

Tagliavini, Alejandro

La falsedad del pensamiento artificial

XXXVIII Semana Tomista – Congreso Internacional, 2013
Sociedad Tomista Argentina
Facultad de Filosofía y Letras - UCA

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Tagliavini, Alejandro. “La falsedad del pensamiento artificial” [en línea]. Semana Tomista. La vitalidad de la fe frente al gnosticismo, XXXVIII, 9-13 septiembre 2013. Sociedad Tomista Argentina; Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/falsedad-pensamiento-artificial-tagliavini.pdf> [Fecha de consulta:]

LA FALSEDAD DEL PENSAMIENTO ARTIFICIAL

1. Introducción

A raíz del impresionante avance de la inteligencia artificial y de la informática se discute mucho acerca de la posibilidad de que las máquinas reemplacen al hombre. Existen autores como, por ejemplo, Hans Moravec¹ que hasta llegan a plantearse la posibilidad de que puedan crearse aparatos que se auto generen. Es decir, máquinas con la suficiente 'inteligencia' como para poder, no sólo reemplazar sus propias piezas dañadas, auto alimentarse (capaces de encontrar y conectarse automáticamente con fuentes de energía) y construir otras máquinas similares, sino capaces, también, de inventar series más avanzadas y construirlas. Con esta autogeneración, no sólo obtendrían lo que es propio del mundo animal y vegetal, la capacidad de 'supervivencia de la especie' sino, también, lo que es propio del ser humano, es decir, la capacidad de 'auto evolución', el mejoramiento generacional.

A partir de aquí, entonces, algunos suponen que el hombre podrá ser reemplazado, aunque sea parcialmente, por la máquina (que no es lo mismo que reemplazar algunas funciones que hoy ejecutan las personas). Esto es absolutamente falso. Aun suponiendo que el hombre pudiera ser reemplazado como animal racional (en el sentido racionalista, es decir, únicamente como capacidad deductiva), no existe ninguna posibilidad de que las máquinas lo reemplacen esencialmente, ni siquiera parcialmente, porque nunca podrán tener fe, porque para esto deberían tener alma. Y la fe, es un modo de conocimiento necesario al hombre. Como veremos más adelante, la capacidad deductiva de la razón humana (y lo mismo la máquina) sólo puede trabajar sobre datos actualmente conocidos. Sólo la fe permite avanzar más allá, plantear nuevas alternativas, nuevos proyectos y demás. En consecuencia, las máquinas serán siempre dependientes de quienes tengan capacidad natural de 'tomar la iniciativa'.

Aún más, años antes Pierre de Latil sugería la posibilidad de que las máquinas reemplazaran, al menos parcialmente, al alma humana: "... una máquina capaz de imitar el proceso que la *Gestaltheorie* acuerda al espíritu del hombre y de los animales superiores: percibir el esquema de las formas... semejante máquina tiene que ser capaz, pasando de lo particular a lo general, de realizar una de las más elevadas funciones del cerebro, la que el neurofisiólogo suizo Marcel Monnier define como la posibilidad de transformar abstracciones en actos. Hasta podría decirse que tal máquina tiene que ser susceptible de identificar una noción, de elaborar un concepto... He aquí un asunto que puede llevarnos lejos... la máquina

¹ Ver Hans Moravec, *El Hombre Mecánico*, Salvat Editores, Barcelona 1993.

hoy prometida y... ya realizada”². Aun cuando esto fuera cierto, que una máquina pudiera transformar abstracciones en actos y elaborar conceptos, lo cierto es que la fe natural es un proceso todavía más avanzado porque, participando en la Creación de Dios, puede ‘crear de la nada’. Y esto jamás una máquina podrá lograrlo, porque iría contra el propio proceso de la informática que, justamente, consiste en la ‘transmisión de datos realmente existentes’.

