

El cerebro no piensa, piensa el cuerpo (a la IA solo le falta el todo)



*Miguel Benasayag y Ariel Pennisi**

Creemos que los últimos cuarenta años representan un cambio radical que altera nuestra especie y nos obliga a replantearnos en qué tipo de animal nos estamos convirtiendo. La digitalización de la experiencia no continúa la historia de la técnica, sino que, formando parte de ella, alcanza grados de autonomía sin precedentes. El sentido común de nuestro tiempo está experimentando una transformación de la percepción precedida por un cambio epistemológico en la tecnociencia contemporánea: mientras que hace algunas décadas la percepción indicaba una clara diferencia de naturaleza entre la inteligencia orgánica y la artificial, hoy ambas aparecen homologadas. La hipótesis central de las tecnociencias (en genética, biología molecular, biomedicina, etc.) consiste en homologar el régimen digital al régimen de la inteligencia orgánica; pero no se trata de una simple apreciación, sino de la base de sustentación de modos de intervenir sobre la vida que traen consecuencias diversas. Ante este escenario, creemos importante afirmar la diferencia de naturaleza entre inteligencia artificial e inteligencia orgánica como punto de partida para intentar comprender las formas de captura digital, los

* Se publican algunos fragmentos del libro *La inteligencia artificial no piensa (el cerebro tampoco)*, de Miguel Benasayag y Ariel Pennisi, por gentileza de los autores. Miguel Benasayag es investigador en biología, psicoanalista, Doctor en Psicopatología en la Universidad de Paris VII, Diploma en Investigación de Tercer ciclo en Biología, Neurofisiología en la Universidad de Montpellier (Francia). Es profesor invitado en la Universidad de Lille (Francia). Ariel Pennisi es ensayista, docente e investigador (UNPAZ, UNA), codirector de Red Editorial, integrante del Instituto de Estudios y Formación de la Central de Trabajadores de la Argentina Autónoma y del IPyPP. Integra el Grupo de Estudio de Problema Sociales y Filosóficos en el IIGG-UBA.



Jota, 2024.

efectos de las nuevas máquinas sobre el cuerpo y la cultura y, en particular, sobre el cerebro. Al mismo tiempo, planteamos la hipótesis de la hibridación irreversible entre estas tecnologías y las dinámicas orgánicas, de modo que, de acuerdo con la afirmación anterior, destacamos, por un lado, el carácter colonizador de las tecnociencias y las tecnologías digitales y, por otro, ya no nos preguntamos “qué hacer”, sino más bien, ¿qué significaría actuar en estas condiciones? Y, al mismo tiempo, ¿quiénes actuaríamos?, ¿de qué “nosotros” se trataría?

El martilleo constante sobre la inteligencia de la máquina y el planteamiento un tanto empalagoso de la posibilidad de una espiritualidad cibernética están ligados a una concepción utilitarista moderna de la inteligencia y a la idea de que el cerebro es el gran representante humano del pensamiento, el músculo privilegiado o la fuente físico-química de su posibilidad. Por el contrario, en un libro titulado *El cerebro aumentado, el hombre disminuido*, de Miguel Benasayag, leemos: “El cerebro no piensa, piensa

el cuerpo”. Si la concepción del pensamiento que subyace a la idea de que el pensamiento procede del cerebro se traslada a la máquina, entonces, cálculo contra cálculo, la máquina es muy superior al cerebro... Si, por el contrario, enmarcamos la cuestión de “si la máquina puede pensar” en la fórmula que reza “el cerebro no piensa, el cuerpo sí” (que presupone una imagen diferente del pensamiento) desplazamos el problema.

Desde nuestro punto de vista, la máquina no piensa porque el cerebro humano tampoco piensa. En realidad, el cerebro humano es un vector indispensable para el pensamiento simbólico (funciona como interfaz), pero no piensa, sino que es capturado como un elemento más de un conjunto. Imaginemos un sistema multiagente, con vectores y una resultante variable en función de la relación entre los vectores. En este sentido, es cierto que la máquina introduce un vector muy potente en el sustrato, un agente más, que modifica la relación de fuerzas dentro de lo existente y, en consecuencia, modifica la resultante. Y, si bien en un espacio vectorial ningún vector ocupa el lugar de la resultante, un vector muy poderoso, como en el caso de la tecnología digital, puede direccionar el proceso. Por eso, al final, no nos importa si la máquina piensa o no, ya que el pensamiento (como las creaciones simbólicas, artísticas, culturales) forma parte de una combinatoria semiautónoma que captura al cerebro, junto con otros vectores que participan en el proceso del pensamiento...

[...]

