

Markus Gabriel

En torno a la inteligencia artificial

En esta compilación de sus conferencias en Buenos Aires, Markus Gabriel da cuenta de su compromiso con una restauración de la filosofía (y de la filosofía universitaria) como respuesta a la desespiritualización de las ciencias y su voluntad de desenmascarar varios de los mitos del siglo XXI.

EDITA **Fundación
Medifé**

COLECCIÓN
**LECTURAS
CRÍTICAS**

En torno a la inteligencia artificial

Markus Gabriel

En torno a la inteligencia artificial

Markus Gabriel

EDITA **Fundación
Medifé**

COLECCIÓN
LECTURAS CRÍTICAS
Dirigida por Daniela Gutierrez

Gabriel, Markus

En torno a la inteligencia artificial / Markus Gabriel ; prólogo de Hernán Borisonik. - 1a ed.
- Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Fundación Medifé Edita, 2020.

Libro digital, PDF - (Lecturas críticas ; 2)

Archivo Digital: descarga y online

Traducción de: Laura S. Carugati.

ISBN 978-987-47301-9-0

1. Inteligencia Artificial. 2. Filosofía. 3. Ontología. I. Borisonik, Hernán, prolog. II. Carugati, Laura S., trad. III. Título.

CDD 006.301

©2020, Fundación Medifé Edita

© de todas las conferencias Markus Gabriel

Fundación Medifé Edita

Dirección editorial:

Fundación Medifé

Editora

Daniela Gutierrez

Directora de colección *Lecturas críticas*:

Daniela Gutierrez

Diseño colección:

Estudio ZkySky

Diseño interior y diagramación:

Silvina Simondet

www.fundacionmedife.com.ar

info@fundacionmedife.com.ar

Hecho el depósito que establece la ley 11.723. No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

Nota de la presente edición

Este libro reúne las tres conferencias que ofreció Markus Gabriel en su visita a Buenos Aires y Bahía Blanca (Provincia de Buenos Aires) en el mes de junio de 2019. El profesor Gabriel fue invitado conjuntamente por la Embajada de Alemania en Argentina, el Centro de Estudios de Hermenéutica de la Universidad de San Martín y Fundación Medifé.

Los textos escritos en alemán por el autor fueron traducidos por Laura Carugati quien además escribió un minucioso perfil del pensamiento de Markus Gabriel para este libro.

El prefacio de Hernán Borisonik es sobre todo una conversación con el trabajo de Gabriel, un modo de inaugurar un diálogo sobre la ontología de la Inteligencia Artificial y las preocupaciones contemporáneas en torno a esta cuestión.

La visita de Markus Gabriel a nuestro país fue posible gracias a la gestión de Harald Herrmann, Agregado Cultural y de Matthias Trager, Encargado de Asuntos Científicos y Universitarios de la Embajada alemana en Argentina.

Índice

Presentación de Markus Gabriel

Laura S. Carugati (UNSAM-CIF)_____11

Prefacio

Hernán Gabriel Borisonik (UNSAM-CONICET)_____17

Conferencias

El espíritu humano y su cerebro_____45

“El falso Aleph”_____71

La revolución digital_____85

Presentación de Markus Gabriel

Laura S. Carugati

*Temer la banalidad de la inteligencia artificial
o ejercitar el sentido del pensar*

Podríamos presentar a Markus Gabriel, el filósofo alemán que visitó la Argentina para participar de la Noche de la Filosofía –además de otras actividades en el ámbito universitario– y dar conferencias públicas en el Centro Cultural de las Ciencias y en el Campus Miguelete de la UNSAM, contando que a los 29 años ya estaba a cargo de la cátedra de Epistemología, filosofía moderna y contemporánea en la Universidad de Bonn. Pero este dato que es tan citado se puede encontrar rápidamente con el buscador de google. Preferimos presentar al cofundador del nuevo realismo a través de algunas de sus nociones que pueden orientarnos a la hora de preguntarnos por las condiciones y las consecuencias de la revolución digital. Revolución cuyo carácter global no implica que sea universalmente válido para todas las geografías. Bastaría mencionar la –por lo menos– doble exclusión social de una enorme cantidad de ciudadanos en nuestra región: exclusión por la falta de formación y de acceso a la digitalización, y exclusión por la sustitución del trabajador o el empleado en el ámbito laboral.

Comencemos con la tesis central de Gabriel que enuncia que los seres humanos poseemos un sexto sentido junto a los cinco sentidos sensoriales considerados necesarios para la interacción con el medio ambiente: el sentido del pensar, es decir, el sentido del sentido. Así como el correlato de la vista es lo visto; de la audición, lo oído; del olfato, lo olido; el correlato del pensar como sexto sentido es lo pensado, que es tan real como lo visto, lo oído, etcétera. El rasgo común a los seis sentidos es, según el filósofo oriundo de Remagen, la objetividad, es decir, la propensión que tiene cada uno –mas no la necesidad– a ser erróneo y, por lo tanto, la posibilidad de no serlo. En palabras de Gabriel:

Nuestras percepciones en los modos habituales de la sensibilidad son objetivas, es decir, propensas al error, pero no por eso siempre erróneas. Todas ellas tienen un rasgo común, la objetividad. El rasgo común a todas las modalidades del sentido es el sentido común ya postulado por Aristóteles. Este no es otro que el pensar humano. (*Der Sinn des Denkens*, p. 88)¹

Así concebido, el correlato del sexto sentido, del sentido del pensar, es el pensarse a sí mismo del ser humano en virtud de su capacidad de tematizarse a sí mismo, de pensar qué o quién es o debe ser en tanto ser vivo dotado del sentido del pensar. Podríamos afirmar entonces, *mutatis mutandis*, que la propuesta de Gabriel es de carácter programático, en la acepción de programa del romanticismo temprano

1 Todas las citas de *Der Sinn des Denkens* han sido traducidas por Laura S. Carugati de la edición alemana de *El sentido del pensamiento* de Markus Gabriel (2019). Barcelona: Pasado y Presente. (N. de E.)

alemán. Conviene detenernos y recordar aquí que para Schiller, según enuncia en *Cartas sobre la educación estética del hombre*, la tarea última del ser humano consiste en alcanzar el máximo ennoblecimiento del carácter humano que puede ser planteado solo en el marco de la educación estética del hombre y de la humanidad, para conseguir su máxima perfección y por lo tanto su máxima libertad a través de la belleza en un Estado o sociedad verdaderamente racionales y libres. Por su parte, para Gabriel,

la tarea consiste en recuperar un sentido para nuestro propio pensar que nos salvaguarde del error de creer que nos encontramos muy cerca de la desaparición del ser humano y del ingreso en una era paradisiaca [o aterradora] de la digitalización total. (*Der Sinn des Denkens*, p. 29)

Así planteada, la propuesta de carácter programático consiste en un acto de autodeterminación, autodeterminación del ser humano que solo puede llevarse a cabo en tanto es considerado según sus dos ámbitos. Uno según el cual

el ser humano –queramos o no– es un ser vivo, un animal de una determinada especie, un animal que no quiere ser tal. Pues solo en tanto somos un ser vivo de una determinada especie podemos conocer la realidad, el conocimiento no es un proceso que se pueda dar en el espacio vacío, sino que está ligado a parámetros biológicos insuprimibles. (*Der Sinn des Denkens*, p. 26)

Sin embargo, nuestro pensar no se identifica con ningún estado orgánico. En tanto seres humanos trascendemos la realidad material-energética del universo a la cual, al mismo tiempo, en tanto animales pertenecemos como animales. Así, la tesis llamada por el filósofo alemán “externalismo biológico” postula, según sus palabras,

que nuestro pensar es una modalidad de los sentidos –como la audición, la visión, el tacto, el gusto, el sentido del equilibrio, etc. Sólo los seres vivos que tienen un nicho ecológico que surgió hace muchos millones de años, son capaces de pensar realmente. En principio, la inteligencia artificial no nos liberará de esto, de manera tal que para una futura ética de la inteligencia artificial tenemos que admitir la mortalidad de nuestra propia inteligencia.

La concepción de nuestra inteligencia como inteligencia finita y temporal, inserta en el desarrollo histórico, enmarcada e influida por las condiciones socioeconómicas que se desarrollan en las civilizaciones desde hace miles años y no dejan de transformarse, caracterizada por su capacidad de reflexionar críticamente, es la base del “humanismo ilustrado” que Gabriel vuelve a poner en el centro de la atención y que consiste en el reconocimiento de que la dignidad humana, la dignidad de todos los hombres, es decir, de cada hombre y de cada mujer, es el pilar de una digna autodeterminación en la sociedad, en su sociedad. El desafío sería entonces atreverse a preguntarse y a pensar, a partir del planteo del nuevo realismo, cuál es la digna autodeterminación del individuo en tanto ciudadano de la

sociedad global, y simultáneamente de su sociedad; atreverse a ejercitar el sentido del pensar para no dar vía libre a la banalidad de la inteligencia artificial a cambio del provecho de sus indiscutibles beneficios.

Prefacio

Hernán Gabriel Borisonik

Entre los siglos iv y v, se desencadenaron una serie de procesos que finalizaron con la caída de Roma y el advenimiento de su sucesora, la Iglesia católica. Este acontecimiento modificó radicalmente la vida cultural de la humanidad y marcó el triunfo de una constelación de valores que aún hoy se encuentran en la base de muchos programas ético-políticos. El peso simbólico del desgarramiento del Imperio romano fue de tal magnitud que algunas voces atribuyeron al abandono del tradicional politeísmo antiguo las causas de la crisis política y social que se vivió en ese período, al punto que parte de las preocupaciones de Agustín de Hipona se centraron en discutir tal interpretación y ennoblecer al catolicismo, denunciando como formas de idolatría a falsos ídolos a los cultos anteriores a los impuestos por la Iglesia católica. ¿Cómo habría percibido un romano perspicaz y atento a las transformaciones que estaban por darse tales argumentos en favor del monoteísmo? Eso no podemos saberlo con exactitud. Sin embargo, tenemos hoy la posibilidad de leer a un crítico de un paradigma que promete

imponerse y modificar, una vez más, las condiciones de vida de toda la humanidad: la promesa, ya no de la vida eterna en Dios, sino de una vida vivida al resguardo de la tecnología.

En las últimas décadas se ha dado una convergencia entre discursos surgidos de la autoayuda y la publicidad en torno de las posibilidades del poshumanismo. Esta amalgama conceptual, que toma elementos de los más diversos grados de demostrabilidad, sostiene de algún modo que un campo exterior, distinto de lo humano, puede ser la solución a todos los problemas, y cuestiona los límites entre el cuerpo físico y lo virtual. Frente a estas ideas, que parecen estar imponiéndose en una enorme porción de la población alrededor de todo el globo terráqueo (si no a nivel consciente, sí al menos en las prácticas cotidianas), Markus Gabriel levanta sospechas y plantea algunas polémicas a través de novedosas (¿o renovadas?) categorías filosóficas desde el prisma de lo que él mismo ha denominado “nuevo realismo”. Este joven profesor alemán, cuya carrera es ya meteórica, intenta señalar (y tomar partido sobre) algunas de las principales preocupaciones de la contemporaneidad con un lenguaje fácil, llano y accesible, pero no por eso despojado de referencias y proyecciones. El modo en el que Gabriel expresa sus ideas es sin duda claro, preciso y accesible. Quizá sea una reacción a sus años en el ámbito de la filosofía analítica anglosajona, caracterizada por las especulaciones estériles y el vocabulario pretencioso. La liviandad en los razonamientos y opacidad en la referencia de textos que indudablemente forman parte de los fundamentos del pensamiento de Gabriel, a veces son simplificados (o incluso obviados) con el afán de procurar la comprensión por parte del gran público.

Es cierto, Gabriel tiene una intencionalidad muy fuerte por lograr claridad en sus textos. Sin embargo, por momentos, esto tiene el efecto contrario: se opacan las fuentes y la profundidad de algunos debates (con larguísima tradición en la filosofía occidental, en algunos casos, incluso, desde los presocráticos). Dicho de otro modo, si bien es cierto que sus argumentos están obsesivamente apoyados por las reglas de la lógica (y que los bordes y límites a los que se enfrenta son iluminados y dejados en suspenso por el propio pensador), la búsqueda de un derrotero argumental que pueda ser comprendido casi por cualquiera trae aparejado el riesgo de presentar algunas ideas sin desarrollos ni derivas, a través de algunos saltos que le toca restablecer por su cuenta a quien precise de mayor profundidad o necesite reconstruir la evolución de los conceptos presentados.

Durante 2019, Gabriel llevó a cabo una serie de reuniones, clases y disertaciones en Buenos Aires, en el entorno de sus intercambios con miembros de la Universidad Nacional de San Martín, donde desarrolló aspectos de algunas ideas centrales de su pensamiento. Como corolario y celebración de tales encuentros, se publican aquí estas tres conferencias brindadas en ese contexto.

Las claves concomitantes de sentido, que aparecen tanto en sus textos principales en lengua castellana,² como en las conferencias aquí transcritas, son las siguientes: en primer lugar, las tres oposiciones fundamentales que estructuran en general el pensamiento de Gabriel hasta

2 Gabriel, M. (2019). *El sentido del pensamiento*, Barcelona: Pasado y Presente; Gabriel, M. (2015) *¿Por qué el mundo no existe?*, Barcelona: Pasado y Presente; Gabriel, M. (2016) *Yo no soy mi cerebro*, Barcelona: Pasado y Presente.

la fecha (que incluyen una serie de oposiciones *menores* a diversos elementos que se presentan como más o menos establecidos en la actualidad): el mundo versus los campos de sentido, el cerebro versus el espíritu y el mapa versus el territorio. En segundo lugar, su crítica a la metafísica y al constructivismo. Y tercero, una parte afirmativa que tiende hacia la recuperación de algunos valores de la ilustración europea. En ese sentido, es evidente el compromiso de Gabriel por una restauración de la filosofía (y de la filosofía universitaria) como respuesta a la desespiritualización de las ciencias y su voluntad de desenmascarar varios de los mitos del siglo xxi.

En esta breve presentación se mostrarán algunos trazos de esos puntos, a partir de una arbitraria estructura que irá desde los “enemigos” (teóricos y políticos) de este filósofo hasta su propuesta humanista-universitaria, pasando por las formas en las que comprende la ontología y la inteligencia. Como toda presentación, será incompleta y sesgada, pero más allá de eso buscará resaltar algunos de sus puntos más llamativos y, sobre todo, abrir en quienes la lean el ansia de profundizar en el debate actual sobre la forma de vida humana, a partir del pensamiento de Gabriel.

Frentes de lucha

Las modas filosóficas de los últimos lustros han apuntado hacia teorías (y críticas) de lo poshumano en el entorno de un capitalismo posnacional (o directamente poscapitalista). Desde la producción conceptual de la categoría “posmodernidad”, por parte de Jean-François Lyotard y otros pensadores, el uso de este prefijo temporal ha concentrado la

atención de muchas teorías que han procurado subrayar las diferencias con el paradigma moderno. Frente a ellas, Gabriel propone dejar el “pos” en favor de un “neo”.

Si bien parece suponer que el mayor peligro –en términos de potencial transformador de las condiciones de vida actuales en unas mucho menos libres para los seres humanos– es el poshumanismo, hay una serie de *enemigos menores* que de algún modo han habilitado el advenimiento del credo tecnológico y que aparecen permanentemente como referencias en sus dichos y escritos. Los dos adversarios teóricos fundamentales contra los que Gabriel apunta la mayor parte de sus críticas son la metafísica y el constructivismo. Ambos han desembocado, según este filósofo, en tendencias hacia un antihumanismo contemporáneo ya sea por el descentramiento (o directamente la supresión) de lo humano de un “mundo real” –surgido del paradigma cientificista moderno– al que solo cabe estudiar “desde afuera”, ya sea por las diatribas que la posmodernidad construyó contra el humanismo al plantear una deconstrucción de lo antropológico como fundamento, estableciendo el primado ontológico de la Vida³ como ente abstracto o independiente.

Respecto de la primera contienda, el principal problema que este filósofo encuentra en cualquier planteo metafísico es su postulación positiva como intento de desarrollar una teoría del *todo* (aunque, en términos de Gabriel, debería decirse una teoría del *mundo*): la metafísica, desde esta perspectiva, ha creído siempre en un sentido final, en un mundo que existe por fuera de los objetos que lo habitan.

3 El uso de la mayúscula tiene, en este caso, el sentido de diferenciar una concepción general de la vida como “todo lo vivo” de otra específica de la Vida como principio rector separado de los vivientes. (N. de E.)

De acuerdo con Gabriel, todo planteo metafísico queda atrapado en la búsqueda o presunción de un eje que estructura o regula la totalidad de la existencia, pasible de ser descubierto y descripto de una vez y para siempre. Así, vincula a la metafísica con una forma contemporánea de “materialismo” que considera que todo lo existente está formado de materia medible y con una perspectiva ética que encuentra en la acumulación de bienes un fin en sí mismo. En cambio, el “nuevo realismo” (que también podría haberse llamado “pluralismo ontológico”) que propone Gabriel se coloca, frente a la metafísica, como un estudio que postula una existencia múltiple y real de todo aquello que podemos percibir, sentir, pensar e imaginar, así como de una infinidad de elementos con los que nunca podremos entrar en contacto (ni intelectual ni sensiblemente). La renuncia al todo como monopolio organizador de la existencia abre, para la humanidad, un campo de autonomía y autodeterminación que Gabriel pretende recuperar a partir de la rehabilitación del espectro espiritual.

