Huxley. Un movimiento que sostiene los actuales albores de una nueva fase evolutiva de la humanidad, en la cual se fusionan los humanos con las máquinas transformándolos en una especie híbrida, un proyecto de diseño, aumentando y adicionando capacidades humanas deviniendo en un posthumanismo.

Pero esta idea de mejora continua en el hombre tiene origen bíblico, y radica en trascender su animalidad habilitando su humanidad como diferencia esencial entre otros seres, cuya unicidad es su capacidad de ser preceptuado por una autoridad fuera de sí mismo y su medio. Es decir, un ser habiente de voluntad como facultad que posibilita conscientemente contrariar la propia naturaleza, deseo o pulsión, respondiendo a una alteridad como autoridad o valor. En este sentido, si bien el perro desea un trozo de carne, no es consciente que lo está deseando, y por ello no puede cancelarlo por *motu proprio*, excepto bajo adiestramiento. Es decir, carece de voluntad. Y si de tecnología se trata, un episodio datado del siglo II e.c., y descrito en la narración homilética atribuida al Rabino Tanjumá bar Aba (s. IV e.c.) aunque editada en el siglo V e.c., donde el gobernador romano de Judea, Quintus Tienius Rufus provoca a Rabi Akiva preguntándole si las obras de Dios son más grandes que las del hombre, y cuya respuesta, las del hombre, mostrándole un grano de maíz y una torta, expresa la favorable visión en la cultura bíblica para producir y desarrollar mejoras cuando su propósito se orienta axiológicamente. Mismo sabio que sobre la circuncisión respondió que los bebés no nacen circuncisos con el sólo propósito de refinar nuestro carácter cumpliendo con aquel precepto (Tanjumá, 2004, pp. 62-77). Y desde ya esto brinda el beneplácito tecnológico para tratar patologías, incluso bajo intervenciones genéticas, curar lesiones y fortalecer aquellas debilidades producto de anomalías, incluso estéticas.

Bíblica y filosóficamente la estrecha relación entre naturaleza y humanidad, radica en el esfuerzo del hombre en controlar la suya propia, interna, así como también operar con la externa, el medio que lo rodea. Esta es la relación que desde la Biblia le otorga un significado religioso a los actos, y desde la filosofía uno moral. Aristóteles mismo relaciona la felicidad con la sabiduría práctica y filosófica, acompañada o no del placer (Aristóteles, 1998); e incluso Kant la define como el estado de un ser racional cuya existencia es según su voluntad (Kant, 2008; 1996). En ambos, la felicidad subordina la propia naturaleza humana a la concepción del Sumo Bien, como síntesis de virtud. Pero aclarando que cuando la voluntad está orientada a la consecución incluso de aquellas virtuosas definiciones de felicidad, puede la conducta no ser moral. Es decir, si bien puede ser conforme al deber, no necesariamente por deber.

Así, de ninguna forma la tecnología debe alienar al hombre respecto de la naturaleza, destruyendo mediante tendencias nihilistas aquella relación bíblico-filosófica de superación. Por cuanto conllevaría la propia destrucción del hombre. Dicha alienación se patentiza ya en un planeta con gravísimos problemas climáticos, de contaminación y desigualdad e incluso demandando el hombre mayores derechos, pero a su vez preocupado por desarrollar e implementar tecnologías deshumanizantes y produciendo élites como nuevas clases sociales por quienes accederían a estas hibridaciones o ingenierías genéticas.

Y esto sucede con el transhumanismo, el cual únicamente focaliza en el avance de las capacidades operativas humanas, su externalidad, no siendo sino una radical secularización nihilista de aquella bíblica demanda de mejora continua, dado que ofrece una visión vacía de contenido y finalidad en la búsqueda de perfección operativa. Tan sólo imagina la obsolescencia planificada de la humanidad como una especie biológica predicando una ruptura abrupta de la historia, mediante la hibridación y la inteligencia artificial. Aquello que los más encumbrados intelectuales y promotores del transhumanismo denominan como singularidad. Una especie de explosivo cambio radical, repentino y definitivo donde el *homo sapiens* es reemplazado por el *homo cyborg* u *homo deus*. Un concepto de perfección operativa y felicidad utilitaria, todo reducido a la eficacia cuantitativa operacional y al cálculo dolor versus placer, mediante ingeniería genética y aditamentos cibernéticos. Un subjetivo materialista estado mental o de perfeccionamiento instrumental carente de todo sentido de teleología trascendente o integridad moral (Kurzweil, 2005; Eden, Moor, Søraker y Steinhart, 2012; Harari, 2016; Schmidhuber, 2007).