Por otra parte, últimamente se le está prestando cierta atención a la ‘inteligencia emocional’³ que sería aún más importante que el coeficiente intelectual⁴ y conformaría la base de la inteligencia (‘la nueva base de nuestra inteligencia’). Es decir, nuestras emociones nos inducen a actuar de determinados modos. Si éstas son lo suficientemente maduras, nuestras reacciones serán sanas y, en consecuencia, nos inducirán fuertemente a participar en el proceso de la creación, incentivando, promoviendo, fortaleciendo y aclarando los resultados de nuestra razón en conjunto. Las personas serían, de hecho, más inteligentes si tuvieran bien desarrollada su ‘inteligencia emocional’. Las emociones serían las iniciadoras de nuestra participación en el proceso de la creación y las sostenedoras de tal proceso. Aquí existe una relación interesante con las ideas de Kieran Conley que citaré más adelante.

Evidentemente, las máquinas nunca tendrán emociones. Además, una sólida fe es la base más firme para encauzar nuestras emociones (la firme creencia en un Dios infinitamente misericordioso y nuestra necesidad de intentar imitarlo nos permite, por ejemplo, transformar la ira en comprensión y caridad). “Por su propia naturaleza la fe interpela la inteligencia, porque descubre al hombre la verdad sobre su destino y el camino para alcanzarlo... ayuda al Pueblo de Dios... a dar cuenta de su esperanza a aquellos que se lo piden” dice la Instrucción *Donum Veritatis*⁵. A lo que quiero llegar, en definitiva, es a que la fe nos convierte -al contrario de lo que dicen los racionalistas- en más inteligentes. Primero, porque nos enseña la Verdad, segundo, porque nos permite participar en el proceso creador del orden natural y tercero, porque al basarse en y promover, las virtudes humanas aumenta nuestra ‘inteligencia emocional’.

2. La abstracción es imposible para el pensamiento artificial

Durante la escolástica se plantearon diversas soluciones al problema de los universales. Por un lado, el ‘realismo exagerado’, que afirma la existencia de los universales

² Pierre de Latil, *El Pensamiento Artificial*, Editorial Losada, Buenos Aires 1958, p. 22.

³ Entre otros, Daniel Goleman, *Emotional Intelligence*, Bantam Books, New York 1995.

⁴ Sin olvidar, por otro lado, que este coeficiente es una medición arbitraria de la inteligencia: ver Karl Popper y Konrad Lorenz, *El porvenir está abierto*, Tusquets, Barcelona 1992; Howard Gardner, *Inteligencias múltiples*, Paidós, Barcelona 1995; e Isaac Asimov, *Thinking about Thinking*, Avon Books, New York 1976, p. 198 y ss.

⁵ Instrucción *Donum Veritatis*, Congregación para la Doctrina de la Fe, Roma 24 de mayo de 1990, 6.

fuera e independientemente de los individuos (*ante rem*), sin duda una solución platónica que, en su forma más exagerada, fue defendida por Guillermo de Champeaux. Por otro lado, el ‘realismo moderado’, que ve en el universal un aspecto inteligible de la cosa singular (*in re*); es ésta la solución aristotélica que defendió santo Tomás (en los términos que san Alberto Magno explica en la *Met.* VII, 5, esto es: es *ante rem*, pues existe desde siempre en el pensamiento divino, es *in re*, pues constituye el aspecto inteligible de la cosa singular, y es *post re*, pues mediante la abstracción el intelecto se apodera de lo universal de la cosa). Luego, el nominalismo, que llega a negar la existencia, tanto mental como extra mental, del concepto universal, reduciéndolo a un nombre (*nomen, flatus vocis, post-rem*); siendo su máximo defensor Juan Roscelino de Compiègne. Finalmente, cabe mencionar al conceptualismo, que ve en el universal sólo un concepto de la mente; también de raíz aristotélica, aunque poniendo el acento en la mente y no en la realidad; quizás sea Pedro Abelardo el mejor representante de esta solución.

