

# INTELIGENCIA ARTIFICIAL Y COGNICIÓN RELIGIOSA. ENTRE DIVINIZACIÓN Y ENHANCEMENT\*

— Manuel Abraham Galicia González\*\*

## RESUMEN:

La promesa de la Inteligencia Artificial de explicar y superar la mente humana ha significado la incursión del *naturalismo* en temas filosóficos y religiosos. En consecuencia, la *naturalización* de la mente y la invitación a una mejora artificial pone en duda la vigencia de la condición humana, mientras que los atributos divinos se contemplan asequibles al horizonte tecnológico. Este artículo explora la cuestión religiosa dentro de las ciencias cognitivas. Particularmente, la analogía entre los atributos divinos de las tradiciones abrahámicas y las características “últimas” de la IA. Y, por último, la divergencia entre dos conceptos clave, la *theosis* y el *enhancement*, en la reflexión teológica y en el discurso transhumanista.

**Palabras clave:** *Inteligencia artificial, human mind, ciencias cognitivas, religión, theosis, enhancement, transhumanismo*

## ABSTRACT:

The promise of Artificial Intelligence to explain and surpass the human mind has led to the incursion of naturalism into philosophical and religious matters. As a consequence, the naturalization of mind and the appeal to artificial enhancement calls into question the prevalence of the human condition, while divine attributes are regarded as attainable within the technological scope. This article also explores religious issues in the cognitive sciences. In particular, the analogy between the divine attributes of Abrahamic traditions and the “ultimate” features of AI. Finally, the divergence between two key concepts, *theosis* and *enhancement*, found in the theological reflection, as well as in the transhumanist discourse.

**Keywords:** *Artificial intelligence, human mind, cognitive science, religion, theosis, enhancement, transhumanism*

\* Esta publicación ha sido posible gracias al apoyo de una subvención de la Fundación John Templeton. Las opiniones expresadas en esta publicación son las de su autor y no reflejan necesariamente los puntos de vista de la Fundación John Templeton. (“This publication was made possible through the support of a grant from the John Templeton Foundation. The opinions expressed in this publication are those of the author and do not necessarily reflect the views of the John Templeton Foundation.”)

\*\* Becario Austral-Templeton del Programa de Doctorado en Filosofía con Orientación en Fundamentos de las Ciencias Naturales y las Ciencias Cognitivas, en el Instituto de Filosofía de la Universidad Austral, Buenos Aires, Argentina (magaliciagonzalez@mail.austral.edu.ar). Miembro del Centro de Estudios en Ciencia y Religión (CECIR-UPAEP), Puebla, México.

## 1. INTRODUCCIÓN.

Recientemente se ha conformado un conjunto de estudios o disciplinas científicas que tratan de explicar las creencias y el comportamiento religioso recurriendo a modelos científicos y experimentales de nueva generación. De entre ellos, podemos destacar las ciencias cognitivas, la biología evolutiva y la neurociencia. Las ciencias cognitivas tratan de desvelar las estructuras cognitivas que contribuyen a formar creencias religiosas dentro de la mente humana. La biología que estudia la religión en clave evolucionista busca explicar el comportamiento religioso desde una perspectiva prosocial; como capacidad de mejora de la adaptación social. La neurociencia, por su parte, investiga las bases y correlatos neuronales de la mente religiosa.

Desde sus inicios, como parte de la informática, la Inteligencia Artificial (IA) se ha

planteado el objetivo de diseñar, programar y construir máquinas que puedan funcionar de forma similar a la mente humana, o incluso, superarla. Los avances técnicos de la IA han nutrido la imaginación científica y han impulsado su incursión en temas filosóficos y religiosos, tocando cuestiones tan profundas como la condición humana y la fe religiosa. Los llamamientos transhumanistas a la superinteligencia u otros programas que quizá hagan obsoleta a la raza humana puedan chocar con profundos impulsos religiosos, así como con los instintos de autoconservación.

En esta breve comunicación intentaré explicar el estudio de las creencias religiosas dentro de la Ciencia Cognitiva de la Religión y rastrear algunas repercusiones discursivas entre la Inteligencia Artificial y la Teología.

## 2. CIENCIA COGNITIVA Y RELIGIÓN.

Para Barret (2016), existen diversos enfoques cognitivos que estudian la religión, como la psicología y la neurología, por ejemplo. Sin embargo, aquellas disciplinas no buscan *explicar* la religiosidad *en sí misma*, más allá de su relación con el bienestar clínico de la persona, como en el caso de la psicología de la religión; o la búsqueda de correlatos neuronales asociados con la espiritualidad, como en el caso de la neurología. Es así como la Ciencia Cognitiva de la Religión (CCR) surge como campo de estudio científico que trata de *explicar*

el *pensamiento*, la *transmisión* y el *comportamiento religioso*.

