

Navegantes del sentido: Edith Stein y Andrés Ortiz-Osés en el tiempo de la inteligencia artificial

Navigators of Meaning: Edith Stein and Andrés Ortiz-Osés in the Time of Artificial Intelligence

Laura Cristina Prieto

Universidad Nacional Autónoma de México

Posgrado en Estudios Latinoamericanos, UNAM

lcristina.prieto@gmail.com

orcid:0009-0004-1492-2134

Resumen: La inteligencia artificial constituye un acontecimiento al que podemos aproximarnos a través de la hermenéutica filosófica. El escrito a continuación acompaña las preguntas sobre el pensar, sobre la “inteligencia” y la “conciencia”, que hoy vuelven a encenderse con un vigor particular. Los senderos abiertos por los filósofos Edith Stein y Andrés Ortiz-Osés abordan estas cuestiones desde perspectivas gnoseológicas y existenciales que nos asisten y nos impulsan a analizar este momento crucial de la razón instrumental.

Palabras clave: Andrés Ortiz-Osés, Edith Stein, filosofía, hermenéutica, inteligencia artificial.

Abstract: Artificial Intelligence constitutes an event which we can approach through Philosophical Hermeneutics. The writing that follows accompanies the questions about thinking, about “intelligence” and “conscience”, that today are rekindled with particular vigour. The philosophical paths opened by Edith Stein and Andrés Ortiz-Osés address these questions from gnoseological and existential perspectives, which help us and urge us to interrogate this crucial moment of instrumental reason.

Keywords: Andrés Ortiz-Osés, Edith Stein, Philosophy, Hermeneutics, Artificial Intelligence.

Recibido: 9 de abril de 2024

Aceptado: 4 de septiembre de 2024



Este trabajo está amparado por
una licencia Creative Commons
Atribución-No Comercial, 4.0

1. *Levar anclas*

He intentado aquí una aproximación entre dos perspectivas filosóficas. Una, “metafísica”, de cadencias “propias” o “metonímicas”;¹ la otra, posmoderna, habitada por despliegues de símbolos, surcada por cadencias metafóricas. Sobre las aguas de este archipiélago, oscilo de un puerto a otro: tal es el horizonte de esta aproximación y de esta comprensión, la que permite la hermenéutica analógica. El intersticio, el acantilado que separa, al tiempo que no deja de comunicar e interrogar, a uno y otro puerto —modernidad y posmodernidad— se navega analógicamente: no es viable la clausura, el fin del viaje. Ejercicios analógicos, por su parte, se desarrollan en las bahías de este fluctuar: Edith Stein compara a modernos y escolásticos y despliega un poderoso diálogo entre el conocimiento fenomenológico y el medieval. Andrés Ortiz-Osés, filósofo de la posmodernidad, dispone una hermenéutica de “coimplicación”, que revierte los significados hacia su implicación o sentido simbólico para una “experiencia analógica”, para una interpretación anímica del mundo.² Los dos filósofos señalan hacia un signo sobrenatural: el *alma* como médium de la hermenéutica. Hermes cruza y entrelaza los caminos de ambos pensadores con las preguntas por la esencia, por la existencia y el devenir del “alma” humana.

Un viaje sin fin como este —un viaje analógico— no elude los puertos donde aquello que nutre las preguntas por el ser, por el pensar, nos interpela nuevamente como bajo un golpe —un encallar— de profunda extrañeza. Es el puerto de cierto evento, de un acaecimiento, en el cual la relación que tenemos con los viajantes de esta travesía del pensar en el pensar se actualiza y brinda frutos nuevos. Eso siempre que prestemos atención, y levemos anclas, para surcar las

¹ En las líneas que siguen distribuyo una correlación entre saberes —itinerarios filosóficos en épocas distintas del pensar— a partir de un ensayo de “hermenéutica analógica”, a la que el filósofo Mauricio Beuchot describe como “un instrumento para la interpretación de textos”. Acerca de la “analogía de proporcionalidad propia”, Beuchot explica: “solía asociarse a la propia el sentido literal y a la impropia o metafórica el sentido alegórico. Sin embargo, más recientemente se ha visto que la propia tiene la estructura de la metonimia” (véase Mauricio Beuchot, “Elementos esenciales de una hermenéutica analógica”, *Diánoia* LX, núm. 74 (mayo 2015), 136-138. Edith Stein identifica el conocer de la metafísica (de compás propio o “metonímico”, y en este sentido abiertamente gnoseológico) de la siguiente manera: “La filosofía busca la verdad en su extensión más amplia posible y con la mayor certeza posible” (cf. Edith Stein, “La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás de Aquino”, en *La pasión por la verdad*, trad. Andrés Bejas (Buenos Aires: Bonum, 1994), 108).

² Andrés Ortiz-Osés, *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica* (Barcelona: Anthropos, 2003), 68.

aguas del acontecer que nos convoca, el del desarrollo de la inteligencia artificial (IA).

El barco que está a punto de zarpar presenta, como lo hace cualquier lugar donde hallemos seres humanos, una suma de artefactos que parecen emular alguna cualidad de “inteligencia”. Provisoriamente definimos “inteligente” como ser capaz de captar o “entender” algo, y de unir a ello alguna habilidad.³ Así, el timón parece ser inteligente pues recibe la transmisión de “qué hacer”, de parte de la dirección de un timonel; tenemos un sensor ubicado bajo el casco (la “corredera”) que “entiende” el flujo del agua y a partir de pulsos eléctricos informa sobre la velocidad que lleva el barco. De nuestro actual horizonte tecnológico, los satélites transmiten información, guiada a través de algoritmos hacia un dispositivo en el buque, que permite reconocer, por ejemplo, la ubicación en altamar. La apariencia animada, obediente e inteligente de los instrumentos que nos rodean fluye en las computadoras, que pueden ser portátiles o a la mano, integradas a teléfonos: a través de estas, la corredera y el GPS (el sistema satelital estadounidense) nos indican los nudos de velocidad o la posición en el océano. Pero ahora hemos dado un paso más: ya no hablamos de un medio —las cosas, los útiles— del que sacamos provecho, que se encuentra entre nosotros y la respuesta “inteligente”. Ahora, el algoritmo en sí es “entrenado” para entrar en contacto con el ser humano y entablar, en principio, sin más objetivo que ese, una “conversación”: la IA es “entrenada” (preparada, acondicionada) con los procesos de aprendizaje conocidos como *machine learning* y *deep learning*. Este último prescinde de la supervisión humana: de forma autónoma distingue los datos, textos e imágenes, detecta patrones y afina “predicciones” que se ajustan al resultado esperado.⁴ La

³ En los diccionarios de la Real Academia Española pertenecientes al ilustrado siglo XVIII, leemos: *Inteligencia*: “La acción de entender y hacerse capaz de las cosas” (RAE, *Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española* [NTLLE], <<https://apps.rae.es/ntlle/SrvItGUILoginNtllE>>).

⁴ *Deep learning* es el nombre que en 2006 acuñaba el investigador en informática, el británico Geoffrey Hinton, quien desde la década de los ochenta del siglo pasado se aplicó al diseño de un algoritmo capaz de “retropropagación”, esto es, capaz de limar las discrepancias en las “predicciones” hacia la salida esperada (véase, James Somers, “El hallazgo de hace 30 años en que se basa toda la inteligencia artificial actual”, *MIT Technology Review*, octubre 17, 2017, <<https://www.technologyreview.es/s/9600/el-hallazgo-de-hace-30-anos-en-el-que-se-basa-toda-la-inteligencia-artificial-actual>>). Los algoritmos en la IA constituyen una serie de reglas codificadas en lenguaje de programación capaces de actuar de forma autónoma; con ellos, la IA genera ajustes de parámetros o valores obtenidos de datos (el gran modelo de lenguaje —LLM Large Language Model— de la IA, chat gpt-3, tiene 175 billones de parámetros) y reduce la distancia entre predicciones y respuestas. Tiene la habilidad de fluir con una apariencia de “plática”, pero a una veloci-

IA —el chatbot que responde en la interfaz de las computadoras— espeta una gran cantidad de palabras en segundos, con la frialdad de un excelente y egoísta alumno que quiere demostrar que todo lo sabe, aunque para ello deba “mentir” frecuentemente. En el chatbot, la asimilación a un intercambio “humano”, a una auténtica plática, se mantiene a distancia.