Si bien su arremetida contra la metafísica es permanente y tenaz, parecería que la lucha contra el constructivismo es más personal. De acuerdo con Gabriel, esta perspectiva sostiene que no existe algo así como lo real (o que no es aprehensible por los seres humanos): “No hay hechos, sino interpretaciones”. De ese modo, todo conocimiento no respondería más que a juegos de poder que construyen una imagen siempre alejada de cualquier verdad objetiva. Al contrario, Gabriel afirma que conocemos la realidad en sí, y no una mera construcción, aunque (a diferencia de la idea metafísica) esa realidad es ingénitamente plural e incluye las apariencias de las cosas. Es tanto el rechazo de Gabriel por las elaboraciones constructivistas, que por momentos

parecería incluso forzar algunos de sus argumentos (o tomarlos en exceso de manera literal) para extremar las discrepancias. De todas formas, además de sus fundamentos, los enemigos más reales de Gabriel parecen ser los efectos del posmodernismo, es decir, un relativismo extremo que trajo como consecuencia el advenimiento de movimientos políticos antidemocráticos y opuestos a los derechos humanos. Tal vez por eso, prefiere hablar de forma más o menos general del constructivismo y evita el citado sistemático de textos concretos contra los que discutir. Sea como fuere, es también claro que su posición dista en general de aquella adoptada por la filosofía producida en Francia en la segunda mitad del siglo xx, heredera de Heidegger y asumiendo antihumanista.

Frente a los juegos de poder y la interpretación “libre” de la realidad, Gabriel propone una apertura a la contingencia pero también la aceptación de los límites de las posibilidades humanas (jamás podremos frenar una inundación con solo imaginarlo colectivamente y además existen hechos que se encuentran más allá de cualquier interpretación humana). No obstante, para él los pensamientos tienen el mismo estatus ontológico que los objetos sobre los que se piensa; todos son verdaderos, todos existen. La ontología debe tomarse el trabajo de incluir todo aquello que realmente la constituye y no reducirse al universo de las ciencias naturales ni al de la metafísica (según Gabriel, mundos sin espectadores), ni tampoco al punto de vista de los espectadores como única realidad que se desprende de la perspectiva asumida por el constructivismo.

Pero además de hostilidades conceptuales, Gabriel deja entrever una serie de rivalidades políticas que tienen que

ver con su posición subjetiva: los poderes económicos concentrados geográficamente en el Silicon Valley (que hoy tienen la capacidad de influir a una cantidad escalofriante de personas y hacerles creer que a través de la interacción virtual pueden superar los eternos conflictos humanos) así como los gobiernos que reivindican formas nacionalistas o de baja intensidad democrática, comenzando por Donald Trump y terminando con Jair Bolsonaro, lo cual a la luz de los últimos acontecimientos internacionales no hace más que remitir a la lucidez con la que Gabriel eligió sus batallas hace ya más de diez años.

Los sentidos de los sentidos

¿Qué es el sentido? En castellano (como ocurre en alemán con el término *Sinn*), sentido es un vocablo multívoco que connota tanto “significado, intención” (el sentido de una frase) como también “forma de la percepción” (el sentido de la vista). Ambas acepciones ocupan lugares importantes en las teorías de Gabriel. La primera, en los “campos de sentido” y la segunda, en “el sentido del pensamiento”.

En primera instancia, entonces, internémonos en el enigma del sentido como finalidad, que es, probablemente, la cuestión más significativa e insistente con la que lidia pensamiento humano. Desde los propios orígenes de la cultura, las respuestas al interrogante por el sentido han tomado las más diversas vías. De cara a eso, la posición de Gabriel es conformar (probablemente con algún fulgor heideggeriano) una definición del ser humano como aquel animal que vive según una imagen que intenta responder infinitamente qué es el ser humano, cuál es su sentido (o

sinsentido) y cómo, en consecuencia, debería actuar. La gran ventaja de esta definición abierta es que coloca en primer lugar la autodeterminación humana (es decir, la libertad) y se aleja de contenidos últimos que anclen nuestros comportamientos a momentos o estados, asumiendo una forma dinámica y siempre presta a las transformaciones. El problema que presenta (al menos en términos de coherencia interna) es que se acerca a planteos kantianos (o incluso presocráticos) que encuentran la justificación de los actos en la propia estructura humana, cuestión que toma un tinte constructivista. ¿En qué sentido digo esto? Kant, en su *Crítica de la razón pura*, llega a la conclusión de que no podemos conocer el sustrato último de las cosas y apela, finalmente, a una forma ética universalizable construida a partir de las capacidades humanas y de la trama absoluta de la estructura (no del contenido) de la moral.

Pues entonces, ¿cómo buscará Gabriel alejarse del humano (euro)centrismo kantiano? A partir de lo que, al menos hasta el momento, representa su mayor aporte conceptual: el campo de sentido. La producción de esta categoría le permite plantear una forma horizontal de la existencia, en la que se barren algunas jerarquías clásicas y en la que la comprensión humana de la realidad solo es importante dentro de los ámbitos efectivamente atravesados por nuestra existencia (desde los más concretos –como el planeta Tierra– hasta los más abstractos, como un sueño fortuito y olvidado de un adolescente en Bohn).

El campo de sentido es una estructura cuya propiedad esencial es la existencia. En ellos se dan, aparecen objetos inteligibles que tienen un sentido que quisiera llamar “vectorial”: es decir, un sentido que se da como un modo de

aparecer, un recorrido, una inclinación, una flecha y no un significado predeterminado. No son, por ende, los objetos, sino los campos los que finalmente constituyen la existencia y a la vez, todos ellos se suman y superponen pero no componen un Mundo como finalidad (¿o representación?) última y unitaria. Emulando a la *paradoja* de Russell o al *argumento del tercer hombre* de Aristóteles (aunque sin mencionarlos), Gabriel plantea que el mundo como conjunto de todo lo que existe es imposible. Los conjuntos están, son (hay campos de sentido en los que se dan objetos), pero la suma de todos ellos es irreductible a una unidad postrera. De ese modo, el mundo no existe y el ser no es unívoco, sino siempre plural (se da un pluralismo ontológico).⁴ Así, la ontología de Gabriel habla de la existencia como el surgir en contextos, esto es, del existir como darse, como propiedad que tiene aquello que existe tiene.

Con el concepto de campo de sentido, lleva adelante, entonces, una teoría del contexto y del ser como aparecer. Cada campo de sentido implica un número variable de objetos y una función que mapea o ilumina esos objetos. No existe brecha ni distancia metafísica entre un objeto y su ser (entre un rinoceronte y el “ser rinoceronte”), por lo que tampoco existen objetos sin sentido ni “átomos” de sentido (fondos sobre los que se construirían los objetos). Existir es una relación que se da en los campos de sentido. Cada objeto existe en una o varias de estas provincias ontológicas y no existe en otras; y además (o por lo mismo), los campos

4 Entre otros pensadores contemporáneos que se preguntan por una filosofía pos metafísica y por los límites del Uno, cabe citar a Fabián Ludueña Romandini quien, en sus trabajos realizados en los últimos diez años ha pensado las posibilidades de un ser disyunto en sí mismo, rasgado ontológicamente por la espectralidad.

y “sus” objetos son accesibles de diversos modos, con diferentes sentidos (entendidos, asimismo, como potencias perceptivas –la vista, el pensamiento, etcétera –).

De cara a lo anterior, una primera hipótesis fuerte del trabajo de Gabriel es la siguiente: existen las cosas, pero no el mundo. No hay una entidad totalizante ni omniabar-cante, sino ámbitos en los que suceden objetos y reglas. La imposibilidad kantiana de acceder a lo nouménico se explica, para Gabriel, por la inexistencia del mundo como sitio que contiene a todos los demás sitios y a la vez a sí mismo. La filosofía se puede acercar a esta forma múltiple mejor que la física contemporánea que solo considera al universo “natural” como objeto de estudio y deja afuera otras provincias ontológicas, como la espiritual. La física no tiene la capacidad de agotar el estudio de muchos aspectos de lo que existe (como los sueños o la libertad), del mismo modo –o por similares razones– que la neurociencia no podría nunca reemplazar a la psicología como estudio del comportamiento.

La existencia, para el nuevo realismo, toma la forma del acontecimiento y del vector. Del acontecimiento, porque existir es acontecer, es suceder en un contexto (en términos de Gabriel, es ser objeto dentro de un campo de sentido); y del vector, porque ese sentido es precisamente pensado como recorrido, como camino, propiedad y dirección. La pregunta que hay que hacerle a algo no es si existe, sino dónde existe (puesto que al nombrarlo, es, como mínimo, parte del campo de sentido de mis objetos imaginados).

En relación con eso, los cortes disciplinarios que creó el siglo xix y perpetuó el siglo xx no son más que cristalizaciones de campos de sentido, (mal)entendidas como formas

finales y completas. Opuestamente, Gabriel propone una universidad transdisciplinaria y afín a la filosofía. Retomando el legado aristotélico, aunque en una versión muy tamizada por el pensamiento de Wittgenstein, Gabriel vuelve a formular el lema “el ser se dice de muchas maneras”, sin dejar de aclarar desde el principio que para él la existencia es en sí misma múltiple y plural. Ahora bien, si los campos de sentido (más allá de su materia o contenido) son la forma de lo real como tal, parecería que sí hay una modulación general de la existencia y que no puede decirse sin más que la realidad es plural y que no es una o, en los términos de Gabriel, que no existe el mundo. ¿No existe o existe levemente, débilmente?

Dicho lo anterior, es importante también concentrarse en la otra forma de “sentido” que aparece y cobra fuerza en los textos de Gabriel. Esta se refiere al pensamiento como sentido, es decir como modo de percibir partes de la existencia que se expresan como imágenes inmateriales –espirituales, mentales– que luego pueden ser traducidas en palabras. Para Gabriel, el pensamiento es anterior al lenguaje y no se deja estructurar o reducir en última instancia a él. Mientras que define la conciencia como la capacidad de reconocer la propia existencia (capacidad que necesita un órgano como el cerebro, pero que jamás se reduce o identifica con él), Gabriel ve el pensamiento como un sentido que capta y puede representar los sentidos (ahora como “significados” o direcciones) de infinitos campos ontológicos. De acuerdo con esto, el pensamiento no es en sí mismo una forma de producción de ideas (en los términos en los que lo comprende, digamos, el capitalismo), sino un intérprete, un médium que se nutre de los demás sentidos y crea, eso sí, las formas de expresar aquello que capta.

Concebir el pensamiento como sentido tiene consecuencias muy concretas. En primer lugar, como todo sentido, el pensamiento sería una herramienta en permanente evolución para acercarnos a partes de la existencia que *realmente existen* (es decir, la arqueología, la biología y la historia han demostrado que los sentidos de la vista, el oído o el olfato fueron mejorando los modos de captar las manifestaciones de la luz, el sonido o los aromas) que no dependen de la voluntad individual de quien las capta, que no siempre pueden ser “bien” o completamente captadas por nosotros y que son previas a los valores morales aunque se encuentren siempre e indefectiblemente permeadas por ellos. En segundo lugar, al ser un sentido, alojaría indefectiblemente el pensamiento en un cuerpo biológico producto de una evolución temporal y adaptado (en tanto que miembro de una especie) a vincularse con su ambiente de un modo particular. A esto, Gabriel se refiere con la fórmula *externalismo biológico*. En tercer lugar, como todo sentido, el pensamiento sería una aproximación a la realidad susceptible de ser verdadera y, por supuesto, también falsa. Este punto es fundamental, ya que abre la puerta a la comprensión de lo humano como viviente autocontenido en una imagen de sí siempre potencialmente transformable. Eso aleja al pensamiento de Gabriel de caer en posibles dogmatismos y, a la vez, da un importante espacio a la política como forma organizar colectivamente la autodeterminación humana a la que nos “condena” la finitud y limitación de nuestras capacidades. En el universo conceptual de este autor se busca conciliar la idea de que nada puede ser dicho de una vez y para siempre (puesto que no existe un “siempre” definitivo) con el rechazo al

subjetivismo radical que parece haber marcado la tónica de las últimas décadas.

Artificios digitales

Continuando con su defensa de un humanismo realista y plural, Gabriel busca (siempre en ese estilo claro y accesible que por momentos deja en segundo plano sus propias fuentes y fundamentos en favor de ejemplos aptos para todo público) *separar la paja del trigo* respecto de un punto crucial de la vida contemporánea, que es la cuestión de la digitalidad.

Lo digital se nos presenta como etéreo pulcro e incorporeal, pero es físico, ocupa espacio; de eso nos damos cuenta si nos preguntamos por un instante por las condiciones necesarias para que existan el *wifi*, los teléfonos celulares o las fotografías digitales. Además, la información (todo lo que se anota o se puede saber de algo) es siempre e indefectiblemente un recorte: lo real es siempre más que lo que se puede predicar de lo real. Por eso, un estilo de análisis que tiene mucha afinidad con el nuevo realismo de Gabriel es el que apunta a hacer visible la materialidad de aquello presentado como inmaterial por algunos de los actores más influyentes de los tiempos actuales. Mientras que se imponen un discurso moral ecológico y una estética “limpia” o sintética, las empresas que representan los mayores avances en tecnología e “inteligencia artificial” (IA o, como es más conocida por sus siglas en inglés, AI) usan estos aspectos para ocultar el gasto energético y material que conlleva “enseñarle” algo a una máquina (o incluso cada clic y cada contacto táctil con una pantalla).

Sin duda, hoy la humanidad está construyendo un mundo a la medida de las máquinas. Los *data centres* y *fulfillment centers* son espacios diseñados para ayudar al movimiento robótico, del mismo modo que los *hashtags* son herramientas semánticas que sólo tienen sentido para que los algoritmos ahorren tiempo para conocer los tópicos que logran mayor popularidad. La espacialidad actual está hecha a la medida del mercado, no de sus usuarios humanos; no resuelve nuestra vida, simplemente la moldea a través de la territorialización totalizante de los intereses privados que fragmentan los territorios y los llenan de zonas de exclusión para humanos.

Desde tiempos inmemoriales, la humanidad quiso superar lo humano. Hoy, el Hombre⁵ ya no se encuentra en el centro de las reflexiones universitarias, y la tecnología ha tomado un gran protagonismo como elemento potencialmente emancipador (pero también destructor) de la vida, al menos como la conocemos hasta ahora. Frente a todo eso, Gabriel alza la voz para recordarnos que los algoritmos y las máquinas no podrían existir sin manos y cabezas humanas detrás. Esto implica que (al igual que la economía, que es también mentada como una ciencia de la revelación divina) las técnicas que utilizamos los seres humanos son lo opuesto de algo autónomo y autodeterminado.

Pensar y usar la lógica son dos cosas diferentes. Si nadie puede ser más lógico que la lógica, esto se debe a que la lógica es un ideal normativo. En Occidente (un occidente que

5 El uso de la mayúscula remite al Hombre como construcción abstracta, ético-política, que, por oposición al animal humano, responde al ideal moderno de una humanidad perfectible y con potencia para superar sus barreras naturales. (N. de E.)

hoy parece haber volcado sus valores sobre el planeta entero), la lógica ha tenido una forma teleológica y ha “avanzado”, en consecuencia, hacia una modelización perfecta del pensamiento, esto es, hacia una forma estandarizada de cómo debería organizarse el pensamiento. Hoy existe un modelo lógico (impuesto por actores concretos, con intereses muy concentrados y determinados) que pretende (y viene logrando) implantar la idea de que es posible hacer pensar a casi cualquier cosa (*smartphone*, *smart TV*) y que la lógica puede sobrevivir por fuera de un soporte material. Y si bien es cierto que la lógica como forma puede existir de modo exterior al pensamiento humano, no es menos real que todo producto humano responde a una construcción ética (en términos de Gabriel, a una imagen de lo humano) y por lo tanto, todo lo que es programado en circuitos lógicos no humanos por parte de los humanos está cargado de valores. Al respecto, Gabriel insiste mucho en recordar la diferencia entre los modelos y las cosas que estos representan (o, lo que es lo mismo, entre los “territorios” y los “mapas”). Pues mientras que los modelos deben ser formas necesariamente sintéticas y brindar a quienes los utilizan reglas inteligibles, la realidad es siempre más compleja e inaprensible por cualquier representación, e irreducible a cualquier cosa que no sea ella misma. La existencia en sí, el ser en sí es, finalmente, imposible de comprender, conceptualizar o representar completamente. Lo que tal vez simplificaría la explicación antirreduccionista y *heterogenista* de Gabriel en ese sentido podría ser una apelación a la suficiencia, a la utilidad que tiene el lenguaje y a la necesidad de abreviar la realidad para poder comunicarnos y tener acuerdos básicos que permitan una convivencia civilizada.

En otros términos, si pudiésemos comprender que todos los lenguajes son limitados en algún sentido, podríamos hacer un uso más saludable y provechoso de ellos.

En oposición a la postura de Gabriel, existen hoy muchos proyectos que buscan presentar determinados dispositivos lógico-tecnológicos que se muestran como pensantes o –peor– conscientes o autodeterminados. Esa idea trae aparejada la ilusión de una lógica liberada de lo humano (que hace décadas, por ejemplo, Jean Baudrillard leía bajo la idea de “emancipación del signo”). La economía de lo digital evade la contingencia. Sin embargo, hasta ahora no parece posible que el pensamiento se dé fuera del soporte biológico (lo mismo que pasa con el dolor), un soporte marcado por millones de años de evolución. La inteligencia es, para Gabriel, una característica solo asignable a organismos vivos. Por eso, lee toda la mitologización y fetichización en torno de la “inteligencia artificial” como un constructo ideológico que sirve a los intereses de los empresarios más poderosos.

