

INTELIGENCIA ARTIFICIAL: METABOLISMO ONTOLÓGICO Y ESCEPTICISMO

Fecha de Recepción
27/03/26

Fecha de Aceptación
19/04/26

Cómo citar



Tillería Aqueveque, L. Inteligencia Artificial: Metabolismo ontológico y escepticismo. Gestión I+D, 11(2), 152–177. <https://doi.org/10.37883/GID.11.2.2026.05>



Leopoldo Tillería Aqueveque

Universidad Bernardo O'Higgins (UBO)
leopoldotilleria@gmail.com
Chile

ORCID ID

Leopoldo Tillería Aqueveque es investigador asociado de la Universidad Bernardo O'Higgins (UBO) de Chile. También, se desempeñó como docente en varias universidades del país (Universidad Tecnológica de Chile INACAP y la Universidad Autónoma de Chile)

Es Magíster y Doctor en Filosofía por la Universidad de Chile. Ha publicado cerca de 80 artículos científico-filosóficos en diversas revistas de Latinoamérica y Europa. Asimismo, es árbitro en una veintena de publicaciones indexadas. Sus líneas principales de investigación son la Filosofía del arte, la Filosofía de la tecnología, La Filosofía del erotismo y la Ontología contemporánea.

Resumen

Se sugiere la hipótesis de que la Inteligencia Artificial sería una construcción fluctuante del ser y, por ende, un efecto de mutabilidad de este mismo ser. El artículo se basa en el escepticismo factualista de Karczmarczyk, en la idea de Heidegger de resolución precursora y en la tesis metabólica de Malabou sobre la intercambiabilidad entre ser y ente. Este nuevo ser de la IA revela una mutabilidad óptica como si fuera el eco de la metamorfosis de los seres. Se concluye que la IA es indigerible como un ente tecnológico ya resuelto, y, por tanto, que la posibilidad de ser concebida como la reencarnación del Frankenstein de Mary Shelley resulta ser una metáfora francamente anacrónica.

Palabras clave: Inteligencia Artificial, escepticismo, metabolismo, resolución precursora.

**ARTIFICIAL INTELLIGENCE:
ONTOLOGICAL METABOLISM AND
SKEPTICISM**

**INTELLIGENCE ARTIFICIELLE :
MÉTABOLISME ONTOLOGIQUE ET
SCEPTICISME**

Abstract

This paper proposes the hypothesis that Artificial Intelligence is a fluctuating construction of being and, therefore, an effect of the mutability of being itself. The article draws on Karczmarczyk's factualist skepticism, Heidegger's idea of precursor resolution, and Malabou's metabolic thesis regarding the interchangeability of being and entity. This new being of AI reveals an ontic mutability as if it were the echo of the metamorphosis of beings. It is concluded that AI is indigestible as a technological entity that has already been resolved, and, therefore, that the possibility of conceiving it as the reincarnation of Mary Shelley's Frankenstein turns out to be a frankly anachronistic metaphor.

Keywords: Artificial Intelligence, skepticism, metabolism, precursor resolution.

Résumé

L'hypothèse est avancée selon laquelle l'intelligence artificielle serait une construction fluctuante de l'être et, par conséquent, un effet de la mutabilité de cet être lui-même. Cet article s'appuie sur le scepticisme factualiste de Karczmarczyk, sur l'idée de Heidegger de résolution précurseur et sur la thèse métabolique de Malabou concernant l'interchangeabilité entre l'être et l'entité. Ce nouvel être qu'est l'IA révèle une mutabilité ontique, comme s'il s'agissait de l'écho de la métamorphose des êtres. On en conclut que l'IA est indigeste en tant qu'entité technologique déjà résolue, et que, par conséquent, la possibilité de la concevoir comme la réincarnation du Frankenstein de Mary Shelley s'avère être une métaphore franchement anachronique.

Mots-clés : Intelligence artificielle, scepticisme, métabolisme, résolution précurseur.