Más allá de esta alienación, hay tres puntos críticos que hacen del transhumanismo una futurología en lugar de una realidad. El primero radica en un error conceptual, dado que una eventual hibridación hombre-máquina, una cyborización o un cambio genético artificialmente provocado, son cambios culturales y no biológicos evolutivos (Vives-Rego y Mestres Naval, 2012). Esto es, no hay un hombre post-orgánico (Sibilia, 2005). El segundo punto radica en la inexistencia de una inteligencia artificial, ya que ésta es sólo un conjunto de algoritmos, distinto a una persona como entidad psicofísica. Porque tal como ya se ha mencionado, no es posible escindir inteligencia de conciencia, dado que ésta como percepción responsable e individual de la propia existencia, estados y actos, es la realidad psíquica de aquella, no reductible binariamente ni formalizable. Y no pudiendo asemejarla a un algoritmo, el cual podrá traducir textos, jugar ajedrez o diagnosticar patologías, similar a un humano, pero no es sino un resultado de escanear millones de casos y calcular estadísticamente la mejor opción para cada circunstancia. La denominada inteligencia artificial no es sino una *big data*, o diferentes formas de envasar

el esfuerzo de millones de personas mediante algoritmos hechos también por personas, pero no es algo en sí mismo. Y esto es cálculo, no es inteligencia y mucho menos pensamiento. En tercer lugar, la singularidad no existe sino en la imaginación, ya que los procesos biológicos y culturales han sido graduales y constituidos por puntuales casos repentinos revolucionarios sintetizados con largos períodos de equilibrio estático en dichos cambios.

Esta idea del transhumanismo no es sino otro movimiento jacobino con tendencias a producir un renovado orden político totalizante, intentando producir un nuevo hombre y sociedad. Pero ahora, en lugar de consignas político-ideológicas, los futurólogos buscan crear una sociedad perfecta desde la tecnología. Otro sueño, siempre muy seductor para quienes desean ser pioneros en un imaginario revolucionario cambio humano, pero que en el mejor de los casos es frívolo, por no demandar el esforzado perfeccionamiento interno, espiritual o moral, conductivo, que indica ya desde antaño la Biblia y la filosofía. En lugar de una visión de un hombre mejorado cibernéticamente en sus capacidades operativas y hasta un supuesto vencimiento de la muerte, sería superador ocuparse en dignificar y redimir al hombre, su conducta, su hábitat, su vida, su vejez y su muerte. Pero para ello es necesario fortalecer nuestras virtudes éticas e intelectuales, para luego proseguir con una redención trascendente. Tal como el Eclesiastés y otros fundantes libros sapienciales enseñan, el hombre no se agota en la juventud eterna, el placer o su operatividad, su significado no desaparece cuando las funciones corporales disminuyen o cesan, sino que radica en su ser único constituido de materia pero dotado de conciencia y habla, que lo hace uno axiológico.

FUNDAMENTOS PARA UNA INSTRUMENTACIÓN CONDUCTIVA

La fundacional pregunta para el logro del progreso individual y social en un marco de civilidad y bajo un equilibrio entre la ética y la tecnología, sin que esta última se transforme en un fin o devenga en un estatus ontológico sino que permanezca como medio, es ¿cómo inducir al ciudadano a actuar efectivamente de acuerdo a su deber y no siguiendo los dictados de la razón tecnológica?

Más allá del subjetivismo emotivista, doctrina según la cual los sistemas éticos corporizan los deseos de quienes los propugnan o justifican sus experiencias, ninguno de aquellos pudieron demostrar una obligación conductiva a partir de sus respectivos valores supremos (Russell, 1993; 1999; Ramendra, 1993).

Ejemplo pristino aunque vigente de ello es Platón quien afirma que el Bien es una comprensión intelectual y contemplación de la suprema Idea del ser, principio explicativo del mundo, causa de la realidad, perfección y verdad. Y por ser el Bien cognoscible, luego, también enseñable. Esto condujo a la teoría del mal involuntario, como resultado de un error de juicio, siendo la causa

de la mayor infelicidad. Así, el hombre abyecto no lo es por *motu proprio*, dado que nadie elegiría padecer el mayor de los males, sino debido a la ignorancia (Platón, 1992; 2014; Gómez Robledo, 1993; Ross 1993). Este concepto fue tan influyente en la historia de la humanidad hasta nuestros días, que aún se respira dicho espíritu de intelectualismo ético, razón por la cual se predica que la solución para todos los problemas éticos es la educación. Pero su error radica en que las ideas son en sí mismas impotentes en términos conductivos, no conllevando *per se* un principio de acción obligatoria. De lo contrario, ningún médico fumaría o ningún juez sería corrupto, entre otros ejemplos de expertos que obran contra lo sabido, dado que nadie más que un médico conoce lo perjudicial del fumar para la salud y nadie mejor que un juez, el concepto de justicia.