Ese frente es uno de los que más claramente devela a Gabriel como un actor político, lo cual nos obliga a preguntarnos por la propia posición que el filósofo toma en ese sentido. Si bien Gabriel parecería poder estar de acuerdo con la idea de que el antihumanismo de Heidegger y los posmodernos tuvo como efecto una apropiación capitalista que aboga por un poshumanismo en el que los derechos y la democracia se leen como totalmente prescindibles y frente a la cual es necesario actuar, también es cierto que nuestro pensador se cuida mucho de no tomar partido de manera explícita por ninguna alternativa afirmativa concreta. Sí aparecen críticas contundentes al modelo de

poder ejercido por personajes como Trump o las CEOcracias, pero no encontramos nombres que sirvan como contraejemplos. De todas formas, el tipo de posicionamiento general de toda la teoría de Gabriel parece apuntar a una democracia social, modelo muy arraigado en la Europa del norte de la que proviene y que ha mostrado también sus límites, sobre todo de cara a las relaciones (simbólicas, pero también muy concretas) con la parte de la humanidad que ha sido expoliada para sostener el crecimiento económico y cultural europeo (bien disfrazado de universal). El hallazgo de un modelo político que se desprenda de la filosofía de Gabriel es aún una tarea central a realizar, dadas las condiciones mundiales que hoy nos atraviesan y que encuentran al modelo “benefactor-bienestarista” agotado frente al surgimiento de nuevas inequidades y autoritarismos que fácilmente pueden ser aprovechados por actores privados que buscan beneficios particulares.

Por eso importa subrayar que si tomamos con seriedad los supuestos de Gabriel, hay una cuestión que no deja de ser inquietante: al revés de lo que el propio autor plantea, la inteligencia artificial de las máquinas y los robots sí existe. Existe en la imaginación de quienes creen que existe, que es un campo de sentido, un contexto en el que existen objetos que aparecen e interactúan. Ese es tal vez el peligro mayor al que nos estamos enfrentando, pues el campo de sentido imaginario en el que una serie de circuitos pueden conformar formas inteligentes ocupa cada vez más el centro del credo capitalista y, finalmente, está trayendo consecuencias que afectan campos mucho más contundentes, como una desigualdad extrema “justificada” y el abandono de la filosofía en los programas de varias universidades de

todo el planeta. Justamente por eso es importante recalcar que, al revés de la idea de transparencia que sostienen los cultores de la inteligencia artificial, es necesario que en las instituciones políticas y sociales existan zonas de opacidad, ya que la capacidad de decisión solo puede existir si se dejan espacios oscuros e indefinidos. La democracia, para subsistir, debe aceptar espacios de contingencia y acción política en los que la deliberación humana sirva a los intereses de la humanidad *in toto*.

¿Universidad o pluriversidad?

Aristóteles, como Kant, Wittgenstein, Sartre, Heidegger y otros tantos, es un espectro que aparece constantemente en los razonamientos de Gabriel, aunque casi nunca lo cite de manera expresa (tal vez por el carácter más divulgatorio de sus textos o la necesidad de claridad de que presenta una conferencia pública). De hecho, la definición de “ser humano” que Gabriel arroja surge a partir de la distinción –que el “neurocentrismo” (o “neuroliberalismo”, como se llegó a sugerir en uno de los encuentros con Gabriel en Buenos Aires) y las investigaciones sobre inteligencia artificial parecen querer ocultar o mostrar como superada– entre lo que el filósofo de Estagira llamaría *lo necesario (to anagkaion)* y *lo contingente (to endexomenon)* y la importancia de las distintas formas de acercamiento humano a las diversas formas a las que nos enfrenta la experiencia de estar vivos.

Según Aristóteles, mientras el ámbito de la necesidad está determinado por aquellos elementos que no pueden no ser (ni, por ende, ser diferentes a como son), el de la contingencia está compuesto por las cosas o cuestiones que

pueden adoptar diversas formas (en primer lugar, ser o no ser). Dada la fuerza de esta distinción, Aristóteles plantea que las disciplinas y secciones del alma humana que se vinculan con estos dos ámbitos también son diversas:

... son dos las partes racionales [del alma]: una, aquella con la cual contemplamos la clase de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra con que contemplamos los que tienen esa posibilidad; porque correspondiéndose con objetos de distinto género, las partes del alma que naturalmente se corresponden con cada uno son también de distinto género, ya que es por cierta semejanza y parentesco con ellos por lo que los pueden conocer. Llamemos a la primera, la [lógica] y a la segunda, la calculativa, ya que deliberar y calcular son lo mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera. De suerte que la calculativa es una parte de la racional. Hemos de averiguar, por tanto, cuál es la mejor disposición de cada una de estas partes, pues esa será la virtud de cada una, y la virtud será relativa a la obra propia de cada una (*Ética a Nicómaco*, 1139 a 5-15).⁶

El propio Aristóteles –que en sus estudios más analíticos buscaba verdades de tipo matemático–, al acercarse a la realidad ético-política de la polis, observó la necesidad de aplicar métodos diferenciados y esperar resultados de diverso rango. Así, mientras que los estudios sobre la *physis* se dedican a aquellos aspectos de la realidad que pueden definirse

6 He seguido casi literalmente la traducción de María Araujo y Julián Marías; Aristóteles (2009). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

con reglas abstractas e invariables, en sus estudios políticos sostiene conclusiones más situadas o relativas, sin que eso signifique para él una pérdida de rigurosidad científica. La deliberación frente a la lógica no perdía peso en relación con el “acceso a la verdad”, sino que se basaba en distintos principios de la posibilidad. Sobre los aspectos de la realidad que se presentan como necesarios, la teoría buscará la comprensión. Al contrario, tomar como dado o inexorable un elemento contingente sería renunciar al autogobierno, posibilidad que la forma de vida humana sí permite y, según un ideario emancipador, desea. Allí radica, precisamente, la potencia de la política, entendida como la actividad colectiva que puede configurar autónomamente un modo de vida que no responda a ningún dogmatismo naturalizado. Igualmente, gracias a esta forma metodológica, se pueden obtener conclusiones que poseen un valor científico equivalente y pueden ser consideradas ciencias filosóficas tanto la física como la ética.⁷

Basado, quizás, en eso, Gabriel sugiere que la humanidad se autodetermina y que la ciencia y la filosofía son las herramientas más útiles para avanzar hacia una autodeterminación racionalmente controlada. De ahí surge su preocupación por una universidad que pueda luchar por su supervivencia, colocarse a la altura de los tiempos que corren y que, lejos de abandonar la filosofía (como se quiere desde una ideología utilitarista y regresiva), la abrace como su arma contra los ataques a las posibilidades de la libertad de los humanos en tanto que tales. De ese modo, Gabriel procura con insistencia establecer la centralidad de una *rehumanización* de la filosofía y de la academia, con el fin de recuperar

7 Cf. Ética a Nicómaco, 1094 b 19-29.

algunos valores ilustrados para la vida política y social. Para eso, le parece fundamental revitalizar un debate transdisciplinario –bajo la égida filosófica– dentro de la universidad. Pero al mismo tiempo busca devolverle a la filosofía la capacidad de explicar la realidad sin necesidad de apelar a las llamadas ciencias duras como poseedoras de un saber superior. Como él mismo lo expresa, varios filósofos contemporáneos (comenzando por Jürgen Habermas) se han dejado “intimidar por la moderna ciencia natural”. Gabriel encuentra problemática la confusión moderna entre cuantificación y existencia, por eso su realismo abarca también lo espiritual y lo incalculable.

Sus análisis tienen, como se observa, un fuerte componente político que apunta a una suerte de restauración de algunos puntos de la ilustración europea como respuesta al ataque permanente en contra del libre pensamiento y de una vida vivida sin la vigilancia permanente de los Estados y las corporaciones. Su posición (que podría traducirse como socialdemócrata) es de enorme valor, aunque no deja de llamar la atención (o ser un síntoma de) cómo algunas conquistas sociales llevadas a cabo hace décadas o incluso siglos, y tomadas como apoyos indestructibles de nuestra sociedad o parte del sentido común de varias generaciones, hoy deben ser recuperadas con tanto esfuerzo y explicadas como si fueran revolucionarias. El neorealismo de Gabriel es también neoiluminista: es un “neohumanismo ilustrado”.

Algo de lo “nuevo” de ese planteo radica en ser una búsqueda transdisciplinaria. El conocimiento humano se ha complejizado y reelaborado tanto desde el advenimiento de la modernidad, que hoy no existe una sola persona

que pueda estudiar a fondo todos los ámbitos del saber. Pero, además, a causa de la constitución contingente de la vida humana, es imposible por definición que se alcance un estado de saber absoluto, puesto que jamás podrá darse por cerrado el desarrollo vital, salvo cuando no haya ya vida, momento en el que tampoco serán posibles para nosotros el registro ni la reflexión. Por eso, Gabriel insiste en la importancia de una mirada que atraviese las clásicas divisiones disciplinares y pueda acercarse, por ejemplo, al estudio de la conciencia desde la perspectiva más amplia de una investigación acerca del espíritu y lo espiritual. De acuerdo con su lectura, basada en el idealismo alemán, lo espiritual es lo relativo al “sentido cuyo sentido es ser comprendido”, pero que se encuentra siempre “irresuelto y abierto” (esto es, cualquier intento por cerrarlo será un error o un engaño). Al mismo tiempo, reivindica la filosofía como ciencia rectora que puede organizar las preguntas más amplias y dar cauce a trabajos que produzcan avances morales y no se queden en las meras modelizaciones que clausuran el punto de vista espiritual, contingente y –por eso mismo– humano.

Gabriel toma nota y critica las paradojas y aporías de las diferentes escuelas de la historia de la filosofía occidental e intenta ir más allá de las definiciones “parciales” (aquellas que toman partido por tal o cual contenido) para avanzar hacia una definición general (¿y formal?) del humano como ser vivo, biológica y espiritualmente determinado, que está “condenado a ser libre”, es decir, a dirigir sus acciones de acuerdo a una imagen de sí mismo y no de manera necesaria como el resto de los animales (o la materia inorgánica, o los cuerpos frente a la gravedad). La

filosofía (y la ciencia) tiene finalidad, pero no final; busca conocer y hacer preguntas sabiendo que nunca logrará un saber absoluto y definitivo. Esa “libertad impuesta” (esa necesaria contingencia) que hace a lo humano radica en que sus acciones se desprenden, dependen, de una imagen y no solamente de la realidad.

La modernidad nació diciendo “no hablaremos más de lo que deberíamos ser, sino de lo que realmente somos”. Eso dio la ilusión de una imagen real del ser humano que lograría guiar sus acciones desde una idea acabada y apriorística de lo que es necesario y de cómo actuar para no contradecirlo. Hoy ya sabemos que no sabemos lo que realmente somos y que, en efecto, nunca lo podemos saber, porque se va construyendo. Olvidar o recubrir ese hecho con falsas esperanzas es lo peor que nos puede pasar, sobre todo porque la pregunta que más urgentemente tenemos que hacernos hoy no es por la esencia absoluta del “¿qué es la vida?”, sino por la ética del “¿qué deberíamos hacer para vivir mejor?”.

La respuesta de Gabriel a esta cuestión parecería ser, al menos, dual: por una parte, siendo *un romano en lucha contra el advenimiento del cristianismo*, es decir, alguien que se enfrenta a la fetichización de la tecnología y la neurociencia tanto como a los conceptos totalizantes y omniexplicativos; planteando como alternativa la aceptación de un infinito sin Mundo (como él mismo lo expresa, “ninguna investigación científica jamás podrá liberarnos de renegociar continuamente las reglas de nuestra vida en común para cimentarlas de manera racional”). Y por otra parte (tal vez desde la percepción de que el nuevo paradigma al fin y al cabo logrará imponerse masivamente),

buscando operar para una restitución de la filosofía (y de quienes la ejercen) como pivote necesario para cualquier construcción política y social, cuestión que nos urge retomar como parte habitual del debate universitario, más allá de las especializaciones.

Conferencias

El espíritu humano y su cerebro

Más allá de la ideología del neurocentrismo

El ser humano es un ser vivo que proyecta una imagen de qué o quién es. El ser humano se determina a sí mismo. Ningún otro ser vivo ni dios alguno pueden ahorrarnos la tarea de responder la pregunta por la situación cósmica en la que nos encontramos. La autodeterminación del ser humano es una cuestión de la ciencia. Con ciencia me refiero a todas las ciencias, es decir, tanto las llamadas ciencias naturales como las ciencias humanas.

La autodeterminación del ser humano puede fracasar, puede autodeterminarse tanto correcta como incorrectamente. Quien tenga convicciones erróneas sobre el ser humano, también actuará erróneamente. Muy lejos estamos de saber todo acerca del ser humano, la ciencia no está ni siquiera cerca de un fin. Por el contrario, sabemos que la ciencia no puede tener un final. Es imposible saber todo. La ciencia es una obra incompleta. Sin embargo, es el mejor instrumento para la autodeterminación humana racionalmente controlada.

La filosofía es aquella ciencia que sabe lo que acabo de enunciar. La filosofía se ocupa, pues, del saber en cuanto tal. Qué sea el saber, cuáles sean sus límites y cómo se han de vincular en una universidad las diferentes disciplinas científicas constituye el objeto de la investigación filosófica. Por lo tanto, una universidad sin filosofía sería lo mismo que una física sin matemática o una matemática sin lógica, es decir, sería una mala universidad, pues no sabría lo que hace. Una universidad sin filosofía es una empresa ciega.

En muchos Estados del mundo conectado globalmente, la filosofía se encuentra hoy en día bajo presión. Hay muchas razones socioeconómicas que van en su totalidad en contra de las universidades. Los nuevos autócratas del mundo occidental, como por ejemplo Jair Bolsonaro, tan cerca de aquí, como así también todos los intentos de ahorrar en subsidios para la investigación científica, sirven al propósito de destruir las bases de la sociedad del saber. Pues solo así se logra someter a partes enormes de la población mundial y ponerlas al servicio de pequeños grupos que viven con un alto nivel de bienestar en sociedades de prestaciones de servicio, sociedades que no corren riesgos.

Ahora bien, en lo que sigue no se trata de este aspecto material. Mi interés radica más bien en devolver el ataque dirigido a la autodeterminación humana y a la libertad, que está relacionado sobre todo con las neurociencias y, hoy también, con la investigación sobre la inteligencia artificial. No es mi propósito argumentar en contra de la auténtica neurociencia o de la investigación de la inteligencia artificial, sino argumentar en contra de las aberraciones pseudofilosóficas que afirman que hoy sabemos que nosotros somos idénticos a nuestro cerebro o que hoy sabemos, en

virtud de la inteligencia artificial, que no somos libres sino completamente predecibles.

En la primera parte de mi conferencia presentaré algunos argumentos en contra del *neurocentrismo*. Este sostiene que el ser humano, su conciencia o su yo son idénticos a su cerebro. Un ejemplo particularmente claro es el siguiente pasaje del neerlandés Dick Swaab, dedicado a la investigación del cerebro:

Todo lo que pensamos, hacemos o dejamos de hacer, sucede a través de nuestro cerebro. La construcción de esta máquina maravillosa decide sobre nuestras capacidades, nuestros límites y nuestro carácter. Somos nuestro cerebro. La investigación del cerebro ya no es solamente la búsqueda de las causas de las enfermedades del cerebro, sino también la búsqueda de una respuesta a la pregunta: ¿Por qué somos como somos? Una búsqueda de nosotros mismos.⁸

En la segunda parte de mi presentación esbozaré, por el contrario, un autorretrato del ser humano completamente diferente, del ser humano como un ser vivo espiritual que caracterizo como neoexistencialismo. Concluiré con la tercera parte, en la que desarrollaré los rasgos fundamentales de mi concepción de la universidad como cooperación para la investigación de sí mismo del ser humano. A tal tarea pertenecen no solo las ciencias naturales y tecnológicas,

8 Swaab, D. (2011). *Wir sind unser Gehirn. Wir denken, leiden und lieben*, München: Droemer Knauer, S. 25. [Hay traducción en español: Swaab, D. (2014) *Somos nuestro cerebro. Cómo pensamos, sufrimos y amamos*, Madrid: Plataforma Editorial].

sino también y sobre todo, las ciencias humanas y las ciencias sociales, igualmente esenciales. El núcleo estructural lo constituye la filosofía en virtud de su universalidad. La filosofía investiga la cohesión del saber, porque su asunto es el saber mismo. Así la universidad es una cooperación horizontal: por lo tanto, no nos encontramos con la punta de una pirámide, sino más bien con un interés común de todas las ciencias en el progreso moral del ser humano. Este solo se logra si sabemos quién o qué somos. Quién deberíamos ser se deriva de quién o qué somos. Si no damos lugar a esta pregunta, caemos en una regresión moral. Quien ataque las universidades, ataca también el progreso moral, lo que no significa que tengamos que aceptar las pretensiones del saber de un modo acrítico. Por el contrario, las disciplinas se critican constantemente a sí mismas en el *conflicto de las facultades* ya tan bien presentado por Immanuel Kant. Sin embargo, de ello no debe surgir para la opinión pública la idea errónea de que en realidad no sabemos nada, pues este sinsentido extendido hoy en día es uno de los fundamentos de la recesión moral actual que puede observarse en los foros globales de la autoproyección política de los Estados nacionales. Vayamos al grano.

Algunos argumentos en contra del neurocentrismo

Hoy en día está muy extendida la creencia de que la mente humana es idéntica al cerebro, o dicho con más precisión, idéntica a un subsistema de nuestro sistema nervioso central. Como fundamento de esta suposición se traen a colación muchas reflexiones que son, en su totalidad, cuestionables o incluso erróneas, tal como puede ser demostrado.