Introducción

Se hace indispensable de partida, si lo que persigue este artículo es resolver la aparente antinomia entre una versión plástica de la ontología de la Inteligencia Artificial (IA) y otra escéptica acerca de la misma, definir su objeto principal: ¿Qué es la IA? ¿Puede interpretársele de maneras distintas, incluso contrapuestas? ¿Es un mero dispositivo técnico o dispone ya de una especie de razonamiento algorítmico propio? ¿O es, acaso, como lo es la seducción de Baudrillard (2000), otra manera de denominación del ser, es decir, un artificio de una ontología no metafísica?

Al respecto, conviene mencionar a Cabanelas (2019), quien considera a la IA como la capacidad de un ordenador, red de ordenadores o red de robots controlados por ordenadores, para realizar las tareas comúnmente asociadas a seres humanos inteligentes. En una versión más robusta, Russell & Norvig (2004) mencionan que la IA engloba diversos dominios, que van desde regiones de propósito general como la percepción, a otras más particulares como el ajedrez o la demostración de teoremas matemáticos.

En tal sentido, sería un campo genuinamente universal, aunque no deja de ser sugerente la definición que entrega Avaro (2023), quien ve a la IA como un paraguas conceptual donde cabe un conjunto de tecnologías que tienden, en general, a producir máquinas predictivas de gran complejidad y precisión.

En suma, la IA agruparía un conjunto de técnicas que por medio de circuitos electrónicos y programas de software y hardware pretende imitar o simular protocolos similares a los procesos cerebrales del ser humano.

Pues bien, el hecho de que la IA pueda ser tenida como una mera habilidad informática o robótica, o una ciencia compuesta por diferentes subcampos de acción o como un conjunto de tecnologías que producen máquinas predictivas, o, inclusive, como un protocolo de software y hardware avanzados, no inhibe una interpretación, por así decir, más metafísica en cuanto a considerarla como un fenómeno estrictamente ontológico que afecta al ser humano.

Pero falta algo más: la distinción –crucial en nuestros días y crucial para este escrito– entre lo que se ha dado en llamar IA débil (Weak AI) y IA fuerte (Strong AI). En lo medular, la primera supone el diseño de máquinas de procesamiento de datos que ayuden al ser humano en algunas tareas. Visto así, todas las versiones barruntadas más arriba cabrían en esta definición. La segunda, en cambio, implica situarse en el plano hipotético y proyectar que sus poderes mentales serían como mínimo los que tiene un ser humano, esto es, una IA con el añorado atributo de la conciencia (Mierlus, 2019). Como es de sospechar, la tesis que constituye el meollo de nuestra discusión está referida precisamente a esta posibilidad, la que toma los rasgos científico-alquímico-literarios del Frankenstein de Mary Shelley.

De esta laya, pero traducido a nomenclatura metafísica, diremos que este artículo trata sobre ontología contemporánea. En él pretendemos sugerir, en relación a los poderes naturales y sobrenaturales atribuidos a la IA, que habría más de una posibilidad de comprenderla y, por tanto, de convivir con ella, por sobre la consabida ortodoxia arquitectural y de diseño de agentes inteligentes y su archienemiga, la no menos ortodoxa perspectiva que ve en esta tecnología la perfecta simbiosis entre antropofobia y crueldad calculada.

Lejos de tomar una posición conciliadora o negacionista, intentaremos discutir las posibilidades que tiene la IA de ser descifrada de una manera más radical y originaria, en otras palabras, menos técnico-tecnológica y más onto-metafísica. Para ello, acudiremos, como una suerte de encuadre teórico, a ciertos desarrollos de Heidegger y a la ontología metabólica de la filósofa Catherine Malabou.

Como un principio de interpretación epistemológica de la IA, es decir, como fundamento teórico de nuestro escepticismo autónomo, seguiremos, a la vez, el escepticismo factualista de Karczmarczyk (2023), quien establece en lo principal: (i) que las excepciones a un mecanismo causal no son suficientes para probar la existencia de una facultad de libre iniciativa, pues las excepciones podrían ser fruto de la intervención de otros mecanismos causales; (ii) que la satisfacción de los criterios externos de comprensión no implica necesariamente comprensión, sino que también sucede que la no satisfacción de dichos criterios no obliga

a denegar comprensión; y (iii) que las tendencias automáticas a manifestar conductas que son indicios de comprensión, pueden suponer excepciones, pero no pueden, sin más, hacer que la ausencia de duda equivalga a conocimiento.

