DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v23iEspecial.1347

¿Qué significa pensar en tiempos de IA? Una perspectiva fenomenológica

Edgar Sandoval*

Introducción

Pensar, en la vida cotidiana, significa conocer, almacenar, resolver y analizar una problemática de manera eficaz e individual a partir de la mente o el intelecto. La IA ayuda, en apariencia, a esta tarea, hace del pensar algo más fácil, rápido, cómodo, inmediato y más individual. Pensar también significa usar el lenguaje para transmitir significación y experiencia, por ello es una cuestión social, lingüística y cognitiva simultáneamente, en la que la deliberación de asuntos públicos exige razonamientos, pruebas, demostraciones y generalizaciones. La universidad sistematiza muchos de los aspectos que son parte del pensar, entre ellos los que conciernen a la autoridad de quien piensa a través del dominio de técnicas e instrumentos, así como de disciplina y de una vida dedicada al estudio. La figura del sabio, común en la universidad medieval, tiene como características la erudición y la seriedad, lo cual le otorga autoridad sobre el pensar. Con la llegada de la universidad moderna, la figura del sabio se seculariza, dando lugar a la figura del científico, éste tiene como características la exactitud y la precisión, con estos rasgos el científico se vuelve una figura aún más solemne y con mayor autoridad sobre el pensar.

A mediados del siglo XX surge la IA como herramienta para "pensar". La IA almacena una cantidad inmensa de información, amplía el conocimiento, realiza operaciones complejas, extiende, de alguna manera, la mente humana. Los rasgos del sabio y el científico, como la erudición, la exactitud y la preci-

* Profesor-investigador de la Academia del Posgrado en Humanidades y Ciencias Sociales de la UACM. Integrante del Comité editorial de *Andamios. Revista de Investigación Social* y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. ORCID: 0009-0006-5674-6196 Correo electrónico: edgar.sandoval@uacm.edu.mx

sión, son refinados por la IA. La tecnología adquiere una mayor seriedad y autoridad respecto al sabio y el científico. Estos cambios obligan a formular la pregunta: ¿qué significa pensar en tiempos de IA? Lo que a continuación se presenta no es una respuesta a dicha pregunta, más bien se formulan más preguntas que pueden quizá ayudar a comprender lo complejo del tema en un momento en el que la tecnología se desarrolla de manera acelerada y en el cual se confía en el uso de la IA, con el presupuesto que podemos pensar con su ayuda. El artículo examina, desde una perspectiva fenomenológica, una concepción amplia del pensar, ya no como simple conocimiento, solución de problemas o bien como almacenamiento de información, sino como la capacidad de existir en el mundo de manera inteligente, afectiva y colectiva. El texto está dividido en dos secciones. En la primera sección, se presenta un esquema en el que se muestra cómo pensar en la academia ha estado en manos de clérigos, sabios, científicos y profesores, de cómo la autoridad que gozaban estas figuras al poseer sabiduría, erudición, precisión y exactitud se ha ido perdiendo; lo mismo se ha transformado la forma vertical con la que se transmite el pensar, ahora las formas son más horizontes. En la segunda sección, se analiza el pensar computacional, se cuestiona el modelo cartesiano, así como los distintos tipos de IA que tratan de simular la inteligencia humana como una réplica de la mente en términos de razonamientos abstractos y reglas lógicas; se plantea, de igual manera, la distinción entre cuerpo físico y cuerpo vívido, lo que permite sostener la idea de lo imposible que le resulta a las máquinas pensar en un sentido auténtico, pues las máquinas sólo poseen cuerpo físico y no cuerpo vivido, éste cuerpo es imprescindible para pensar, es decir, para afectar y verse afectado.