La reflexión más importante plantea la pregunta por el llamado “correlato neuronal mínimo de la conciencia” (MNCC = *minimal neural correlate of consciousness*). Si me corto las uñas, no pierdo la conciencia. Incluso si pierdo una pierna o un brazo, no pierdo por eso por completo la conciencia, sino que sentiría dolores tremendos. ¿Cuánto puede separarse uno de un ser humano o de otro ser vivo sin extinguir la conciencia? Aquello que no puede separarse sería el correlato buscado. Sería la condición suficiente para la presencia de la conciencia.

Así surge ya el primer problema grave para esta tesis según la cual en tanto seres vivos espirituales (*geistige Lebewesen*) somos reductibles a una parte de nuestro cerebro. Si algún día encontráramos realmente el MNCC, no invalidaría el presupuesto que es no solo suficiente, sino también necesario para la presencia de la conciencia. Ahora bien, si no sabemos cuáles son las condiciones necesarias para la presencia de la conciencia, entonces tampoco sabemos qué es la conciencia. Pero si no sabemos qué es la conciencia, tampoco sabemos si es idéntica al MNCC.

Considerado con mayor precisión, el problema es más grave aún. Si, por lo menos, supiésemos que la conciencia es el correlato de alguna actividad o estructura neuronal que fuese suficiente para su presencia, no sabríamos de por sí si la conciencia es idéntica a esa estructura. Si dos sistemas, S1 y S2, son correlato uno de otro, no se sigue de eso que uno pueda ser reducido al otro o que ambos sistemas sean idénticos.

En síntesis: la búsqueda del MNCC no puede tener un resultado filosóficamente relevante que nos enseñe algo sobre nosotros mismos en tanto seres vivos espirituales

(*geistige Lebewesen*). En el mejor de los casos podemos lograr avances en la medicina, en tanto sabemos, por ejemplo, en una perspectiva científica externa, que un hombre es consciente si constatamos que se cumple la condición suficiente. Sin embargo, de este modo nunca podemos descartar que alguien o algo sean conscientes. Si se encuentra el MNCC, entonces se tiene un criterio positivo para identificar algunos casos de conciencia, pero no uno negativo para descartar la posibilidad de que alguien o algo sean conscientes.

Como si esto no fuese suficiente, la investigación de la conciencia por parte de la neurociencia está mucho peor emplazada de lo que da cuenta este primer contraargumento en contra del neurocentrismo. Pues ¿qué es propiamente la conciencia? ¿Qué significa la expresión “conciencia”? Si no se puede responder esta pregunta de antemano, es decir, antes del análisis de las actividades neuronales por parte de las ciencias naturales, entonces en realidad no se sabe para nada qué es lo que se está buscando. Para evitar este problema, los neurocientíficos parten de la base de que la palabra “conciencia” tiene diferentes significados –así por ejemplo, el neurocientífico francés Stanislas Dehaene que sin duda puede ser considerado un neurocentrista–. Sin embargo, prescindiendo de toda formación filosófica, lingüística, histórico-cultural, creen que pueden decir qué significados tiene esa palabra sin hacer esfuerzo científico alguno. De este modo, los diferentes significados son tomados como fundamento para encontrar correlatos neuronales específicos para estos significados.⁹ Y así pasan

9 Dehaene S., Lau H. y Kouider, S. (2017). “What is consciousness and could machines have it?” En *Science*. Oct 27; 358(6362):486-492.

por alto que los significados que establecen son todos ellos consecuencias de una configuración teórico-filosófica.

La filosofía se dedicó desde hace miles de años –desde Platón, Aristóteles, San Agustín, etcétera– a responder la pregunta: ¿qué es lo que diferencia a los seres vivos espirituales de los procesos naturales anónimos? “Conciencia” es una de las respuestas a dicha pregunta, si bien las teorías de la conciencia varían a lo largo de la historia. Lo que piensa Platón sobre la conciencia es muy distinto de lo que desarrollan Descartes, Hegel o, en nuestros días, John R. Searle, Thomas Nagel o los filósofos budistas en Asia, Europa y América del Norte.

Ahora bien, como si esto no fuese suficiente, el significado de “conciencia” varía en las diferentes lenguas. En alemán. “*Bewusstsein*” (“conciencia”) no significa exactamente lo mismo que “conciencia” en español, sin mencionar expresiones chinas como *juéwù*, *yìshí*, *shénzhì*, etcétera. En el término latino que subyace al español ya puede verse la configuración teórica: *con-scientia* significa con-ciencia, tal como lo tradujo en una ocasión el filósofo alemán Schelling.¹⁰

Por lo tanto, es sencillamente imposible dar el significado de “conciencia” (*Bewusstsein*) sin una investigación de las ciencias humanas que, por lo tanto, también supone información histórica. No basta con hablar alemán, español, inglés o francés para saber cuál es el significado de “conciencia”. Tener el español como lengua materna no equivale

10 Schelling, F. *Weltalter*, “*Mitwissenschaft der Schöpfung*”. Entre 1811 y 1815, Schelling redactó tres versiones de *Las edades del mundo* (*Die Weltalter*), escrito que no llegó a publicar. En español, véase Schelling, F. (2002) *Las edades del mundo*, Madrid: Ediciones Akal, con prólogo de Pascal David y edición de Jorge Navarro Pérez. (N. Del E.)

a ser un buen especialista en Cervantes o en Borges. Para eso se necesita una formación en ciencias humanas.

Quien quiera investigar la conciencia desde las ciencias naturales sin considerar el aporte de las ciencias humanas, practica, en definitiva, una pseudociencia. Es como si un sociólogo intentara dedicarse a la sociología de la ciencia sin conocimientos de química y física, lo que lamentablemente suele suceder. El tema de la conciencia, esto es, de modo más general, el tema del espíritu, solo puede ser investigado transdisciplinariamente, más allá de los límites de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias humanas. De lo contrario, se comete un error metodológico imposible de remediar y se cae en una pseudociencia.

Las neurociencias no son todas ellas pseudocientíficas. Hay avances en la neurofisiología y en la modelación de las áreas del cerebro bajo el uso de métodos invasivos y no invasivos de la imagenología. Sin embargo, estas ciencias no tienen en principio el poder explicativo que hoy se les atribuye de un modo mitológico. Las neurociencias no nos enseñan, en realidad, nada acerca de la adicción humana a las drogas, la política, la inteligencia o el lenguaje, porque no saben lo suficiente sobre el cerebro y su relación con el espíritu (*Geist*). Es un error fatal creer que la investigación del cerebro pueda reemplazar los estudios sociológicos.

Como ejemplo extremo de este error neurocentrista, quisiera contar una conversación que mantuve hace poco con algunos renombrados neurocientíficos. En esa ocasión afirmaron muy en serio que el brexit y el que Donald Trump sea elegido pueden explicarse recurriendo a la termodinámica de los cerebros. Porque hoy hay más seres humanos y, por lo tanto, más cerebros que interactúan por internet, las

redes sociales y la comunicación lingüística, se habría modificado el balance energético de los cerebros. De ahí habría surgido el quiebre en la confianza en la representación democrática. Esta “teoría” es un absoluto sin sentido que no puede ni debe ser tomado en serio por ningún historiador, sociólogo o investigador de las ciencias políticas.

Además, el neurocentrismo puede ser invalidado fácilmente con argumentos de la autoaplicación ya conocidos. Estos argumentos son estudiados por filósofos que están especializados en estudiar construcciones teóricas atendiendo a su conclusividad lógica y argumentativa, y su coherencia. Ninguna otra disciplina domina esto como la filosofía, cuyo saber experto consiste en investigar construcciones teóricas, es decir, modelos en general.

Un argumento simple sería más o menos así: supongamos que el cerebro estuviese subordinado a procesos de la autoorganización física de sistemas energético-materiales. Estos procesos podrían ser descriptos, en principio, con el lenguaje de la física o con el lenguaje de la física junto a un lenguaje autónomo de la neurobiología. Ni el lenguaje de la física ni el de la neurobiología contienen expresiones como “verdad”, “fundamentación”, “ser humano”, “lógica”, etcétera, porque se ocupan de sistemas energético-materiales y de sus comportamientos. Si los seres humanos, es decir, su mente, fuesen idénticos a sus actividades neuronales, entonces eso no podría ser expresado en el lenguaje normal. Por consiguiente, el neurocentrista necesita un manual de traducción para demostrar que nuestro vocabulario mental normal, que hoy en día es caracterizado por los neurocentristas como “*folk psychology*”, puede ser traducido a otro lenguaje. Sin embargo, esto supone que comprende las expresiones

del lenguaje normal y que así puede analizar su significado. Pero, tal significado puede ser estudiado solo por las ciencias humanas. Por lo tanto, es erróneo afirmar que todo lo que puede decirse sobre el ser humano puede ser traducido al lenguaje de la física y la neurobiología, ¡porque el traducir no se puede traducir! Además, el lenguaje que habla el neurocentrista para transmitir lo que enuncia es de todos modos el lenguaje de la filosofía del que suele tener un dominio más bien malo que bueno. Enunciar que la mente es idéntica a la conciencia y que eso a su vez es idéntico a determinados procesos neuronales es una afirmación filosófica, tomada en sentido estricto, incluso metafísica. Esa aseveración no es una aseveración de la física ni de las neurociencias.

La necesidad de pluralidad transdisciplinaria puede ilustrarse de un modo más simple y determinante al formular la pregunta acerca de cuáles son las ciencias que en realidad tienen pretensiones de verdad genuinas y que, a través de sus métodos específicos, logran adquirir conocimiento empírico. Pues ¿qué ciencia se ocupa de la pregunta acerca de qué son propiamente las ciencias? Ahora bien, la respuesta está a la vista: eso es cuestión de la filosofía. Quien afirme que en el futuro se podría investigar la conciencia prescindiendo de la filosofía de la conciencia, hace *volens volens* una afirmación filosófica sobre la conciencia y se contradice a sí mismo.

Quizá conozcan el antiguo problema del llamado “positivismo lógico”. Este afirmaba que un enunciado solo tiene sentido cuando es comprobable empíricamente. Así se buscaba fundamentar la tesis según la cual en realidad podría suprimirse la filosofía y reemplazarla por una combinación de lógica matemática y ciencia natural. Sin embargo, este

criterio positivista de verificación tan discutido fracasa de inmediato por el hecho de que él mismo no es verificable empíricamente ni es un resultado de la lógica matemática.

Antes de llegar a la parte positiva de esta conferencia, quisiera presentar un argumento más en contra del neurocentrismo. Este argumento se relaciona con el llamado “nuevo realismo” al cual represento.

Probablemente ya hayan escuchado alguna vez la teoría según la cual el cerebro construye el mundo externo. La siguiente reflexión habla a favor de esta teoría: cuando veo algo, ingresan fotones a mi retina que dejan huellas que son registradas por el nervio de la visión. Luego los impulsos son llevados a otras áreas del cerebro y son elaboradas. Luego, al final de esta cadena debe encontrarse una imagen tridimensional del objeto visto, lo que se denomina una “representación mental”. Esta representación mental es construida por el cerebro. Por eso esa teoría se llama “constructivismo”. El problema es solo que el constructivismo es de una incoherencia sin remedio. Preguntémonos si ahora veo mi mano izquierda, creo verla y además creo que ustedes ven lo mismo que yo, es decir, mi mano izquierda. Si el constructivismo tiene razón, no vemos mi mano izquierda sino una representación mental. Lo que vemos no son las cosas del mundo externo, sino imágenes de las cosas distorsionadas, fuertemente elaboradas por el cerebro. Pero ¿de dónde sabe esto el constructivista? Presuntamente mediante la investigación del cerebro y de la relación causal entre el mundo externo describible físicamente y los impulsos que son medidos en el campo de la retina mediante experimentos científicos. Sin embargo, ¿de dónde sabe el constructivista que existen cerebros y experimentos? Si el

mundo exterior solo puede ser conocido y percibido mediante las imágenes de él que en realidad son percibidas, entonces el constructivista no sabe que tiene un cerebro, sino que solo lo supone sobre la base de una imagen del cerebro. Así, el constructivista finge no saber lo que cualquier chico sabe: que tiene manos, que hay mesas, que tiene padre y madre, etcétera. En lugar de eso, dice solo saber que tiene una imagen de sus manos, una imagen de las mesas, una imagen de su padre y su madre, sin poder saber nunca que hay realmente manos, mesas, un padre y una madre. Debido a que nosotros, de un modo diferente al constructivista, sabemos que realmente hay manos, mesas, padres y madres, cerebros, retinas y experimentos científicos, se ve lo absurdo de esta construcción teórica, en cuanto se la expone con toda claridad.

¿Qué es el espíritu?

El ser humano es un ser espiritual. La propiedad específica de ser espiritual consiste en el hecho de que vivimos bajo la perspectiva de la representación de qué o quién somos. Nuestra vida no solo nos ocurre, sino que nosotros la conducimos. Así, nunca sabemos fácticamente lo suficiente acerca del universo, acerca de la naturaleza animal y no-animal para determinar el lugar exacto del ser humano en el cosmos. No podemos descifrar al ser humano en general como un objeto de la investigación científica debido a que estamos integrados en contextos sistémicos que en última instancia abarcan el universo completo. Lo que podemos saber de modo científico sobre el ser humano depende de modelos. Un *modelo* es una reconstrucción simplificada de las propie-

dades de un sistema existente. Un sistema existente es, por ejemplo, Buenos Aires. Para comprender el sistema Buenos Aires tenemos que agruparlo en subsistemas a los cuales, en definitiva, pertenecen los individuos que se encuentran en ese espacio, individuos que a su vez se componen de subsistemas; por ejemplo, del sistema cardiovascular, el sistema nervioso, el sistema digestivo, etcétera. Para comprender un sistema de modo científico y eventualmente acertar con la predicción de su comportamiento futuro, tenemos que identificar sus elementos, por ejemplo, los individuos que se encuentran precisamente en Buenos Aires.

Una teoría científica está compuesta de enunciados. Tales enunciados contienen algunas expresiones: “individuo”, “célula”, “neurona”, “administración municipal”, que se refieren a algo que existe realmente. Si, por ejemplo, tengo la teoría de que ustedes, mis oyentes, y yo existimos en Buenos Aires, no estoy afirmando que entre mí y ustedes exista además el “y”. El término “y” en el enunciado “yo y ustedes existimos” no se refiere a algo existente realmente. Una teoría científica tiene que ser interpretable. Tenemos que poder consignar qué expresiones de la teoría se refieren a algo realmente existente y cuáles no. En caso contrario no comprendemos la teoría.

Un modelo es una representación simplificada de las propiedades de un sistema. Los modelos realizan una abstracción del medio ambiente complejo de un sistema dado. Un modelo de la densidad del tránsito en Buenos Aires hace abstracción de la música que escucha un conductor en el auto o de cuántos conductores fuman mientras manejan su auto.

Las teorías de las ciencias naturales describen el comportamiento de modelos. Así describen indirectamente el

comportamiento de elementos realmente existentes en sistemas realmente existentes. No obstante, los modelos no son copias de la realidad sino simplificaciones que sirven a determinados propósitos.

Ningún modelo tiene la complejidad necesaria para describir la realidad completa del universo. De lo contrario sería idéntico al universo, cosa que, por cierto, Jorge Luis Borges vio con peculiar claridad. El siguiente pasaje tan famoso da cuenta de ello:

“Del Rigor en la Ciencia”¹¹

...En aquel Imperio, el Arte de la Cartografía logró tal Perfección que el mapa de una sola Provincia ocupaba toda una Ciudad, y el mapa del Imperio, toda una Provincia. Con el tiempo, estos Mapas Desmesurados no satisficieron y los Colegios de Cartógrafos levantaron un Mapa del Imperio, que tenía el tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él. Menos Adictas al Estudio de la Cartografía, las Generaciones Sigüientes entendieron que ese dilatado Mapa era Inútil y no sin Impiedad lo entregaron a las Inclemencias del Sol y los Inviernos. En los desiertos del Oeste perduran despedazadas Ruinas del Mapa, habitadas por Animales y por Mendigos; en todo el País no hay otra reliquia de las Disciplinas Geográficas.

Suárez Miranda, *Viajes de varones prudentes*,
Libro cuarto, cap. XLV, Lérida, 1658.

¹¹ Borges, J.L. (1974). “El Hacedor”. En *Obras Completas 1923-1972* (p. 847). Buenos Aires: Sudamericana.

Como seres humanos tenemos, no obstante, un saber preteórico de nosotros mismos. Esto puede demostrarse mediante un argumento filosófico. Supongamos ahora que solo sabemos algo acerca de la realidad si tenemos un modelo científico. Entonces tendríamos que preguntarnos cómo podemos saber que solo podemos saber algo acerca de la realidad si tenemos un modelo científico. ¿Cómo sabemos algo acerca de cómo se comporta la realidad con respecto a nuestros modelos? O bien a través del hecho de que tenemos un modelo de cómo la realidad se comporta con respecto a nuestros modelos o bien sin modelo. Debido a que el saber científico siempre presupone un modelo, solo podemos tener un saber científico sobre la relación entre el modelo y la realidad si tenemos un modelo-modelo, es decir, un modelo que modele el modelo y la realidad. Sin embargo, esto genera un regreso vicioso al infinito. Pues para desarrollar un modelo de la relación entre el modelo y la realidad necesitaríamos un modelo de esta modelación, y así *ad infinitum*. Por lo tanto, no podríamos saber nada acerca de la ciencia si para eso necesitaríamos en cada caso un modelo.