La CCR mantiene una hipótesis central de la ciencia cognitiva “tradicional” que se conoce como la comprensión Computacional-Representacional de la Mente (véase Thagard, 2005). Esta hipótesis comprende, en primer lugar, el computacionalismo que, según Albright y Neville (1999), afirma que los estados mentales se producen cuando la mente realiza cálculos -o cálculos- sobre representaciones mentales sim-

bólicas. Es decir, la mente funciona como un ordenador digital, con reglas que dirigen el tratamiento de las representaciones mentales. En términos generales, la ciencia cognitiva parte de una distinción entre el contenido de la cognición y la estructura física del cerebro, órgano que alberga y ejecuta la cognición.

En segundo lugar, las representaciones mentales, que simbolizan correlatos de un *dominio* de pensamiento. Es decir, de acuerdo con Hirschfeld y Gelman (1994, pág. 21), un *dominio* es un andamiaje de conocimiento donde se identifica e interpreta una clase de fenómenos que comparten ciertas propiedades, más o menos, similares entre sí. Las representaciones mentales, en ese sentido, retienen contenido implícito sobre el *dominio* de interés. Así, el estudio de este contenido proporciona una visión de la forma en que los individuos perciben el mundo. Los grupos de representaciones mentales y sus correspondientes *dominios* se denominan *esquemas*, dichos esquemas proporcionan atajos intuitivos, o heurísticos, sobre el funcionamiento de las cosas.

Por ejemplo, como explica Smith (2014, pág. 11), un *esquema religioso* puede incluir desde algo trivial, como la forma de encender el incienso, hasta algo sutil, como la forma de comportarse en la iglesia durante una misa. En pocas palabras, la cognición religiosa significa pensar en el contenido religioso. Así, los científicos cognitivos se centran en los correlatos mentales del contenido religioso. Al estudiar las representaciones sobre los dominios, los científicos cognitivos investigan la *naturaleza* de los

pensamientos sobre el contenido religioso. Según las explicaciones de la CCR, el contenido religioso acompaña los procesos ordinarios del pensamiento, pero como subproducto *natural* de esos procesos.

Smith (*ibid.*) ejemplifica que, a veces, los teóricos cognitivos comparan de forma alegórica, en general, la transmisión del conocimiento cultural a la virulencia de una enfermedad contagiosa. Las infecciones se propagan no sólo por la exposición, sino también por la susceptibilidad de los expuestos. En ese sentido, la transmisión exitosa de los conceptos se produce tanto por la exposición cultural como por la receptividad cognitiva. La CCR, desde ese aspecto, estudia el modo en que las personas adquieren, mantienen y transmiten las representaciones mentales sobre el contenido religioso, partiendo de la premisa de que las representaciones religiosas se afianzan más fácilmente en la mente porque se alinean con los procesos naturales del pensamiento.

Algunos científicos cognitivos de la religión proponen elementos comunes desde la literatura, la antropología y la sociología, que abarcan aspectos cognitivos, conductuales, afectivos y de desarrollo, dentro de los *sistemas religiosos*. En el caso de Sosis y Alcorta (2003, pág. 265): (1) la creencia en *agentes sobrenaturales* y *conceptos contrain intuitivos*, (2) la participación comunitaria en *ritos* muy elaborados, (3) la separación de lo sagrado y lo profano, y (4) la adolescencia como edad propicia para la transmisión de creencias y valores religiosos. En Pyy-siäinen (2003, cap. 1): (1) ideas de *agencias*

*extranaturales* no observables, (2) la creencia en un componente personal no físico que supervive la muerte y (3) la idea de que sólo personas extraordinarias reciben algún tipo de inspiración divina.

Atran y Norenzayan (2004, p. 713), por su parte, proponen: (1) generalizaciones de creencias contrafácticas y *contraintuitivas* en *agentes supernaturales*, (2) gestos auténticos o exhibiciones públicas de compromiso hacia los agentes sobrenaturales, (3) los *agentes sobrenaturales* dominan las preocupaciones de las personas, y (4) la ritualización como coordinación sensorial rítmica de (1), (2) y (3), es decir, una *comunidad*. Tomando en cuenta los modelos presentados anteriormente, se puede observar que la *creencia en un agente sobrenatural* y el proceso que siguen los *conceptos contraintuitivos* son elementos centrales de la investigación de la *cognición religiosa*.

