

LA COSA PARA PENSAR

RAFAEL CAPURRO

"La cosa para pensar" (en francés: "la chose à penser"): he aquí un título que evoca en ustedes probablemente reminiscencias muy filosóficas y muy francesas. Les recuerdo el texto de la segunda meditación de Descartes: "Pero ¿qué es, pues, lo que soy yo? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Eso quiere decir una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que desea, que no desea, que imagina también, y que siente".¹ Ahora bien, para Descartes esta "cosa que piensa" es bien diferente de las cosas materiales y en particular del cuerpo. El cuerpo humano es una especie de autómatas muy perfeccionado pero, como dice Descartes en la quinta parte del **Discurso del Método**, hay dos maneras muy seguras para reconocer que si existen máquinas muy parecidas al hombre no se trata sin embargo de seres humanos: primeramente, tales máquinas "no podrían usar palabras u otros signos, componiéndolos, como lo hacemos nosotros, para declarar a otros nuestros pensamientos" y, en segundo lugar, "ellas no actuarían de acuerdo al conocimiento, sino solamente por la disposición de sus órganos".² He aquí, entonces, lo que constituye la diferencia entre los seres humanos y las bestias: el lenguaje y la razón. La cosa para pensar, la "res cogitans", que nos permite hablar y raciocinar, es una

Publicado originalmente en traducción castellana en **Cuadernos de Psicoanálisis Freudiano**. (7), 1986. Montevideo.

"cosa" enteramente inmaterial. El ser humano, según Descartes, no es un autómatas que piensa, sino que es un compuesto de un autómatas y de una "cosa para pensar". El lenguaje es un instrumento de significación y de comunicación. Se pueden sin duda imitar con una máquina estas dos acciones, pero ella no sabría reconocer, según Descartes, el sentido de todo lo que se diría en su presencia. En otras palabras, ella no reconoce la intencionalidad de los signos. En cuanto a la razón, uno puede poner en una máquina una disposición singular para hacer alguna cosa, se la puede "programar", como decimos hoy, pero esos programas son siempre particulares, mientras que la razón es un "instrumento universal". La máquina no pudiendo responder universalmente no es responsable de sus actos, ella es "a-ética".

Los esfuerzos de la investigación contemporánea en el campo de la "inteligencia artificial" son esfuerzos bien "anti-cartesianos": se trata de hacer una máquina que piense. Esta es la meta. La realidad es, por el contrario, muy cartesiana: lo que se lleva a cabo es una simulación o, mejor dicho, una disimulación. Les propongo primeramente tratar de pensar el fenómeno de la "inteligencia artificial" bajo este punto de vista. Es lo que yo llamo "la escenificación del pensamiento". La proposición "la cosa para pensar" puede ser interpretada también como haciendo alusión a la (o las) cosas(s) en las que pensamos o que nos dan que pensar. Pero, ¿qué es exactamente una "cosa"? Dejo abierta aquí esta pregunta para volver a ella en la segunda parte de mi exposición.

La escenificación del pensar

Las "máquinas para pensar" desarrolladas por los "ingenieros del conocimiento" ("knowledge engineers") no son "simplemente" máquinas de calcular, sino que pretenden llevar a cabo funciones semánticas en campos especializados. Ellas no poseen (todavía) la razón en su función universal. Les falta el "sentido común". Dan la impresión **como si** pensarán "de verdad". Se trata, pues, de una simulación o de un "show". Retomando la tesis de Marshal McLuhan ("the medium is the message") Neil Postman ha interpretado el fenómeno de la televisión como un "medium" que transforma todos los contenidos dándoles la apariencia de la diversión ("entertainment").³ Yo quisiera prolongar esta interpretación aplicándola a la "inteligencia artificial". Mi tesis puede ser formulada entonces de la manera siguiente: la "inteligencia artificial" transforma el pensar y sus contenidos dándoles la apariencia de un "show". En otras palabras, la "inteligencia artificial" es una escenificación del pensar.