Pensar en la academia

Pensar, en un sentido optimista, es una de las actividades más comunes en el mundo académico. Este mundo, hasta mediados del siglo XX, se apoyaba en el modelo de autoridad que la Edad Media, el Renacimiento y la Modernidad otorgaron a las figuras del clérigo, del sabio, del científico, así como del profesor universitario. Las dos primeras figuras, el clérigo y el sabio, se caracterizan por poseer sabiduría y erudición –producto del dominio de diferentes técnicas, entre ellas la lógica, la gramática y la retórica, así como el

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v23iEspecial.1347

conocimientos en las artes y las ciencias y de una vida dedicada a la lectura, la contemplación y la reflexión por la naturaleza–. Las dos segundas figuras, el científico y el profesor, se caracterizan por lograr exactitud y precisión en sus descubrimientos, resultado de métodos y de acuerdos sobre el pensar. Estas últimas figuras nacen al secularizarse la universidad, con ellas se propone el pensar como resultado de la mente humana, por tanto, es una tarea exclusiva del ser humano. Dicha tarea se da de manera empírica, participa la observación, así como las inferencias sobre lo observado. La abstracción, esquematización, generalización y conceptualización son algunos de los aspectos que posee el pensar. El mundo académico se transforma con la imprenta, la cual permite a los legos tener, en algunas situaciones y condiciones, acceso a los libros y con ello pensar por cuenta propia. Por otra parte, los acontecimientos sociales propios del siglo XVIII, como los cafés, los clubes de lectura, la lectura de periódicos y de literatura por parte de sus autores, favorecieron el mundo de las letras. Sin embargo, el pensar no se democratiza, el dominio de la lectura culta queda en manos de las figuras mencionadas. Más bien, lo que existe es un impulso de la publicidad, del escrutinio, así como una crítica de las decisiones políticas y económicas que afectan a un grupo social de letrados.[1]

La aparición de las facultades y de las disciplinas al fomentar, entre otras cosas, el especialismo, conserva el modelo jerárquico del pensar. En esta nueva organización y administración del conocimiento, la figura del científico y del profesor mantiene la autoridad y erudición del sabio e integra precisión y exactitud, como aspectos propios del especialista. Estos aspectos acentúan el sentido de solemnidad y seriedad, enfatizan gestos parcos de quien sabe y piensa.[2] Los científicos se convierten, al igual que los intelec-

[1] A decir de Habermas, crítica y socialización, en los siglos XVIII y XIX, están íntimamente relacionados. La relación no sólo está en el circuito escritor-lector, sino también en las relaciones entre los lectores, quienes se reúnen en cafés y en clubes para ejercer el escrutinio, la deliberación y la crítica. La cultura de la imagen eliminó la socialización, el consumo de la imagen es en soledad. La imagen no tiene el propósito de deliberar, sino de atesorar. Las imágenes se convirtieron en museos populares, en reglas sociales. La democracia se llevó a cabo con imágenes (véase Habermas, 1994).

[2] Wallerstein identifica cómo en el medievo el saber está en manos de los clérigos: "El saber fue la explicación de la verdad por las autoridades clericales" (1997, p. 9). Esta autoridad, a pesar de que se intente romper con el adagio moderno Sapere aude, se fortalece con la secularización del mundo académico.

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v23iEspecial.1347

tuales, en figuras poco carismáticas y lejanas al pueblo. Se distinguen del payaso, del bufón, del hombre de la calle, que se caracterizan por la simpleza de vida, por la sonrisa en su rostro y por la ignorancia que los hace felices.

El especialismo, según Wallerstein (1997), provoca, además, la ignorancia de la cultura general. El especialista conoce mucho de poco y conoce poco de mucho. Los esfuerzos de muchas universidades del siglo XXI radican en poner sobrepesos al especialismo y fomentar primero la cultura general.[3] Sin embargo, estos sobrepesos son frágiles frente al uso de la IA. Con la IA, se conoce mucho de mucho, pero el conocimiento que se tiene es ininteligible para el que lo posee, por tanto, es incomprensible e inútil en un sentido genuino. El conocimiento de mucho de mucho crea falsos sabios y falsos eruditos, aparece un nuevo polímata, pero sin fundamento, dota de aparente autoridad a los legos, desprende soberbia en quienes, al aplicar la información encontrada con ayuda de la IA, carecen de conciencia de lo que están aplicando. La IA misma, al no comprender la información que posee, se vuelve, como lo ha señalado Emily Bender, un "loro estocástico".[4]