Lo que nunca puede hacer el ChatGPT, es decir, no lo que “todavía no llegó a hacer”, sino lo que en gran medida determina una diferencia fundamental son las situaciones de frontera. La situación de frontera es, por ejemplo, un cambio histórico; ChatGPT no puede comprender que en 1900 no se hacen más pinturas figurativas. Se trata de fronteras que atraviesan en términos de sentido la cultura humana. El ChatGPT no puede estar en la frontera, porque busca siempre la buena configuración. Cuando se dice que las redes algorítmicas como sistemas neuronales, puede ser... Si alguien está escribiendo un artículo y dice banalidades se puede acercarse bastante al ChatGPT, porque uno puede buscar lugares comunes que asocia agregativamente y borrarse en ese acto, como si no experimentara nada. La máquina puede hacer operativamente un poema en base a una combinatoria, pero lo escrito solo es un poema para un ser vivo. Por eso la máquina no puede hacer un poema. Si se le encarga al ChatGPT un poema sobre el atardecer, podrá contar con toda la información necesaria para articularlo incluso estilísticamente según se le ordene, asimilándolo a tal o cual estilo o tradición, pero el atardecer tiene que ver con la belleza solo en tanto emerge como bello para un ser vivo que participa del fenómeno atardecer como un conjunto de elementos materiales que a su vez se inscribe en una situación.

El funcionamiento de base del ChatGPT es estadístico. Hace muchos años que se puede aplicar un mecanismo de asociación como este. Es algo que varios investigadores vienen trabajando. Por ejemplo, en relación a la palabra “cielo” el centro de datos estadísticamente no producía la relación con la palabra

“gato”, sino “azul” o “nubes”. Pero la capacidad actual es exponencial en comparación a los inicios. En cambio, están, como mencionábamos, los “polos semánticos”, significaciones que son, por ejemplo, producto de luchas, desplazamientos, modificaciones, van incorporando otros sentidos. Por ejemplo, “mujer”, significante al que se van añadiendo “madre”, “ingeniera”, “feminista”... Porque el polo semántico no es estadístico, sino histórico y existencial; hay sedimentación histórica y discontinuidades que transforman. En cambio, el ChatGPT funciona “como si fuera” un polo semántico porque va a buscar la palabra dentro del diccionario gigantesco con el que cuenta y va probando, sin contar con que ahora lo puede hacer no solo con palabras, sino con frases. Pero lo hace con un criterio estadístico; con una frase comprende a qué polos semánticos referirse o a qué zonas estadísticas recurrir. Si le preguntamos en qué consiste la belleza del cielo va a buscar por pisos las palabras y sus asociaciones; va buscando en las distintas capas lo que se va acercando a la pregunta y va creando estadísticamente algo que pueda funcionar como respuesta. Hay densidad estadística, antes que polo semántico. Aunque también cabe notar que cuando funcionamos de manera más automática, es decir, la mayor parte del tiempo, o cuando simplemente no estamos presentes en la reproducción de nuestros actos, funcionamos a la manera del ChatGPT. O sea, que cuando funcionamos el polo semántico se parece a una densidad estadística.

[...]

La salida del antropoceno o la crisis del capitaloceno, según algunas de las denominaciones que circulan para describir el corte epocal, abre un panorama de perplejidad y las tendencias descritas aparecen como un nuevo antagonismo: una ligada a modos orgánicos de existencia, que, en el mixto entre lo biológico, lo técnico, lo cultural, parecen contener la clave para pensar formas de hibridación descolonizadas, y otra fuertemente afirmada sobre la digitalización de la experiencia, que trata a todo lo vivo (cuerpos, culturas, conductas) como agregados de partes. Al mismo tiempo, como comentábamos al comienzo, la emergencia de diplomacias y derechos animales y de la naturaleza dejan ver no solo un relato más para la antropología, sino sensibilidades concretas que asumen nuevas relaciones entre los mundos. ¿Cómo se desplaza el problema del sentido ante la caída del antropoceno? ¿Qué lugar ocupan en el mapa contemporáneo esos nuevos modos de estar afectados por los animales y los ecosistemas? Asumir seriamente la caída del antropoceno y, concomitantemente, el derrumbe del antropocentrismo, supone pagar el costo de no poder seguir insistiendo con los imaginarios emancipativos tal como están constituidos desde el siglo XIX: sin estrategia ni horizonte de largo plazo, sin fe ni maquillaje, como reza otro tango, ¿seremos capaces de seguir apostando al compromiso social, a la defensa de la vida, a las distintas formas de justicia situadas que sentimos en riesgo?

Durante algunos siglos, la modernidad colonial marcó un sentido teleológico, entonces, toda situación tenía sentido en relación con esa teleología que se declinaba en cada situación. Pero en el mundo del posantropoceno, mundo poscolonial, el sentido está dado por asimetrías situacionales, es lo que aparece como asimétrico en situación. Si el sentido para la modernidad colonial es trascendente, en la posmo-

ternidad descolonial el sentido es inmanente y se da de manera situada: no es lo mismo “ser derecho que traidor”, como dice el tango, pero ese “no es lo mismo” se da en situación, no es una exhortación moral. Y, sobre todo, no es lo mismo tender a la organicidad que ir hacia una lógica agregativa y cuantitativa. La máquina opera siempre desde un universal abstracto. Mientras que asumir una situación significa tener un cuerpo, por eso la máquina no asume situaciones. Por la misma razón, la cuestión del sentido escapa a las posibilidades de la máquina, porque se da de manera inmanente y en situación. En un caso se da la singularidad de lo vivo, en la materialidad de la situación, mientras que la máquina está en otro nivel, que es el de la abstracción absoluta. Eso es lo que llamamos provisoriamente “hipermodernidad”.