Dejo abierta la pregunta (siempre hecha por los "defensores" del paradigma de la "inteligencia artificial" y respondida tan dogmáticamente como la hace el dualismo cartesiano) de saber si

algún día "estas cosas" serán "realmente" capaces de pensar. Creo que, a menudo, las discusiones teóricas a este respecto están destinadas a hacer divergir nuestra atención de lo que realmente pasa en este campo. Si consideramos al "fenómeno humano" desde un punto de vista evolutivo, es decir como un fenómeno "emergente", no veo ninguna dificultad de principio en la posibilidad de reproducir "artificialmente" algunas características dichas humanas, sea con medios biológicos, sea con otras sustancias. Queda por saber ciertamente, si lo que se obtendrá será de la misma cualidad de lo que se toma como modelo... Por el momento el "medium" de la "inteligencia artificial" es, como lo decía, completamente "teatral". Se trata de dar la impresión que las máquinas pueden "pensar", "ver", "actuar", "hablar", etc. Ellas están diseñadas obedeciendo al "principio de Turing", es decir al principio según el cual la simulación cesa de ser considerada como tal si ella puede ser disimulada de tal manera que uno no la puede reconocer más como simulación. La "inteligencia artificial" transforma el pensar y las cosas del pensar en un asunto de escenificación: se trata de crear "libretti" así como instrucciones escenográficas. Las piezas escenificadas son en su mayoría de un contenido científico especializado ("expert systems"), pero esto comienza a cambiar a medida que la industria prevé un "business" más allá de las aplicaciones, por ejemplo, militares. La "cosa para pensar", esto es ya hoy en día "show business". Como lo dice Postman a propósito de la televisión, no fue Orwell sino Huxley quien tuvo razón.

¿Qué es lo que se trata de simular disimulándolo?

Primeramente se trata de sistemas que pueden encontrar "soluciones" a "problemas". Lo hacen siguiendo reglas que aplican a un cuerpo de saber. Se simula entonces un diálogo con profesionales, de quienes se piensa que pueden juzgar un caso particular porque poseen conocimientos más generales que les permiten distinguir lo que es específico o más bien rutinario. ¿Pero puede uno saber suficientemente en un campo cualquiera? ¿No se caracterizan los especialistas tanto por lo que saben (o creen saber) como por lo que ignoran, en la medida en que son conscientes de dicha ignorancia?⁴ Este es justamente el no-saber que fundamenta la investigación. Ahora bien, los sistemas de la "inteligencia artificial" son sistemas de saber que, hasta el presente, ignoran que ignoran. No han aprendido aún a decir "yo no sé". Se disimula entonces el no-saber simulando el saber. El sistema debe jugar siempre el rol de alguien que sabe... y que oculta su ignorancia. Por consiguiente el sistema no es capaz de "tomarse tiempo" para pensar. No reflexiona, aunque juega el rol de alguien que lo hace.

En segundo lugar, entonces se trata de una escenificación de

la racionalidad. Pero aunque la computadora sea en principio una máquina universal y "maleable", ella no está aún estructurada de manera que haga emerger la racionalidad en sentido cartesiano. Ella necesita siempre reglas, programas, etc. El filósofo norteamericano Hubert Dreyfus ha recalcado especialmente este punto en su crítica de los límites (actuales) de la "inteligencia artificial".⁵ Estas reglas la particularizan y hacen justamente que todo lo que "juega" o "transmite" tome la característica de un "show". Se trata en efecto de un discurso que es sometido a la forma de la "inteligencia artificial". Hay que simular el diálogo que, en realidad, tiene la forma "desequilibrada" de preguntas y respuestas "obsesivas". La simulación de un diálogo basado sobre una racionalidad humana, es decir "abierta" (al mundo y a los otros), transforma uno de los "polos" en un "monólogo". Mientras uno habla el mismo lenguaje, uno no se da cuenta...

Finalmente quisiera llamar la atención al problema de la complejidad. La "inteligencia artificial" es extremadamente útil en situaciones donde las variables son numerosas y donde uno tendría necesidad de mucho tiempo y trabajo para encontrar una respuesta exacta. Se puede por tanto simular la manera de dominar tal situación. Pero, como ya lo he señalado, mientras nosotros somos conscientes (¡aunque desgraciadamente no siempre!) de la imposibilidad de tomar en cuenta todas las variables así como la posibilidad de los errores, la escenificación de la "inteligencia artificial" "da una respuesta" (eventualmente la máquina "toma una decisión" y, en el caso de un robot, "actúa") disimulando el no-saber. Por supuesto que uno le puede preguntar al sistema las "razones" que fundamentan una respuesta, pero dicha verificación es muy limitada. De facto, los sistemas de la "inteligencia artificial" son muy limitados en cuanto que están destinados efectivamente a jugar un rol o más bien una "pieza". He aquí su "grandeza", pero también su "miseria".