De nuevo, de acuerdo con Smith (2014, pág. 24-25), los dispositivos cognitivos de dominio específico generan inferencias intuitivas del mundo y sus contenidos, pero un concepto religioso *transgrede* aquellos pensamientos generados inconscientemente. Un concepto que satisface esta norma puede denominarse *contraintuitivo*, refiriéndose a que resiste las *expectativas ordinarias* sobre el mundo y sus contenidos. Por ejemplo, una rana que canta y baila, o un zombi. La mente, por otro lado, posee una poderosa capacidad intuitiva de atribuir agencia y direccionalidad a situaciones extrañas donde infiere la presencia de agentes sobrenaturales y su causalidad de lo inexplicable. Por ejemplo, dioses, fantas-

mas o la suerte.

En tanto que, para Barret (2018), los sistemas de creencias religiosas se centran en *agentes intencionales contraintuitivos* con rasgos especiales. A diferencia de muchas otras propiedades contraintuitivas, añadir la agencia o modificarla de una manera contraintuitiva genera un potencial inferencial fructífero. Es decir, los *agentes intencionales* (como los dioses) tienen un gran potencial inferencial –habilidad para explicar o dar sentido a una mayor cantidad de preocupaciones humanas–, además de conectar un gran número de facultades mentales. De ese modo, los esquemas originados a partir de un *agente intencional* poseen un potencial inferencial grande y activan un número de sistemas de razonamiento receptivo, relativos a la moralidad, la fortuna, el infortunio y la muerte.

Esta habilidad de los dioses para dotar de sentido a los acontecimientos fomenta la creencia en ellos; cuanto más conecta un dios con las preocupaciones de la vida real, más se refuerza la creencia. Así, la creencia en atributos de un dios todopoderoso recibe un apoyo especial de las estructuras cognitivas. Particularmente, en las tradiciones abrahámicas, la omnisciencia (conocimiento), la omnipresencia (percepción), la omnipotencia (poder) y la inmortalidad (moralidad) como atributos divinos y sobrehumanos permiten establecer una relación *comunidad-divinidad*, que es consciente de las limitaciones humanas y, al mismo tiempo, las trasciende en todas sus dimensiones, a través una religación con Dios.

Recapitulando, para la CCR, según Smith (2014, pág. 22-23), la mente posee una serie de funciones cognitivas específicas que crean inferencias sobre el entorno. Algunas de estas inferencias fomentan la creencia en un *agente sobrenatural encubierto*, pero *intervencionista*. Además, la mente se inclina por *atribuir un objetivo* a la *labor clandestina del agente sobrenatural*. Luego, los practicantes religiosos suponen que el logro o el fracaso del *objetivo del agente sobrenatural* tendrá consecuencias personales en el

*más allá*. Esta conjetura, a su vez, estimula a los practicantes a inventar o reproducir *demonstraciones simbólicas de lealtad*, en las que cuanto mayor sea el sacrificio, mayor será la lealtad que demuestre el practicante. Es así como los mecanismos cognitivos responsables del intercambio social ayudan a los practicantes, tanto para imaginar los deseos (reglas o voluntad) de los *agentes sobrenaturales*, como para actuar de acuerdo con aquellos.

### 3. INTELIGENCIA ARTIFICIAL Y RELIGIÓN.

La Inteligencia Artificial es un moderno campo de la ciencia y la ingeniería que tiene como objetivo general entender cómo es que pensamos; es decir, en sentido amplio, cómo es que un puñado de materia puede percibir, entender, predecir, y manipular un mundo mucho más extenso y complicado que ella misma. Así pues, la IA, intenta no sólo comprender el cómo, sino también construir entidades inteligentes. En este sentido, dos motivos principales han guiado el desarrollo teórico y tecnológico de la IA. Primero, conseguir con ella modelos explicativos del pensamiento humano y, segundo, crear herramientas para ayudarnos a pensar.

A la IA en donde se engloban los avances tecnológicos (herramientas) introducidos en nuestra vida cotidiana se le conoce actualmente como IA *débil*. A la IA que pretende explicar (modelos), igualar e incluso superar a la inteligencia humana en todas sus dimensiones, se le conoce como

IA *fuerte*. La IA débil busca la aplicación de algoritmos para la resolución de problemas, la planificación y el aprendizaje. La IA que nos rodea diariamente es parte de la IA *débil*. La IA fuerte es la que pretende construir máquinas inteligentes con alcances semejantes o superiores a los de la inteligencia y de la condición humana; esto es, lograr reproducir o mejorar la conciencia, la reflexión, la problematización, las emociones, el aprendizaje, la voluntad, la libertad, la empatía, la identidad, la moralidad, la sociabilidad y la corporeidad.