Pensar, en este esquema de la vida académica, es seguir la autoridad, sabiduría y erudición del sabio, así como la exactitud, el rigor y la precisión del científico. La consigna es aprender a pensar a través de la repetición de lo dicho por estas figuras en sus tratados y en sus cátedras. Rechazar la opinión, desvalorizar la información y actitudes que no contengan aspectos teóricos, meditativos, contemplativos y serios de la academia. El sabio, en el Renacimiento, es una figura central para pensar la naturaleza y el mundo, en él recae la autoridad, no sólo por poseer erudición, sino porque él da paso al científico. El científico en la modernidad es la figura secularizada, es decir, se vale de razonamientos para pensar. En estos tiempos, la IA es

[3] Dicha práctica se integró a diferentes modelos universitarios, entre ellos el de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Esta universidad pondera tres propósitos en el siguiente orden: 1. Conocer la universidad, 2. Conocer la cultura general y 3. Conocer una disciplina.

[4] Carlos Fenollosa se opone a la idea de Emily Bender de ver a las IA como carentes de comprensión del sentido del lenguaje y de las palabras que pronuncian o que bien reciben. Para la lingüista, a la que él mismo refiere, el sentido en los humanos está en relación con la experiencia individual. Fenollosa piensa que las IA no son loros estocásticos, que quienes ven de esa manera a las IA no están distinguiendo la IA fuerte de la IA débil (Fenollosa, 2024, p. 35). Con todo y esta polémica, la idea de "loro" no es nueva; lo mismo vale, en algunos ámbitos, para la academia tradicional en la que los legos repiten lo que piensan clérigos, sabios y especialistas, que para la academia emergente, en la que los legos repiten lo que la IA piensa.

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v23iEspecial.1347

una figura que ayuda a pensar, pero sin la autoridad del sabio ni los razonamientos del científico, más bien es una figura autómata. La IA permite a cualquier lego traducir textos de otras lenguas; de igual manera, posibilita tener acceso a bancos de datos de revistas especializadas, consultar bibliotecas digitales, tener profesores y tutoriales que hablan con un idioma de uso común y accesible. Todavía más, la IA permite resumir lo traducido, sintetizar los libros, asimilar las ideas e incluso realizar trabajos académicos. En este sentido, quizá la IA se ha convertido en otra figura académica.

El trabajo académico enfrenta, en la actualidad, el uso desmedido, sin criterios, sin reglas claras, de la IA.[5] Desde el medioevo, pasando por la modernidad y hasta ahora en tiempos de IA, la academia conserva ciertas maneras de razonar, favorece el modelo vertical, alguien que sabe y que transmite su conocimiento a los que no saben, promueve, a través de los trabajos finales, de certificación y hasta la elaboración de tesis, el pensar de forma individual. De igual modo, se vigila en los salones de clase que no se copie, se someten los trabajos a programas que cotejan similitudes y permitan identificar plagios o saber si los trabajos fueron elaborados por IA.[6]

Los legos repiten el pensar del sabio, así como del científico, en el primero (el sabio) se confía en la autoridad de la que goza, en el segundo (el científico) se confía en los métodos que emplea. Algo similar sucede con el pensar de la IA, se confía en la información encontrada. La arquitectura

[5] Las máquinas en los siglos XVIII y XIX representaron para los trabajadores una amenaza, por ello hubo en muchas partes de Inglaterra y Francia movimientos que tuvieron como objetivo su destrucción. Quizá uno de los movimientos más conocidos es el *ludismo*. Este movimiento se opuso a los telares industriales, así como a las máquinas de hilar industrial. Hoy día en la academia existen luditas que se oponen al uso del pensamiento computacional.