Por consiguiente, tenemos un saber de nosotros mismos libre de modelo como de aquellos seres vivos que hacen ciencia. Si no fuese así, nunca podríamos saber qué hacemos cuando hacemos ciencia. Entonces seríamos, en efecto, reflexivamente ciegos, autómatas que en el mejor de los casos descubren de un modo accidental algo acerca de la realidad.

Nuestro saber de nosotros mismos libre de modelo no es, en efecto, un saber completo, pues no existe tal cosa. Ni siquiera está claro que exista el saber de las ciencias naturales. Pues el saber de las ciencias naturales es empírico, es

decir, susceptible de ser revisado, porque no es una copia exacta de la realidad, sino una configuración modélica que, por cierto, contiene muchos enunciados verdaderos.

En este contexto el ser humano está en la búsqueda de sí mismo. Nosotros nos desciframos siempre solo de un modo parcial en el ámbito de las ciencias naturales, pero al mismo tiempo tenemos un autoconocimiento preteórico, no-científico. La filosofía teórica estudia la estructura de nuestro autoconocimiento preteórico. En tanto ciencia, la filosofía modela este autoconocimiento en modelos filosóficos, a los cuales pertenece la lógica. La lógica desarrolla modelos de pensamiento, es decir, descripciones de cómo pensamos cuando partiendo de premisas verdaderas derivamos nuevos conocimientos y tratamos de evitar falacias.

El poder de estos métodos puede verse en la revolución digital actual. Pues internet, los medios sociales, los buscadores, es decir, la esfera de información se basa en modelos de pensamiento. Un buscador examina cómo busco y sobre esa base hace sugerencias. No reconoce lo que busco, sino que identifica un modelo de búsqueda. Un buscador es un modelo de pensamiento y no una imagen de mi pensar.

Los seres humanos se hacen una imagen de cómo se actúa con ellos. Como ejemplo pueden alegarse las siguientes imágenes del ser humano que caracterizo como la imagen del ser humano religiosa y la de las ciencias naturales. Mi imagen de estas imágenes del ser humano está fuertemente simplificada, estas son solo un ejemplo de algo que puede ser investigado concretamente en el ámbito de las ciencias sociales y las ciencias humanas.

La imagen religiosa del ser humano parte de que el espíritu humano es el fenómeno más importante del univer-

so. Somos importantes porque Dios, los dioses o lo divino se manifiesta a nuestro pensar. La manifestación de lo divino sucede en nosotros en la forma de requerimientos morales. Los dioses nos comunican qué debemos hacer porque en el acontecer cósmico todo depende de cómo nos comportamos. Algunas religiones les otorgan a otros animales, de hecho, una posición tan importante como a los seres humanos. Esas son complicaciones que son estudiadas científicamente por la antropología y la ciencia de la religión.

Por el contrario, la imagen del ser humano de las ciencias naturales es descrita con toda dureza por Schopenhauer y por Nietzsche. El siguiente es un famoso pasaje de Schopenhauer que describe el sentimiento de la vida que se encuentra a la base del naturalismo actual y el neurocentrismo.

En el espacio infinito hay incontables esferas luminosas, alrededor de una de las cuales rueda una docena de esferas más pequeñas iluminadas, interiormente candentes, cubiertas con corteza fría y rígida, donde una cubierta de moho produjo un ser vivo y cognoscente: esta es la verdad empírica, lo real, el mundo. Sin embargo, este hallarse sobre una de aquellas incontables esferas que flotan incesantemente en el espacio infinito es una situación desagradable para un ser pensante que no sabe de dónde viene ni hacia dónde va, el ser solo uno más de innumerables seres similares que se hacinan, tironean, atormentan, naciendo y pereciendo continua y velozmente en un tiempo sin comienzo ni fin: allí no hay nada más persistente que la materia y el

retorno de las mismas y diversas formas orgánicas con la ayuda de ciertos caminos y canales que en un momento están ahí. Lo único que puede enseñar la ciencia empírica es la composición más precisa y las reglas más de estos sucesos.¹²

El naturalista se considera a sí mismo como un elemento perecedero, inestable en el universo, mientras que la religión da lugar a la idea de un alma inmortal que se manifiesta en el universo, pero que al mismo tiempo pertenece a otro orden. Fácticamente no sabemos hoy quién tiene razón. No sabemos si tenemos un alma inmortal. Esta suposición no se refuta por señalar que tengamos un cerebro, en tanto no sepamos cuál es exactamente la relación entre el espíritu y el cerebro. Que tenemos un cerebro ya lo sabían tanto Platón como Aristóteles y también Moses Mendelssohn, como para mencionar un representante moderno de la idea de la inmortalidad del alma.

No me interesa en este momento analizar la cuestión de si tenemos un alma inmortal. Sea cual fuere la imagen correcta del ser humano la siguiente reflexión es acertada: los seres humanos son seres vivos espirituales que proyectan imágenes del ser humano y que se orientan según tales imágenes. Qué es el ser humano, cómo viven los seres humanos, depende esencialmente de la imagen del ser humano que ellos tengan.

El punto clave de esta reflexión es concluir lo siguiente: todos los seres humanos en tanto son seres humanos conducen su vida a la luz de la representación de qué o quiénes

12 Schopenhauer, A. (2005). *El mundo como voluntad y representación*. España: Akal. .

son. Por lo tanto, hay algo que es común a todos los seres humanos en tanto tales. Denominemos esta propiedad *la humanidad*. La humanidad consiste en que nos hacemos imágenes del ser humano. Tales imágenes del ser humano tienen consecuencias en nuestro actuar y las tienen independientemente de que sean verdaderas o falsas.

Por lo tanto, hay una constante antropológica, una invariante del ser humano. Esta es la tesis fundamental del neoexistencialismo: el ser humano es el ser vivo mental que necesariamente se determina a sí mismo. Jean-Paul Sartre expresó esto de un modo paradójico con su famoso eslogan según el cual estamos condenados a ser libres (*condamnés à être libres*).

Así llego al punto clave de mi conferencia. Todo lo que sabemos acerca del ser humano lo ordenamos según una imagen del ser humano. El centro de esa imagen del ser humano es la invariante del ser humano, nuestra capacidad de tener una autoimagen. Esta capacidad de tener una autoimagen es la mente. El espíritu (*Geist*) es un todo explicativo que determina para sí sus propias partes. El cerebro, en efecto, todo nuestro organismo en un determinado momento, es, por lo tanto, parte del espíritu. El organismo está en el espíritu, pero el espíritu no en el organismo.

Bien considerada esta no es una tesis idealista, pues es combatible con la suposición de que hay suposiciones necesarias y naturales del espíritu. Es posible, pero no necesario, que el espíritu sea la manifestación de un alma inmortal. Hasta hoy no sabemos esto de un modo fáctico, porque no sabemos si algún tipo de estados orgánicos específicos son condiciones necesarias y no solo suficientes. Por lo tanto, no quisiera argumentar ni a favor ni en contra

de un alma inmortal, sino indicar que existe el espíritu, sea cual sea la naturaleza concreta que se le asigne.

Por eso denomino esta posición “neoexistencialismo”. Pues el existencialismo clásico enseña que la existencia precede a la esencia (*l'existence précède l'essence*). Sartre denomina a esto *la réalité humaine*. La realidad, la existencia del ser humano, es su autodeterminación y no la verdad concreta acerca de nosotros.

El neoexistencialismo como paradigma de una teoría científica transdisciplinar

Para concluir, quisiera ahora esbozar mi visión filosófica para la universidad del futuro basándome en las reflexiones expuestas hasta aquí. La universidad tiene ese nombre porque trabajamos en una visión unitaria del ser humano. La universidad es una manifestación del espíritu humano en un determinado momento histórico. Las diferentes disciplinas estudian el ser humano y aquello que es no-humano, todas ellas desde el punto de vista de un ser humano.

Las ciencias naturales investigan sobre todo aquella parte de lo real que no depende esencialmente de que existan seres humanos. Aun cuando estudiamos el ser humano en el ámbito de las ciencias naturales, investigamos solo aquellos aspectos del ser humano que no dependen esencialmente de cómo investigamos el ser humano. Por eso hay un ideal de objetividad de las ciencias naturales que consiste en prescindir en el mayor grado posible de nuestro punto de vista subjetivo, es decir, del punto de vista del sujeto. A este ideal le corresponde la incoherente metafísica de aquello que Thomas Nagel denominó la “visión desde

ningún lado”.¹³ En mi libro *Por qué el mundo no existe* llamo a esto el “antiguo realismo”. El antiguo realismo identifica el mundo con el “mundo sin espectadores”.¹⁴

Las ciencias naturales mismas no son incoherentes. Lo que sí es incoherente es la imagen del mundo de las ciencias naturales que fabrica una cosmovisión a partir del ideal de la objetividad. El antiguo realismo termina en una autoconcepción distorsionada del ser humano, en el intento de autoextinción espiritual, lo que, por cierto, también mostraron los historiadores de la ciencia Peter Gallison y Lorraine Daston en su libro *Objetividad*.¹⁵

Las ciencias del espíritu en muchas lenguas se llaman con razón *humanities*, lo cual subraya que primariamente estudian el ser humano y su posición con respecto al medio ambiente que lo circunda. En las ciencias humanas y sociales el ser humano se refleja a sí mismo como un ser vivo variable, situado históricamente. Las ciencias humanas no investigan por lo tanto el cerebro, pero sí la cuestión bajo qué condiciones, en qué contexto socioeconómico y cultural los seres humanos se interesan por el cerebro o incluso se identifican con su cerebro.

Las ciencias naturales sin las ciencias humanas son ciegas; las ciencias humanas sin las ciencias de la naturaleza, vacías. Pues las ciencias naturales con sus métodos de configuración de modelos y su representación matemática de probabilidades no pueden lograr de ningún modo, por ejemplo, enunciados éticos o estéticos. No pueden estudiar

13 Nagel, T. (1996). *Una visión de ningún lugar*. México: Fondo de Cultura Económica.

14 Gabriel, M. (2015). *Por qué el mundo no existe*. Barcelona: Pasado & presente, 14.

15 Daston, L. y Galison, P. (2007) *Objectivity*, Cambridge: MIT Press.

ni historia ni política sin más, porque son ciegas para los procesos de la autodeterminación humana, espiritual y libre. La física no puede conocer lo que la física no conoce. De ahí no se sigue que no haya nada que la física no pueda conocer, tal como hoy en día lo afirman muchos físicos ignorantes de la filosofía. Una de las razones por las cuales la física logró progresos monumentales en los siglos xix y xx –entre los que se encuentran la teoría de la relatividad y la teoría cuántica– consiste en que esta incluyó elementos del punto de vista humano. Einstein, Heisenberg, Schrödinger, entre otros, fueron personalidades con una sólida formación en filosofía y ciencias humanas, en cuyo trabajo en la física se reconoce el intento de incluir en un lenguaje físico la posición del observador en el universo. Quien hoy afirme, como lo hace el presidente brasileño Jair Bolsonaro, que se puede aprender a leer y a escribir sin promover las ciencias humanas, promueve de ese modo también la eliminación del progreso tecnológico y de las ciencias naturales. Además, sin las ciencias humanas no existirían internet ni la informática, debido a que estos inventos se basan en la lógica filosófica que en su forma actual se remonta en última instancia a Gottfried Wilhelm Leibniz, que fue el primero en intentar una sistematización del inferir lógico.

Por el contrario, las ciencias humanas no pueden investigar de un modo adecuado el ser humano como un ser situado históricamente si no toman en cuenta el estado del saber acerca del ser humano alcanzado por las ciencias naturales y médicas. El ser humano no es solo espíritu, sino un ser vivo espiritual, es decir, un animal. Nuestra animalidad conlleva determinadas formas que pueden ser estudiadas desde la evolución biológica. De este modo sabemos hace

tiempo que los seres humanos en tanto animales son productos de la selección natural y que muchas de nuestras capacidades cognitivas pueden ser comprendidas adecuadamente si tomamos en cuenta su dimensión biológica: qué elementos de nuestro espíritu, qué aspectos de nuestro autorretrato puedan ser estudiados según el reporte de las ciencias naturales, no es un asunto que decidan solo las ciencias humanas, debido a que no son precisamente las ciencias naturales.

La universidad está al servicio del bienestar de los seres humanos. Esto significa que investiga las condiciones bajo las cuales los seres humanos pueden tener una vida humanamente digna. Por eso las universidades tienen consecuencias políticas: qué determina el saber científico, qué derechos humanos universales rigen fácticamente. Los derechos que los seres humanos como tales tienen son determinados por nosotros en la autodeterminación del ser humano.

El rol de la filosofía en esta cooperación consiste en recordarnos una y otra vez que es posible conocer la realidad y conocernos a nosotros mismos, conocer cómo es la realidad y cómo somos nosotros. En virtud de esta cooperación hoy vivimos en una sociedad del saber globalmente interconectada. La sociedad del saber globalmente interconectada genera nuevas patologías sociales que en la actualidad las experimentamos en el llamado “occidente” como crisis del Estado de derecho democrático. Estas crisis solo pueden ser superadas, no en tanto nos interconectemos menos o en tanto agredamos a las ciencias, sino solo en tanto nos reunamos en tanto seres humanos bajo la bandera de la humanidad. Así el saber académico se subordina al programa de valores de los derechos humanos universales y sirve ex-

plícitamente a todos los seres humanos. Sin embargo, solo podemos servir a todos los seres humanos si formulamos y financiamos proyectos sensatos de investigación sobre nosotros mismos.

El neocentrismo no pertenece a esto, es más bien un proyecto en parte agresivo de la autoeliminación del espíritu humano, por lo cual bajo la forma de los *new atheists* extremadamente vulgares e ignorantes de las ciencias humanas ataca a las religiones universales no comprendidas. Los ataques de Daniel Dennett, Lawrence Krauss o Richard Dawkins contra el monoteísmo no son serios desde el punto de vista de las ciencias humanas. Dennett, Krauss y Dawkins, para nombrar solo unos pocos, son pseudocientíficos que poseen conocimientos en el ámbito sus disciplinas y los hacen intervenir en la destrucción del saber universitario en su totalidad. No es mejor la situación en el caso de figuras como Jordan Peterson quien, si bien valora la Biblia, lo hace solo para instrumentalizarla como un libro de propaganda de una autodefensa de ligas canadienses de hombres, lo cual asimismo permite inferir un absoluto desconocimiento de los contextos teológicos, sociológicos y de las ciencias de las religiones.

La filosofía es la ciencia que tematiza el ser humano como ser vivo espiritual en el panorama de su saber fáctico sobre sí mismo y la naturaleza no-humana. Para ello desarrolló, a lo largo de varios miles de años de una historia impresionante de herramientas conceptuales sin las cuales no habría ciencia moderna alguna. Estas herramientas no pueden ser dejadas de lado con el fin de hacer una investigación empírica, porque la investigación empírica solo puede seguir desarrollándose con sentido si mantiene un

continuo diálogo con la filosofía, lo cual protege a esta última de soñar con su autoeliminación, cosa que sucede especialmente en los Estados Unidos. Pues los departamentos de filosofía estadounidenses trabajan hace décadas bajo la influencia del Círculo de Viena en la destrucción de la filosofía en tanto esta es degradada a la *ancilla scientiae*, a la denominada teoría de la ciencia. La filosofía no está al servicio ni de las ciencias naturales ni de las humanas al modo de un correctivo lógico, sino que está al servicio del autoconocimiento del ser humano como ser vivo espiritual, variable y situado históricamente. La filosofía es la fuente de la cohesión espiritual de la humanidad, así surge la idea del cosmopolitismo a partir de la historia de la filosofía. En la modernidad logramos muchos progresos morales precisamente porque el saber universitario se mantuvo unido bajo la estrella guía de la filosofía. Este es el proyecto de la Ilustración. Quien abandone el proyecto de la Ilustración ataca, por lo tanto, la idea de que todos los seres humanos en tanto tales tienen derechos que podemos conocer y defender. El enemigo de la Ilustración es en todos los casos el enemigo del ser humano. Quiénes somos y quiénes queremos ser depende de nuestra autodeterminación espiritual y libre. Me alegraría si ustedes me siguieran en este proyecto y colaboraran en un autorretrato del ser humano que respete los estándares del saber académico sin reducirlos unilateralmente al modo de la objetividad propia de las ciencias naturales. Pues ese es un error fatal que nos vuelve ciegos con respecto a nosotros mismos.

“El falso Aleph”

¿Por qué el mundo no existe?

Como es sabido en Buenos Aires, en el cuento “El Aleph” de Jorge Luis Borges¹⁶ hay en un sótano de la avenida Garay de Buenos Aires, un objeto muy peculiar, un aleph. Tomado estrictamente, Borges, el narrador de la historia que escribió Borges, encuentra este aleph en un ángulo de la casa de la fallecida Beatriz Viterbo. Borges se entera a través de un tal Carlos Daneri que el aleph, que verá más tarde, es “uno de los puntos del espacio que contiene todos los puntos”.¹⁷ Carlos cuenta haberse enterado del aleph porque alguien le habría dicho que “había un mundo en el sótano”.¹⁸ A la pregunta de qué es un aleph, Carlos responde que es “el lugar donde están, sin confundirse, todos los lugares del orbe, vistos desde todos los ángulos”.¹⁹ Hacia el final del cuento

16 Borges, J.L. (1974). “El Aleph”. En *Obras completas 1923-1972*, (pp. 617-628). Buenos Aires: Emecé Editores.

17 [187.] Borges, J.L. „El Aleph”, S. 623; Borges, *Das Aleph*, S. 140: *einer jener Punkte im Raum, die alle Punkte in sich enthalten*.

18 [187.] Ebd., S. 623; Ebd., S. 140.