La IA y la religión pueden parecer ámbitos distantes y extraños entre sí. Sin embargo, aunque algunos pueden parecer tenues y otros inesperados, a lo largo de la historia del pensamiento humano han existido vínculos entre IA y religión. Un ejemplo interesante y extravagante es la fundación de la primera Iglesia de la IA en 2017 por Anthony Levandowski, un controversial ex-ingeniero de Google, donde la “religión”

llamada *Way of the Future* tenía sede. Desafortunadamente, para los entusiastas de esta idea, la iglesia ha sido oficialmente disuelta a inicios de 2021, por problemas financieros y cuestiones legales de su fundador.

Una de las primeras referencias, en la historia moderna, es la publicación del ensayo de Norbert Wiener en 1961, titulado “*God and Golem*”. Wiener fue un prodigio de las matemáticas y se le conoce popularmente como el fundador de la cibernética, la primera forma de IA. Como reseña Condal (1969), el ensayo de Wiener es, en su mayor parte, una evaluación del impacto de la llegada de las máquinas inteligentes en la ética y también en la propia religión. El *Gólem* era un concepto judío medieval de una criatura artificial con propiedades similares a las humanas, creado por un rabino de Praga.

Wiener expone algunas de sus conclusiones sobre la aplicación de la cibernética: “que es el estudio del control y la comunicación en máquinas y seres vivos” (1961, pág. vii). En cibernética hay cuestiones que le parecen pertinentes a temas religiosos: la creación de la máquina misma, como alegoría de un *agente creador*. Las máquinas que aprenden por sí mismas y llegan a superar la maestría de su inventor. Las máquinas que pueden replicarse, y mejorarse a sí mismas, sin intervención de terceros. Y el posible desenlace entre coordinación o contención respecto a la convivencia entre máquinas y humanos. Todo lo anterior enmarcado en un contexto *evolutivo*.

Unos años después de la publicación de “*God and Golem*”, I. J. Good especulaba sobre lo que sería tener una máquina que lo supiera todo. En su artículo de 1966, *Speculations Concerning the First Ultrainelligent Machine*, habla de una máquina *ultrainteligente* que puede superar todas las capacidades y actividades intelectuales humanas. Y, al mismo tiempo, ser capaz de diseñar máquinas más avanzadas. Se trata de una visión donde la *máquina ultrainteligente* sería la última creación de la humanidad, sustituyendo así la agencia del inventor. I. J. Good especula, confiadamente, que la máquina sería lo suficientemente dócil como para permitirnos mantenerla bajo control.

En décadas más recientes, autores como Hans Moravec (1998), Ray Kurzweil (2012), Nick Bostrom (2014), Kevin Warwick (2016) e Hiroshi Ishiguro (2021), investigadores, divulgadores y profesionales de la IA, continúan la noción de una eventual *singularidad tecnológica*, es decir, un avance técnico tan radical y complejo que no seremos capaces de siquiera comprenderlo o continuarlo. Significa, que nuestra inteligencia será obsoleta y seremos superados por nuestras máquinas *superinteligentes* para siempre, dejando el destino de la humanidad a merced de una *agencia* fuera de nuestro control, comprensión, condición y capacidad. Un posible *agente intencional contraintuitivo*; omnisciente, omnipresente, omnipotente y, en cierto modo, inmortal.

Aunque, es cierto que muchas de las predicciones de algunos gurús de la IA no se han

cumplido en tiempo y forma, el objetivo general de la IA sobre comprender y replicar entidades inteligentes continúa vigente. La relevancia de las especulaciones anteriores es la analogía entre las características últimas de la IA y los *atributos divinos*. Así mismo, las consecuencias intelectuales que pueden llegar a ocasionar estos conceptos contraintuitivos. Tradicionalmente, la omnisciencia, omnipotencia, omnipresencia e inmortalidad son atributos que ayudan a definir a Dios dentro de la tradición occidental. En ese sentido, la *singularidad* de la IA podría *adentrarse* en ese territorio.