Supongamos ahora que el hedonismo es una teoría lógicamente válida, luego ¿qué ley prohíbe al individuo comportarse irrazonablemente, actuando contrariamente al principio del placer? Aquí la razón sólo describe las consecuencias de tal acción, pero bien podría no importarle al sujeto. Similarmente sucede con el utilitarismo, donde el interés de la comunidad es el de los individuos que la constituyen, y cuyo principio radica en la máxima felicidad como el de utilidad para aquella y por ende para estos, proporcionando la norma de lo correcto, establece un cálculo entre placeres y dolores, promoviendo los primeros, sinonimizados con el bien y la felicidad (Bentahm, 2008). Todo ello asumiendo una hipotética sociedad como macro sujeto, omitiendo minorías e individuos y por ello sin necesidad de ser comandado moralmente. El utilitarismo así conformaría una teoría política igualitaria en relación al feudalismo, pero no una teoría moral. Y esta falta también aplica al innatismo como también al intuicionismo ético, ya que aun cuando el hombre posea innatos conceptos del bien y del mal, o la capacidad de captar la moralidad o inmoralidad de una acción, no empírica ni analíticamente sino por un acto simple y directo, siempre es capaz de desobedecerla, ser indiferente o bien no llevarla a cabo (Hobbes, 2008; Rousseau, 2014; Moore, 1959). Y esto es por cuanto no hay en aquellas nociones innatas o captación inmediata de ideas, nada que obligue a obedecerlas.

Pero el caso ejemplar más importante de esta ausencia de principio de obligación es el imperativo categórico kantiano, mostrando que el requerimiento ético *a priori* es el actuar sólo de forma tal que se desee que su máxima pueda convertirse al mismo tiempo en ley universal (Kant, 2008; 2007). Pero este gran y fundante pensador omitió lo más importante, probar que el sujeto está obligado a actuar acorde a dicho famoso *factum* de la pura razón práctica. Es decir, una acción que no satisface aquel imperativo categórico no es moralmente obligatoria, pero no se establece que el deber del hombre es actuar obligatoriamente en ese sentido. En otras palabras, el imperativo categórico

puede validarse lógicamente, pudiendo ser categórico pero no imperativo, ya que no resulta en una necesaria acción.

Lo mismo aplica al marxismo cuyo materialismo dialéctico postula como único factor determinante conductivo la condición material de la existencia humana. Así, de organizarse la sociedad para servir a dicho bienestar de todos los hombres, las voluntades serían buenas. Pero considerando todo dependiente de un estricto determinismo materialista, la expectativa marxista por la cual la clase de orden social resolvería los problemas de los hombres, resulta en una forma de optimismo dogmático para el cual no hay justificación teórica ni práctica. La presunción que la satisfacción material conduce a conductas nobles presupone una ciega confianza en la bondad esencial del humano, la cual se pervierte por la insatisfacción de necesidades materiales. Probado está su histórico fracaso empobreciendo sus poblaciones, produciendo gobiernos totalitarios y violencia principista, sólo fragmentariamente útil para la agitación política.

Por último, Henry Bergson, luego seguido por Karl Popper, distinguiendo entre la racionalidad y la obligación del bien, diferenció la moral de una sociedad cerrada, tribal o nacional, de una moral de una sociedad abierta, la humanidad. Para Bergson, la acción moral no radica en una conducta consciente por ser la personalidad humana demasiado voluble para confiarle semejante responsabilidad. En su lugar, la efectiva conducta ética se asegura por compulsión, tomando la forma de presión social en las sociedades cerradas. Y en las sociedades abiertas, la moralidad es comunicada por sobresalientes personalidades que ejercen una irresistible atracción. Luego, toda moralidad es por presión social o atracción aspiracional, no siendo la aceptación de un código ético garantía de su realización (Bergson, 2020; Popper, 2017). Pero si bien donde no hay obligación no hay ética, también la obligación ética presupone libertad de acción. Esto es, el hombre actúa éticamente cuando elige entre alternativas y decide acorde a una demanda axiológica. Luego, así como la moralidad necesita la libertad, ésta conlleva también la amenaza de fracaso en la conducta ética. Básica y exclusivamente, hay compulsión inexorable o hay ética.

El problema permanece irresuelto. De hecho y en este mismo sentido, Edward Gibbon para quien la historia humana es el registro de los crímenes, locuras e infortunios de la humanidad (Gibbon, 2012), redujo a la irrelevancia tanto el conocimiento o la ilustración habida, la condición material satisfactoria o no de su existencia, así como también lo insignificante de sus respectivas figuras paradigmáticas aspiracionales, mesiánicas religiosas o míticas folclóricas, y menos aún la presión social e internacional ejercida sobre de aquellos pueblos, naciones o individuos.