En cualquier caso, Aristóteles asegura que la inteligencia capta lo universal de lo individual, mediante la abstracción que efectúa el intelecto agente (recordemos el ‘alma intelectual’ del Aquinate). Pero, lo universal, es captado como una estructura del ente real; el concepto mental responde a esa estructura, es decir, al aspecto inteligible de la cosa. Y no es sólo un producto elaborado por el intelecto mediante el ‘procesamiento de los datos sensoriales’; se trata, verdaderamente, de una ‘captación’ o ‘intuición’ de esencias. Esta es la teoría del origen del conocimiento que actualmente se conoce como intelectualismo, opuesta tanto al innatismo o racionalismo platónico o cartesiano y al apriorismo kantiano, como al empirismo de Locke y al sensismo de los materialistas. La misma posición que el estagirita parece sostener Boecio (470-524) y, de ambos, se nutre el Doctor de Aquino. En definitiva, para el Aquinate la abstracción supone una intuición de esencias que parte siempre de la realidad externa lo cual es algo imposible para una máquina –que, insisto, solo puede trabajar sobre información actual y detallada- y para la razón según la entiende el racionalismo como capacidad deductiva exclusivamente.

3. La intuición y la fe natural

Los racionalistas, que se jactan de ser ‘científicos tan rigurosos’, utilizan permanentemente la intuición en sus procesos de investigación, lo que ya es bastante irónico porque deja de lado el proceso puramente deductivo, pero lo peor es que tienen una idea ‘poco científica’ del método ‘intuitivo’, de la ‘intuición’. Sólo por nombrar unos pocos, en Kant la intuición es fundamental, en la ‘estética trascendental’ (*Anschauung*), en la ‘analítica

trascendental' (la experiencia es la síntesis de la diversidad dada por la intuición sensible); y así son posibles los juicios sintéticos *a priori*. Sin duda, es muy llamativa la posición de Henri Bergson, para quién el espíritu es duración, conciencia y memoria; pero, además, es intuición ('instinto consciente de sí mismo'). Ahora, esta intuición es más bien afectiva antes que intelectual, irracional, una suerte de simpatía por la cual penetramos la naturaleza de las cosas. Para Edmund Husserl también existe una intuición ('intelectual', en este caso) como forma fundamental del conocimiento.

"...si por intuición intelectual se entiende una visión, o mirada, o lectura interior de la realidad por medio de conceptos; un ver inmediato, debido a la evidencia no menos inmediata del objeto intelectual; o en el sentido de que la verdad del objeto, no es necesario derivarla de la evidencia de una verdad anterior, o sea, es alcanzada sin raciocinio o discurso intelectual, es preciso afirmar entonces que existe tal conocimiento 'intelectual', o lectura intuitiva interna de lo real. Las 'simples aprehensiones', y las captaciones de los primeros principios que sirven de fundamento al proceso discursivo, son accesibles de esta manera. Por eso los antiguos distinguían entre la *ratio*, eminentemente discursiva, y el 'hábito' de los primeros principios denominados *intellectus*", asegura Héctor D. Mandrioni⁶. "...intuir, contemplar, es,... la apertura de los ojos a un mirar receptivo de las cosas... que nos penetran sin necesidad de un esfuerzo de captación del observador... ¿Y... que ocurre con el conocimiento espiritual? ¿hay algo así como un puro ver receptivo?... (la filosofía moderna)... Para Kant, por ejemplo,... el conocimiento espiritual del hombre es exclusivamente 'discursivo'... no intuitivo... La filosofía antigua... Tanto los griegos... como los grandes pensadores medievales... creían que había no sólo en la percepción sensible, sino también en el conocimiento espiritual... un elemento de pura contemplación receptiva... La Edad Media distingue la razón como *ratio* de la razón como *intellectus*. La *ratio* es la facultad del pensar discursivo, del buscar e investigar, del abstraer, del precisar y concluir. El *intellectus*, en cambio, es el nombre de la razón en cuanto que es la facultad del *simplex intuitus*, de la 'simple visión',... el *intellectus* está más allá de lo que le corresponde propiamente al hombre (cfr. santo Tomás; *Quaestiones disputate de veritate*, 15, 1; y *Quaestio disputata de virtutibus cardinalibus*, I) ...los antiguos compararon a la *ratio* con el tiempo y al *intellectus*, en cambio, con el 'ahora permanente' de la eternidad (cfr. santo Tomás, *Summa Contra Gentes*, II, 96)", asegura Josef Pieper⁷. Para santo Tomás "*Manifestum est quod defectivus quidam intellectus*

⁶ Héctor D. Mandrioni, Introducción a la Filosofía, Ed. Kapeluz, Buenos Aires 1964, p. 191.