[6] Uno de tantos efectos de la técnica es la evidente destrucción de la naturaleza, así como la destrucción de la humanidad. La destrucción de la humanidad y por consiguiente de la cultura no se da de manera explícita en las guerras. Las guerras son el efecto secundario, el momento en el que la humanidad se sitúa en la absoluta oscuridad. La oscuridad misma es la ausencia del pensar. El no pensar es en la reflexión fenomenológica sinónimo de estar dormidos, la técnica con su funcionamiento automático y mecánico, así como con su ritmo rápido y acelerado hace imposible estar despiertos. Las cosas se hacen por inercia, a su propio ritmo, sin que las personas estén despiertas y conscientes de ese hacer. El hacer ya no depende de las personas, sino más bien depende de las máquinas. El pensar en tiempos de la IA ya no equivale a estar despiertos, sino que es el resultado de operaciones digitales en las que se presenta la información como sinónimo de pensar. Montones de información que dicen cosas en común sobre un supuesto problema social.

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v23iEspecial.1347

con la que se diseña la vida académica también cambia. Las bibliotecas con espacios abiertos, oficinas y cubículos de profesores que, de igual manera, tienen sus colecciones de libros privados, dan lugar a bibliotecas digitales, a espacios improvisados para tomar clases a través de plataformas, se crea el libro de acceso libre, aparecen los salones virtuales, los chats, etc. En estas transformaciones, ¿basta con crear códigos éticos sobre el uso desmedido de la IA en las universidades? ¿Se puede vigilar la producción académica para saber si es original o es resultado del uso de la IA? Estas preguntas quizá advierten que la universidad ya no es más el recinto cerrado que fue por muchos siglos, al mismo tiempo obliga a hablar de cuestiones de ética en términos novedosos, así como de aspectos ontológicos en relación al pensar.

¿Qué significa pensar en tiempos de IA? Heidegger, en 1954, planteó una pregunta similar: ¿Qué significa pensar? El filósofo de la Selva Negra señaló, entre otras cosas, que pensar es un problema común, que exige de un marco, así como de un cuerpo y de un mundo de vida. Vio, de igual modo, cómo aparentemente la ciencia permite y propicia el pensar, pero lo que realmente hace es lo contrario. El pensar es una tarea común en un mundo también común, esto quiere decir, entre otras cosas, que se piensa por algo, que hay en muchos sentidos una exigencia por pensar. La exigencia es en Heidegger la del cuidado. Dreyfus, por su parte, observó, siguiendo a Heidegger, cómo las máquinas no pueden en sentido estricto pensar, porque para pensar, además de la exigencia del cuidado, se necesita de un cuerpo específico.

El pensamiento computacional

El pensamiento computacional, en términos de mente extendida, se impone cada vez más por encima del pensamiento humano, éste, como se ha visto en el apartado anterior, ha estado en el mundo académico en manos de unas cuantas figuras. Sin embargo, en perspectiva fenomenológica, pensar es más que poseer mente, más bien pensar equivale a tener conciencia intencional, a existir en el mundo con un cuerpo vivencial y a estar despiertos. La concepción fenomenológica de la mente resulta compleja. La mente no es una entidad matemática capaz de resolver problemas abstractos o bien de plantearlos. La IA conserva la idea de mente humana como programa informático. La mente, para la filosofía fenomenológica, es el cuerpo mismo en otro plano. El cuerpo, en este sentido, posibilita pensar. En fenomenología,

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v23iEspecial.1347

se distingue el cuerpo físico (*Körper*), cuerpo mecánico o técnico, del cuerpo vivido (*Leib*), cuerpo en relación afectiva y experiencial con otro cuerpo.

El cuerpo de la máquina es el que ejecuta una orden que la mente le indica. El cuerpo mecánico es capaz de moverse, pero no de expresarse. En el siglo XVIII se crearon cuerpos mecánicos con capacidad de movimiento y de habla. Causaban asombro. Muchos pensaron que debajo de esos cuerpos se escondían enanos que producían el movimiento o hablaban, pero no es así. Lo que produce el movimiento y el habla en esos cuerpos artificiales son mecanismos de relojería precisos, así como conocimientos sobre mecánica y gases. No en vano, en ese siglo estas áreas de la física se desarrollaron de manera extraordinaria. El cuerpo de las máquinas esconde en su interior engranajes que no son observados por quienes las manejan. Cuando las máquinas se descomponen, los usuarios son incapaces de arreglarlas porque ignoran su funcionamiento. El funcionamiento de la máquina es sencillo, la complejidad es un artilugio creado con el cuerpo que se ve y con el cuerpo que se oculta. El sentido de ocultamiento presenta a la máquina como cosa compleja. La máquina tiene un cuerpo análogo al del ser humano; pero, a diferencia del cuerpo humano, la máquina no posee un cuerpo que sea el resultado de la relación con otro cuerpo, es decir, sólo tiene un cuerpo metálico, plástico o sintético. En los humanos, además de existir cuerpo biológico, existe cuerpo vivido. El primer cuerpo presupone un sistema de órganos en relación funcional, el segundo cuerpo necesita de otros cuerpos, de la interacción social a través de la mirada, de los afectos, de las pasiones. En suma, de un entramado lingüístico y simbólico que lo dota de significados.