El acontecimiento filosófico que hoy nos congrega es el de una entidad no humana —útil poderoso de la razón instrumental— con la habilidad de gestionar, planificar, comunicar; cuenta con la capacidad de calcular vertiginosamente redondeos o remates argumentales, con lo que podría generarse, entre otras consecuencias que apenas intentamos avizorar, el rediseño de gran parte de la administración burocrática de las empresas y los estados.

Los destinos nebulosos de la IA reanudan, por lo pronto, la urgencia del trabajo de la filosofía. Las preguntas de filósofos matemáticos que se interesaron de cerca por su nacimiento son de una gravedad medular, ineludible, en la tarea contemporánea del pensar. Por ejemplo, podemos plantearnos con Douglas R. Hofstadter, en su célebre obra *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*: ¿Un dispositivo es capaz de relacionar secuencias de valores numéricos —algoritmos— y de extraer de allí, de ese conjunto de símbolos, el mismo significado que nosotros?, ¿Qué cosa es la *inteligencia*?, ¿es una cosa que se da en la naturaleza, en el universo, como se dan las estrellas?⁵

En este horizonte de interpelación a las cuestiones más urgentes del presente, el pensamiento de Edith Stein y el de Andrés Ortiz-Osés allanan los caminos,

dad in-humana, pues responde prácticamente de forma simultánea al ingreso de nuestras palabras dentro de la interfaz del “chat”. La IA que conversa con el usuario es nombrada como “chatbot”, y también como IA “generativa”, por su capacidad para generar imágenes, videos (cuenta, pues, con una “visión artificial”) o diseños discursivos: el chatbot de Bing de Microsoft, por ejemplo, se granjea la capacidad de seleccionar tonos de discurso “creativo”, “equilibrado” o “preciso”. En estos años que se avecinan hemos de aprender a relacionarnos con términos que evocan operaciones biológicas aplicadas a la computación; así, el de “red neuronal”: en el aprendizaje profundo, los “pesos” algorítmicos, eligen, so-pesan los datos o “parámetros” y conectan las “neuronas”, es decir, los conjuntos de datos y las salidas desde las cuales se partirá hacia otra “neurona” o “nodo”. Las neuronas valoran autónomamente sus rutas, anticipan cuál de ellas seguir, ajustan los algoritmos hacia el mejor contexto o salida; repiten el proceso en busca de la corrección y la precisión en lo “significado”. Para un acercamiento a estas temáticas, fuentes bibliográficas, memorias y congresos, se puede consultar el blog del investigador en Matemáticas Aplicadas y Sistemas, de la UNAM (México), Iván Vladimir Meza Ruiz, <<https://turing.iimas.unam.mx/~ivanvladimir/>>.

⁵ Douglas R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid* (New York: Vintage Books, 1980), 172-173.

dejan asomar la pregunta por el ser humano, para desenvolver el problema de lo que le es más propio: el lenguaje, la atención, el *logos*. Martin Heidegger será un compañero de viaje, figura con la que ambos discurren a lo largo de los vados, estrechos y mares que ocupan el horizonte que hoy da mucho que pensar.

2. Coordenadas filosóficas

En las primeras décadas del siglo xx, el filósofo fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, buscaba demoler los relativismos de su tiempo: como precisa Edith Stein, la originalidad del maestro se dirigía a acorralar el escepticismo en cualquiera de sus disfraces modernos. Entre ellos, por ejemplo, el del psicologismo que interpretaba el principio de no contradicción de la siguiente manera: “para un hombre normal, no es posible creer y no creer al mismo tiempo”. Se convertía así una ley válida apodícticamente, como remarca Husserl, en algo meramente circunstancial.⁶

Hay un tipo de festividad intelectual en los alumnos de Husserl, entre ellos los enormes exploradores, buceadores del sentido, Edith Stein y Martin Heidegger, ante este reencuentro que inaugura la fenomenología, con una dimensión irreductible, originaria, de la filosofía. La fenomenología supondrá un vasto proceso analógico; con ella se focalizan los actos de expresión y las significaciones de lo que se quiere estudiar (presupuestos científicos o de la experiencia cotidiana), y progresivamente se avanza hacia un contenido intuitivo, hacia la visión de una esencia lo más cercana a la realidad.

La aplicación de este medio, de este momento receptivo para alcanzar una “verdad objetiva” y manifestar las evidencias, sin recurrir a la deducción o a la inducción, siempre habría existido en la historia del pensamiento, nos recuerda Stein.⁷ Así, por ejemplo, en santo Tomás, con la tarea del intelecto —*intus legere*—, que significa “leer en el interior de las cosas” y que permitía, a partir del material sensible, la elaboración de una esencia o forma intelectual.⁸

⁶ Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas* (Madrid: Revista de Occidente, 1967), vol. I, III.

⁷ Edith Stein, en el desarrollo de su diálogo entre santo Tomás y Husserl, pone en boca del primero: “Ambos partimos de que pertenece a la idea de verdad su existencia objetiva, independientemente del que en cada caso la investiga y conoce” (Stein, *¿Qué es filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino* [Madrid: Encuentro, 2008], 18).

⁸ Stein, “La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás de Aquino”, en *La pasión por la verdad*, 127.

Edith Stein desarrolla una urdimbre donde une y compara la “objetividad” de la modernidad fenomenológica con la de la escolástica. Atendamos al momento en que ese tejido da cuenta de una rotura ocasionada por cierto camino que toma la obra de Husserl. Stein buscará remediar o suturar esa fisura desde el pensamiento de santo Tomás, mientras que Heidegger lo hará por su parte, nos dice la filósofa, a través de la obra de *El ser y el tiempo*.⁹

Husserl, a partir de su libro *Ideas relativas a una fenomenología pura*, publicado en 1913, hará equivalente la existencia a una conciencia inmanente. El mundo será un mundo válido para un ego puro, capaz de constituir horizontes reducidos a conexiones de conocimiento que fundamentan “unidades objetivas” como, por ejemplo, mundos posibles, entre los cuales, se lamenta Stein, se encontraría eventualmente el nuestro: en la obra *Ideas*, se expresarán frases “omníosas” como esta: “si borramos la conciencia, borramos también el mundo”.¹⁰

Ingresa ahora a las texturas que extiende ante nosotros la filósofa, en la obra que llamó *La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás de Aquino*, y que fue presentada previamente a manera de un diálogo entre ambos pensadores.¹¹ Husserl fundamenta su teoría sobre la unidad absoluta entre el Yo puro y el objeto. Algo así era inconcebible para el pensamiento medieval. Semejante unidad del saber y el conocer solo era posible para Dios. Mientras la metafísica de Husserl se aboca a ensamblar la conciencia con sus esencias, a constituir unidades o bien múltiples mundos, a partir de conexiones lógicas, la metafísica de santo Tomás, será, en cambio, subraya Stein, una ciencia de este mundo. Con tal ciencia no entendemos exclusivamente lo teórico: la comprensión del mundo medieval se dirigía a su vez a fundamentar una conducta práctica, a tomar en cuenta siempre no solo las esencias sino lo que les adviene fácticamente. Edith Stein desarrolla aquí una inversión sutil y brillante: la modernidad que persigue sin cesar su fundamento, dentro de sus límites, los límites de la razón, ha olvidado que ella misma ha forzado esos límites, descartando aquello que delimita nuestro mundo y no otro, que da sentido a este mundo y no a otro, que origina el tránsito o peregrinar del ser finito y su inherente transcurrir entre preguntas,

⁹ Stein, “La significación de la fenomenología como concepción del mundo”, 66.