Una consecuencia de la relación atributiva anterior es la cuestión de si una *superinteligencia artificial*, en caso de surgir, estaría “dispuesta” a convivir con nosotros, la forma de esa convivencia y nuestro lugar ante ella. En otras palabras, su posible benevolencia, condicionada o no. Nick Bostrom (2014), por ejemplo, en su libro titulado *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, argumenta el peligro de que una entidad

de este tipo sea hostil. En el caso de la tradición religiosa occidental, la relación de lo creado con el creador (una Superinteligencia frente a nosotros) es benevolente y recíproca. Piensa él, entonces, que si eso resulta cierto, no deberíamos temer lo que podamos crear en el futuro con la IA.

Otra consecuencia, que observa Wilks (2019, cap. 10), es la delgada línea que existe entre *healthcare* y *enhancement* que los avances tecnológicos pueden realizar en la condición humana. En el discurso futurista, suele haber una confluencia entre la corriente de la *superinteligencia artificial* y la de adaptar o hacer evolucionar a los humanos (o algunos de ellos, en todo caso) para que se vuelvan *inmortales* o *superinteligentes*. Los grupos o individuos que apoyan este discurso se denominan ahora “transhumanistas”. Los transhumanistas y los entusiastas de la *superinteligencia* sólo difieren en la *fuentes* de la inteligencia suprema; o máquina u hombre, pero la búsqueda de los *atributos divinos* es la misma.

#### 4. ¿DIVINIZACIÓN O ENHANCEMENT?

El transhumanismo tiene como antecedente directo al movimiento *extropiano*, impulsado a finales de la década de 1980 por el pensamiento y las obras del filósofo Max More. El término *extropía* fue elegido por el propio More para reflejar un deseo de mejora y crecimiento, en contraste con la entropía, que mide el desorden dentro de un sistema. En la actualidad, el transhumanismo se entiende generalmente como un movimiento intelectual y cultural, que

aboga por el uso de una amplia gama de tecnologías cada vez más potentes para mejorar, radicalmente, a los seres humanos.

Mercer y Trothen (2021, cap. 3) explican que el transhumanismo busca que la eventual convergencia de las diversas tecnologías permita progresivamente controlar la evolución humana a través de la misma tecnología para, así, mejorar las capacidades físicas, mentales, afectivas, morales y

espirituales del ser humano y para mejorar aspectos de la condición humana considerados “indeseables”, como la enfermedad y el envejecimiento. En este sentido, un *transhumano* sigue siendo un humano, pero un humano cuyas capacidades van más allá de las de los humanos “normales”.

Cole-Turner (2017), teólogo, ha contribuido al debate sobre la mejora humana radical. En su artículo, “*Christian Transhumanism*”, busca las raíces cristianas del transhumanismo que, según él, se remontan a los temas bíblicos, por ejemplo: “Lo que seremos aún no ha sido revelado. Lo que sí sabemos es esto: cuando él [Cristo] se revele, seremos como él” (1 Juan 3, 2). También señala cómo Dante utiliza el concepto “trashumano”, siendo ésta la palabra que usa para describir la gloriosa transformación que los cristianos experimentan al ascender a la presencia de Dios: “Ir más allá de lo humano es algo que no se puede describir con palabras”.

Para Norman Russell (2009), también teólogo, parece que tenemos un deseo innato de trascender nuestra humanidad, de alcanzar algo absoluto y duradero que deje atrás las limitaciones de la vida corporal. Por otra parte, cada día se anuncian avances y convergencias en aquellas tecnologías. En conjunto, el avance de la tecnología del *enhancement* es incesante, su ritmo se acelera y su oferta de dinero es prácticamente ilimitada. Casi todo lo que le gusta al ser humano de sí mismo -inteligencia, buen humor, excelente salud y larga vida- es ya objeto de experimentación en materia de mejora humana, experimentación de mejo-

ra humana.

Para Cole-Turner y Russell, las tecnologías de *mejora humana* han desarrollado nuevas formas de manipular los cuerpos y los cerebros humanos con la esperanza de que nuestras capacidades mentales, morales y físicas aumenten drásticamente y nuestra vida se prolongue. Teniendo en cuenta el contexto de la tecnología de la *mejora humana* (transhumanismo y *enhancement*) y su poder para moldear culturas y comunidades religiosas por igual, Cole-Turner y Russell reflexionan si acaso el deseo de mejora es una necesidad profundamente espiritual y no una simple moda.