⁷ Josef Pieper, El Ocio y la Vida Intelectual, Rialp, Madrid 1997, pp. 19, 21, 22, 23 y 49.

est ratio”⁸, el pensar es un modo imperfecto del intuir. Recordemos que para el Doctor de Aquino el principio intelectual es la forma del cuerpo, es decir, el alma⁹ y esto es precisamente, lo que las máquinas nunca podrán tener.

4. Dios, fe y ciencia

"En lo que concierne a las predicciones que confirman aparentemente el éxito de la doctrina galileica, la situación es la siguiente: en Aristóteles, el acto de la percepción se veía sometido a las mismas leyes que cualquier otra interacción. Y, dado que las interacciones también pueden llevar a un intercambio de cualidades, la descripción de las percepciones y la realidad objetiva son de género esencialmente diferente: existe un problema alma-cuerpo. El problema no se queda en la periferia, pues en cada observación se supone que acaba resuelto. El problema no es resuelto. Las observaciones y los procedimientos básicos de verificación de la nueva forma de pensar están en el aire. Si uno sigue apoyándose en ellos, esto implica una especie de acto de fe. No se advierte dicho acto de fe, pues se posee ahora frente al método de comprobación una actitud tan ingenua como ante la cuestión de la continuidad: los resultados de las medidas producidos sobre el acto de fe concuerdan mutuamente (más o menos): esto basta. Tal actitud práctica se diferencia esencialmente de la actitud de Aristóteles, al que no importaban sólo buenas predicciones, sino también el conocimiento de la naturaleza de las cosas sobre las que se predecía algo. Pero esto significa que tenemos ante nosotros un nuevo estilo de pensamiento, con nuevos criterios y con una nueva estructura del saber construido por él", asegura Paul Feyerabend¹⁰.

Sin duda es muy interesante la afirmación de George Gilder quien asegura que “El proceso de la intuición y la fe es la fase inicial en la carrera de la ideas”¹¹, mientras que para Aldous Huxley, aparte de ‘la cuarta clase de fe’, la fe religiosa, “La fe en los tres primeros sentidos desempeña un papel muy importante, no sólo en las actividades de la vida cotidiana, sino aun en las de la ciencia pura y aplicada. *Credo ut intelligam* -y también, deberíamos añadir, *ut agam* y *ut vivam*. La fe es condición previa de todo conocimiento sistemático, de todo obrar intencionado y de todo vivir decente. Las sociedades se mantienen, no principalmente por el miedo de los más al poder coactivo de los menos, sino por una difundida fe en la decencia de los demás”¹². De hecho, el primer principio del ente (el ser es y

⁸ Summa contra Gentes, I, 57.

⁹ ver S.Th., I, q. 75 y 76.

¹⁰ Paul Feyerabend, Ciencia como arte, en Adiós a la Razón, Ed. Tecnos, Madrid 1992, p. 187.

¹¹ George Gilder, Wealth and Poverty, Basic Books Inc, New York 1981, p. 264.

¹² Aldous Huxley, La Filosofía Perenne, Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1967, pp. 289-0.

el no ser no es; el principio de no contradicción) es, de modo derivado, una ley del pensamiento, la primera ley lógica y así “...el principio de no-contradicción no se puede demostrar recurriendo a otras evidencias más básicas, que no existen... la certeza del principio... se deriva... de la aprehensión natural y espontánea del ente” aseguran Tomás Alvira, Luis Clavell y Tomás Melendo¹³ es decir que es un ‘acto de fe’. Por su parte Juan Pablo II afirma que “...la fe requiere que su objeto sea comprendido con la ayuda de la razón; la razón, en el culmen de su búsqueda, admite como necesario lo que la fe le presenta”¹⁴.

Para decirlo rápidamente, el ‘acto de fe’ no sólo está en el inicio sino, incluso, inmerso en el proceder científico, lo estaba en Galileo (en el modo ‘intuitivo’), según la descripción de Feyerabend, y lo estaba en Aristóteles, aun cuando éste necesitaba, además, el conocimiento de la naturaleza de las cosas. Por otro lado, si bien esta descripción hace solamente a un procedimiento científico, descubre un ‘vacío’, no tan sólo en el conocimiento humano de por sí relativo, sino incluso en el mismo proceso. Así, de la necesidad de llenar este vacío “hasta el final” (la perfección, el absoluto), la importancia de la Teología como Ciencia que ‘irradia la sabiduría absoluta’.