¹⁰ Stein, “¿Qué es fenomenología?”, 47.

¹¹ El manuscrito en forma de diálogo de 1929 presentado en ocasión del cumpleaños número 70 de Edmund Husserl, fue modificado y publicado ese mismo año bajo el nombre de *La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás de Aquino*. El texto previo expuesto en el cumpleaños del fenomenólogo, está traducido al español como *¿Qué es filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino* (Madrid: Encuentro, 2008).

las preguntas por el ser. La modernidad ha olvidado y ha descartado lo que para el pensamiento medieval era su punto de partida, lo sobrenatural. He dicho que la filósofa buscará suturar la rotura que observa en el edificio fenomenológico de Husserl, pero más bien lo que busca es fisurar ampliamente esa textura: abre el tejido moderno, desarrolla un tajo a la sobreinterpretación autónoma, unívoca de la razón, recordándole el papel analógico de lo sobrenatural. Subraya nuestra autora “lo que la fe aporta a la visión del mundo es, principalmente, saber fáctico”.¹²

La respuesta que da Edith Stein, a partir de la meditación sobre santo Tomás, nos ayuda a penetrar en el despliegue filosófico posmoderno. Retomemos: el mundo exterior para la conciencia inmanente radical, o Yo puro de Husserl, ha quedado incierto y asimismo las propiedades existenciales del sujeto. Edith Stein ve en la obra de Heidegger, *El ser y el tiempo*, en la formulación del *Dasein*, o “ser ahí”, una respuesta a esa postura: “A partir del *Dasein* se puede revelar el sentido del ‘ser’ y el sentido del ‘mundo’”; “Al *Dasein*”, prosigue Stein, le compete “irrenunciablemente” el “ser en el mundo”.¹³

Heidegger en *El ser y el tiempo* escribe: “el existir es siempre fáctico”. Define así un carácter existencial; se trata en estas páginas del ser entregado, arrojado a ser en el mundo.¹⁴ Este ser arrojado o fáctico no se sostiene ni se funda en ninguna construcción metafísica; más bien, en la obra se trata de desmontar las metafísicas, las relaciones de sujeto y objeto, de conciencia y de esencias, para dejar aparecer la relación hermenéutica del ser ahí en el mundo. El *Dasein* se halla en un caer cotidiano, mundano, atravesado por una finitud, a partir de la cual se constituye como este ser capaz de proyectar sentido. Capaz de desplegarse como sentido simbólico, como especificaría desde su horizonte el filósofo español Andrés Ortiz-Osés, a cuyo pensamiento quisiera acercarme ahora.

Ortiz-Osés nos recuerda que Heidegger, fundador de la hermenéutica contemporánea, tiene en san Agustín un trasfondo próximo a su filosofía existencial. En *El ser y el tiempo*, Heidegger escribe sobre la imposibilidad de determinar al *Dasein*, de definirlo como esta o aquella concretitud, como este o aquel modo de existir; y cita al respecto a san Agustín, cuando expresaba en sus *Confesiones* “¿qué hay más cerca de mí que yo mismo?”¹⁵

¹² Stein, “La fenomenología de Husserl y la filosofía de santo Tomás de Aquino”, 120.

¹³ Stein, “La significación de la fenomenología como concepción del mundo”, 67.

¹⁴ Heidegger, *El ser y el tiempo* (México: FCE, 1962), 212.

¹⁵ Ibíd., 56. (*Confesiones*, lib. 10, cap. 16).

La existencia sería, siguiendo la hermenéutica de Andrés Ortiz-Osés, ese significar que parte desde lo “aferente” (desde una primera afectividad dialógica) para retornar de modo “impropio” o simbólico al “ser ahí en el mundo”, o alma humana. Dice Heidegger que el hombre se encuentra en el mundo como en un “torbellino”; el *Dasein* está arrojado en el torbellino de la “facticidad”.¹⁶ Ortiz-Osés tiene una imagen para esta envoltura turbulenta, que es a la vez una apertura. Sigue nuestro filósofo español a san Agustín para exponer simbólicamente la aferencia:¹⁷ Noé ha soltado un cuervo y una paloma desde su arca; el cuervo que no regresa se ha ahogado en la “realidad referencial”. Cito a Ortiz-Osés: “la realidad impropriamente tal o humana está representada por la paloma que sale del arca y vuelve con el ramo de olivo, simbolizando el alma-espíritu que sale de sí y vuelve a sí en un lenguaje dialéctico de ida y vuelta”.¹⁸

La aferencia nos habla de una dialogicidad fundamental, una proyección aferente más que referente del sentido: el lenguaje se despliega e interioriza en la presencialidad de lo simbólico, en una expresión “coimplicada”.¹⁹ En Heidegger el descubrimiento del sentido, de que el ser en el mundo es habilitación de sentido, se manifiesta cuando se presenta la vivencia de la nada, de la insignificancia del ente, del sinsentido. Allí, dentro de esa nada angustiante, se muestra la existencia como relación ineludible con el sentido. En *El ser y el tiempo*, como bien observa Ortiz-Osés, la “revelación del Sentido del Ser” se convierte en potenciación de una existencia desmesurada, “sobrehumana”.²⁰ Heidegger conduce la hermenéutica, después de *El ser y el tiempo*, hacia un sentido oblicuo, poético, donde el ser es un trasfondo insistente y oculto, que se nos da sustrayéndose, en una relación, es decir, en un lenguaje ambiguo, simbólico.

El genuino legado de la posmodernidad estaría en radicalizar la implicación del sentido aferente o anímico, de desplegar el ser en el mundo como alma relational, donde la lógica de dualidades confrontadas se *desextremice*, “pues todo extremista es poco radical”.²¹ Las tendencias que refuerzan la polarización como objetivo —confrontaciones que se han convertido en el sello de este tiempo que

¹⁶ Heidegger, *El ser y el tiempo*, 198.

¹⁷ San Agustín, *Tratados sobre el Evangelio de san Juan*, en *Obras completas*, 6, 2.

¹⁸ Ortiz-Osés, *Amor y sentido*, 118.

¹⁹ “El simbolismo correlaciona la forma con la materia, el sentido con la experiencia y la representación con la presencia siquiera sublimada, transfigurada o trastocada” (Ortiz-Osés, *Amor y sentido*, 38).

²⁰ Ortiz-Osés, “Hermenéutica simbólica”, en *Claves de hermenéutica*, ed. Patxi Lánceros, Andrés Ortiz-Osés (Bilbao: Universidad de Deusto, 2005), 234.

²¹ Ortiz-Osés, *Amor y sentido*, 11.

vivimos—son cada vez más pronunciadas: el alcance de la detección de patrones discursivos del que es capaz la IA, hace a aquellas proclives a una manipulación calculada. Pero me estoy adelantando. Prosigamos nuestro viaje.

3. *Puertos de arribo, puertos de fuga*

El tiempo de la técnica ha llegado a un hito o culminación, si observamos en la capacidad de la IA —velocidad y autonomía para procesar datos (método que recrea, la puesta en escena de una “conversación”)— el logro definitivo que da lugar a la *mensurabilidad del lenguaje* y, con ella, a la posibilidad inherente de su utilización.