Y esto es porque las más sofisticadas y excelsas reglas de conducta humana son de muy poco valor a menos que la gente las cumpla y con el mismo o mejor

espíritu de quienes las han pergeñado. Es en este sentido, que dos de los más grandes pensadores del judaísmo y el cristianismo, Maimónides y Pascal, respectivamente, viviendo en mundos tan distantes como los 450 años que los separan, han afirmado igualmente que lo justo y lo recto no lo son en sí por la sola razón, sino por el hecho de ser aceptados, siendo esta aceptación el fundamento de su autoridad (Maimónides, 2001, Vol. I, pp. 67-68; Pascal, 2003, p. 319). Para ello, se debe recurrir a las leyes y principios fundamentales abolidos por costumbres injustas e indecentes habiendo querido sacudirse aquel yugo axiológico para provecho de unos y ruina de otros. En otros términos, debe decidirse aceptar por parte de todos y cada uno de nosotros algunos pocos postulados morales y lineamientos éticos rectores, obligándonos a cumplirlos por sí mismos y más allá de las conveniencias e intereses personales o colectivos.

Y así se llega a la discusión axiológica en la filosofía moral respecto de la antinomia si los valores son descubiertos o inventados, es decir, si se parecen más a la ciencia o al arte. En el primer caso, el valor norma la libertad como una esencia o presunción ontológica dada y que subyace en una conducta específica, diferencial y objetivamente humana. En el segundo, el valor es obra de la libertad expresada en su espontaneidad creativa. Sin focalizar analíticamente en escuelas y autores de estas filosofías antagónicas, claramente es posible observar que esta dicotomía se manifiesta en el presente, entre la exegética de la fe constitutiva de la religión, cuya desviación es el integrismo, y la hermenéutica de la secularización constitutiva de la utopía, cuya desviación es la ideología.

El problema radica cuando estas dos áreas de incumbencia se asimilan viciándose entre ellas, pudiendo la secularidad o las ideologías devenir en cuestión de fe o bien reducir el fenómeno religioso a una utopía.

Esto es precisamente lo que actualmente acontece, donde las utopías devenidas en ideologías toman el lugar de la fe, mientras que esta última compite con instrumentos de una ética secular autónoma que se agota en el individuo y su presunción de verdad. Esta homogeneización provocó una transvaluación, entendida como una regresión por ejemplo del otrora progreso resultante en la justicia en detrimento de la venganza, o el surgimiento del gobierno de las leyes superando la arbitrariedad del de los hombres. El denominador común en aquel progreso fue la concepción de una autoridad como tradición anterior a uno mismo y que limita al ser humano, pero en el presente, al no funcionar la justicia creando no sólo impunidad y caos, sino también el consecuente ajusticiamiento por mano propia, y donde la esfera gubernamental es reducida a un solo tipo de interés, la emancipación de toda autoridad fuera de sí mismo para su preservación y perpetuación, nos encontramos en la fuente del origen creativo de los valores, asimilándolos naturalmente a los intereses, diluyendo la esencial diferencia entre ellos. Distinción de origen donde el

valor es la apreciación suprema que rige la conducta de los hombres, siempre demandando y nunca pospuesto sino por el contrario, respecto del cual todo es cancelado, fundamental para la convivencia pacífica en una sociedad. Mientras que el interés, es aquello por lo cual se acciona u omite sólo si se obtiene una utilidad o beneficio, siempre satisfaciendo.

Esta distorsión enajenante, reduciendo unidimensionalmente el valor al interés, la autoridad al poder, la realidad a la narrativa y la religión a la secularidad, lleva a la ciudadanía a una escena primitiva disolviendo todo principio y orden jerárquico que conforma un marco de convivencia y respeto, promoviendo sólo lo instrumental coyuntural como único espacio de significación. Y en esta tergiversación se ha afectado hasta el propio lenguaje, dejando de ser el lugar subordinado a la experiencia que lo sustenta y para su articulación, pasando ahora a ser el reemplazo de la obra logrando un lugar de privilegio respecto de esta. Es precisamente esta inversión del isomorfismo lenguaje-realidad, donde en lugar que el primero traduzca la segunda, ésta intenta conformarse acorde a aquel, fenómeno vulgar y actualmente llamado relato, subvirtiendo consecuentemente la estructura donde los hechos ya no son la *ratio essendi* del lenguaje, sino ahora su *ratio cognoscendi*.

Esto explica el por qué las disputas ya no son sobre contenidos concretos sino por la posibilidad práctica comunicativa. Explica también el actual albedrío esclavo del ciudadano, donde si bien éste no carece de elección, su capacidad de elegir está severamente afectada estando a su vez al servicio de la nada, de la vanidad. Explica también el hecho que la tecnología, puesta al servicio de las pasiones desiderativas, asuman una función ideológica, encubriendo las disfunciones sociales que provocan en nombre de una preservación de los derechos individuales y auto postulando una libertad como exigencia fanática negando toda mutualidad entre humanos. Y para ello consecuentemente, pretendiendo eludir todo valor o autoridad, así como también la conciencia, desarrollando un conjunto de medidas represivas respecto de cuanto pudiera cuestionar, teórica o prácticamente la perpetuación de aquella ideología como sistema y manipulación de la vida cultural. En este respecto ya ni siquiera es tan relevante lo que el hombre hace sino lo que está deshaciendo, debido a que estamos hablando de uno privado más de orientación y sentido que de recursos.