19 [188.] Ebd., S. 623; Ebd., S. 140: *Ja, den Ort, an dem, ohne sich zu vermischen, alle Orte der Welt sind, aus allen Winkeln gesehen*.

nos enteramos además de que el aleph de la avenida Garay es un “falso aleph”. Deberíamos tener presente y atender al hecho de que Jorge Luis Borges (el escritor) caracteriza la metafísica como “una rama de la literatura fantástica”.

Quisiera presentar en esta conferencia el argumento a favor de que, en principio, no puede existir un aleph, ni siquiera en el cuento de Borges. Por lo tanto, tiene razón por completo cuando enuncia su desconfianza con respecto al aleph y a la capacidad de verdad de la literatura en general. La literatura de ficción no contiene, en principio, verdades que vayan más allá de ellas mismas y, en particular, no puede hacer verdadero nada que en realidad sea imposible. La realidad le pone límites a la literatura, por lo cual las ficciones nos enseñan en general algo sobre las barreras de nuestra propia fantasía al intentar sistemáticamente superarlas.

Pero vayamos de poco, pues desde ya no puedo hacer en media hora una presentación completa de una ontología que mantenga separadas definitivamente la ficción y la realidad.

Buenos Aires se encuentra en Argentina; Argentina, en Sudamérica; y Sudamérica, en la Tierra. Esta a su vez, en el sistema solar y este, en la Vía Láctea que a su vez se encuentra en una agrupación galáctica y, si continuamos así, llegamos en algún momento a la idea de que en el universo hay algún tipo de estructura gigante. Pero ¿dónde se encuentra el universo? En este momento, la respuesta parece estar cerca: el universo se encuentra, al menos, en nuestra representación del universo, es decir, en las ideas que formulamos en el lenguaje de la cosmología física. Sin embargo, esto invierte las relaciones. Pues nos encontramos en la Tierra que se encuentra en el universo, de modo tal que no queda para nada claro cómo se ha de encontrar el universo

en nuestras ideas. Y esto no es todo: ¿es cierto, realmente, que Buenos Aires se encuentra en la Vía Láctea? A Buenos Aires pertenecen esencialmente instituciones como el Gobierno de la Ciudad o la Embajada de Alemania. Además, Buenos Aires es la capital de Argentina y, por lo tanto, una magnitud histórica y socioeconómica que se encuentra en constante cambio. Como toda capital, Buenos Aires también está afectada por crisis que dependen de las decisiones que toman los actores del caso. Buenos Aires no sería hoy lo que es, si no existieran el tremendo problema de la inflación, la crisis bancaria, además del tango y el propio Jorge Luis Borges. Ahora bien, estos objetos: la inflación, la literatura de Borges, la belleza del tango, el gobierno, etcétera, no intervienen en la astrofísica, ni son idénticas a ningún tipo de estructura energético-material, ni existen físicamente. Por lo tanto, ¡afirmar que Buenos Aires se encuentra en un universo cuyas dimensiones son estudiadas por la física, es –tomado en sentido estricto– ¡falso!

Empecemos entonces otra vez desde el principio. Entre otros objetos existen los siguientes: Buenos Aires, el número 7, la República Federal de Alemania, esta conferencia, el dolor de muela, Xi Jinping, el Imperio romano y su decadencia, las galaxias, los bosones, la materia oscura, etcétera. Ahora bien, la cuestión que quiero abordar es si hay un ámbito al cual pertenezcan todos estos objetos, como también los restantes objetos que existen. En mis libros, sobre todo en *Por qué el mundo no existe* y *Sentido y existencia* elaboré argumentos que demuestran que efectivamente no existe un ámbito tal. El ámbito al cual pertenece por completo todo lo que existe se llama habitualmente “el mundo”. Por lo tanto, el mundo no existe en absoluto.

Borges sabe esto y lo demuestra mediante su impresionante capacidad paradójica de narrar algo que no existe. Como maestro de la paradoja lleva este problema al extremo, al lograr hablar de algo sobre lo que no puede decirse nada. Introduzcámonos entonces con él en la Biblioteca de Babel de la mano de un par de argumentos que esclarecen cómo puede demostrarse que el mundo no existe.

Un argumento simple a favor de que el mundo no existe es el argumento de la lista. Supongamos que nos propusiéramos anotar en una lista todos los objetos que existen para así confeccionar un catálogo del mundo. Desde ya que en principio esta no es una empresa posible para el hombre, e incluso sabemos en virtud del estado actual de las ciencias que por razones matemáticas y físicas no puede existir una lista de este tipo. Sin embargo, supongamos que hubiésemos resuelto de algún modo esas dificultades materiales y, por lo tanto, dispusiésemos ahora de una lista de todos los objetos. No obstante, en cuanto estamos por terminar, nos damos cuenta, por cierto, de que tenemos que agregar la lista a la lista, debido a que ella también es un objeto. Así tenemos, por lo tanto, la lista de todos los objetos y la lista ampliada con la lista. Pero ¿realmente terminamos cuando agregamos la lista a la lista? No aún, pues todavía tenemos que agregar en la lista el hecho de que agregamos la lista ampliada a la lista original, cuya consecuencia es que confeccionamos una lista ampliada de la lista ampliada, lo que nos lleva a una regresión al infinito.

Este argumento no es perfecto, debido a que se puede intentar superarlo con métodos matemáticos. Sin embargo, eso conlleva grandes dificultades, debido a que a su vez sabemos por la matemática que no podemos cerrar la ma-

temática. Sabemos a más tardar a partir de Gödel –en realidad, desde Leibniz, Cantor y otros–, que no puede haber en ninguna teoría una copia completa del universo matemático. Todos los sistemas formales, es decir, todas las teorías matemáticas pasan por alto algo que puede ser demostrado matemáticamente sin dificultad.

Por lo tanto, abordemos la cuestión de otra manera que espero que puedan comprender fácilmente. Cada objeto del que hablé, hoy y aquí, ante ustedes, pertenece a un contexto específico. Los números se encuentran en la matemática; Argentina, en la historia de los Estados; las galaxias, en la astrofísica; y el aleph, en el cuento homónimo de Borges. Notarán rápidamente que nunca se encontraron con un objeto que no estuviese en un contexto. Yo me presento ante ustedes en el contexto de la Noche de la filosofía, el pasado de cada uno en la memoria de cada uno, etc. Definamos sobre esta base un par de conceptos centrales de aquello que denomino el “nuevo realismo”:

1. La existencia consiste en que un objeto aparezca en un campo de sentido.
2. Un campo de sentido es un contexto en el que algo se presenta; por ejemplo, la serie de los números naturales, la historia de la colonización española de Latinoamérica, etc.
3. Un objeto es algo de lo cual algo es verdadero. Es verdadero de Buenos Aires que es la capital de Argentina, es verdadero del número 3 que es un número primo, etc.
4. Un hecho es algo que es verdadero de algo, es decir, una verdad objetivamente existente.

No existen los objetos absolutos, ni los hechos absolutos. Todos los objetos y los hechos con los que podemos entrar en contacto se presentan bajo condiciones específicas. Considerado de esta manera, el mundo sería el contexto de todos los contextos, el campo de sentido de todos los campos de sentido.

Ahora podemos mostrar fácilmente que el mundo no existe. La demostración es la siguiente:

1. Si el mundo existe, se presenta en un campo de sentido.
2. Si el mundo aparece en un campo de sentido que no es idéntico al mundo, entonces existe un campo de sentido que no se presenta en el mundo, es decir, el campo de sentido, en el que el mundo se presenta.
3. Entonces el mundo no es omniabarcante.
4. Por consiguiente el mundo tiene que presentarse en el mundo, y por lo tanto, en sí mismo.
5. Si el mundo, sin embargo, se presenta en el mundo, entonces se presenta junto a otros campos de sentido.
6. Si el mundo es un campo de sentido entre otros, entonces hay un campo de sentido que abarca el mundo y todos los demás campos de sentido, de modo tal que el mundo no es omniabarcante.
7. El mundo no existe, porque no se presenta ni en otro campo de sentido ni en sí mismo.

Podemos presentar este razonamiento de manera aún más simple. Si reflexionamos sobre cualquier objeto, existen condiciones específicas bajo las cuales se nos presenta dicho

objeto. Llamo a estas condiciones un “sentido”. ¿Qué condiciones deberían darse para que se nos presentaran absolutamente todos los objetos y todos los campos de sentido? Evidentemente ninguno de todos los sentidos específicos podría ser el sentido de todos los sentidos: los objetos en su totalidad no son matemáticos, ni físicos, ni económicos, ni históricos, ni pasados, ni futuros, etcétera. Por lo tanto, no se podrá determinar un campo de sentido de todos los campos de sentido que nos permita tematizar realmente el mundo en su totalidad.

La teoría que investiga el mundo como totalidad se llama habitualmente “metafísica”. Si yo tengo razón, la metafísica se revela como un sin-sentido, porque no hay ningún campo de sentido en el cual se presente su objeto, el todo absoluto. La metafísica, por lo tanto, carece por completo de objetos, como la famosa serie de televisión *Seinfeld*, la metafísica es *a show about nothing* (un show sobre nada).

Así llegamos a Borges, que comprendió esto perfectamente. Como prueba de esto podemos aducir su elegante argumento en contra de la posibilidad de un mapa en escala 1:1 que expuso en su conocida reflexión “Del rigor de la ciencia”:²⁰

... En aquel Imperio, el Arte de la Cartografía logró tal Perfección que el mapa de una sola Provincia ocupaba toda una Ciudad, y el mapa del Imperio, toda una Provincia. Con el tiempo, estos Mapas Desmesurados no satisficieron y los Colegios de Cartógrafos levantaron un Mapa del Imperio, que tenía el tamaño del Imperio

20 Borges, J.L. (1974). “El Hacedor”. En *Obras Completas 1923-1972* (p. 847). Buenos Aires: Sudamericana.

y coincidía puntualmente con él. Menos Adictas al Estudio de la Cartografía, las Generaciones Sigüientes entendieron que ese dilatado Mapa era Inútil y no sin Impiedad lo entregaron a las Inclemencias del Sol y los Inviernos. En los desiertos del Oeste perduran despedazadas Ruinas del Mapa, habitadas por Animales y por Mendigos; en todo el País no hay otra reliquia de las Disciplinas Geográficas.

Suárez Miranda, *Viajes de varones prudentes*,
Libro cuarto, cap. XLV, Lérida, 1658.

Si la totalidad del mundo –el campo de sentido de todos los campos de sentido– se presentara en algún lugar de la totalidad del mundo, lo que se daría en este presentarse sería en el mejor de los casos una representación, por ejemplo, un enunciado, un cuento, una idea o justamente un aleph. Finalmente parece que podríamos reflexionar sobre la totalidad del mundo, por ejemplo, en tanto afirmamos – como lo hago yo– que este no existe. No hay duda de que la totalidad del mundo no se presenta en el mundo como se presenta la luna en nuestro sistema solar. La manifestación inmanente del mundo es, por lo tanto, en todo caso, algo bastante peculiar.

Algo similar vale para el universo. El universo en tanto un todo delimitado, es decir, en tanto el espacio-tiempo que se extiende desde cada punto en toda dirección aproximadamente catorce mil millones de años luz, se presenta en el universo solo en las teorías de la física. La física representa el universo donde ella está contenida. Esto no es paradójico solo por el hecho de que la física como teoría no pertenece como tal al universo, de lo cual, por cierto, la mayoría de

los físicos nunca se dan cuenta. Hay una diferencia decisiva entre lo físico y lo perteneciente a la física. Lo físico que también podemos caracterizar como “la naturaleza” es aquello sobre lo que trata la física. La física estudia la naturaleza. Dicha naturaleza se comprende hoy en la forma del universo, es decir, de un modelo que representa a la naturaleza bajo condiciones idealizadas. La física no describe lo que sucede en particular, sino aquello que sucedería si se cumplieran determinadas condiciones. De esta manera la física formula leyes de la naturaleza, es decir, condiciones que se cumplen cada vez que se den determinadas condiciones. Los conceptos de la física –fermiones, electrones, bosones, galaxias, agujeros negros, etcétera– describen lo propio de la física, es decir, aquello que la física puede comprender con sus métodos. Sin embargo, la naturaleza nunca es idéntica al universo. Pues, a la naturaleza también le pertenecen nuestras ideas sobre el universo, que por su parte no son algo físico, es decir, que no pueden, por lo tanto, ser investigadas por la física.

Por eso, existen tanto la naturaleza como el universo, pero no el mundo. Pues el mundo puede darse en representaciones y la naturaleza es, de todas formas, solo un ámbito entre otros ámbitos. Los números y la historia de Argentina no son idénticos a entidades naturales, aunque, por supuesto, Argentina no podría existir sin entidades naturales.

Una representación se diferencia fundamentalmente de lo representado si es posible representar lo representado como falso, parcial o completamente. De todos modos, esto tiene que valer para el mundo, porque ninguno de nosotros vio nunca un aleph, de manera tal que cada uno de nosotros representa, de todas formas, el mundo –¡si lo hubiese! –

como falso, parcial o completamente. Mis representaciones de la vida de un librero de Buenos Aires son seguramente falsas y solo son ciertas en lo referido a que el librero vende los libros a un determinado precio, etcétera. Si, por lo tanto, el mundo se presenta en sí mismo, entonces lo hace en una representación, de la cual, en efecto, se diferencia. De otro modo, tendría que ser posible que hubiese una concepción del mundo tanto infalible como completa, que al mismo tiempo fuese una representación. Sin embargo, ¡una tal representación sería un mapa en escala 1:1 y por lo tanto, no sería tal!

La gracia de toda esta reflexión está en que el mundo ni siquiera puede existir en la literatura. No nos lo podemos representar ni siquiera *per impossibile* por el hecho de que leamos a Borges, porque durante la lectura de “El Aleph”, en ciertos pasajes, no nos representamos nada. Una de las jugadas geniales del realismo mágico de Borges consiste en producir literatura aparente, es decir, ficciones ficticias, y lo hace socavando las condiciones bajo las cuales uno puede representarse una realidad al leer un texto de ficción. El cuento “El Aleph” socava por lo tanto la estructura referencial de nuestro lenguaje que está sujeto a que en general nos referimos a algo que no es idéntico a nuestra referencia.

Así, Borges demuestra indirectamente la esencia de toda la literatura de ficción, y esto es lo que quisiera exponer para concluir. En el contexto de las ficciones, expresiones tales como “Buenos Aires”, “avenida Garay” o “Borges” no se refieren nunca a Buenos Aires o a Borges en nuestro campo de sentido. La ciudad llamada “Buenos Aires” en “El Aleph” no es sin más idéntica a Buenos Aires. “Buenos Aires” entre comillas no es Buenos Aires sin comillas. En nuestro campo

de sentido “Buenos Aires” entre comillas se refiere más bien a la Buenos Aires del “El Aleph” de Borges. Esta ciudad parecería ser semejante a aquella en la que nos encontramos ahora, no obstante, esta apariencia también es engañosa. Pues cada expresión que se emplea en “El Aleph” para formular enunciados mediante los cuales nos representamos Buenos Aires en el cuento de Borges se refiere a algo solo en el marco del campo de sentido del cuento. En cuanto nos movemos en el ámbito de la ficción, se quiebra, por lo tanto, la concepción habitual de la referencia que afirma que hay cosas “ahí afuera” a las cuales nos referimos mediante representaciones. Otro escritor genial del ultramodernismo lleva esto a su extremo. Me refiero a Fernando Pessoa, quien con un heterónimo escribe en su *Libro del desasosiego*:

En lo “real” solo tenemos nuestras percepciones, no obstante “real” (una de nuestras percepciones) no significa nada, ni “significar” significa algo, ni la palabra “percepción” tiene un sentido, ni “tener un sentido” es algo que tuviese sentido. Todo es un gran misterio. Sin embargo, me doy cuenta de que ni siquiera todo es algo que pueda significar algo o que “misterio” sea una palabra que tenga un significado.²¹

Llego a la conclusión de que precisamente hoy, en la era de las ficciones radicales que en virtud de la revolución digital son difundidas por todos los canales como la ideología de lo posfáctico, tenemos que aprender que la realidad de las ficciones consiste en su vacuidad última. Las

21 Pessoa, F. (2011). *Libro del desasosiego* (p. 575), Barcelona: Acantilado.

ficciones son una pura apariencia que se vuelve peligrosa si olvidamos que existe lo real que no tiene nada que ver con nuestras representaciones. Para mí, la magia del realismo mágico está en la destrucción de esta apariencia a través de la formulación de las paradojas autorreferenciales de lo literario que nos enseñan que lo real no puede ser eliminado por ninguna metafísica, porque esa realidad, ese mundo en el que acontece todo, en realidad, no existe en absoluto. Esto es un golpe de liberación, la buena noticia del fin del mundo. Para que no se llegue al fin de la vida humana en nuestro planeta mediante la autodestrucción del ser humano tenemos que aprender a volver a valorar lo real. Y nada es más real para nosotros, los seres humanos, que nuestra vida y nuestra muerte, nuestro dolor y nuestra alegría, nuestros amigos y nuestros enemigos, nuestra pobreza y nuestra riqueza. Frente al panficcionalismo del mundo de los medios posmodernos que nos amenaza actualmente, tenemos que recuperar estas realidades que es de lo que en realidad se trata. Borges, que como maestro del narrar sabía que los magos se especializan en engañar, nos puede ayudar en esto.