Los avances en tecnología han demostrado que el cuerpo humano es, en apariencia, imitable, que los robots pueden sentir también. Sin embargo, el cuerpo vivido no se puede imitar. Quizá esta imposibilidad de imitar el cuerpo vivido sea algo polémico. El cuerpo vivido desafía el modelo cartesiano que presupone, a su vez, el modelo de una máquina, de igual manera interroga el modelo de un lenguaje universal propuesto por Leibniz. Leibniz, en el siglo XVIII, crea una máquina capaz de realizar operaciones matemáticas, con ello emprende la empresa de crear un lenguaje universal capaz de calcular y quizá de predecir. Estos aspectos han recorrido, en estos pocos siglos, un tratamiento complejo. En el siglo XX, Dreyfus afirmó que las máquinas no piensan por sí mismas. La reacción a esta afirmación, por parte de Allen Newell y Herbert Simon, fue ver al filósofo norteamericano como alguien que ignora lo más básico en programación. Lo que está en juego no es el conocimiento

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v23iEspecial.1347

técnico de los filósofos, sino más bien es el examen e interpretación de la esencia de la técnica, así como valorar los efectos de ésta en lo social.

La concepción de la mente humana como programa informático concibe al cuerpo como un lenguaje. Por más que los programas informáticos hoy día operen con un código universal, el lenguaje humano no está hecho de lo universal. Cuando se trata de responder la pregunta *qué es pensar*, es necesario identificar que el pensar no es un problema de razonamiento, como se piensa en lógica y en matemáticas, sino, más bien, es una cuestión de marco, de sentido común y de tener mundo lingüístico. El razonamiento se puede replicar, pero no se puede replicar un afecto, tampoco se puede programar el marco que dota de sentido al lenguaje, no es posible reproducir el mundo en el que se existe, entre otras razones porque lo que hace aparecer estos aspectos es la experiencia del aquí y ahora. La distancia entre razonamiento y afección se pretende reducir con programas que son capaces de detectar tonos de voz, latidos del corazón, pulsaciones, etcétera –aspectos del orden de lo químico, de lo biológico y fisiológico–. Las afecciones escapan a estos órdenes. La afección es un lenguaje inimitable, es algo singular, tiene como efecto el obrar en un aquí y ahora. Por otro lado, está la colindancia de las afecciones con las emociones. Pareciera ser que las máquinas no pueden tener emociones porque su cuerpo sólo responde a programaciones y en ellas los razonamientos pesan más.

En esta visión informática el cuerpo es, como lo fue en el modelo cartesiano, un accesorio. En la reflexión fenomenológica, el cuerpo no se tiene como accesorio, es decir, no es algo que sea externo, que se pueda poseer o no. Más bien, el ser es el cuerpo mismo. La consigna es: *Yo soy mi cuerpo*, soy lo que me afecta y la posibilidad de afectar. La afección es, en sentido estricto, una faceta de la reciprocidad en la que si no hay cuerpo en relación con otro cuerpo no hay yo, es decir, no hay conciencia ni mente, ni se puede estar despierto. Lo que existe con el pensamiento racional, con un cuerpo carente de relación con otro cuerpo vivencial, es un ensimismamiento, un embotamiento, un estar dormidos. Este esquema es quizá más cercano a la naturaleza que a la técnica. El ser es por el cuerpo, por la experiencia que gracias al cuerpo se tiene.[7] El cuerpo no es equivalente, en esta perspectiva, al *hardware*. En

[7] Los animales son capaces de construir sus "casas" a través de su cuerpo, emplean su cuerpo como herramienta y medida. No hay facultades de ingeniería o de arquitectura a las que asisten las aves para pensar cómo se hace una casa o aprender complejos cálculos estructu-

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v23iEspecial.1347

la IA, la mente es equivalente a una máquina capaz de responder de manera autónoma a la solución de problemas, quizá el ejemplo más conocido es la máquina de Turing, en esa máquina el cuerpo es mero accesorio.