Paul Feyerabend, explica que “... no hay razones que obliguen a preferir la ciencia y el racionalismo occidental a otras tradiciones, o que les presten mayor peso... su excelencia sólo puede demostrarse de una forma circular, suponiendo una parte de lo que debería demostrarse... Ni hay nada así como un ‘método científico’, o un ‘modo científico de trabajo’”¹⁵. La ciencia no es un método absoluto sino un ‘arte’, una ‘tradición’, que, necesariamente, se maneja en un mundo relativo realizando ‘actos de fe’, según hemos visto, e implícitas o explícitas referencias a verdades ‘supuestas’ anteriores.

Aquí, me parece interesante traer a colación lo que dice Kieran Conley, O.S.B.: la “...sabiduría filosófica, es atribuida a Anaxágoras, Thales, y gente como ellos ‘cuando parecen ignorantes de lo que es su propia ventaja...’ (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*)”¹⁶, y luego “... las raíces históricas de la noción tomista de sabiduría son indudablemente aristotélicas...”¹⁷, y más adelante “Toda sabiduría implica el conocimiento de Dios como última causa final, que es la base para el juicio contemplativo del orden en la realidad... el bien supremo no puede evitar evocar una respuesta afectiva. En el objeto de la sabiduría la suprema inteligibilidad es identificada con el supremo deseo- *prima veritas con summum bonum*- aquí está la fuente de

¹³ Tomás Alvira, Luis Clavell y Tomás Melendo *Metafísica*, EUNSA, Pamplona 1986, p. 46.

¹⁴ Juan Pablo II, *Encíclica Fides et Ratio*, Roma 1998, n. 42.

¹⁵ Paul Feyerabend, *Adiós a la Razón*, Ed. Tecnos, Madrid 1992, pp. 59-60.

¹⁶ Kieran Conley, O.S.B., *A Theology of Wisdom*, Ed. The Priory Press, USA 1963, p. 4.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 141.

la unión de la sabiduría con el amor... En el don de la sabiduría la luz formal de la experiencia intelectual es afectiva- Dios es conocido en la luz de ser amado. La sabiduría... no puede separarse de su dimensión afectiva. Esta es la base para el compromiso personal implicado por la sabiduría, evidencia de su profundo realismo... *sapientis est ordinare...* el hombre sabio... ordena los actos humanos a su correcto fin... finalmente... la sabiduría infusa resulta en el orden de tranquilidad que conocemos como paz... el mundo de la sabiduría, paradójicamente, es el de la última ignorancia- *cognoscimus Deum tamquam ignotum-* conocemos a Dios como un desconocido. Aun así, la ignorancia del hombre sabio es preferible a todo otro conocimiento... el deseo es el de toda sabiduría creada de un conocimiento no más de reflejos sino de realidad...”¹⁸.

Por otra parte, desde el punto de vista ‘psicológico’ es importante remarcar que amar es procurar el crecimiento espiritual propio o de otra persona. Aun cuando fuera nuestro propio crecimiento espiritual, esto implicaría el conocimiento de lo externo, por cuanto, si la idea es ‘superarnos’, de suyo, debemos ‘conocer’, ‘imitar’ algo superior que, necesariamente será externo (si fuera interno sería lo mismo a nuestro ego, nunca superior). Si recordamos que el verdadero conocimiento es aquello que, de suyo, nos conduce al bien (sirve para la vida, nos perfecciona), aquí se cierra el círculo con la cita que vimos de Kieran Conley y la ‘inteligencia emocional’: el verdadero conocimiento implica superar el propio ego y, supone, de suyo, un crecimiento espiritual, consecuentemente, supone amar. Es decir que, el verdadero conocimiento, empieza y se traduce en un acto de amor.