Así, mi conferencia se refirió al engaño puntual de que precisamente hay un mundo al que todo pertenece, un engaño que también despliega fuerzas insospechadas en la globalización socioeconómica. Un ejemplo de estas fuerzas es el engaño del actual presidente de los Estados Unidos, según el cual todo el mundo quisiera en verdad ser estadounidense porque el capitalismo habría triunfado. Hasta qué punto es penosamente falsa esa imagen del ser humano según la cual todos los seres humanos serían en lo esencial estadounidenses, pudo confirmarlo el presidente estadou-

nidense hace poco en Hanoi, un lugar donde los Estados Unidos perdieron la guerra por segunda vez, esta vez la guerra por la omnipotencia simbólica. Así como no existe el mundo, tampoco existe un poder mundial total. Esto recién se ve cuando uno empieza a abandonar la metafísica.

Sin embargo, el análisis de las ilusiones sociales y sus causas metafísicas requerirían otras tantas conferencias, por lo cual ahora me detengo acá y aprovecho para agradecer esta invitación que me dio la oportunidad de expresar en un lugar como Buenos Aires, lugar especial en lo que hace a la literatura, la estética y la filosofía, mi predilección por su universo simbólico.

La revolución digital

Presentaré dos tesis en mi conferencia. La primera da respuesta a la pregunta qué se ha de entender propiamente por una “inteligencia artificial” (IA): pues la IA es un modelo de pensamiento que corresponde al pensar humano del mismo modo que un mapa, a su territorio. Por lo tanto, las computadoras nunca piensan realmente, sino que refuerzan nuestra inteligencia en la interacción entre el hombre y las máquinas. A través de la digitalización nos volvemos cada vez más inteligentes y así nos convertimos en una amenaza para nosotros mismos. La segunda tesis concierne directamente al hombre. Bajo el título “externalismo biológico” esta tesis postula que nuestro pensar es una modalidad de los sentidos –como la audición, la visión, el tacto, el gusto, el sentido del equilibrio, etcétera. Solo los seres vivos que tienen un nicho ecológico que surgió hace muchos millones de años son capaces de pensar realmente. Sin embargo, nuestro pensar no se identifica con ningún estado orgánico. Por eso, en tanto seres humanos

trascendemos la realidad material-energética del universo a la cual, al mismo tiempo, en tanto animales pertenecemos. En principio, la inteligencia artificial no nos liberará de esto, de manera tal que para una futura ética de la inteligencia artificial tenemos que admitir la mortalidad de nuestra propia inteligencia.

El campo de la problemática de la digitalización tiene implicancias en ámbitos centrales de la sociedad. La formación y el trabajo, pero también la ciencia como tal, se encuentran en un cambio radical que es estudiado poniendo la atención en la era de la información y en los cambios tecnológicos radicales de las últimas décadas. A partir de esto se derivan planteos concretos que son tratados filosóficamente, entre otras disciplinas, por la teoría de la ciencia y la ética, cuya función es la reflexión que acompaña a tales cambios.

Quisiera comenzar mi conferencia presentando algunas consideraciones sobre la revolución digital. Quisiera plantear, especialmente, dos tesis: la *tesis sobre la ontología de la inteligencia artificial* y la *tesis sobre la topología del espíritu humano* que nos ofrece información sobre la inteligencia humana.

En la primera parte (I) de mi conferencia presentaré la cuestión relativa a la pregunta: qué es propiamente la inteligencia artificial. Mi *tesis ontológica* postula que la inteligencia artificial es un modelo de pensamiento, pero no un pensar. En la segunda parte (II) esbozaré una posición que denomino “externalismo biológico”. Consiste en una serie de argumentos a favor de la inconfundible estructura biológica de la inteligencia humana y se dirige en contra del tan difundido funcionalismo. Este último considera que la

inteligencia es una estructura de resolución de problemas que puede ser medida y apartada de su anclaje en la vida humana y en la vida animal en general, y que puede ser implementada de un modo distinto, por ejemplo, como un chip de silicón. La segunda parte de mi conferencia desarrolla una *teoría semántica*, es decir, una teoría acerca de cómo se ha de comprender la relación de expresiones como “inteligencia” con respecto a la realidad designada por ella. Para concluir (en la tercera parte) quisiera dar respuesta a dos objeciones importantes que fueron planteadas entre otras por el colega Andreas Gardt, presidente de la Academia (de Ciencias de Gotinga), en un intercambio de correos electrónicos.

Ambas tesis tienen consecuencias a la hora de precisar nuestra evaluación del riesgo de la era digital. Pues los debates sobre la digitalización se mueven entre dos extremos que van desde los terroríficos escenarios de una superinteligencia amenazadora hasta las minimizaciones que en última instancia niegan que exista o haya existido una revolución digital. En la opinión pública global de los medios se enfrentan sobre todo Nick Bostrom, Stephen Hawking, Luciano Floridi, Elon Musk –entre otros– con John Searle, Hubert Dreyfus, Mark Zuckerberg –entre otros–, mientras que Yuval Noah Harari goza del éxito de un autor de best-sellers con su afirmación normativa según la cual el hombre debe convertirse en el curso de la revolución digital en un *homo Deus*.

Para estar en condiciones de intentar desanudar algunos hilos del enredo conceptual, quisiera antes hacer una observación previa, que tiene que ver con el horizonte en el que se enmarcan mis reflexiones en general.

El hombre es un ser que orienta su vida según la imagen de quién o qué es, de quién o qué debe ser. Como suele decirse, disponemos de una imagen del hombre. Esta faceta de nuestra mismidad no es algo externo a nosotros, sino que pertenece al repertorio estándar de la antropología. Quisiera recordarles aquí que Carl von Linné –a cuya obra *Systema Naturae* publicada en 1735 le debemos nuestro nombre de especie, *homo sapiens*– nos incorpora, con razón, como antropomorfos en el reino animal. No obstante, para ello recurre a la antigua definición de sabiduría como diferencia específica del ser del hombre, sabiduría que según la *Apología* de Platón se la debemos al oráculo de Delfos. Como es sabido, el oráculo recomienda que, en tanto hombres, debemos conocernos a nosotros mismos: γνῶθι σεαυτόν (*gnóthi seautón*). Linné introduce este aspecto en la versión latina *noscete ipsum* como la característica del ser del hombre. Para mí, esto significa que la sapiencia humana consiste en que respondamos la pregunta “quién o qué es o debe ser el hombre” y al dar esa respuesta, manifestarnos como hombres. Por lo tanto, los hombres son las respuestas específicas a la pregunta “qué son los hombres”.

Esta estructura fue analizada de un modo predominante a partir del siglo xviii en tanto que un cierto existencialismo se volvió estándar en la antropología. Con el fin de abreviar sus rodeos y desvíos quisiera ofrecer un neoexistencialismo como tesis destacada. El neoexistencialismo supone que, en el marco de las explicaciones del actuar de los hombres, desarrollamos un vocabulario mediante el cual nos hacemos una imagen de qué significa que los seres humanos en el reino animal se diferencien de otras especies, así como del universo no-animal. Este vocabulario de

nuestro autoconocimiento contiene un porfolio sincrónica y diacrónicamente diferenciado, también diferenciado más allá de las distintas lenguas naturales y los idiolectos. Denomino este porfolio *vocabulario mental*. A él pertenecen expresiones como: espíritu, inteligencia, pensamiento, conciencia, percepción, sentimiento, ánimo, sensación, creencia; además de homólogos más técnicos como: disposición proposicional, cognición, meta-cognición, vigilancia, *theory of mind*, etcétera. El neoexistencialismo considera que este vocabulario es un componente esencial de nuestro propio perfil. Este se introduce para que podamos hacernos comprensible qué proyectos seguimos nosotros mismos en el contexto de grupos, proyectos que se conforman en virtud de que también les atribuimos proyectos a otros. De este modo, surge un entrelazamiento de suposiciones acerca de qué tipos de estados mentales existen en nosotros mismos y en otros sin que tengamos un criterio externo en virtud del cual podamos comparar qué tipos de estados mentales se encuentran realmente en animales de nuestra especie. A causa de nuestra ubicación histórica como *homo sapiens*, no podemos saltar sobre nuestra propia sombra para así confeccionar a través del análisis de nuestro sistema nervioso un vocabulario ideal de carácter mental. De esto se sigue que resulta desacertada la intención de trasladar nuestra psicología cotidiana (*folkpsychology*) de una imagen manifiesta del hombre a una imagen del hombre propia de las ciencias naturales. Programas de esta índole fracasan ya por el hecho de que en principio no estamos en condiciones de determinar qué ha de ser en realidad la psicología cotidiana sin recurrir a extensas investigaciones sincrónicas de las ciencias humanas, sociales e históricas.

En principio, el ser humano –justamente en virtud de su autoconcepción como *sapiens*– no es traducible por completo a un lenguaje que lo identifique con algo que sea independiente de su autodescripción. Nos producimos constantemente a nosotros mismos hasta un cierto grado en tanto tenemos opiniones sobre de quienes somos. Esto rige también para nuestra especie que, gracias a su lenguaje, logró salir sin fundamento del pantano de su propia animalidad.

La ontología de la inteligencia artificial

Mapa y territorio

Habiendo presentado este trasfondo, quisiera ahora analizar con mayor detalle la primera tesis fundamental de mi conferencia que postula que la inteligencia artificial es un modelo de pensamiento de la inteligencia humana. Las reglas para la confección de modelos de pensamiento son provistas por la lógica. Gracias a los avances en la formalización de la lógica desde fin del siglo XIX junto a los logros tecnológicos que se produjeron a partir de la carrera armamentista de las dos guerras mundiales, se logró la irrupción en la era de la información. Hay figuras como Alan Turing y los cibernéticos que resultan símbolos de esta irrupción y cuyas teorías de los circuitos reguladores condujeron a que hoy tengamos una ciencia madura de la informática. Al respecto, es importante considerar que las máquinas de Turing son modelos. La idea de una máquina de Turing no es una descripción del modo de funcionamiento de los instrumentos existentes, mediante los cuales se procesan datos, sino que se mueve en el ámbito de la formación de modelos. La informática teórica hereda la forma de pensar

de la lógica. La forma de pensar de la lógica elabora un modelo del pensamiento humano, es decir, una estructura que es suficientemente isomorfa con los rasgos de la estructura modelada, sin por eso copiarla. La diferencia entre el modelo y la realidad es, en este caso, la información que surge de la reducción de la complejidad.

Lo que digo es lo siguiente: como pensador de ideas establezco conexiones. El establecer conexiones vincula episodios mentales entre sí, de modo tal que yo pueda comprender por qué debería pasar de un episodio a otro. Las leyes lógicas describen bajo qué condiciones puedo adquirir, conforme a las reglas, nuevas convicciones verdaderas sobre la base de mis convicciones. Si explicito esas reglas, articulo un modelo del modo en el que hay que pensar cuando en el caso ideal pueden derivarse, a partir de premisas verdaderas, nuevas premisas verdaderas que pueden ser almacenadas entre medio como conclusiones.

De este modo, la lógica construye un ideal de la racionalidad. Este ideal de la racionalidad no es una descripción o una explicación de los procesos del espíritu humano, sino que contiene prescripciones para la producción de una forma de pensar que tiene muchas ventajas. Sobre todo resulta más económico en algunos contextos, como se ve al comenzar la práctica de los primeros algoritmos en las clases introductorias a la matemática. Los modelos de pensamiento cumplen la tarea de comprensión de datos. Quien conoce el algoritmo del juego *Cuatro en raya*, es decir, quien conoce la solución que se descubrió en los años ochenta, no necesita pensar mucho para ganar cuando empieza a jugar, porque ya sabe cómo tiene que alcanzar la meta del juego aunque su adversario sepa defenderse muy

bien. La solución es el resultado de un proceso que en filosofía se conoce desde Rudolf Carnap como una “reconstrucción racional”.

Descubrimos las leyes lógicas en el proceso de una reconstrucción racional. La prescripción para la producción de una comprensión de datos optimizada significa un programa. Tradicionalmente, la lógica fue concebida –comenzando por Aristóteles, siguiendo por Kant hasta Russell y Frege para llegar al siglo xx– como el programa que debería contener en general las prescripciones para la optimización del pensar humano, y se discutía la cuestión acerca de si la lógica debía regir solo para el hombre o también para Dios. Menciono esta cuestión porque este debate se trasladó de la teología a la inteligencia artificial que está plagada de premisas teológicas no solo en las representaciones que producen un efecto en los medios.

La forma de pensar de la lógica consiste en que se diseña un modelo de pensamiento. Este modelo de pensamiento se diferencia en principio de los procesos que él modela. Si no fuese así, no tendría la ventaja de la comprensión de datos. Lo que sucede en los hombres cuando piensan es una cuestión completamente distinta a lo que tendría que suceder si ellos se guiaran por las prescripciones de la lógica –como lo muestra rápidamente toda reconstrucción de las estructuras de argumentación de la más reciente retórica de campaña electoral–. Los aportes retóricos a la campaña electoral son un pantano lógico.

Así diferenciamos, por lo menos, dos niveles de análisis. En el primero ubicamos el pensar humano en su complejidad irreductible, del cual se hace una cartografía mediante un modelo. Si nos orientamos según el modelo, llegamos

rápidamente a soluciones. La relación entre la lógica y el pensar corresponde también a la relación entre el *mapa* y el *territorio*.

Según esta óptica, la revolución digital consiste en que tenemos que ver con una emancipación de la lógica. En tanto instalamos modelos de pensamiento como programas en un hardware no-biológico, producimos una realidad de segundo grado. Los modelos de pensamiento dejan de ser solo normas de la reconstrucción racional según la cual podemos orientarnos o no y se convierten en una realidad que puede amenazarnos fácticamente y que tiene efectos en el nivel de nuestro pensar no-cartografiado. Basta con considerar el tan discutido ejemplo del ajedrez jugado por computadoras que Garry Kasparov describió recientemente en su libro *Deep Thinking*.²² El juego de ajedrez profesional practicado por el hombre se transformó de un modo radical a través de la inteligencia artificial, a pesar de que se ha de descartar que exista programa alguno que presente una solución completa del juego –esto está más allá de cualquier capacidad de cálculo disponible a largo plazo–. La realidad de segundo grado de los programas de ajedrez modifica la realidad del pensar humano. Por lo tanto, hay evidentes efectos de retroalimentación que se vuelven tanto más profundos cuanto mayor es la cantidad de ámbitos del pensar humano que modelamos y concretamos bajo la forma de programas como modelos de pensamiento en un hardware productivo.

No obstante, siempre habrá un límite fundamental entre la inteligencia humana y la artificial. Nunca habrá una

22 Hay edición en español: Kasparov, G. (2018). *Donde termina la inteligencia artificial y comienza la creatividad humana*. Zaragoza: Teell Editorial. (N. de E.)

inteligencia artificial universal que en su pensar sea indiferenciable de la inteligencia humana bajo todos sus aspectos. Esto es una afirmación ontológica que no puede ser modificada por ningún progreso. Mi tesis ontológica tiene la fórmula que nunca podremos reemplazar la Selva Negra por Google Maps. Gracias a Google Maps y a la inteligencia artificial, en nuestros autos transitamos por la Selva Negra más rápida y sistemáticamente. Dada la situación, incluso modificamos la Selva Negra en tanto, gracias a nuestro equipamiento de alta tecnología, descubrimos nuevas propiedades topológicas de la zona y la adaptamos a nuestras necesidades. Sin embargo, el mapa nunca será idéntico al territorio.

El verdadero potencial, tanto en lo relativo al riesgo como a las posibilidades de optimización de la digitalización, no radica en el hecho de que sistemas no-humanos de procesamiento de datos nos superen y nos subyuguen como en el caso de *Terminator* o películas más recientes, como *Matrix* *Hery Transcendence*. Radica más bien en los efectos de retroalimentación que surgen entre el pensar como mapa y como territorio. El territorio del pensar, así como el territorio de los seres vivos en nuestro planeta, se modifica mediante la digitalización que devora cantidades enormes de energía y contribuye de forma masiva a la crisis ecológica del presente. Cada clic es, en efecto, un proceso físicamente medible y, por lo tanto, una intervención en la reserva energética del universo, sin mencionar que con un clic efectuamos compras que recurren literalmente a sistemas logísticos que demandan energía para el envío de los productos o los servicios solicitados. Cada intervención en el espacio digital tiene una signatura energética. Con cada clic contaminamos literalmente nuestro medio ambiente en

pequeños pasos imperceptibles, es decir, poco a poco. No suele discutirse mucho sobre este punto porque la tecnología de la información produce la impresión de elevarnos por encima de nuestra existencia material. La razón de eso radica en la ontología de la inteligencia artificial. Ella es un pensar materializado bajo la forma de modelos de pensamiento. La inteligencia artificial no piensa como nosotros, tampoco está en competencia con nosotros porque nosotros no programamos nuestros intereses. Si un algoritmo me recomienda las vacaciones que corresponden al formato de mi pensar modelado por él, no por eso mi laptop se va sola de vacaciones. La inteligencia artificial no se orienta a sí misma según las recomendaciones que propone.

Sin embargo, precisamente a causa de esta estructura, hay peligros reales que son una gran amenaza. En tanto y en cuanto los que toman las decisiones políticas o los servicios de inteligencia dejen firmas digitales, resulta posible para ellos desarrollar un modelo de pensamiento que pueda llegar a la conclusión racional de que en una guerra atómica se dé un ataque preventivo. Tales peligros son una amenaza porque nuestra ética en general no es reducible a un cálculo formal propio de un juego teórico. Los rodeos y desvíos de nuestro pensar no-idealizado nos preservan constantemente del colapso de nuestra civilización. Nuestra capacidad de juzgar práctica de la cual dependen nuestros juicios éticos cotidianos es acorde a relaciones cercanas en grupos pequeños. Relaciones cercanas que son reguladas, entre otras cosas, por espacios vacantes de la presión de racionalidad. Pensamos y actuamos bajo condiciones operativas éticas no a la luz del cálculo que deriva juicios morales como teoremas a partir de un axioma supremo. Por eso,

toda teoría ética general del corte clásico conocido choca con paradojas imposibles de superar, lo cual tiene consecuencias para la revolución digital y su aplicación tecnológica, debido a que pone al descubierto que no podemos hacernos una imagen clara general de nuestra práctica del juicio moral para así trasladar nuestra autonomía fáctica a un programa autónomo.