La ciencia ve al cuerpo humano también como un accesorio, es decir, como algo que se puede sustituir por otro cuerpo, que se puede mejorar. El cuerpo humano concebido como accesorio también es visto como cuerpo enfermo al que se tiene que sanar, cuerpo sucio al que se tiene que limpiar, cuerpo obeso al que se tiene que adelgazar, etc. Esta concepción es ajena al cuerpo real, se trata de una concepción ideal del cuerpo que la ciencia ha propuesto y que se ha convertido en *canon* y en *dictum*. Ese cuerpo ideal concebido por la ciencia no existe. El cuerpo que existe es un cuerpo que no puede clasificarse como enfermo o sano, ni como sucio o limpio, el cuerpo existente es en potencia y es contradictorio. Este cuerpo en potencia que se presenta en la fenomenología husserliana con la expresión "yo puedo", es ajeno al cuerpo de las máquinas. Las lavadoras, al igual que los automóviles, los aviones, las casas y cualquier cuerpo artificial pueden operar de forma autónoma con ayuda de la inteligencia artificial, pero lo que no pueden hacer es responder a la experiencia de quien las habita ni responder a sus propias experiencias, porque el cuerpo artificial no tiene experiencias propias. El cuerpo artificial tiene experiencias ajenas, identifica el uso que se da en las lavadoras, el cómo se maneja el automóvil, con lo cual crea memoria y con base en la memoria es capaz de crear patrones. Sin embargo, la memoria que las máquinas tienen cuando cuentan con IA es mental, en cambio la memoria de los humanos es memoria sensorial. El cuerpo físico, el vivencial y el artificial, significan el lenguaje, que cada uno posee, de forma distinta. El cuerpo físico, tanto el biológico como el cuerpo artificial, pueden replicar la respuesta, bien por la memoria mental o bien por las probabilidades

rales o diseñar sofisticados nidos. Nada de eso. Las aves emplean sus cuerpos para hacer las estructuras y los diseños de sus nidos; con base en sus movimientos, más que en sus cálculos, tienen la posibilidad de hacer nidos que son habitables. A diferencia de los humanos que, en las facultades donde aprenden a pensar dejan fuera su cuerpo, dan prioridad a la mente, aprenden en silencio, de forma individual, en un grado de atención y abstracción sofisticado las matemáticas que les servirán para construir casas. El resultado es que terminan construyendo miles de casas inhabitables que resultan colapsadas por temblores u otros aspectos de la naturaleza. Las aves construyen nidos habitables, en casi todo el sentido de lo que hoy conocemos por habitar. Esta diferencia de construir en los humanos a partir de la mente y construir en los animales con el cuerpo ha llamado la atención de arquitectos y filósofos.

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v23iEspecial.1347

estadísticas con las que están programados. El cuerpo vivencial, en cambio, es singular, está arrojado al mundo, por ello tiene experiencias de agobio, angustia, vértigo, las cuales no son replicables.