[...]

Un desafío de primer orden consiste en ver en qué medida es posible una utilización no funcional o desviada de la máquina, es decir, dentro de una lógica y por un proyecto vital que no tiene nada que ver con lo que el funcionamiento de la máquina por sí mismo impone. Es una pregunta, ¿cómo utilizar a la máquina dentro de un proyecto autónomo de su lógica de funcionamiento? En realidad, se trataría de generar unas condiciones de uso que no se dan *per se*, ya que la máquina no se usa, sino que formatea. Porque mientras más se autoriza el despliegue de la máquina más va a tender a colonizar, ya que su potencia para formatear es inmensa. El punto es cómo se la incorpora de una manera limitada. La delegación de capacidades es muy fuerte, como cuando con el ascensor dejamos de usar las escaleras o de hacer gimnasia... ¿qué va a pasar con el cuerpo? Bien, con la máquina estamos haciendo lo mismo, con respecto al cerebro...

¿Hay en esta perspectiva –la del sentido inmanente en situación– una clave para pensar la descolonización respecto a la digitalización de la experiencia? Frente a la tendencia universalizante de la máquina, los efectos de desagregación y el debilitamiento de la subjetividad y la singularidad, ¿es posible integrar lo digital, los algoritmos, etc. en el pensar y actuar situacional? Es decir, ejercer una tensión desde la situación como forma de ser y resistir, integrar la máquina captando sus posibilidades y subordinándolas a las posibilidades de la situación, en lugar de perseguir las posibilidades de la máquina. Esta es una clave fundamental para un uso transgresor y descolonizador de la máquina. Esta función asimétrica es inherente a lo vivo, a los cuerpos.

[...]

Hoy no podemos permitirnos la tecnofobia, ni coquetear con la historia ludita (los destructores de máquinas de la revolución industrial); debemos asumir la hibridez y desde ahí forzar la imaginación ética, política, estética y pedagógica. El problema es identificar la posibilidad del “cuerpo a cuerpo”,

que para nosotros se llama “situación”. La situación como paradigma de una epistemología no colonial. En un momento en que se habla de “posverdad”, no se trata de restablecer un régimen de verdad universal, ni de rendirse al relativismo cínico que identifica las verdades como universales en miniatura, que dependen de las culturas, los países, las religiones. Para nosotros, la verdad es un modo de producción basado en la asimetría situacional; el conocimiento emergente no es en sí mismo una verdad, sino que la verdad es el propio régimen de producción. La verdad, por tanto, está vinculada a un momento de la potencia, para decirlo en términos spinozianos. La verdad es un absoluto situacional o un universal concreto; no es ni relativa ni un universal abstracto.

Nuestra relación con las máquinas, la hibridación en curso y la delegación de funciones son, entonces, problemas centrales de nuestra época. Cuanto más avanzamos en la dirección de una delegación de funciones que subordina nuestros posibles a los posibles de la máquina, más avanza el aplanamiento del cuerpo. El teléfono celular puede pensarse como parte de una mutación a nivel de especie y, al mismo tiempo, gestos singulares como el de una tribu guaraní de Brasil que regula el uso de los teléfonos móviles, permitiéndolos solo en una determinada franja horaria y experimentando cuidadosamente con su poder, muestra hasta qué punto existen registros muy diferentes del pensamiento que solo adquieren cuerpo situativamente. Los mbya, una comunidad kalipety del Territorio Indígena Tenondé Porá (San Pablo) asumen el problema de metabolizar lo radicalmente heterónimo porque se subjetivan en otro régimen de espiritualidad diferente al del capitalismo (con 500 años de historia en el umbral de la colonización y lejos de la metrópoli). Rodolfo Kusch recuerda que en una comunidad de Oruro, cuando les ofrecieron un camión para transportar lo que producían, estuvieron un mes exorcizando el camión, es decir, metabolizándolo para incorporarlo. La comparación es extraña y efectiva a la vez: no entendemos que cuando adquirimos un smartphone, sin ningún ritual, sin ninguna alarma instintiva, la máquina avanza sin obstáculos e incluso se desliza sobre la superficie del deseo. Pero el uso de la anécdota no es un revival new age; la ritualización es el principio duro, concreto, orgánico, que puede fagocitar, mezclar, hibridar, en lugar de transformar según las ideas abstractas o la racionalidad de la historia. No hay ninguna teoría externa que sea útil en nuestro tiempo. El problema es situacional, experiencial y, en todo caso, intersituacional... Cómo se articulan las potencias situacionales a través de la lucha, la resistencia y la creatividad en el marco de una relación de fuerzas tan adversa como la mundial... esa es la cuestión.