En la cuarta sección, abordaremos los alcances de este pequeño corpus para responder a nuestra hipótesis de trabajo, que afirma, con un guiño a Barone (1999), que la IA podría llegar a entenderse, por encima de toda doctrina de salvación o de peligro, como una construcción fluctuante del ser y, por ende, como un efecto de mutabilidad de este mismo ser.

La resolución precursora como verdad propia del Dasein

Evitando caer en una dialéctica conceptual que obligaría a escoger entre técnica o tecnología para referirse a la IA, diremos, con cierta parsimonia retórica, que toda tecnología –y con mayor razón la IA- es fundamentalmente una técnica, o sea, una *téchne*. El argumento principal lo tomaremos de Heidegger (2016), puntualmente de su obra *El evento [das Ereignis]* (GA 71): “La *τέχνη* es el modo en que la percepción misma perteneciente al *εἶμαι* (presenciarse) se hace estable y en ello estampa a la *αλήθεια* correspondientemente” (p. 109).

Ahora bien, la decisión de elegir al filósofo de la Selva Negra como parte del fundamento teórico de este estudio, se basa no tanto en el camino que sigue su elucidación del concepto de técnica, sino más bien en su propósito de profundizar la relación entre ser y técnica, algo considerado central para comprender cómo la IA transforma nuestra relación con el mundo y con nosotros mismos. A partir, luego, de una dirección eminentemente ontológica, la *téchne* pareciera caracterizar aquella actividad “violenta” que logra la irrupción de lo que impera.

Heidegger (1983) traduce la palabra griega *deinón* como violencia, esto es, como la síntesis entre el terror de lo que subyuga y la violencia de la propia acción. Lo importante, siempre respecto del vocablo *téchne*, es que esta subyugación de la acción violenta, este

hacer violencia, intrínseco a la cosa violenta, no debe entenderse sino como el imperar de lo subyugante. La *téchne* puede, entonces, interpretarse como el poner-en-obra, que constituye el manifestante efectuar del ser en el ente (Hernández Reynes, 1985). De esta forma, la tecnología correspondería al trayecto óntico-ontológico que el saber técnico abre para el requerir provocante de la imposición.

Pero, ¿a qué se refiere Heidegger con el «ser»? Por la impecable precisión conceptual, citaremos al profesor Acevedo (2014):

En nuestra época el ser se manifiesta de una doble manera: como lo dis-puesto, la im-posición, la posición-total, el em-plazamiento (*das Gestell*), esto es, como la esencia de la técnica moderna [...]. Al mismo tiempo, se da como la reunión de lo cuadrante (*das Geviert*): cielo, tierra, mortales y divinos. Esta manera de donarse el ser al hombre constituiría la matriz de todas las demás. En cualquier caso, las figuras del ser serían inagotables. (pp. 76-77)

A su vez, en *Ser y tiempo* el joven Heidegger (1986) sostendrá, como un modo de especificar la situación concreta a la que se enfrenta el *Dasein* en el mundo, que la resolución [*Entschlossenheit*] es ontológicamente, en cada caso, la de un *Dasein* fáctico. Luego afirmará que, al estar resuelto, el ente fundamental queda desvelado para él mismo en su propia posibilidad y, de esta manera, constituye en sí mismo este desvelar (Heidegger, 1997). En la recepción de Garrido (2020) Heidegger iría más allá, al conectar la resolución con el asumir comprensivo para erigirse como un modo de absorber el desencanto primordial o nihilismo de todo *Dasein*.

Sólo el precursar parece ser el puente de entrada a esa situación ontológica que Heidegger decide llamar el poder-ser propio del *Dasein*. O sea, la resolución se proyecta en este mismo poder-ser, o, lo que es igual, sólo en cuanto precursora esta resolución llega a ser un auténtico ponerse de cara al más propio poder-ser del *Dasein*.

Como puede cotejarse, Heidegger denomina por igual a la propiedad de la existencia

del Dasein y a la resolución. Esto, en el sentido de un resolverse o decidirse por el poder ser-sí-mismo propio. Parejamente, el filósofo alemán se referirá a la impropiedad como irresolución (López, 2021).