La cosa para pensar

"El pensar", he aquí un tema sobre el que los filósofos discuten desde hace unos tres mil años. Es sobre esta "cosa para pensar", es decir el hombre en tanto que ser pensante, la que ha dado que pensar, de modo que el pensamiento ha devenido, en la tradición metafísica occidental, la cosa por excelencia del pensar mismo. Aristóteles define al ente más perfecto como "noesis noeseos" ("el pensar que se piensa") y Descartes, en esta misma tradición, confirma la identidad del "yo pienso" como un fenómeno ontológico irreductible, que se encuentra en la base de todo otro conocimiento. Si la "inteligencia artificial" hace esfuerzos para simular (y tal vez algún día también "reproducir") el pensar, ella se encuentra a mi modo de ver, en la más auténtica tradición

metafísica. Cuestionar la metafísica, esto significa (entre otras cosas) preguntarse si la "cosa para pensar" debe ser "principaliter" y "essentialiter" el pensar mismo, sea en su forma humana, "divina" o bien "artificial". ¿De dónde viene que hablemos de ella como de una "cosa"? ¿Y de qué forma determina esta forma de hablar nuestra visión de las cosas como objetos del pensar? ¿Qué significa "cosa"?

Yo quisiera recordar aquí solamente las investigaciones de Martin Heidegger⁶ sobre este tema, sin querer hacer ahora una exposición de las mismas. Los esfuerzos "artificiales" para iluminar el pensar son, a mi entender, completamente "edipales", en el sentido que ellos son esfuerzos de autodefinición y que tienen su origen en el campo del sueño y de lo imaginario. El filósofo francés Jean Brun ha hecho alusión a esto cuando escribe: "Las máquinas son mucho más que las hijas de la razón, ellas son sobre todo las hijas de la imaginación, de los sueños y de los mitos; ellas son mucho más que instrumentos técnicos: son aparatos metafísicos. De ellas el hombre espera primeramente salvamentos socioeconómicos liberadores, espera que ellas le traeran una salvación y una liberación, desligándolo de sí mismo y de sus límites existenciales. Pero de esta manera el hombre espera también su consagración como Creador todopoderoso. Y por eso él las adora. La esencia de la máquina es un ser concebida como dispensadora de éxtasis, aun en sus obras de muerte, pues uno ve allí apocalipsis necesarios para el surgimiento de auroras nuevas. En resumen, las máquinas son prótesis del yo que implican el deseo del hombre de proyectarse más allá de su esencia y de su existencia".⁷ ¿En qué soñamos cuando intentamos crear una "cosa para pensar"? Jean Brun nos remite a un hermoso texto de Paul Valéry en su obra *La crise de l'esprit*: "El hombre es ese animal separado, ese curioso ser viviente que se ha opuesto a todos los otros, que se eleva sobre todos los otros, por... sus sueños, -¡por la intensidad, el encadenamiento, por la diversidad de sus sueños!" Es por nuestros sueños, escribe Valéry, que intentamos producir lo que no es, y que estamos en contradicción continua contra la facticidad de nuestra existencia y, por supuesto, con los principios y condiciones que determinan esta existencia: "Hay sueños contra la pesantéz /y sueños contra las leyes del movimiento, los hay contra el espacio y contra la duración. La ubicuidad, la profecía, el Agua de Juventud han sido soñados y lo son todavía bajo nombres científicos". Con respecto al sueño del Conocimiento, Paul Valéry nos recuerda su origen en el Génesis. Está ligado al sueño de la inmortalidad. Me parece que estos dos sueños, que son en realidad uno, puesto que un conocimiento absoluto nos permitiría también "vencer la muerte", se encuentran al origen de todos nuestros demás sueños... Si ponemos de un lado nuestros sueños y del otro las realizaciones, podemos decir que en el caso del sueño