Es por ello que hoy, la tarea de una crítica a la cultura fundada en lo religioso no consiste en una apología de la fe ni en un proselitismo y menos aún en reivindicar utopías como ideales novelados propias del dominio secular, dado que ratificaría las mismas categorías que llevaron a la fatal asimilación entre aquellas incumbencias. La tarea consiste en reconocer qué tipo de vanidad e idolatría caracteriza a la empresa humana en el presente, tal como oportunamente la Torá desacralizó y desencantó la naturaleza, los Baales, los

ídolos, los faraones, las monarquías absolutistas divinizadas y los hombres dioses. La labor es la de promover ante todo concepciones fundamentales permitiendo luego generar valores, para la comprensión y aprovechamiento de los avances tecnológicos y culturales, más allá de las habilidades. De lo contrario, se profundizará en la modernidad, un fenómeno similar al acontecido en antiguas sociedades que al ser confrontadas con herramientas avanzadas o máquinas, han sido incapaces de absorberlas, no por falta de habilidades, sino por sus concepciones del tiempo, espacio y relaciones interpersonales que les impedían valorar un conjunto de preferencias tales como el rendimiento, el bienestar y la capitalización.

Así, lo instrumental emergente de una utopía no debe operar a través de una ideología, sino de una axiología expresada en una moralidad manifiesta en instituciones tradicionales que representan el pensamiento, la voluntad y el sentir de una sociedad. Esta es la forma donde la tradición y el progreso son solidarios y no antagónicos, tal como la memoria y el proyecto, resguardando los valores ante la invención o el descubrimiento.

Pero para ello, no hay que olvidar que los valores de las civilizaciones históricamente han sido garantizados por las religiones, incluso los hoy considerados seculares como la educación, salud, seguridad, la propiedad privada y la defensa de la vida. Pero estos siempre han decaído pervirtiéndose cuando se los pretendió escindir de su horizonte el cual trascendía el bienestar individual y social. Allí, el hombre se abandonó a sí mismo, a un prometeísmo conducente a una autonomía técnica que hizo al hombre cautivo del deseo y por ende librándose a la codicia, corrompiéndose por profanar su raíz divina. Última y más cruel prueba patente de ello se manifestó durante todo el siglo XX, donde el matar por utilidad o factor reforzador no fue el límite fundamental para cualquier tecnología o conducta, perdiendo no sólo la noción religiosa del ser humano creado a imagen divina sino también la atea como un fin en sí mismo. Ambas por igual, constitutivas del concepto de dignidad, similarmente basadas en un valor, nunca en un interés.

RELEVANCIA DE LA RELIGIÓN EN TÉRMINOS ÉTICOS

Queda por último definir la forma en que la religión es conducente a un ejercicio ético. Múltiples y variadas son las definiciones de la religión. Desde sus aspectos antropológicos, psicológicos o sociológicos, es posible resumir el amplio rango que abarcan las actualmente más utilizadas, desde su concepción como creencia en seres espirituales (Tylor, 1958), o un sistema compuesto de creencias y prácticas relacionadas con lo sagrado, mancomunando moralmente a todo adherente (Durkheim, 2000); o bien reduciendo dicho sistema a ideas, actitudes, creencias y actos referentes a lo sobrenatural (Norbeck,

1961). Aunque otros la definen como un conjunto de actos y formas simbólicas que relacionan al hombre con las condiciones últimas de su existencia; o bien como un conjunto de rituales relacionados con los mitos, motorizando fuerzas supra-naturales con el propósito de lograr una transformación del hombre y la naturaleza (Bellah, 1964; Wallace, 1966). En un orden más funcionalista también hay quienes definen la religión como un sistema de símbolos para establecer estados de ánimo y motivaciones poderosas y perdurables en el hombre, formulando concepciones de un orden general de existencia, revistiéndolas con un aura de factualidad para hacerlas parecer excepcionalmente realistas (Geertz, 2004). Por último, también hay quienes consideran la religión como una institución donde las diversas culturas crearon la interacción de hombres y superhombres (Spiro, 2004); así como quienes analizan la religión desde una perspectiva dogmática, como lo referido a ideas o nociones explícitas o implícitas aceptadas como verdaderas y relacionadas con una realidad, que no puede ser verificada empíricamente (Baal, 1971).