El externalismo biológico. Los sensores semánticos de la inteligencia humana

En un famoso pasaje de la segunda de sus *Meditaciones acerca la filosofía primera*, René Descartes sostiene que en realidad nunca podemos ver un trozo de cera. Se trata más bien de que algo que registramos como un dato es juzgado por nosotros, para luego valer como cera. En el mismo instante, Descartes plantea un problema que hasta el día de hoy es el fundamento metodológico de las influyentes ramas de la automodelación científica del hombre. Estoy pensando, por ejemplo, en las *Cartesian Linguistics* influenciadas por Noam Chomsky o en las ciencias de la cognición que en su forma actual se desarrollaron explícitamente a partir de las meditaciones cartesianas. Ahora veamos un episodio de la presentación que hizo Descartes de una metodología radical:

Me admira ver cuán propensa es mi mente a los errores, porque, aunque piense esto calladamente y sin emitir sonidos, me confundo sin embargo en los propios vocablos y me engaño en el uso mismo de la palabra. Afirmamos, en efecto, que nosotros vemos la cera en sí si está

presente, y que no deducimos que está presente por el color o la figura; de donde yo concluiría al punto que la cera es aprehendida por los ojos y no únicamente por la razón, si no viese desde la ventana los transeúntes en la calle, que creo ver no menos usualmente que la cera. Pero, ¿qué veo excepto sombreros y trajes en los que podrían ocultarse unos autómatas? Sin embargo, juzgo que son hombres. De este modo lo que creía ver por los ojos lo aprehendo únicamente por la facultad de juzgar que existe en mi intelecto.²³

Presento aquí este episodio de la historia de la filosofía porque en su estructura es idéntico a la construcción tentativa del ensayo de Alan Turing “Computing Machinery and Intelligence”, publicado en 1950 en la revista de filosofía *Mind*. En el trasfondo de todo esto se encuentra el modelo cartesiano de la inteligencia artificial. Este modelo se basa erróneamente en que solo es legítimo suponer que otro es inteligente o consciente, si nosotros sacamos una conclusión sobre la base de datos que no son suficientes para eso. Esta conclusión, como ya se dijo, nunca está suficientemente fundamentada en que los otros sean inteligentes o conscientes. Esta es la analogía del ejemplo de la cera. Incluso cuando yo tenga realmente una vela de cera delante de mí, ese hecho solo no ha de ser el que pueda dar el criterio de que yo sé que delante de mí hay una vela. Además de mi pretensión de conocimiento y de la vela hace falta un mecanismo que consiste en una transmisión de da-

23 René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 1641, Traducción de José Antonio Migués. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

tos propensa al error. Esta transmisión de datos propensa al error –la adquisición de conocimiento– puede ser aislada y estudiada teóricamente. Sobre esta base surgió el behaviorismo moderno que, en lo esencial, Turing acepta de un modo acrítico.

El behaviorismo metodológico parte de la base de que siempre disponemos únicamente de un procesamiento de datos refutable (*defeasible evidence*) cuando emitimos el juicio de que la realidad es de un modo u otro. Esto valdría también para nuestras relaciones con lo psíquico ajeno. Es por eso que puede surgir la impresión de que nuestras computadoras ya son conscientes o podrían volverse conscientes prontamente, pues muchos procedimientos del procesamiento de datos con los cuales interactuamos se asemejan bastante en su arquitectura a los procesos que consideramos apropiados para el conocimiento y valiosos epistémicamente.

No obstante, la estructura del ensayo cartesiano es débil debido a que Descartes abre una zanja que en principio no podemos sortear. Es muy conocida la idea de que esta zanja consistiría en el dualismo entre lo mental y lo no-mental, entre el espíritu y el mundo. Sin embargo, así planteado, nos quedamos solo en la superficie de un problema que hoy representa la contracara de la revolución digital. En la dimensión de fondo conceptual, sobre todo en el ámbito semántico y gnoseológico, el cartesianismo consiste en que los procesos del procesamiento de datos son considerados sin tener en cuenta bajo qué condiciones tienen una referencia nuestras expresiones.

Quisiera ilustrar esto de un modo más concreto. Nosotros desarrollamos nuestro vocabulario en los tiempos

en los que no existía la *computing machinery*. El hombre ya reflexionó sobre su propia espiritualidad mucho tiempo antes de disponer de la tecnología. Tomemos una expresión como “inteligencia”. Cuando fue acuñada esta expresión, se refería a actividades del hombre y, por lo tanto, a la inteligencia humana. Así la inteligencia humana existe esencialmente solo ahí donde se concretan las condiciones biológicas necesarias. Los seres humanos son esencialmente organismos, aun cuando no seamos idénticos con nuestro organismo o con uno de sus sistemas, como por ejemplo, nuestro cerebro.

En general, en la filosofía del lenguaje y en la filosofía del espíritu se denomina externalismo o, con otro acento, antindividualismo a la posición que argumenta a favor de que la referencia de muchas de nuestras expresiones dependen de cómo es la realidad. De todos modos, en muchos casos paradigmáticos la referencia no se establece de un modo convencional. La parte convencional del uso lingüístico de la expresión “dolor de cabeza”, expresión que en otras lenguas e incluso en alemán puede tener otras formas, no cambia nada en el hecho de que solo hay dolor de cabeza cuando los seres humanos se encuentran en determinados estados orgánicos a los que pertenece un sistema nervioso en funcionamiento que está organizado de manera tal que un organismo puede generar una sensación de dolor. En virtud de la circunstancia de que nuestras expresiones no están en general “en nuestra cabeza” o de que adquieren su significado a través del uso convencional, el lenguaje humano es, siguiendo el antindividualismo, un bien público, es decir, algo que es apropiado seguir utilizando de un modo convencional en grupos. Nuestro lenguaje no es algo

así como un sistema operativo interno al cerebro que nunca me permite estar seguro de si ustedes con sus palabras solo designan algo similar a lo que designo yo. Es falso que los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo, porque no existe algo así como *mi* lenguaje.

El *externalismo biológico* es una afirmación acerca de las condiciones de referencia de nuestro vocabulario mental. La afirmación dice que nuestro vocabulario mental no referiría a nada si no existiesen en cada caso presuposiciones biológicas necesarias. Así, solo se puede estar despierto y atento si se dispone de un tronco cerebral que realiza intercambios regulares. Dicho de otro modo, para cada expresión mental hay una serie de correlatos neuronales que están en relación con aquello que la expresión mental designa en cada caso. Esto se vincula con el hecho de que no hay leyes de la correlación a partir de las cuales pudiésemos deducir la identidad del espíritu y el cerebro o algo semejante. Pero también este punto podemos dejarlo abierto por ahora. Lo único que hace falta es comprender que nuestro vocabulario mental no flota en el aire sin ataduras y puede referirse simplemente a todo lo que procesa datos. Pues, en ese caso, podríamos concebir todo lo que existe –galaxias, termómetros, partículas elementales dispersas e incluso el universo entero– como una computadora que es consciente de sí misma o puede serlo. Nuestro lenguaje no permite, por lo tanto, caracterizar la *computer machinery* como inteligente, como si fuese mi calculadora. Se trata de un error semántico fundamental, es decir, de un sin sentido.

Dos objeciones

Naturalmente podrá objetarse aquí que un argumento semántico de esta índole no pareciera tener fuerza enunciativa ontológica. E incluso, aun cuando el externalismo biológico fuese atinado, eso no cambiaría nada en el hecho de que la *computing machinery*, y por tanto, la inteligencia artificial, precisamente por eso, piensen y sean inteligentes en un sentido diferente. Por eso, no podría ser descartado el peligro de una superinteligencia mediante el externalismo biológico.

Ambas objeciones, la semántica y la referida al peligro, apuntan en la dirección correcta; sin embargo, no son acertadas sin el agregado de premisas complementarias. La debilidad de la primera objeción radica en que considera la semántica como algo convencional; la de la segunda, en que, en definitiva, subestima la inteligencia artificial y la ubica en un lugar equivocado de la vida humana. Llamemos a la primera objeción la objeción pragmática y a la segunda, la objeción de riesgo.

La objeción pragmática pasa por alto que la atribución de significado a expresiones en un contexto lingüístico o referido a la filosofía del lenguaje no estudia solamente aspectos convencionales. En efecto, el significado lingüístico es, en principio, impreciso a causa de la sensibilidad de contexto de nuestro comprender lingüístico. Por eso, no se puede partir del hecho de que términos singulares refieran a objetos bien determinados sin ningún apoyo pragmático por parte de una teoría del acto del habla. Esto se manifiesta, entre otras cosas, en que la comprensión lingüística, es decir, el concebir significado es, como mucho en casos

excepcionales, la forma de concebir una expresión o incluso un enunciado al que unívocamente le corresponde una cantidad de objetos. El comprender lingüístico no es la capacidad de explicitar definiciones: hermenéutica no significa lógica. Por eso, toda teoría semántica está sujeta a recursos conceptuales que van mucho más allá de la teoría de la referencia y las condiciones de verdad. Sin embargo, eso no significa –como muchos concluyeron apresuradamente– que no haya referencia ni verdad que sean concebidas en la semántica como formación teórica. Por el contrario, la teoría filosófica de la referencia puso en claro desde los innovadores trabajos de Hilary Putnam y Saul A. Kripke que tenemos un contacto de realidad codificado lingüísticamente, solo porque la referencia no es de ningún modo continuamente convencional. Estamos en condiciones de modificar nuestras suposiciones sobre la realidad a la luz de la revisión del aporte convencional del significado lingüístico. Esto es casi trivial, pero suele ser pasado por alto, debido a que el falaz discurso de la “arbitrariedad del signo” sigue consolidado hasta hoy en el espíritu de la época.

La semántica de nuestro vocabulario mental está, por lo tanto, en condiciones de dar información acerca de cómo está conformada la realidad, en este caso: la realidad del espíritu. Para eso se requieren dos componentes. En primer lugar, el vocabulario mental solo es adecuado para algo si eso satisface las condiciones de referencia biológicas necesarias que no conocemos por completo. En segundo lugar, no puede reducirse el significado del vocabulario a las condiciones biológicas necesarias. Esto no es solo un efecto de la falencia fáctica del saber aún existente hoy en día. Pues este vocabulario solo es aplicable al ser humano porque él

mismo configura un vocabulario para hacerse una imagen de lo que significa ser espiritual y, por lo tanto, inteligente. La producción de imágenes humanas no está sujeta a ninguna ley natural, tampoco su variación diacrónica y sincrónica, por lo cual, en principio, no puede ser concebida en un lenguaje cuya semántica sea adecuada a tipos naturales. La objeción semántica comprende este componente de la historicidad del espíritu; sin embargo, considera la historicidad como algo convencional y, por eso, pasa simplemente por alto que nuestra historicidad es la propia de un ser vivo.

La objeción de riesgo también apunta en la dirección correcta, no obstante, según mi entender, ubica el peligro en un lugar equivocado. Hoy está difundida mediáticamente esta objeción en la advertencia de que la inteligencia artificial podría ser un *existential risk*, es decir, un riesgo máximo para la humanidad. El escenario de la singularidad conjura una devastación del planeta que es conducida a la aniquilación o al sometimiento de la humanidad por una inteligencia artificial que se volvió autónoma. A través de la literatura, el arte, el cine y la televisión, tales escenarios son conocidos mediante ejemplos como *Terminator* o *La posibilidad de una isla* de Houellebecq. La objeción de peligro no sostiene que vendrá una superinteligencia, sino que el externalismo biológico en el mejor de los casos puede poner comillas a la expresión “inteligencia”. Entonces vendría solo una súper-“inteligencia”, pero esta también nos exterminaría.

No obstante, esto subestima el peligro que ya Martín Heidegger con razón entrevió en su conferencia “El peligro”, aunque hoy sabemos con mucha más exactitud que el *sound* de su crítica a la modernidad no es solo una nostalgia

por la Selva Negra, sino algo peor, a saber, una variante de la renegación nacionalsocialista en la temprana República Federal de Alemania. Sin embargo, está en la pista correcta con su advertencia al introducir el concepto de la “completa disponibilidad de ser solicitado” (*vollständige Bestellbarkeit*). (GA 79, 30).²⁴ Su análisis anticipa el peligro de la singularidad que hoy es tratado en serio por Stephen Hawking, Elon Musk, Ray Kurzweill, Bill Gates y otros tantos. No obstante, Heidegger va más allá y afirma en 1949 que ya estamos viendo en la era de la superinteligencia bien entendida.

Esta fuerza del solicitar que todo lo arrolla arrastra tras de sí los actos separados del solicitar. Esta fuerza del solicitar permite suponer que aquello que ahí se denomina “solicitar” no es un hacer meramente *humano*, a pesar de que el hombre pertenece a la consumación del solicitar. (GA 79, 30)²⁵

Dejemos de lado aquí una interpretación detallada de las razones y los intersticios que se encuentran detrás de esta suposición. No obstante, en un punto central podemos aprender algo y es lo siguiente: el peligro no reside en el hecho de que la inteligencia artificial se vuelva humana, demasiado humana, y que en tanto sistema autónomo desarrolle intereses propios. El peligro radica más bien en que

24 En 1975 se inició la publicación de la *Gesamtausgabe* (GA), obras completas de Martin Heidegger que abarcará 102 volúmenes. Se prevé que la edición concluya alrededor de 2025. GA 79 (*Bremer und Freiburger Vorträge*, editado por Petra Jaeger en 1994) son las conferencias dictadas en Bremen y Friburgo entre 1949 y 1957, que aún no han sido traducidas al español. (N. de E.)

25 Traducción de Laura Carugati. (N. de E.)

nosotros nos concibamos según el modelo del pensamiento de la inteligencia artificial. En tanto orientamos nuestra imagen del hombre a algo que no es un hombre, nuestros modelos de conducción están amenazados por ser intervenidos. Quien crea que las recomendaciones propuestas en línea resultantes de complejos algoritmos de recopilación de datos podrían registrar nuestras necesidades o quien en efecto piense que un software de reconocimiento de rostros de Facebook sería capaz de reconocer nuestra orientación sexual mediante nuestra fisionomía, comete una serie de errores. Sobre todo se supone que procesos anónimos están en condiciones de elucidar la estructura de nuestros intereses. El temor y la esperanza que se manifiestan aquí son un movimiento de escape. En tanto seres humanos, nos encontramos constantemente ante la pregunta: ¿quién o qué somos, quién o qué debemos ser? Estas preguntas no pueden ser respondidas de un modo definitivo, debido a que en la relación del hombre consigo mismo hay una intransparencia insuprimible. Pero precisamente, en virtud de esa intransparencia somos libres, autónomos, porque solo podemos movernos con imágenes humanas que en tanto individuos implementamos bajo la forma de sueños de una vida lograda. Esta estructura es en grado extremo propensa a la ideología.

El peligro de la era de la información que corresponde a una verdadera revolución de la digitalización tiene, a su vez, dos facetas que quisiera mencionar para concluir mis reflexiones.

En primer lugar, las relaciones de cercanía y lejanía practicadas durante muchos cientos de miles de años son modificadas radicalmente y, sobre todo, a una gran velocidad.

Nuestro saber, informado biológicamente sobre aquello que cuenta para nosotros, no le puede seguir el paso a la aceleración tecnológica. Así se abre una grieta entre la transparencia de la era de la información –a la cual también pertenece la disponibilidad progresiva, puramente simbólica de los modelos de la vida lograda presentados abreviadamente– y nuestra propia intransparencia operativa.

En segundo lugar, se sugiere al menos que todo lo que sucede, o bien ya está vigilado, o bien será vigilado muy pronto. Esto está presentado de un modo muy agudo en representaciones populares, como por ejemplo la versión de la novela de Dave Eggers *The Circle* llevada a la pantalla. De este modo se tambalea nuestra comprensión de la realidad, debido a que tal realidad se nos presenta como si ya hubiese estado siempre mediada por los medios. Si bien esto es una ilusión, precisamente por eso tiene repercusiones en el corte ideológico de la era digital. Uno de los peligros de la revolución de la digitalización radica en que no la examinamos desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, de la semántica ni de la ontología y por eso establecemos una relación que conduce al error, en última instancia, una relación mágica con nuestra tecnología. Quienes sacan provecho de esta distorsión son naturalmente los gigantes económicos de nuestra época, porque de ese modo crean un pretexto que puede ser implementado hábilmente con fines marketineros. Pero esa es otra historia.

Markus Gabriel (Renania-Palatinado, 1980) es profesor titular de la Universidad de Bohn, donde enseña Epistemología, Filosofía Moderna y Contemporánea, y dirige el Centro Internacional de la Filosofía. Además, es profesor adjunto de la New School for Social Research de Nueva York.



En esta colección reunimos autores cuyos ensayos son un aporte al pensamiento crítico al interpelar conceptos clásicos de las humanidades, poner en cuestión los tiempos que corren y proponer ideas que habilitan puntos de vista novedosos. Buscamos ofrecer textos cuya escritura ensayística sea inteligente, profunda y amena.

EDITA **Fundación
Medifé**

COLECCIÓN
**LECTURAS
CRÍTICAS**