En el contexto del anhelo humano de mejora y la tecnología del *enhancement*, Cole-Turner (2018) alude a que la promesa del cristianismo reside en la afirmación de que Dios pretende una transformación de la humanidad tal que sólo palabras como “divinización” o *theosis* pueden captar plenamente la naturaleza radical de aquella promesa. Una definición profunda de *theosis* proviene del teólogo Stăniloae (1994, pág. 89) como la “...mayor unión posible con Dios en la que la plenitud de Dios se imprime en el ser humano, pero sin que el ser humano se disuelva en Dios; esto es, la divinización del ser humano”.

Para Cole-Turner, la idea de una unión especial entre Dios y el ser humano no es difícil de localizar en la Biblia: “Por tanto, hemos sido sepultados con él por el bautismo en la muerte, para que, así como Cristo resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, también nosotros caminemos en



una vida nueva [...] Pero si hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos con él” (*Rom* 6, 4-8). Igualmente (2018, pág. 333), la unión se centra en el dinamismo de un intercambio por el cual nuestra participación en la gloria de Cristo se hace real. Transformando realmente a la criatura en algo nuevo.

Michael Gorman, teólogo, reflexiona sobre dicha unión y transformación, y piensa que el apóstol San Pablo tenía en mente *algo más* para abandonar el *viejo yo* y ser recreado en un *nuevo yo*. Gorman (2011) piensa que: “Para Pablo en particular... la *theosis* debería definirse como ‘la participación transformadora en el carácter *kenótico* y cruciforme de Dios, a través de una conciliación, habilitada por el Espíritu, con Cristo encarnado, crucificado, resucitado y glorificado”. Para Gorman, los seres humanos se parecen más a Dios cuando actúan *kenóticamente*, cuando logran un vaciamiento de la propia voluntad y son completamente receptivos a la voluntad de Dios.

Cole-Turner, Russel y Gorman entienden que, *para ser verdaderamente como* Dios, debemos compartir la cualidad divina de *kénosis*. La cual no es un acontecimiento único o aislado, sino una característica constante de la vida del creyente. Si buscamos “ser” como Dios -sin confundirlo con la deificación artificial del imaginario popular o de la tecnocultura-, esa búsqueda significa *vaciar de sí mismo*. Es, precisamente, en la búsqueda de la *kénosis* donde encontramos un contraste radical entre la *theosis* bíblica y las perspectivas secula-

res de la mejora humana, especialmente las del movimiento transhumanista.

Estos teólogos son conscientes de que la popularidad de la ciencia y la tecnología no se compara con la popularidad de la teología. Esto es, comprenden que la *theosis* debe ser “nombrada” en el lenguaje de hoy. Al mismo tiempo, piensan que debe presentarse como un conjunto de prácticas concretas que inviten al creyente de hoy a seguir el camino que fomenta el verdadero crecimiento espiritual. Mientras que el *perfeccionamiento secular* tiene que ver con la protección del yo y el “mejoramiento” de sus capacidades, la *theosis* nos lleva en la dirección opuesta, es decir, al vaciamiento del yo en la búsqueda de la salvación.

Asimismo, la preocupación, particularmente para Cole-Turner (2018, pág. 340), es que la noción secular de mejora abrume el significado y contribución de la *theosis*, ahogando su potencial para revitalizar a los creyentes. Si eso ocurre, lo que entendemos por *theosis*, o salvación como transformación, quedaría reducido a lo que ofrece el transhumanismo. Peor aún, se abriría la puerta a la posibilidad de tergiversar la *theosis* hasta entenderse como auto-expandirse, auto-enaltecerse, incluso como auto-privilegiarse. Pero, si la *theosis* se llega a entender como *self-enhancement*, desaparece entonces toda comprensión de la *kénosis* o del vaciamiento de sí mismo como única entrada a la *theosis*.

## 5. CONCLUSIONES

El modelo estándar de la CCR parece prometedor en un principio; sin embargo, las contribuciones de la CCR pueden ser discutidas. La CCR pretende explicar la religión de forma naturalista y completa, pero, conforme avanza la ciencia cognitiva, dichas explicaciones cada vez parecen menos convincentes. Por ejemplo, la afirmación de que las creencias religiosas tienen un carácter de subproducto en los procesos superiores de pensamiento. Es decir, si la mente funciona bajo ciertas reglas lógicas, descifrando e identificando patrones del “mundo exterior”, los conceptos religiosos son representaciones mentales que intentan dar razón de algún suceso o idea “misteriosa” o “inexplicable”. La mente asigna erróneamente una *agencia* a un concepto o idea que no está allí.