Ahora bien, estas modernas aproximaciones, entre otras, al término religión, han resultado en la utilización de éste como fórmula que oficia de casilla en la cual se racionalizan, objetivan y enmarcan diversas confesiones o conjunto de dogmas de fe, simbolismos, creencias, cultos, sentimientos y/o actitudes respecto de lo sobrenatural, o bien de diversos objetos de veneración, incluyendo algunos ceremoniales esporádicos frecuentemente habientes de pensamiento mágico. Esto ha provocado la consecuente violación de culturas netamente legales tal como la judía, la cual siendo teocéntrica y aun incluyendo algunas de las características enunciadas en las mencionadas definiciones, no se define por ellas, sino por un marco normativo-legal que regula las acciones y actitudes en todos los aspectos de la vida del individuo y de forma cotidiana. Así, al vocablo hebreo *dat* (דָּת), el cual refiere originalmente a ley, edicto, orden o práctica (Deut. 33:2; Ester 1:8,13,15; 2:12; 3:14,15; 4:8,16; 8:13,14; 9:13,14; Dan. 6:6,9,13,16; 7:25; Ezr. 7:14), aun cuando contemporáneamente se lo use para traducir “religión” en los sentidos modernos citados, en términos rigurosos dicho término hebreo podría ser más próximo a “religión” en sus originales acepciones latinas denotando “escrupulosidad” o “minuciosidad”. Así, *relegere* “releer” o “leer cuidadosamente” respecto del saber ritual y el cumplimiento de sus deberes, se opone a *negligere* “negligencia”, “descuido”, “indiferencia”, “desprecio”, en clara coherencia con su otra acepción *religare* en tanto vínculo subordinado del hombre a la divinidad cumpliendo con las leyes y obligaciones que ésta le demanda (Cicero, 1917, II:72; 1923, I:7,4). De hecho, es con este mismo sentido que Eusebio Hierónimo en su Vulgata, traducción al latín de la Torá desde la versión griega llamada Septuaginta usando también la versión original hebrea, traduce con el vocablo *religio* o *religione* los

términos griegos tales como *latreían*, correspondiente al hebreo עבודה (avodá) cuyo significado es culto/servicio y *nomos*, correspondiente al hebreo חקה (juká) cuyo significado es decreto, regla, estatuto u ordenamiento jurídico. Misma aplicación de *religio* hace para la expresión *diastole tou nomoy*, correspondiente al hebreo חקה התורה (jukat haTorá) cuyo significado es decreto o precepto de la Torá/Ley (Éx. 12:26,43; 29:9; Lev. 7:36; 16:31 y Núm. 19:2). Más aún, en la *Epístola de Santiago* 1:26,27 también traduce el griego *threskeia*, cuyo significado es práctica sagrada, culto como praxis reglada o precepto, por *religio*.

Pero es Maimónides quien atendió a la proyección metodológica de aquel sistema nomológico, para la ética del no creyente y como instrumento de transformación del hombre. Y así, en orden a una efectiva conducta ética, debe educarse mente y cuerpo, donde deseos y apetitos deben ser influidos por una fuerza emocional de la voluntad que los someta disciplinándolos hacia la acción moral requerida. Esto acontece en la interioridad psíquica y en la exterioridad del organismo como instrumento de acción. Luego, para educarlo, existen preceptos proscriptivos y prescriptivos prohibiendo u obligando respectivamente determinadas acciones en el quehacer cotidiano.

Fuera entonces del canon intelectualista griego, la cultura bíblico/talmúdica no apuesta a que el razonamiento convenza al cuerpo, por cuanto éste es inasequible por aquel. El cuerpo sólo aprende haciendo, así como el deportista, practicando, más allá de los textos o videos que pudiera haber leído o visto sobre aquello que desea aprenderse. La única forma de educar el instrumento biofísico es haciéndole ejecutar u omitir acciones, en este caso, el conjunto de preceptos. Tal como se desarrolla en la milicia, donde no se aprende las técnicas de combate sólo mediante el estudio sino efectuándolas. No obstante, sería necio ir al combate sin entrenamiento previo, pretendiendo aprender todo súbitamente en la misma acción bélica. La solución es la instrucción, donde se enseña el arte militar adquiriendo sus habilidades en una situación artificialmente creada pero asumiendo que es real. Replicando situaciones y condiciones de guerra, se aprende a actuar y hasta pudiéndose equivocar sin serias consecuencias. Si bien enviar reclutas sin entrenamiento al campo de batalla sería el método más directo y rápido para enseñar el arte de la guerra, lo será sólo para quienes sobrevivan, obteniendo mínimas posibilidades de victoria, incluso de supervivencia. Así, todo adiestramiento enseña conductas haciendo que la persona obre como lo esperado, mediante inhibiciones y obligaciones parciales. Este es el histórico método indirecto más exitosamente probado para desarrollar comportamientos.