del conocimiento uno encuentra tres grandes etapas: la escritura (que, como nos lo dice Platón, fue dada a los hombres por el dios egipcio Thot), la máquina para imprimir de Gutenberg (¡Lo primero que se imprimió fue la Biblia!...), y... nuestras máquinas para pensar". En su *Propos sur l'intelligence* Paul Valéry hace alusión a una evolución posible de las "máquinas calculadoras" hacia lo que llamamos hoy "expert systems". El escribe: "Estas máquinas calculadoras que me pasan por el espíritu me sugieren una reflexión que anotaré de paso. Hay actividades intelectuales que pueden cambiar de rango la raíz del progreso de los procedimientos técnicos. Cuando estos procedimientos devienen más precisos, cuando la profesión es llevada poco a poco a la aplicación de medidas enumerables, exactamente indicadas por el examen de un caso particular, el valor personal del profesional pierde cada vez más su importancia. Se sabe qué rol juegan la habilidad individual y los procedimientos secretos en un sinnúmero de dominios. Pero el progreso del cual hablaba tiende a que los resultados sean independientes de sus cualidades singulares".⁸

Es el caso, dice Valéry, como previendo los sistemas de expertos ELYZA (imitación de un diálogo psicoanalítico) y MYCIN8 (un sistema de expertos en el caso de la medicina), de un médico que deviniendo "un agente impersonal de la ciencia de la curación, perdería todo ese encanto que es propio de la no certeza de su arte y a lo que se supone invenciblemente que él añade su magia individual".⁹ ¿Los "intelectuales que sirven para algo", como Valéry los llama para distinguirlos de aquellos "que no sirven para nada", están en tren de una concretización nueva del sueño del conocimiento? ¿Cómo definir nuestra relación con las "máquinas del saber"? ¿Qué frutos deseamos del árbol del conocimiento? ¿Cuál es la "falta" que proyectamos allí? En el texto del Génesis (Gen. 3, 1-5) el deseo de divinizarse y el deseo de conocimiento están íntimamente ligados. ¡Esta inteligencia no está ligada al ver... sino al comer! Es decir a un "apetito carnal" que para "la mujer" se manifiesta ya en el deseo de "tocar". El fruto del conocimiento divino (genitivus, subiectivus y obiectivus!) está ligado a la pérdida del fruto del "árbol de vida" (Gen. 1,9). A partir de ahora buscamos dominar el espacio y el tiempo. Ellos se han vuelto "objetos absolutos" del deseo humano.

El psicoanálisis, en particular en la interpretación de Jacques Lacan, nos da a pensar que el deseo humano está marcado por la falta de un objeto absoluto. El encuentro encarnado y real con esta falta es... la "Chose",¹⁰ que no es justamente una "cosa" sino el recuerdo del "lugar vacío", de "l'a-chose", del deseo. Es entonces, de acuerdo al psicoanálisis, la "Chose" que da... a hablar. La "inteligencia artificial" parecería expresar el sueño neurótico de encontrar

finalmente "la cosa para pensar", es decir el sujeto pensante, liberado del deseo, no dejándose decir para por la "Chose". Habría finalmente una conciliación entre el "Ich" y el "Es". "Pero, escribe Lacan, si uno desconoce la excentricidad radical del sí con respecto a sí mismo, con la cual el hombre está confrontado, dicho de otra manera, la verdad descubierta por Freud, uno errará con respecto al orden y a los cambios de la mediación psicoanalítica...".¹¹

Esta "excentricidad" significa que el hombre "dador de sentido" debe reconocer siempre los límites de su actividad gramatical porque "las cosas" que nos dan siempre para pensar no tienen originalmente, como lo dice Octavio Paz, ningún sentido, ellas no significan nada: "Por la escritura abolimos las cosas, las convertimos en sentido; por la lectura, abolimos los signos, apuramos el sentido y, casi inmediatamente, lo disipamos: el sentido vuelve al amasijo primordial. La arboleda no tiene nombre y estos árboles no son signos: son árboles. Son reales y son ilegibles. Aunque aludo a ellos cuando digo: estos árboles son ilegibles, ellos no se dan por aludidos. No dicen, no significan: están allí, nada más están. Yo los puedo derribar, quemar, cortar, convertir en mástiles, sillas, barcos, casas, ceniza; puedo pintarlos, esculpirlos, describirlos, convertirlos en símbolos de esto o de aquello (inclusive de ellos mismos) y hacer otra arboleda, real o imaginaria, con ellos; puedo clasificarlos, analizarlos, reducirlos a una fórmula química o a una proposición matemática y así traducirlos, convertirlos en lenguaje -pero estos árboles, estos que señalo y que están más allá, siempre más allá, de mis signos y de mis palabras, intocables, inalcanzables, impenetrables, son lo que son y ningún nombre, ninguna combinación de signos los dice. Y son irrepetibles: nunca volverán a ser lo que ahora mismo son".¹²