Por otro lado, los esquemas y teorías en las que se basa la CCR, como el modelo computacional-representacional, para describir la mente humana, ha sido sometido a fuertes críticas por el trasfondo dualista que arrastra y, en cierto modo, también el modelo ha sido “superado” desde hace años. Las tendencias actuales apuntan a un programa “multicomponente” que incluye un conjunto de dimensiones que deben tenerse en cuenta más allá de posiciones demasiado reductivas, o dualistas, de la mente en general y de la mente religiosa particularmente. La CCR necesita estar actualizada en ese aspecto ya que sus bases teóricas afectan cualquier modelo que intente explicar el funcionamiento de la religión.

La CCR, debe tener en cuenta una larga tradición de estudios sobre la religión que ya ha ofrecido una visión profunda y un conocimiento acumulado: la teología, la filosofía y la fenomenología de la religión, por ejemplo. La religión es un fenómeno muy complejo y, por lo tanto, no merece un enfoque simplista o demasiado reductivo. De ese modo, la religión debe ser entendida como algo contingente respecto a las actitudes prosociales y no como un aspecto único y necesariamente ligado a aquellas actitudes.

En cuanto a la IA, decir que una máquina es inteligente no es algo extraño; incluso, decir que trabaja mejor y más rápido que una persona tampoco es algo descabellado. Sin embargo, aquella *máquina inteligente* a la que nos referimos -como una computadora personal- es inteligente, tan solo, en ciertos aspectos relacionados a la inteligencia humana, es decir, en un sentido instrumental, lógico, cuantitativo o algorítmico. Aun así, existen muchos aspectos y dimensiones que son esenciales a lo humano y que no son *computables* del mismo modo. Las cuestiones sobre el origen y el propósito de la existencia, los hábitos, las virtudes, los valores y el sentido del orden del mundo, por ejemplo, no son problemas fáciles incluso para las personas mismas, más complicado es tratar de codificarlos y hacerlos comprensibles para una máquina, podría decirse.

Todo avance en IA es valioso e importante, pero, por el momento, el desarrollo de

IA se ha enfocado en la versatilidad y la capacidad general de “saber” muchas cosas. Sistemas expertos, la WWW, etc. Esto no significa que esa inteligencia tenga que ser igual que la humana. Para lograr lo anterior, debemos comprender a fondo el funcionamiento de nuestro cerebro, antes de que seamos capaces de simularlo. El problema es que aún no comprendemos completamente cómo funciona nuestra propia inteligencia.

Como sugiere Alfonseca (2016), desde la disciplina emergen con facilidad las ideas de *hombre artificial*, o igualado o superado por la máquina. Aunque estos términos están cargados de emotividad y despiertan fuertes rechazos o adhesiones, dichas ideas son más llamativas por la extravagancia de su inverosimilitud que por un avance tecnológico real. Declaraciones sobre la mejora o perfeccionamiento de la condición humana han nutrido distintos discursos entre los divulgadores de la IA, desde donde han logrado inflamar controversias de tipo filosófico y religioso; inclusive, impulsar movimientos sociales de culto a la tecnología.

Quien ha estimulado la imaginación y explotado provechosamente la Inteligencia Artificial como *leitmotiv* ha sido la industria del cine, particularmente, Hollywood y sus *blockbusters*. La cinematografía moderna americana nos ha mostrado que la

IA, de algún modo, puede llegar a consecuencias catastróficas para la humanidad si no se tiene cierto control sobre ella o, por el contrario, que la tecnología basada en la IA nos puede ayudar a trascender la condición humana. Sin embargo, la IA aún está lejos de poder realizar los sueños más descabellados de la industria cinematográfica.

Por último, sobre la *theosis*, podemos añadir algunos puntos a la discusión. Primero, en las tradiciones abrahámicas; tanto si se entiende que el ser humano posee un alma, o si es un alma. La identificación de Dios con el humano, o con cualquier creatura, presentaría un conflicto teológico. Es decir, para la tradición monoteísta sólo hay un Dios, y sería idolátrico hacer divina cualquier cosa del orden creado. La *theosis*, como hemos visto, se refiere a una visión de la salvación por la que uno es transformado, o divinizado, y elevado de alguna manera significativa a la vida de Dios. Actualmente, el debate sobre la terminología es muy complejo, según las fuentes consultadas, debido al esfuerzo de no atribuir la plena divinidad a una creatura, lo que sería una herejía en una religión monoteísta. Por otro lado, en los estudios comparados de la religión, la *theosis* es de interés por presentar el ejemplo de un concepto teológico, en una religión abrahámica, que tiene cierta apertura comparativa con el panteísmo de las religiones kármicas.