Lo anterior implica que el Dasein se diferencia del resto de los entes u objetos del mundo en cuanto a que es el único ente capaz de tomar como decisión auténtica el asumir su propia existencia (de “resolverse precursoramente”) y, esto, de manera fáctica.

Breve digresión sobre una posible responsabilidad ética del usuario humano de la IA atendida la fluctuación del ser

Aun tratándose, en medio del problema de la fluctuación del ser, de que este mismo ser oscila entre distintas configuraciones en términos de recibir forma, dar forma y destruir forma (de su “cáscara” entitativa), la dimensión de su uso correcto, responsable o que tienda al bien, siempre ha quedado como en entredicho, por debajo de una ética mínima o, la mayor parte de las veces, supeditada a la posible pero aún irreal existencia de una IA con conciencia propia.

Sobre lo anterior, y acudiendo a una filosofía práctica de indiscutible mérito universal como la de Kant (1996, 2003, 2005), es decir, a una filosofía práctica normativa pero, al mismo tiempo, anclada en el rendimiento de la voluntad de la persona, digamos que este vacío de una ética de las costumbres de nuestros tiempos (aplicable al uso humano de la IA) necesita cuanto antes de un acuerdo universal (no parcial, ni circunstancial ni menos subjetivo) que delimite los alcances de esta inteligencia como una irreversible práctica onto-tecnológica.

Nos referimos acá a una ética mínima que satisfaga las condiciones de posibilidad del uso de la IA (débil o fuerte) en cualquier ámbito de que se trate y en cualquier territorio (o planeta), cultura o época en que viva el Homo sapiens.

Lo que insinuamos es que se requiere, especialmente debido al riesgo del uso de

datos y de aplicaciones por parte de una IA presente o futura, una cierta deontología que regule justamente nuestra relación con las IA y, de paso, determine y anticipe, como decíamos, el impacto asociado a su uso y aplicación. Un buen marco de comparación lo constituye el imperativo categórico de Kant, esa especie de decálogo (en un solo mandato) que define cómo deben ser aquellas acciones que aspiren a ser consideradas éticas para toda persona y en toda circunstancia. El imperativo categórico o ley fundamental de la razón pura práctica, que el filósofo de Königsberg presentó en varias oportunidades, reza así: “Actúa de modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal” (Kant, 2005, p. 35).

En un ejercicio que perfectamente pudiera entenderse como de plasticidad en el modo de su reformulación, creemos que un posible “imperativo práctico-tecnológico”, a partir de una ética de la responsabilidad o ética normativa para una IA, quedaría de la siguiente manera:

Obra siempre respecto del uso de una IA, de modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre y para todo ingeniero de IA o usuario de esta inteligencia, como principio de una legislación universal.

Si bien claramente esta no es la piedra filosofal para evitar el uso malicioso de la IA por parte de ingenieros, usuarios o máquinas, sí representa, por de pronto, un primer paso en esta confrontación con un problema literalmente inexcusable e intransferible.

La identidad metabólica del ser de Catherine Malabou

En *The Heidegger Change* Malabou (2011), expositora del llamado nuevo materialismo, realiza una fabulosa reinterpretación de la ontología heideggeriana, redescubriendo en el discurso del alemán una nueva perspectiva morfológica y topográfica del desplazamiento de la propia metafísica. La elección de Malabou tampoco ha sido azarosa. De hecho, su “teoría” de la plasticidad ontológica permite explorar cómo la IA no sólo afectaría al ser en términos tecnológicos, sino que reconfiguraría la propia estructura ontológica del Dasein al generar nuevas formas de interacción y de existencia. Según la filósofa gala, en el Ereignis asistimos al

paso vertiginoso del Seyn, que pierde su nombre para enseguida tomar otro.