Heidegger confrontaba a Norbert Wiener, el filósofo matemático estadounidense que en 1948 fundó el concepto de ‘cibernética’.²² Cita el filósofo alemán a Wiener cuando este se refiere al hombre como “aquel animal que habla”. Reflexiona a continuación:

En la cibernética el lenguaje debe ser aprehendido de tal forma que sea accesible científicamente. En la determinación fundamental del ser humano el fundador de la cibernética concuerda aparentemente con la vieja tradición de la definición metafísica del ser humano. Los griegos determinaron al ser humano como ο ζῷον λόγον ἔχον, es decir, como viviente que posee el lenguaje.²³

En tanto tal, si hemos de comprenderlo “científicamente”, entonces el lenguaje ha de representársenos, se lamenta Heidegger, como objeto de las “ciencias naturales”. Estas palabras proyectan cierta sombra sobre la historia de las ciencias naturales, aunque Heidegger querría separarse de esas acusaciones.

Se acostumbra a interpretar el señalamiento de la autodestrucción del ser humano que amenaza en el interior de la ciencia colocada de modo absoluto, como hostilidad contra la ciencia. Pero no se trata de hostilidad contra la ciencia como tal sino de la crítica a la falta de meditación en relación consigo misma que domina en ella.²⁴

²² Norbert Wiener, *Cybernetics: Or Control and Communication in the Animal and the Machine* (Massachusetts: MIT Press, 1948). Para la cibernética, humanos, animales y máquinas (los “autómatas”) están conectados al “mundo externo”, y a través de “órganos sensoriales” son capaces de comunicación: capturan información, mensajes de entrada y mensajes o “acciones” de salida.

²³ Heidegger, *Seminarios de Zollikon* (Morelia: Jitanjáfora, 2007), 141.

²⁴ Ibíd., 145.

Quizá Heidegger observaría que hemos llevado a un límite, desde un saber instrumental, la aspiración de la “metafísica” de extraer respuestas a la naturaleza. Vivimos en las últimas décadas, la incentivación e incremento de la prospección “científica”, en la violenta fractura de la tierra y la contaminación química del agua, para la búsqueda y extracción de minerales (los codiciados lantánidos, conocidos también como “tierras raras”) con propiedades conductoras o semiconductoras, elementos que forjan la materia elemental de nuestro mundo informático.

En el sentido de pensar a un tiempo la gravedad y el prodigo tecnológico de lo que acontece, la tarea que tenemos ante nosotros es la de intentar penetrar en las formas en que se define la “comprensión”, de acuerdo al útil en torno al cual esta se está organizando. La IA “presta atención” (se enfoca en los datos de entrada y precisa los de salida) dentro de una conversación, al tiempo que gradúa la predicción o anticipación de los contextos y las respuestas. Ello supone una senda, un lapso, un recorrido novedoso en nuestros conceptos y horizontes en común para las ciencias, que puede recorrerse a través de una hermenéutica analógica. No estamos aquí ante la disputa sobre la validez o pertinencia de dos mundos diversos (el de las ciencias naturales y el de las ciencias humanas), sino ante una actitud filosófica que convoca al cruce de ambos.²⁵

La pregunta por el “yo” se renueva: el “yo” asociado a la “inteligencia” pone en movimiento las preguntas acerca de qué es conocer, cuál es el ser del ser que conoce, qué significa pensar, y qué es *lo* que piensa, qué es el ente que soporta o fundamenta tal o cual sentido o esencia del pensar: estas son preguntas que, creíamos, no volverían a surgir de la manera en que lo están haciendo en la posmodernidad, bajo el horizonte de la inteligencia artificial.

Repasemos, por ejemplo, el Yo como “atención” en la fenomenología. El “yo puro” de Husserl se proyecta sobre la heterogeneidad de los contenidos, como un “rayo” (*Ichstrahl*).²⁶ El acto de atención acompaña las actividades donde el “yo puro” está presente en cada actividad. En la pluma del Husserl de *Ideas*, como le ha reprochado Edith Stein, el Yo y su irradiación —su “rayo”— se traducirán como una fuerza constitutiva, a la manera de la que caracteriza a la razón pura

²⁵ “Una interdisciplina analógica propiciará la diversidad de enfoques lo más que sea posible, sin perder la capacidad de integrarlos en una unidad. Son como diversas voces en un concierto. Y aquí la hermenéutica fungirá como mediadora, precisamente, una hermenéutica analógica” (Mauricio Beuchot, *Perspectivas hermenéuticas* [México: Siglo XXI Editores, 2017], 43).

²⁶ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* (México: FCE, 1962), 222.

kantiana y su composición categorial de los fenómenos. Pero el “yo” de Stein no se concibe sin la “vitalidad”. Para Stein y para Heidegger, como para los fenomenólogos, hablar del pensamiento o del “yo” no puede separarse de su realización, de su movimiento en el curso temporal o fáctico del ser y la experiencia. Habría, en cambio, una fijeza —la ríspida cualidad de un instrumento ambicionado, competido, negociable y negociado— inherente a la acepción de “inteligencia”, que Heidegger utiliza para referirse, por ejemplo, al acervo de las que nombraba como las “naciones metafísicas” de Estados Unidos y Rusia,²⁷ en las que se habría detonado la “reinterpretación del espíritu como inteligencia”.²⁸

Edith Stein no concuerda con lo que Heidegger llama “metafísica”, y más bien se opone abiertamente a su interpretación del horizonte clásico del ente. El sentido del ser del ente entre los griegos —expone Heidegger— se define como “presencia” (*oὐσία*): se trataría, con ella, de una referencia espontánea —que no ha sido interrogada— al tiempo “presente” (es decir, al “ahora”). El tiempo habría sido considerado, como el mismo *λέγειν* (el habla que define al hombre), “un ente entre otros entes”.²⁹

Lo que para Heidegger es una “comprensión espontánea del ser”, para Edith Stein expresa el sentido de la comprensión de la esencia (*quid*) y de la estabilidad del conocimiento. Afirma, contra la concepción de Heidegger acerca de la *oὐσία* o “presencia permanente” (supuesta consecuencia de una falta de problematización del “tiempo”): “Nosotros, por el contrario, consideramos la comprensión del ser como fundamento de la comprensión del tiempo”.³⁰

El ser actual, el ser preliminar o pretérito, el que todavía no es, en la filosofía de Edith Stein, forman la experiencia anímica del “yo” en el tiempo: pero esta no es la única manera en la que podemos hablar del ser. Las “unidades de experiencias”, unidades en las que acaece o se anticipa, por ejemplo, una emoción, presuponen “esencias”; pero el ser de estas esencias “no es un devenir y un pasar”.³¹

Hay un ser que no es en el tiempo, según Stein, y que habría sido reconocido por los griegos. En las expresiones de la filosofía antigua, observa una perspectiva que advierte algo que es, pero que no es en el tiempo. La filósofa transitará hacia una aproximación a la comprensión de este ser intemporal, a partir de la

²⁷ Heidegger, *Introducción a la metafísica* (Barcelona: Gedisa, 2001), 42.

²⁸ Ibíd., 26.

²⁹ Heidegger, *El ser y el tiempo*, 36.

³⁰ Edith Stein, *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser* (Méjico: FCE, 1996), 154.

³¹ Ibíd., 84.

elaboración del “ser de la esencialidad” o de las “esencias”. El trabajo de las esencias representa una trama fundamental en la arquitectura de *Ser finito* y *Ser eterno*. A través de ella se reflexiona acerca de las ideas (*εἶδος*) en el mundo griego, de lo que la *quididad* despliega en santo Tomás, de lo que la expresión alemana *wesen* supone para los fenomenólogos.