Similarmente, el significado metodológico ético del conjunto de proscipciones y prescripciones bíblico/talmúdicas, consiste en disponer el organismo biofísico para la efectiva acción mediante situaciones donde se entrena. Toda proscipción

oficia de mandato dirigido a una situación real de conflicto o tentación, mientras que toda prescripción obliga a actuar de forma innecesaria para la naturaleza, imponiendo obstáculos al deseo canalizándolo. Para obedecer los preceptos, debe inhibirse las emergencias pasionales y esto no sucede únicamente estudiando las Escrituras, sino controlándose a sí mismo mediante el entrenamiento, dada la peligrosidad de pretender aprender aquellas conductas esperadas *in situ*. Desde esta perspectiva, el significado metodológico educativo del código normativo bíblico/talmúdico, es lo que modernamente podría llamarse un entrenamiento ético. Aquél código contiene una variedad de situaciones que exige al hombre sobreponerse a la consecución inmediata de su puntual deseo, algunas veces parcial y otras totalmente. Así, tal como el soldado en su adiestramiento debe camuflarse y realizar maniobras como si el enemigo estuviera presente, desarrollando destrezas y habilidades, el observante preceptual también. Con la salvedad que este último además quiebra la mismidad psicológica y orgánica, controlando el egocentrismo, entrenando cuerpo y mente practicando el “no” a ciertas demandas internas y el “sí” a otras que no son productos de la naturaleza, cumpliendo dicha finalidad mediante el propio entrenamiento. La obediencia a dichas leyes, entonces, es un ejercicio de conducta, transformando la pulsión mediante el hábito adquiriendo una nueva naturaleza. Quien por ejemplo haya adquirido el hábito de rezar, en el momento y lugar requerido sus labios se mueven casi inconscientemente pronunciando la liturgia, y aunque esta no es la forma ideal de rezar, indica que los labios han aprendido a rezar por sí mismos, sin la participación consciente del sujeto. El elemento físico se ha habituado a una nueva naturaleza, absorbiendo la guía otorgada por la práctica.

Concluyendo, las prescripciones desarrollan disposiciones físicas para actuar por petición voluntaria fuera del dominio físico y las procripciones desarrollan mecanismos de inhibición para sobreponerse al dominio de las pulsiones y deseos. Y así, cuando la situación de conflicto y tentación deviene verdadera, intensa o grave, lo alcanza a uno disciplinado y con mayores posibilidades de éxito. En este sentido y tal como ya se ha mencionado, el hombre ha creado muchos sistemas éticos pero en todos ellos la voluntad que debe regir la conducta es dirigida hacia la socrática demanda de la razón o hacia el kantiano sentimiento del deber, pero siempre permaneciendo el hombre sometido a sí mismo por cuanto aquellas son variables naturales. El único sistema, desde la perspectiva ética, donde el valor reside en la conducta del sujeto no condicionada a su naturaleza sino al deber de una Ley trascendente que extrae al hombre de su dominio animal permitiéndole su humanidad, es el bíblico-talmúdico. Y esto no presupone que quien se proponga este entrenamiento logrará cumplirlo cabalmente, sino que su éxito es el propio y sincero esfuerzo en el entrenamiento, cumpliendo así con las demandas de mantener en la praxis un principio de

responsabilidad como referencia deóntica fortaleciendo la conciencia ascética individual y restaurando valores que la sociedad tecnificada ha derrumbado en su esclavizante sistema circular entre tecnología y apetito desiderativo (Jonas, 1997; 1995; Ellul, 1997; 1990). No hay atajos, sólo mediante la praxis en el cumplimiento de la Ley se transformará al hombre y su conducta como unidad psicofísica, alcanzando su destino y llegando al fin de su historia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES (1998). *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- BAAL, J. (1971). *Symbols for Communications. An Introduction of Anthropological Study of Religion*. Assen: Van Gorcum.
- BELLAH, R. (1964). "Religious Evolution" En *American Sociological Review* 29, 3, pp. 358-374.
- BENTHAM, J. (2008). *Los Principios de la Moral y la Legislación*. Buenos Aires: Claridad.
- BERGSON, H. (2020) *Las Dos Fuentes de la Moral y la Religión*. Madrid: Trotta.
- BISHOP, M. Y PRESTON, J. (Eds.). (2001). *Essays on Searle's Chinese Room Argument*. Oxford: Oxford University Press.
- BROOK, A. Y STAINTON, R. J. (2001). *Knowledge and Mind: A Philosophical Introduction*. Cambridge: MIT Press.
- CICERO, M.T. (1923). *De Divinatione*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . (1917). *De Natura Deorum*. Leipzig: Teubner.
- DENETT, D. C. (1991). *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown & Co.
- DURKHEIM, E. (2000). *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Madrid, Akal.
- EDEN, A. H, MOOR, J. H, SØRAKER, J. H Y STEINHART E. (Eds.). (2012). *Singularity Hypotheses: A Scientific and Philosophical Assessment*. Berlin: Springer.
- ELLUL, J. (1977). *Le Système Technicien*. Paris: Calmann-Lévy.
- . (1990). *La Technique ou l'enjeu du siècle*. Paris: Economica-Classiques des Sciences Sociales.
- GEERTZ, C. (2004). "Religion as a Cultural System". En Michael Banton (Ed.) *Anthropological Approaches to the Study of Religion: religion, rites & ceremonies*. Londres: Routledge, pp. 1-46.
- GIBBON, E. (2012). *Decadencia y Caída del Imperio Romano*. Girona: Atalanta. II Vols.
- GÓMEZ ROBLEDO, A. (1993). *Platón: los seis grandes temas de su filosofía*. México D.F: FCE.
- HARARI, Y. N. (2016). *Homo Deus: A brief history of tomorrow*. New York: HarperCollins.
- HOBBS, T. (2008). *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.