#### REFERENCIAS:

Albright, T.D. y Neville, H. J. (1999). “Neurosciences”, en *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, editado por R.A. Wilson and F.C. Keil. Cambridge, Massachusetts. The MIT Press.

- Alfonseca, M. (2016). "Inteligencia artificial". En *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney, Ignacio Silva y Juan F. Franck. [http://dia.austral.edu.ar/Inteligencia\\_artificial](http://dia.austral.edu.ar/Inteligencia_artificial)
- Atran, S., & Norenzayan, A. (2004). Religion's evolutionary landscape: Counterintuition, commitment, compassion, communion. *Behavioral and Brain Sciences*, 27(6), 713-730. <https://doi:10.1017/S0140525X04000172>
- Barret, J. (2018). "Ciencia Cognitiva, religión y teología", en *El primate creyente*, editado por Murray y Schloss. Herder, págs. 133-166.
- Bostrom, N. (2016). *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford University Press.
- Cole-Turner, R. (2017). "Christian Transhumanism", en *Religion and Human Enhancement: Death, Values, and Morality*, editado por Tracy Trothen and Calvin Mercer. Nueva York. Palgrave Macmillan, págs. 35-47.
- Cole-Turner, R. (2018). Theosis and Human Enhancement. *Theology and Science*, 16 (3), 330-342. <https://doi.org/10.1080/14746700.2018.1488526>
- Condal, E. (1969). Dios y Golem S. A., por Norbert Wiener. *Revista De Ciencias Sociales*, (4), 495-504. <https://revistas.upr.edu/index.php/rscs/article/view/9110>
- Good, I. J. (1966). Speculations Concerning the First Ultraintelligent Machine. *Advances in Computers*, 31-88. [https://doi.org/10.1016/s0065-2458\(08\)60418-0](https://doi.org/10.1016/s0065-2458(08)60418-0)
- Gorman, M. (2009). *Inhabiting the Cruciform God: Kenosis, Justification, and Theosis in Paul's Narrative Soteriology*. Cambridge: William B. Eerdmans.
- Gorman, M. (2011). Romans: The First Christian Treatise on Theosis. En *Journal of Theological Interpretation*, 5(1), 13-34. <http://www.jstor.org/stable/26421350>
- Hirschfeld, L.A. y Gelman, S. (1994) *Mapping the Mind*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Ishiguro, H. (2021). *How Human Is Human? The View from Robotics Research*. JPIC.
- Kurzweil, Ray (2012). *How to Create a Mind: The Secret of Human Thought Revealed*. New York: Viking Books.
- Mercer, C., & Trothen, T. J. (2021). *Religion and the Technological Future: An Introduction to Biohacking, Artificial Intelligence, and Transhumanism*. Palgrave Macmillan.
- Moravec, H. (1998). *Robot: Mere Machine to Transcendent Mind*. Oxford University Press.
- Oviedo, L. (2016, 16 agosto). "El nuevo estudio científico de la religión", en <https://www.unav.edu/web/ciencia-razon-y-fe/el-nuevo-estudio-cientifico-de-la-religion>
- Pyysiäinen, I. (2003), *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*. Boston, Massachusetts. Brill.

Russell, N. (2009). *Fellow Workers with God: Orthodox Thinking on Theosis*. Crestwood Nueva York. St. Vladimir's Seminary Press.

Smith, A. (2014). *Thinking about Religion: Extending the Cognitive Science of Religion*. Palgrave Macmillan.

Sosis, R. & Alcorta, C.S. (2003). "Signaling, solidarity and the sacred: the evolution of religious behavior". *Evolutionary Anthropology*. 12, págs. 264–274.

Stăniloae, D., et al. (1994). *The Experience of God*, Vol. 2. Brookline, Massachusetts. Holy Cross Orthodox Press.

Thagard, P. (2005), *Mind: Introduction to Cognitive Science*. (2da ed.). Cambridge, Massachusetts. MIT Press.

Warwick, K. (2016). *Turing's Imitation Game: Conversations with the Unknown*. Cambridge University Press.

Wiener, N. (1966). *God and Golem, Inc.: A Comment on Certain Points where Cybernetics Impinges on Religion* (7th ed.). Cambridge, Massachusetts. The MIT Press.

Wilks, Y. (2019). *Artificial Intelligence: Modern Magic or Dangerous Future?* (Colección: *Hot Science*). Londres. Icon Books.