Al efectuar abruptamente la equivalencia de la metafísica, según habría sido pensada por Heidegger, con lo “real”, como si este, en tanto tal equivalencia, arrastrara el estigma de una distorsión (la mácula de una fijación absoluta de sentido), la filosofía dará la espalda a todo atisbo que ose hablar de algo cercano a la posibilidad de la “idea”, o de la “esencia”. Los pruritos de un tipo de estructuralismo muy socorrido en estos años —el del “relojero” posmoderno—³² se inclinarán a ver pura fantasía en pensamientos complejos como el siguiente: “La *esencia* se encuentra en el objeto; está completamente sustraída a nuestra voluntad”.³³ Se elegirá recoger el sentido en el desocultamiento contextual de los “significantes”; pero esta cualidad, por otra parte, no escapó a la labor de Stein: “Sin reconocerlas en *cuanto* esencias, tenemos un conocimiento de ellas y nos servimos de ellas cuando conocemos las cosas y las nombramos; sin ellas, esto sería imposible”.³⁴

¿Cuál es la importancia de estas disquisiciones en la era de la IA? Ella estimula las apuestas de pensar acerca del lenguaje, en la dirección de un cuestionamiento a su comprensión autorreferencial: la expansión de la IA supone de alguna manera la resignificación unitaria del mundo, pues su función generadora de contenidos oscila de acuerdo con el pulso semiótico de sus entrenadores (y ello abarca una multitud indefectible de “sesgos” —*bias*—, o precipitaciones en juicios y apreciaciones).³⁵ El evento filosófico que representan las habilidades del artificio inteligente supone también la prospección de “un punto de fuga”, de una atracción externa de la atención, exhausta, de la autorreferencialidad, del monótono decir con la apariencia inherente, a pesar de toda la ingente variedad

³² Acerca del “lugar código de los significantes” o el “ausente”, donde se inscribe la producción del lenguaje según Jacques Lacan —padre del posestructuralismo contemporáneo—, dice Ortiz-Osés el “Dios-código... atraviesa nuestros discursos estructurándolos, por lo que vuelve a proyectarse el clásico Dios-estructura, es decir, el viejo Dios-razón, Dios-fundamento, Dios-relojero” (Ortiz-Osés, *Amor y sentido*, 160).

³³ Stein, *Ser finito y ser eterno*, 90.

³⁴ Ibíd., 97.

³⁵ Véase Roberto Navigli y Simone Conia, “Biases in Large Language Models: Origins, Inventory, and Discussion”, *ACM Journals, Journal of Data and Information Quality* 15, 2, artículo 10 (2023): 1-21.

posible de referencias o parámetros, de un *bucle* algorítmico. El horizonte de pensamiento que hoy nos interpela, como el de las primeras décadas del siglo xx, parece estirarse en la búsqueda de un “punto arquimédico”: de esta forma visualizaba Edith Stein la necesidad de descentrar la “razón” —como con un punto de Arquímedes puesto fuera de ella— que en las atmósferas del kantismo europeo se empecinaba en trazar “por sí misma” los límites de su autonomía.³⁶ Encontrar un punto de fuga para el campo de referencialidad algorítmica podría asimilarse a cuestionar y buscar las fisuras en la misma lógica de los (pos)estructuralismos, insertos en la filosofía del lenguaje —los engranajes de relojería a los que nos hemos aficionado, y que precisan de su propio puerto de fuga—.³⁷

“Necesitamos *intuiciones externas* para decidir la validez o no de un algoritmo”, escribe el filósofo matemático Roger Penrose (Premio Nobel de Física, 2020) en su obra *La mente nueva del emperador. En torno a la cibernetica, la mente y las leyes de la física*.³⁸ En ella, el autor cuestiona el supuesto de que, dadas ciertas capacidades computables (como el espacio de almacenamiento y la velocidad de operación), pueda colegirse eventualmente una auténtica inteligencia o conciencia en la llamada IA. Es medular en las páginas de Penrose su meditación en torno a los ámbitos del pensamiento, que, sirviendo a la operatividad o demostración de un teorema o una teoría matemática, han implicado un descubrimiento *por fuera* del sistema o en contraposición con alguna ley de la aritmética.³⁹ A partir de su propia experiencia y su conocimiento de las

³⁶ Stein, *¿Qué es filosofía?*, 13.

³⁷ La idea postestructural acerca del significado inhallable en su dispersión entre significantes de escurridizas o nulas reminiscencias referenciales con frecuencia es confiscada por un ordenamiento que declara un engranaje (el “sujeto” que quiere significar) enfrentado al engranaje que representa la por siempre escurridiza “dispersión”. El postestructuralismo con frecuencia se convierte en el motor de relojes o máquinas ideológicas, donde un mecanismo apunta a la “hegemonía” y el otro a la inherente confrontación, en un tic tac, a mi ver, aherrojado. Así, por ejemplo, la obra de 1987 de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, donde se asimila lo social a la no-fijeza de los significantes, dispersión que abre una falta a la cual lo hegemónico intentará, sin éxito, llenar.

³⁸ Roger Penrose, *La mente nueva del emperador. En torno a la cibernetica, la mente y las leyes de la física* (México: FCE, 2005), 486. En el año 2020, Roger Penrose y los físicos Reibhard Genzel y Andrea Ghez fueron premiados con el Nobel de Física por sus descubrimientos sobre los agujeros negros.

³⁹ Así el caso de la introducción, por parte del médico y astrólogo italiano Girolamo Cardano (1501-1576) de la raíz cuadrada de un número negativo (los negativos no son números naturales y no deberían tener raíz cuadrada) que le permitió la resolución de un caso de ecuación de tercer grado. De esta manera iniciaría el estudio de los números complejos o imaginarios (Penrose, *La mente nueva del emperador*, 123).

ciencias matemáticas, el autor realiza un aporte valioso al trabajo de la razón hermenéutica en general. Sin separarse, de acuerdo con su formación de físico, de la tesis de que “gran parte de la acción del cerebro es realmente algorítmica”,⁴⁰ Penrose se pronuncia (nos transportamos, aquí, ampliamente al pensamiento fenomenológico) describiendo el papel de la “conciencia” (*consciousness*) en la corriente de la temporalidad y en la simultaneidad de sus contenidos: el yo, por ejemplo, puede “remontarse al pasado”, y ser consciente de las experiencias que antes habitaron, o estar consciente en medio de un sueño: “Estoy dispuesto a creer que la conciencia es una cuestión de grado, y no simplemente algo que está o no está”.⁴¹ Lo algorítmico no solo es insuficiente para entender la conciencia, sino que en la formación de juicios matemáticos, ella trabaja con cierta visión de una existencia “intemporal”, como si entrara en “contacto real con el mundo platónico de los conceptos matemáticos ideales”.⁴²

4. *Oberturas marinas*

La filosofía de Andrés Ortiz-Osés habla también, como en nuestros fenomenólogos Edith Stein y Martin Heidegger, de “existencia”, “experiencia de vida”. Ortiz-Osés abre el sentido desde una comprensión simbólica, que es, como tal, fehacientemente sinuosa, auténticamente humana: serpentea a través de transfiguraciones metafóricas, simbólicas, en el vuelo mismo de la aferencia, de la relación dialógica. El hermeneuta, dice Ortiz-Osés, es mediación anímica, sutura simbólica. Para mediar o suturar hay que errar primero: en ese viaje a través de “la otra cara del espejo”, de lo inefable, de lo reprimido, de lo onírico, de los fulgores que huyen, y apenas son percibidos, palpita un trasfondo que sirve a la tarea mediadora, el trasfondo arquetípico de un subconsciente colectivo universal.⁴³ El fondo común de subjetividades, el “interlenguaje” de símbolos, toca un ángulo que es caro al pensamiento de Ortiz-Osés: su propuesta penetra la dimensión colectiva de sentido o sinsentido, para recrear la posibilidad de una “obertura anímica” o acuerdo (*con-sensus*) intersubjetivo.⁴⁴ Actualizar de esta manera la dimensión simbólica, es, me parece, la tarea más importante en este

⁴⁰ Ibíd., 488.