- JONAS, H. (1995). *El Principio de Responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- . (1997). *Técnica, Medicina y Ética: la práctica del principio de responsabilidad*. Buenos Aires: Paidós.
- KANT, I. (2008). *Fundamentación para una Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Alianza.
- . (2007). *Crítica de la Razón Práctica*. Buenos Aires: Losada.
- . (1996). *Metafísica de las Costumbres*. Barcelona: Altaya.
- KURZWEIL, R. (2005). *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*. New York, Penguin.
- LA TORÁ CON RASHÍ. (2001). Ed. bilingüe con comentarios y elucidaciones por Aryeh Coffman. México D.F.: Editorial Jerusalem de México. V vols.
- MAIMÓNIDES. (2001). *Guía de los Perplejos*. México D.F.: Cien del Mundo. III Vols.
- MIDRASH TANJUMÁ (2004). (Hebreo). Ed. Varsovia. Jerusalem: Torá vejaim. Vol. II.
- MOORE, G. E. (1959). *Principia Ethica*. México: Centro de Estudios Filosóficos.
- NORBECK, E. (1961). *Religion in Primitive Society*. New York: Harper & Brothers.
- PASCAL, B. (2003). *Pensamientos: sobre la religión y otros asuntos*. Buenos Aires: Losada
- PLATÓN. (2014). *Las Leyes*. Madrid: Alianza.
- . (1992). *La República*. Madrid: Gredos.
- POPPER, K. (2017). *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*. Barcelona: Paidós.
- RAMENDRA, N. (1993). *The Ethical Theory of Bertrand Russell*, New York: Vantage Press.
- ROSS, D. (1993). *Teoría de las Ideas de Platón*. Madrid: Cátedra.
- ROUSSEAU, J-J. (2014). *Emilio o De la Educación*. Madrid: Alianza.
- RUSSELL, B. (1993). *Ensayos Filosóficos*, Barcelona: Altaya.
- . (1999). *Sociedad humana: ética y política*, Barcelona: Altaya.
- SEARLE, J. R. (1980). Minds, brains, and programs. *Behavioral and Brain Sciences* 3 (3): 417-457.
- SIBILIA, P. (2005). *El Hombre Postorgánico: cuerpo, subjetividad y tecnología digitales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- SCHMIDHUBER, J. (2007). New Millennium AI and the Convergence of History. *Studies in Computational Intelligence (SCI)* 63: 15-35.
- SOLMS, M. Y TURNBULL, O. (2002). *Brain and the Inner World: An Introduction to the Neuroscience of the Subjective Experience*. New York: Routledge.
- SOLOVEITCHIK, J. B. (2006). (Hebreo). *Ish HaEmuná*. Jerusalem: Mossad HaRav Kook.
- SPIRO, M. (2004). "Religion: Problems of Definition and Explanation" En Michael Banton (Ed.) *Anthropological Approaches to the Study of Religion: religion, rites & ceremonies*. Londres: Routledge, pp. 85-126.

- SZLAJEN, F. "Inteligencia Artificial y Transhumanismo: falacias del humano exacerbado y desfondado en la tecnología". En Oliveira, Nythamar; Marim, Caroline; Bavaresco, Agemir; Tauchen, Jair (Orgs), *Bioética, Neuroética, Emoções*. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2019. Parte 1, Capítulo 2, pp. 45- 60.
- SZLAJEN, F. "Artificial Intelligence and Transhumanism: fallacies of the human being exacerbated and deflated in technology." En *Occidental World Magazine* 10 (February 2020) 24-30.
- TYLOR, E. B. (1958). *Religión in Primate Culture*. New York: Harper.
- VIVES-REGO, J. Y MESTRES NAVAL, F. (2012). "La Convivencia con los Robots: consideraciones filosóficas, ético-morales y sociopolíticas". *Ludus Vitalis* 20 (38): 215-243.
- WALLACE, A. (1966). *Religion: An Anthropological View*. New York: Random House.