He aquí el descubrimiento poético por excelencia: la cosa para pensar no es una cosa y... ¡no se la pueda pensar! Ella es incommensurable, ella nos da que pensar. Es en este sentido también que las "cosas para pensar" buscadas por la "inteligencia artificial" nos pueden realmente dar que pensar -siempre que renunciemos a considerarlas traumáticamente como donantes originarias de sentido. No son las cosas (en alemán: "Ding") las que originalmente dan que pensar, sino la "no-cosa" o el "asunto" (en alemán: "Sache") del pensar. Para un pensar que no se considera primariamente "metafísico", sino que está intentando "sanar", dicho "asunto" no es precisamente el pensar mismo sino... el tiempo.

NOTAS

1. R. Descartes. *Oeuvres et Lettres*. Paris: Gallimard, 1952. p. 278.

2. Descartes. *Oeuvres et Lettres*, pp. 164-165.
3. Neil Postman. *Amusing Ourselves to Death. Public Discourse in the Age of Show Business*. New York: Viking-Penguin, 1985.
4. Cf. mi trabajo "Hermeneutik der Fachinformation" (Freiburg/München, Al-1986) pp. 121-125.
5. Hubert Dreyfus: *What Computers can't do - The Limits of Artificial Intelligence*. New York: Harper & Row, 1985.
6. Martin Heidegger. *Die Frage nach dem Ding*. Tübingen, 1975.
7. Jean Brun. "Biographie de la machine". En: *Les études philosophiques* (1985), p. 4. Todo este fascículo de *Les études philosophiques* (Enero-marzo 1985) está dedicado al tema: Lo imaginario y la máquina. Contiene los aportes siguientes: M. Perrot: "Le futurisme et la machine"; J.C. Beaune: "L'homme machinal et la machine humaine"; S. Matton: "Le jeu de la technique e de l'imaginaire dans L'Eve future"; J. Charue: "Peut-on s'éprendre d'une femme-machine?"; M. Carrouges: "Machines pataphysiques pour l'au-delà"; K. Ringger: "Le jeu des appareils et des mots chez R. Rouseel"; J. Charue: "La machine à tuer dans La Colonie pénitentiaire de Kafka"; R. Malter: "Le moulin comme machine imaginaire"; D. Janik: "L'imaginaire de l'engrenage dans la poésie française"; C. Chelebourg: "Avatars et sémantique de L'Épouvante de Jules Verne. Como valiosa "analecta" de textos y comentarios sobre los principales "temas límites" de la "inteligencia artificial" y la filosofía cf. D.R. Hofstadter y D. C. Dennet: *The Mind's I*, New York: Basic Books, 1981. Los libros del físico y literato polaco Stanislaw Lem (por ej. su *Summa technologiae* y su último libro *Lo dijo Golem* son particularmente interesantes para esta temática.
8. Paul Valéry. *Oeuvres*, I. París: Gallinard, 1957. pp.1002-1003.
9. Paul Valéry. *Oeuvres*, I. pp. 1053-1054.
10. Alain Juranville. *Lacan et la philosophie*. Paris: Aubier 1984. pp.215ss y pp. 284ss.
11. Jacques Lacan. *Ecrits*. Paris, 1966 I, p. 284.
12. Octavio Paza. *El mono gramático*. Barcelona, 1974. pp. 97-98.
13. Martin Heidegger *Zur Sache des Denkens* (Tübingen, 1976) p. 4: "Tiempo - un asunto ("Sache"), presumiblemente el asunto del pensar, siempre que en el ser como presencia se diga algo así como tiempo. Ser y tiempo, tiempo y ser indican la relación de estos dos asuntos, la relación ("Sachverhalt") que mantienen ("halt") a ambas en su relación mutua y que hace perseverar dicha relación ("aushält"). Al pensar le es dado considerar este asunto ("Sachverhalt"), siempre y cuando esté resuelto a perseverar en su asunto ("Sache")". (Traducción del autor). Cf. también: M. Heidegger. *Que significa pensar*. (Tübingen, 1971).