⁴¹ Ibíd., 480.

⁴² Ibíd., 522.

⁴³ Andrés Ortiz-Osés, “Hermenéutica filosófica”, en *Estudios Filosóficos* 34, 95 (1985), 75-76.

⁴⁴ Ortiz-Osés, *Amor y sentido*, 74.

tiempo, donde todo parece decible de antemano, donde los trasfondos del ser pretenden darse vuelta como un guante, dentro de la cultura mercantil de la opinión pública.

La IA surge en un entorno en el que no todo es negativo: hemos arrinconado los espectros patriarcales y con ello hemos aligerado un poco la carga de ser, en un mundo atropellado profundamente en su equilibrio ecológico. Vivimos en una época que se congratula de abrir espacios de subjetividad y que atrae la atención hacia nuevas formas de articulación política. Pero cotidianamente somos testigos apáticos de cómo el entusiasmo en la arena de lo público es masticado día a día, por lo que Heidegger llamaba la “dictadura de la opinión pública”.⁴⁵

La IA capturará fácilmente las recetas, los idearios sobre los que se predica. A espaldas de su pretensión de desplegarse, aquí y allá, como una apertura de significación contrahegemónica, los discursos ideológicos patrocinados por la dictadura de la opinión pública discurren en profundidades cada vez más superficiales.⁴⁶ Nada más suculento para el diente de la IA que la polarización servida en bandeja. Esa bandeja o exposición y visibilidad calza con su aprendizaje automático de contenidos: la IA distingue y separa conjuntos de características; las diferenciaciones y sesgos facilitan o estimulan su tarea.

En el modo en que la IA es capaz de modularse a sí misma, con la conducción de sus propios algoritmos (autonomía que ha adquirido durante el proceso conocido como *deep learning*), reside la pertinente preocupación acerca de su utilización.⁴⁷ La IA será empleada, por ejemplo, como operaria en atajos —es decir, en lo que hemos aislado como un concepto valioso o un útil en sí mismo: la “eficiencia”, la presteza en la toma de decisiones, por más duras que estas sean—, al interior de amplias áreas administrativas. La cruel utopía de ajustar

⁴⁵ La existencia es oprimida donde “todo otro” no tiene identidad, más que el de su posición en la “dictadura” del “mundo circundante público”. “En la utilización de los medios públicos de comunicación, en el empleo de la prensa, es todo otro como el otro. Este ‘ser uno con otro’ disuelve totalmente el peculiar ‘ser ahí’ en la forma de ser de ‘los otros’” (Heidegger, *El ser y el tiempo*, 143).

⁴⁶ Los arquetipos del Círculo de Eranos, el “dragón” y el “héroe”, son frecuentados por Ortiz-Osés cuando bosqueja el pulso “esquizoide” de lo político (*Amor y sentido*, 11). Aquí pincelo con ellos dos tendencias: el ensueño en torno a la seguridad jurídica (la estabilidad) que promete el héroe, frustrada con la especulación económica, y el de la promesa en torno a la transformación o revolución social, que enarbola el dragón. La apatía de lo político se incrementa porque vivimos en medio de un parpadeo entre ambas expectativas en su versión más acre: la especulación financiera excéntrica y la tiranía autárquica focalizada, con su inherente convivencia, en la forma de la usura y la vigilancia.

⁴⁷ Véase la nota 4.

hasta desaparecer a las burocracias, motor de las administraciones y de la clase media, tiene en la IA una predicción de su cumplimiento: esta tendencia estaba prevista ya en la idealización del hombre como máquina. Lo que se espera del funcionamiento de una organización que se haga equivalente a un engranaje orquestado con precisión pertenece a las realidades de los saberes en su alternar con las tecnologías.⁴⁸

Asimismo, lo que la IA focaliza en las tendencias polarizadas de la opinión pública estaba previsto en la generación reciente de continuas disputas ideológicas. Su contexto de aprendizaje es nuestro contexto de prejuicios. Se antepone el peligro de que la IA tenga una intervención abrumadora en el terreno de lo público: que a partir de su posible intromisión sistemática se nuble y distancie el acceso de los ciudadanos a los matices de un acuerdo o desacuerdo entre las partes. Al desmantelamiento progresivo de la burocracia y su reestructuración en los armazones digitales de la IA, se une el fenómeno de la manipulación en los contextos de polarización ideológica. ¿Por qué asociaríamos ambos fenómenos (a los que deberíamos sumar el desarrollo de la vigilancia biométrica)? Podemos hacerlo si pensamos que, en el caso de las oposiciones políticas, hay también una lógica algorítmica: la pugna sostenida en busca de un resultado requiere del mantenimiento (o su emulación, la ilusión de un equilibrio) de acuerdos o tensiones en un espacio de discusión y procedimientos democráticos. Pero los conflictos se agudizan dentro de un sistema de valores competitivos cada vez más asociados al petróleo y la minería; valores —y sus consecuencias adversas al medio ambiente y a la misma convivencia democrática— que las sociedades no acogen y, más bien, repudian.

⁴⁸ Sobre la capacidad de la IA para sustituir “tareas cognitivas elevadas”, véase la entrevista a fray Paolo Benanti, especialista y asesor del papa en IA y ética a de las tecnologías: Nuno Da Silva Gonçalves, “Inteligencias artificiales e inteligencias encarnadas: ¿cuál es la frontera?”, *La Civiltà Cattolica*, diciembre 15, 2023, <<https://www.laciviltacattolica.es/2023/12/15/inteligencias-artificiales-e-inteligencias-encarnadas/>>. En el artículo, Benanti describe una experiencia durante su investigación de doctorado en la Universidad Georgetown: “pude captar un sutil desafío que se volvía cada vez más intenso y profundo: en la evolución tecnológica, se estaba produciendo una especie de confrontación entre una máquina, que parecía humanizarse cada día más, y un hombre, que parecía concebirse cada vez más como una máquina. De hecho, importantes tecnologías —como las nanotecnologías, las inteligencias artificiales y las biotecnologías—, apoyadas por algunas perspectivas del pensamiento posthumano, comenzaban a ser comprendidas como una forma de ‘mejorar’ al hombre, considerado como una máquina defectuosa que debía ser ‘reparada’”. (El “posthumanismo” supone una interrelación del conocimiento como inherente a máquinas y a seres humanos.)

La propuesta de intersubjetividad simbólica de Andrés Ortiz-Osés es una respuesta filosófica a la altura de este tiempo. La “coimplicación” no es tanto consensuada como “consentida”: no hablamos aquí de la forma del acuerdo habermasiano (acuerdo racional “abstractoide”, dice Ortiz-Osés), sino de la forma de un acuerdo simbólico —de “carácter anímico”⁴⁹. El “consenso”, si atendemos a un escenario de expansión y de protagonismo en ascenso de la tecnología de la IA, tendría como resultado la monotonía de un discurso “mediador” de las ideas en disputa, que dispone, a partir de los moldes con que ha sido entrenada, los límites que no pueden sobrepasarse dentro de la discusión. La “acción comunicativa” que propone Habermas puede quedar suplantada completamente por la razón de la razón instrumental. Se trataría, en cambio, con Ortiz-Osés de traer al frente, de invitar hacia este lado, el desplegarse de la región de los símbolos. Lo inefable se denota simbólicamente, y lo hace desde una relación con lo decible, que da su signo irreemplazable al ser humano: el ser se dice humanamente, *relativadamente*. La *relación* (lo “relativado”, como lo llama Ortiz-Osés) evoca “el alma mediadora”⁵⁰. En la filosofía de Edith Stein “la particularidad de la persona humana” expresa también una relación con el “fondo oscuro” o profundidad del alma.⁵¹ No accedemos a las experiencias anímicas sino de manera oblicua: lo que allí se despliega se confirma como “lenguaje”, pero no como un sucedáneo de lo real. Más bien lo que se manifiesta es un sentido esencialmente aferente: un sentido metafórico o “catafórico”, con el que damos a nuestras experiencias nombres y palabras.⁵²

Escribe Stein: “El fondo oscuro de donde se eleva toda vida espiritual humana (el alma) se presenta a la luz de la conciencia en la vida del yo, sin que llegue a ser *transparente*”⁵³.