Por su lado, san Anselmo de Canterbury (1033-1109), enraizado en la tradición patristica, es agustiniano y neoplatónico, ‘demuestra’ la existencia de Dios con un argumento ‘apriorístico’ (conocido como argumento ontológico o anselmiano): “Así, pues, es tan cierto que existe algo mayor de lo cual no puede ser pensada cosa alguna, que es imposible pensar que no existe”. No es posible pensar entonces que no haya Dios puesto que su existencia responde a una rigurosa ‘necesidad lógica’. Incluso el insensato, el necio (*insipiens*) debe reconocer la existencia de Dios, en cuyo caso no sería insensato, pero lo es en la medida en que piensa la idea de Dios y, a la vez, niega su existencia; en rigor, no la niega en su pensamiento, pues ello sería imposible, sino “al decir palabras sin sentido en su corazón” (*Proslogium*, II, III, IV). Argumento (citado por S. S. Juan Pablo II en la Encíclica *Fides et Ratio*, Roma 1998, n. 14, aunque en otro contexto) que, entre otros muchos, defendió, prácticamente en los mismos términos, san Buenaventura (1224-1274), afirmando que la

¹⁸ *Ibíd.*, pp. 142-143.

misma idea de Dios que tenemos no podríamos tenerla si Dios no existiera; aunque pareciera sostener un conocimiento más directo e intelectual de Dios (*Itinerarium mentis in Deum*, V). El argumento ‘ontológico’, apriorístico (de raíz agustiniana-platónica) empieza a ser dejado de lado a medida que va resurgiendo Aristóteles. En cualquier caso, queda claro que la idea de Dios es una necesidad lógica y, por tanto, la fe un instrumento necesario de conocimiento real, por no decir científico.

5. Conclusión

El corolario es que, al contrario de lo que hoy es “políticamente correcto” decir, debemos aumentar nuestra fe y nuestra capacidad de amar para ser más inteligentes y, obviamente, más sabios, por cuanto esto nos permitirá realizar proyecciones sobre lo aun no conocido, abstraer, y razonar sobre ello sustentados en un “estado psicológico” sano y equilibrado.

Alejandro Tagliavini

LA FALSEDAD DEL PENSAMIENTO ARTIFICIAL

A raíz del impresionante avance de la inteligencia artificial y de la informática, se ha discutido mucho acerca de la posibilidad de que las máquinas reemplacen al hombre. Algunos suponen que el hombre podrá ser reemplazado, aunque sea parcialmente, por la máquina (que no es lo mismo que reemplazar algunas funciones que hoy ejecutan las personas). Lo que es absolutamente falso. Aun suponiendo que el hombre pudiera ser reemplazado como animal racional (en el sentido racionalista, es decir, únicamente como capacidad deductiva), no existe ninguna posibilidad de que las máquinas lo reemplacen esencialmente, ni siquiera parcialmente, porque nunca podrán tener fe, porque para esto deberían tener alma. Y la fe, veremos, es un modo de conocimiento necesario al hombre. Como veremos, la capacidad deductiva de la razón humana (y lo mismo la máquina) sólo puede trabajar sobre datos actualmente conocidos. Sólo la fe permite avanzar más allá, plantear nuevas alternativas, nuevos proyectos y demás. En consecuencia, las máquinas serán siempre dependientes de quienes tengan capacidad natural de 'tomar la iniciativa'.

Alejandro Tagliavini

Ingeniero Civil (UBA). Actividades Académicas: Desde 2006, Miembro del Consejo Asesor del Center on Global Prosperity del The Independent Institute de Oakland California, EE.UU. Títulos Honorarios: "Guardian of the Treasury", otorgado por el Gobernador del Estado de Nuevo Mexico, EE.UU, etc. Obras publicadas: "El Futuro de la Esperanza. Ensayo sobre la Sociedad", Eumed, Universidad de Málaga. Otros ensayos y más de 1000 artículos de opinión en más de treinta medios del mundo como El Nuevo Herald (Miami), La Prensa (Argentina), La Prensa (Nicaragua), La Prensa (Panamá), El Mercurio (Chile), El Observador (Uruguay), Libertad Digital (España), ABC (Paraguay), El Comercio (Perú), El Cronista, Infobae, Ambito Financiero, La Voz del Interior, El Universal (Venezuela), El Tiempo.com (Colombia), etc.

Dirección electrónica: alextagliavini@gmail.com