La concepción materialista-naturalista-mecanicista es confrontada con la concepción vivencial-experiencial. Esta última concepción es propia de la fenomenología. Merleau-Ponty, en *Fenomenología de la percepción*, estudia la percepción como parte integral del ser humano en el mundo lingüístico. Por tanto, el mundo tiene un significado común y compartido. Dreyfus también critica la visión mecanicista que los ingenieros adoptaron en el diseño de la IA. La diferencia entre cuerpo y mente es más que la distinción entre afecto y pensamiento. De otro modo, la computación afectiva propuesta por Rosalind Picard y Cynthia Breazeal solucionaría en parte el problema de la conciencia en unión con los afectos. Por su parte, Maturana en sus estudios sobre percepción descartó la visión materialista-naturalista-mecanicista que explicaba con base en el sistema ocular los mecanismos del percibir. La percepción para el biólogo chileno es resultado más de la intencionalidad, así como de la unión del cuerpo con la mente y el entorno, que de cualquier sistema biológico. En la unión que él estudia se da cuenta cómo la percepción no es ajena a lo percibido, ni quien percibe la cosa es ajeno a la cosa percibida. En cambio, para la idea de un cuerpo máquina existe diferencia entre quien percibe y lo percibido. La visión mecanicista divide, la visión fenomenológica une.

Pensar es una acción en la que participa de manera activa la mente en relación con el cuerpo. En la academia, tanto en la tradicional como en la emergente, pensar es aún una actividad mental, en dicha actividad se da por sentado que el cuerpo es un accesorio. Esta idea predominante, además de separar la mente del cuerpo, llega a equiparar el pensar con el conocer, en esta equiparación la discusión en materia de IA es acerca de qué tipo de conocimiento es el conocimiento computacional. El presupuesto es que la IA es capaz de conocer de forma autónoma. La mente humana se expande, ahora no sólo es una mente orgánica la que permite el conocimiento, sino también es la mente computacional la que hace posible el conocimiento. Con ayuda de la mente computacional se pueden realizar operaciones que antes no se podían llevar a cabo con la mente humana, también se pueden hacer cálculos mayores y más rápidos, o bien se pueden almacenar datos, ordenarlos, clasificarlos, etc., que antes era imposible de hacer. Conocer es sólo una parte del pensar, pero no el pensar mismo. El pensar exige, además de conocimiento,

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v23iEspecial.1347

una reflexión por el bien, la belleza, la realidad, el ser, es decir, el pensar es total, mientras que el conocer es parcial. Otra diferencia sustancial es que, en la filosofía, el conocimiento establece la relación entre un sujeto que conoce y un objeto que es conocido. La fenomenología supera esta relación al adoptar la pregunta por el pensar. Pensar es una actividad común en la que el significado de las cosas las hace útiles, en esa utilidad el mundo es uno.

Conocer y pensar, entonces, son actividades muy diferentes. La concepción tradicional de IA rescata postulados epistemológicos más que ontológicos, en ellos el conocimiento depende de un sujeto capaz de ordenar con la mente el mundo, esquematizarlo, taxonomizarlo. El conocimiento permite el control de los objetos del mundo como si el sujeto estuviera fuera del mundo. De lo que no son capaces las máquinas con este tipo de conocimiento es de estar en el mundo. Para estar en el mundo es necesario tener mundo y ser uno con él, para ello la experiencia y el lenguaje son fundamentales. Tener experiencia y lenguaje, por otro lado, equivale a pensar. Pensar es más una cuestión ontológica, es decir, modos inteligentes de existir, que calcular o sumar cantidades complejas. Cuando miramos el tema de la IA desde una perspectiva ontológica y no epistemológica, el mundo que resulta es un mundo en constante cambio y movimiento. En la perspectiva epistemológica las máquinas son capaces de trazar patrones y prever, por ejemplo, estrategias en un juego de ajedrez. En la perspectiva fenomenológica el mundo es abierto, en potencia y quizá contradictorio, además no se separa de las subjetividades, en esta perspectiva la IA funciona como la conciencia humana, a saber: todo es real.

Al equiparar el pensar con la relación inherente entre experiencia y lenguaje pareciera ser que se trata de un problema semántico, pero es más que eso. Presupone pensar el pensar en relación con el habla, por ello las discusiones en IA con perspectiva fenomenológica retoman los planteamientos no sólo de Merleau-Ponty sobre la percepción, sino también las ideas de Heidegger y de Gadamer, así como las de Sartre. Heidegger elabora una compleja concepción sobre lo que significa pensar y, al mismo tiempo, sobre lo que significa hablar, así como lo que es tener lenguaje. Por su parte, Gadamer señala en varios de sus textos, en particular en *Acerca del problema de la inteligencia*, que no hay palabras autónomas. Sartre reflexiona sobre qué significa mirar. Estos temas serán objeto de otro texto. Por ahora basta decir que la fenomenología es una perspectiva útil para comprender la IA en términos ontológicos y éticos, más que epistemológicos.