La ciencia —como ha hecho “con todo lo demás”— se ha volcado a querer investigar este “campo existencial” o “mundo interior”; pero el tanteo de una puerta de ingreso, asevera Stein, no puede conseguirse en clave científica. La filósofa de la existencia señala: “Una posibilidad de acceso al interior es la consecuencia de las relaciones con otros hombres de la sociedad”⁵⁴. La *obertura anímica* —la ejecución intersubjetiva de Ortiz-Osés— tendría un primer movimiento,

⁴⁹ Ortiz-Osés, *Amor y sentido*, 16.

⁵⁰ Ortiz-Osés, *Claves de hermenéutica*, 236.

⁵¹ Stein, *Ser finito y ser eterno*, 392.

⁵² Ortiz-Osés, *Amor y sentido*, 37-38.

⁵³ Stein, *Ser finito y ser eterno*, 444.

⁵⁴ Stein, 523.

en el momento —en el *tempo*— en que, dice Edith Stein, la existencia se hace la pregunta “¿qué es el ser del cual estoy consciente?, ¿qué es el yo consciente de ese ser?”⁵⁵ Tales eventos de la vida anímica —impulso y movimiento hacia el interior o “alma”— representan una puerta a los otros, al prójimo, y suelen hacerse evidentes durante la “adolescencia”.⁵⁶

Roger Penrose, en las últimas páginas de *La mente nueva del emperador*, escribe:

¿Qué sucede a cada uno de nuestros flujos de conciencia después de morir?, ¿dónde estaba antes de que naciera cada uno?, ¿podríamos convertirnos en otro, o haber sido algún otro?, ¿por qué percibimos?, ¿por qué estamos aquí?, ¿por qué hay un universo en el que podamos estar? Estos son enigmas que tienden a llegar con el despertar de la conciencia en cualquiera de nosotros.⁵⁷

Hay algo “obvio” que ese despertar simboliza, para estos días extraños, en los que se suscita un acaecimiento irresistible en el pensar sobre lo humano. Penrose reflexiona: “es realmente ‘obvio’ que la mente *consciente* no puede trabajar como una computadora, ni siquiera pese a que mucho de lo que realmente interviene en la actividad mental podría hacerlo”.⁵⁸ Entrecomilla “obvio”, y de esa manera lo enfatiza. Desde la profunda mirada del físico destella un algo “obvio” en la misma realización de su trabajo: el impulso —la intuición o perspicacia— donde pueden manifestarse perspectivas imprevisibles que se decantan como enunciados necesarios para las secuenciaciones matemáticas.

La palabra *obvio* es de raíz latina, *obvius -a -um* (*ob-* ‘enfrente’, *vía* ‘camino’); significaba ‘algo que se encuentra en el camino, o que sale al paso’ y también ‘que está al alcance de la mano’.⁵⁹ En las acepciones que se hallan en los diccionarios de habla hispánica, reunidos por la Real Academia de la Lengua Española, en cuyas páginas se exhibe el término *obvio* a partir del siglo XVIII, leemos “cosa que se encuentra o se pone delante de los ojos”, “fácil de hallar, de saber, encontradizo”, “muy claro, que no tiene dificultad”, “que está a la vista, que se encuentra a la primera mirada, que está delante de los ojos”.⁶⁰ Con anterioridad a los diccio-

⁵⁵ Ibíd., 53.

⁵⁶ Ibíd., 523.

⁵⁷ Penrose, *La nueva mente del emperador*, 528.

⁵⁸ Ídem., ed. orig.: “it is indeed ‘obvious’ that the *conscious* mind cannot work like a computer, even though much of what is actually involved in mental activity might do so”.

⁵⁹ *Diccionario Vox ilustrado latín-español, español-latín* (Barcelona: Bibliograf, 1982).

⁶⁰ Real Academia Española, *Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española* (NTLLE), <<https://apps.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle>>.

narios del siglo XVIII, aparece preferentemente *obviar* u *ouiar*, que curiosamente indica algo que parece oponerse a *hallar* o *tener ante los ojos*: viene de *obviare* en latín (verbo que dice ‘salir al encuentro’), y en español significa ‘evitar, rehuir, apartar, quitar de en medio los obstáculos e *inconvenientes*; y también, ‘obstar, estorbar, oponerse’: “Para *obviar* a tal daño, se debe denunciar al juez”.⁶¹ En la obra del lexicógrafo John Minsheu de 1617 *Vocabularium Hispanicum Latinum et Anglicum*, la traducción resalta la doble tesisura de *obvio* y *obviar*: “*Obviár*, Latin *Obviére*, to meete, also to resist”.⁶²

Hallar y resistir; algo sale al encuentro, algo es resistido, obstado, rehuido. Heidegger hablaba en *El ser y el tiempo* de un estado de *huida* del ser, y resolvía su trama existencial en el originario estado de “ser para la muerte”. Se huye ante lo más “obvio”, lo que inevitablemente sale al encuentro de todos.⁶³ La resolución extrema del ser en el tiempo, como ha observado Ortiz-Osés, “hincha el confinamiento” del existir, lo supedita a una voluntad sobrehumana, heroica con respecto a su fin.⁶⁴ Lo que sale al encuentro y que es rehuido u obstado podría corresponderse más bien, me parece, con la condición de posibilidad del despertar a las preguntas por el yo, “¿qué es el ser?, ¿qué es el yo consciente de ese ser?” La condición de posibilidad del despertar y el preguntar, la primera inmersión en los trasfondos y su esencial surgimiento es la *soledad*, pero no como ausencia o conciencia valerosa del final. *Soledad* en español significa también ‘desierto’. Ortiz-Osés escribía: “mi soledad converge con el camino solitario junto al mar”.⁶⁵ Esencialidad primera que rehuimos o que nos rehúye: olas rompientes de signos abisales a orillas de la conciencia. El camino junto al mar nos pasma y nos *anima* a penetrar los horizontes. “El lugar del alma es un desierto solitario”.⁶⁶ Rehuir aquí es entrar en contacto, una *huida de y hacia* los símbolos, un alternar con los otros para explorar los confines extraños, un dialogar que *interpreta* dentro delvenir del lenguaje anímico, lengua de metáforas, de rodeos, de sentido. Hablamos, ejemplar o paradigmáticamente, de un evento (de una “obviedad”)

⁶¹ RAE A 1737 (NTLLE).

⁶² MIN B 1617 (NTLLE).

⁶³ Véase Heidegger, “§ 65. La temporalidad, sentido ontológico de la cura”, en *El ser y el tiempo*, 351.

⁶⁴ Ortiz-Osés, *Claves de Hermenéutica*, 234.

⁶⁵ Ortiz-Osés llama a esta convergencia *solitariedad*. Aforismo: 183 “Solitariedad: mi soledad converge con el camino solitario junto al mar” (Andrés Ortiz-Osés, “La comprensión del mundo. Das Verstandnis der Welt”, *Kobie (Serie Antropología Cultural)*, XI [2004/2005]: 137).

⁶⁶ Carl Gustav Jung, *El libro rojo* (Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2023), 183.

que irrumpen en la niñez o la adolescencia, pero esta ceremonia —la soledad y la soledad compartida— se actualiza (o no) a lo largo de la existencia.

Mirar a los “ojos” de la IA en su incorporación al robot es hacer frente a una máquina.⁶⁷ La estilización aplicada a los rasgos “faciales”, a recrear una faz “que nos hace frente”, por parte de la ingeniería robótica, tal vez esté atendiendo a un deseo inconsciente de posponer el desierto, de retardar, eludir o anular la *soledad*. Porque es el desierto, precisamente, lo que buscamos en el otro cuando lo miramos (o rehuimos, que es un modo de mirar) a los ojos.

La llegada del desierto es a la vez revelación de posibilidades emergentes de ser. Tales posibilidades (o potencias) parecen, últimamente, involucrarse rápidamente con la cámara (la que la mejor tecnología en un hardware pequeño sea capaz de ofrecer). La “avidez de novedades” no es algo nuevo; no, en gran medida, a partir del siglo pasado y sus masivas innovaciones tecnológicas: ella acompaña la existencia del *Dasein*.⁶⁸ El espacio fáctico donde el yo cae y aprende a levantarse, es usurpado por “escenarios” que se reproducen y perpetúan en los dispositivos electrónicos. Esta problemática en el despertar de la corriente de la existencia no tiene nada de banal: se querrá ser, sin demora, una “celebridad” (una “celeridad”) para adaptarse a un mundo que graba todo y juzga todo. Del robot se espera que haga su ineluctable irrupción humanoide, a la manera de un ejército de “esclavos”, dentro de los entornos fabriles.⁶⁹ El ingreso del autómata estaba previsto, predicho simbólicamente, en la desesperación del ser humano por asegurarse una incólume, acoplada, presencia en lo social: figurativamente es viable decir que nada hay más integrado y uniforme que un “ejército”. Pero el desierto rebalsa siempre, no se colma jamás, como tampoco la originalidad de los seres: el desierto, “ámbito del sentido simbólico” o “alma”,⁷⁰ “imprime su marca propia”; “ella es quien hace que, cuando dos hacen lo mismo, esto no sea lo mismo”⁷¹

⁶⁷ El “robot humanoide” más avanzado hasta el momento es Ameca, de la fábrica británica de robots Enginereed Arts. Es de esperarse que en la escalada dentro de la competencia por el dominio del mercado robótico y de la IA, el objetivo de humanizar al robot atraiga perturbadoramente las apariencias de la ciencia ficción al mundo de la cotidianidad.

⁶⁸ Heidegger, “§ 36. La avidez de novedades”, en *El ser y el tiempo*, 189.

⁶⁹ FEW (EFE/South China Morning Post), “China planea producir en masa robots humanoides para 2025”, *Deutsche Welle*, enero 6, 2023, <<https://www.dw.com/es/china-planea-producir-en-masa-robots-humanoides-para-2025/a-67323400>>.

⁷⁰ Ortiz-Osés, *Amor y sentido*, 17.

⁷¹ Stein, *Ser finito y ser eterno*, 455.

Bibliografía

- AGUSTÍN, san. "Tratados sobre el Evangelio de san Juan", en *Obras de San Agustín*. Federación Agustiniana Española, Biblioteca de Autores Cristianos, <https://www.augustinus.it/spagnolo/commento_vsg/index2.htm>.
- BEUCHOT, Mauricio. *Perspectivas hermenéuticas*. México: Siglo XXI Editores, 2017.
- BEUCHOT, Mauricio. "Elementos esenciales de una hermenéutica analógica". *Diánoia* LX, núm. 74 (mayo 2015): 127-145.
- DA SILVA GONÇALVES, Nuno. "Inteligencias artificiales e inteligencias encarnadas: ¿cuál es la frontera?" *La Civiltà Cattolica*, diciembre 15, 2023, <<https://www.laciviltacattolica.es/2023/12/15/inteligencias-artificiales-e-inteligencias-encarnadas/>>.
- Diccionario Vox ilustrado latín-español, español-latín*. Barcelona: Bibliograf, 1982.
- FEW (EFE/South China Morning Post). "China planea producir en masa robots humanoides para 2025", *Deutsche Welle*, enero 6, 2023, <<https://www.dw.com/es/china-planea-producir-en-masa-robots-humanoides-para-2025/a-67323400>>.
- HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. México: FCE, 1962.
- HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la Metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. *Seminarios de Zollikon*. Morelia: Jitanjáfora, Morelia Editorial, 2007.
- HOFSTADTER, Douglas R. *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*. New York: Vintange Books, 1980.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. México: FCE, 1962.
- HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas*. Madrid: Revista de Occidente, 1967.
- JUNG, Carl Gustav. *El libro rojo*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2023.
- LACLAU, Ernesto, y Chantal MOUFFE. *Hegemonía y estrategia Socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI, 1987.
- NAVIGLI, Roberto, Simone CONIA y Björn ROSS. "Biases in Large Language Models: Origins, Inventory, and Discussion", *ACM Journals, Journal of Data and Information Quality* 15, 2, artículo 10 (2023): 1-21.
- ORTIZ-OSES, Andrés. *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*. Barcelona: Anthropos, 2003.
- ORTIZ-OSES, Andrés. "Hermenéutica filosófica". *Estudios Filosóficos* 34, 95 (1985): 55-82.
- ORTIZ-OSES, Andrés. "Hermenéutica simbólica", en *Claves de hermenéutica*, 226-237, ed. Patxi Lanceros y Andrés Ortiz-Oses. Bilbao: Universidad de Deusto, 2005.
- ORTIZ-OSES, Andrés. "La comprensión del mundo. Das verstandnis der Welt". *Kobie (Serie Antropología Cultural)* XI (2004/2005): 119-174.
- PENROSE, Roger. *La mente nueva del emperador. En torno a la cibernetica, la mente y las leyes de la física*. México: FCE, 2005.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española (NTLLE), <<https://apps.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle>>.
- SOMERS, James. "El hallazgo de hace 30 años en que se basa toda la inteligencia artificial actual", *MIT Technology Review*, octubre 17, 2017, <<https://www.technologyreview.es/s/9600/el-hallazgo-de-hace-30-anos-en-el-que-se-basa-toda-la-inteligencia-artificial-actual>>.

- STEIN, Edith. *La pasión por la verdad*. Buenos Aires: Bonum, 1994.
- STEIN, Edith. *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*. México: FCE, 1996.
- STEIN, Edith. *¿Qué es filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino*. Madrid: Encuentro, 2008.
- WIENER, Norbert. *Cybernetics: Or Control and Communication in the Animal and the Machine*. Massachusetts: MIT Press, 1948.

Laura Cristina Prieto

Licenciada en Filosofía por la Universidad de Cuyo, Mendoza, Argentina; maestra en Derechos Humanos por la Universidad Iberoamericana, CDMX, México; doctora en Estudios Latinoamericanos, en el área de Filosofía, por la Universidad Nacional Autónoma de México, CDMX. Autora de artículos sobre derecho y filosofía, entre ellos: “Pesquisas ilustradas. Las huellas de las palabras náhuatl en el Diccionario de Esteban de Terreros y Pando”, *IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, vol. 11 (agosto, 2023); “La huella del miedo en la Filosofía del Derecho”, *Crítica Jurídica, Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, núm. 27 (2010); también en *Crítica Jurídica...* “La ficción práctica de Vaihinger, como límite al exceso en lo penal, núm. 28 (2010). De reciente difusión, desde el espacio del blog personal Tangerinas y Cetáceos: “Pandemia: a 500 años de la Caída de Tenochtitlán” (agosto, 2021), <<https://tangerinasycetaceos.wordpress.com/2021/08/05/pandemia-a-500-anos-de-la-caida-de-tenochtitlan/>>.