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v23iEspecial.1347

Conclusión

Lo que aquí se presentó es la hipótesis fenomenológica que se puede expresar en los siguientes términos: las máquinas poseen lenguaje, pero éste no nace de la experiencia con los otros, tampoco es el resultado de existir en el mundo, por tanto, el sentido y significado que pueda llegar a poseer a través del lenguaje computacional está determinado por la propia computadora y, a pesar de que la IA pueda tener una capacidad de tomar referencias y decisiones de significado sobre el lenguaje, esa capacidad no es del orden del existir en el mundo. Cuando se existe en el mundo, las palabras que se poseen a veces –o quizá la mayoría de las veces– carecen de un significado previamente establecido, adquieren un significado nuevo en una situación concreta y específica, dejan de tener ese significado una vez abandonada la situación. Heidegger elaboró este problema con la idea de "marco": para entender el significado del lenguaje, éste debe de poseer un marco. Este tema lo ha estudiado Masahiro Morioka. Los robots carecen de marco para actuar e interactuar, en sentido estricto no son autónomos. La inteligencia requiere, además de una capacidad de procesamiento infinito, de una autonomía y voluntad que escapan a la velocidad con la que las máquinas procesan la información. La inteligencia humana, para Morioka, es capaz de realizar juicios autónomos, juicios de importancia y elegir una acción por encima de otras. Estos tres aspectos no los pueden llevar a cabo las máquinas inteligentes. No obstante la imposibilidad de tareas por parte de la IA, así como las limitaciones que aún tiene, hacer uso de esa tecnología en el mundo académico es necesario e inevitable. La IA es una herramienta útil, como lo son la calculadora, las tablas de Excel, etc. Sin embargo, como herramienta puede privar de la experiencia social, exacerbar la comodidad, limitar el uso directo de los libros, entre otras cosas.

La imprenta, como se mencionó en este texto, democratiza el acceso a los libros, al mismo tiempo, la lectura culta queda en manos de la academia. Quizá, lo que ahora existe con el empleo desmedido de la IA, es una lectura inculta. También existe el riesgo de tomar como verdad lo que un loro estocástico dice. El riesgo no sólo es caer en el dogmatismo, sino en probabilidades estadísticas. Pero el riesgo mayor, en la perspectiva fenomenológica que aquí se abordó, es el de seguir dormidos, ser autómatas, enfatizar la

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v23iEspecial.1347

actitud natural que nos hace creer que conocemos y que pensamos. Por último, pensar es más que conocer algo, pensar es un modo particular de existir. La sentencia de Heidegger –"todavía no pensamos"– sigue teniendo actualidad. A pesar de la IA, todavía no pensamos.

Fuentes consultadas

Churchland, P. (1999). *Materia y conciencia. Introducción contemporánea a la filosofía de la mente*. Gedisa.

Fenollosa, C. (2024). *La singularidad*. Arpa.

Gadamer, H. G. (2001). *El estado oculto de la salud*. Gedisa.

Habermas, J. (1994). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Gustavo Gili.

Heidegger, M. (2006). *Introducción a la investigación fenomenológica*. Síntesis.

Heidegger, M. (2005). *¿Qué significa pensar?* Trotta.

Heidegger, M. (1997). *Filosofía, ciencia y técnica*. Universitaria.

Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. FCE / UNAM.

Morioka, M. (2023). Artificial Intelligence and Contemporary Philosophy. Heidegger, Jonas, and Slime Mold. En *Journal of Philosophy of Life*. Vol. 13. Núm. 1. pp. 29-43.

Sigman, M. y Bilinkis, S. (2024). *Artificial. La nueva inteligencia y el contorno de lo humano*. Debate.

Wallerstein, I. (1997). *La historia de las ciencias sociales*. UNAM.

DOI: https://doi.org/10.29092/uacm.v23iEspecial.1347