De acuerdo a la francesa, el nuevo intercambio ontológico se produciría tanto por desplazamiento como por cambio de forma, cuestión que supondría la propia doble articulación del cambio: el de un Seyn a la vez migratorio y metamórfico. Puede entonces decirse que el ser ha sido en todo momento el sustituto de su presencia, del “eso” que deja ser, y, por lo mismo, hoy puede dejar que el “eso” lo sustituya, pero sin dejar de ser el sustituto o el convertible. De modo que no hay un ser cambiante, sino sólo cada uno de los cambios del ser. Reconocer esta mutabilidad del ser supone, al mismo tiempo, estar adelantados en la metamorfosis de los seres:

Lo que llamo “fantástico” es precisamente esta nueva figura del ser, que, liberando la imagen del ser como muda originaria, revela en el mismo instante [...] la mutabilidad óptica, es decir, que responde a la mutabilidad ontológica como si fuera el eco o la sombra de este último –como el narcisismo de una era y un tiempo nuevos. (Malabou, 2011, p. 156)

Es decir, que al centrarnos en esta barrera metamorfoseable e inamovible podemos discernir el concepto de forma permitido por el materialismo. Se trata del movimiento de la convertibilidad absoluta, que desde entonces aparecerá como una condición inseparable de la forma (Durán, 2024). En definitiva, la idea del “Nuevo Materialismo” de Malabou apunta justo al centro de la plasticidad del ser más allá de la destrucción y la deconstrucción.

Dicha plasticidad se relaciona íntimamente con el primer cambio del ser (que dice que siempre hay sólo una presentación de lo mismo bajo la apariencia de lo diferente). Este cambio, si seguimos a la filósofa, también implica una dimensión ontológico-metafísica, según la cual la esencia del ser es siempre inmutable, de donde sus cambios sólo serían tales en términos de las diferentes formas que “adopta” su presentación.

Mas, a la una con esto, Malabou (2011) planteará el segundo cambio como forzosamente coexistente, en el sentido de que el cambio de lo idéntico no puede verificarse más que

mediante un índice de alteridad propio de su esencialidad o mismidad. Si esto no fuera así, no habría nunca siquiera la posibilidad del cambio (Martínez i Cuadras, 2023).

Otra forma de interpretar la teoría de Malabou es concibiendo esta convertibilidad como mutación ontológica entre el ser y el Dasein. Es decir, como prototipo de la diferencia ontológica que Heidegger ha pretendido reformular en Ser y tiempo. Frente a esta diferencia, Malabou propondrá paradójicamente un cambio de diferencia (Galán, 2026). La diferencia surgida no generará otra diferencia, sino que se tratará de la misma diferencia, pero cambiada en su forma. En este cambio de diferencia residirá, pues, la plasticidad como fuerza del diferir.

Perfectamente, entonces, la plasticidad puede pensarse como un nuevo paradigma para la ontología contemporánea, uno que se caracteriza tanto por su potencialidad de creación como de destrucción, al punto que si hubiese que utilizar como metáfora la figura de una serpiente serían estos estados el de su nacimiento y el de su cambio de piel.

El escepticismo factualista como variante de una entidad mental subjetiva

El planteamiento escéptico de Karczmarczyk (2023), que dice que la solución escéptica implica, mediante la descripción de condiciones de aseverabilidad aproximadas para las oraciones relevantes, una versión deflacionaria de la verdad, resulta, por un lado, clave para desafiar las narrativas optimistas sobre la IA, pero, por otro, deudor de una interpretación de esta IA como una región del ser que trastoca nuestra relación con el mundo y con nosotros mismos.

En tal medida, la epistemología de Karczmarczyk ayudaría a cuestionar, mediante un escepticismo intencionalista, la supuesta objetividad o neutralidad –si no la benevolencia– de la IA en su relación con el ser humano.

Una IA que se ufane de ser una habilidad informática o robótica, o una ciencia

formada por subcampos de acción o un conjunto de tecnologías que producen máquinas predictivas, o bien, un modelo de imitación de protocolos similares a los procesos inductivos y deductivos del cerebro humano, es decir, que se vanaglorie de presentarse como un sistema cerrado transportado al límite del Todo, choca con una solución escéptica como la de Karczmarczyk que se empina como una virtual piedra de toque, a partir sobre todo del argumento del criterio externo.

Claro, si a fin de sostener la postura escéptica se concibe que los criterios externos de comprensión no sólo son rebatibles en cuanto a que su satisfacción no implica necesariamente comprensión, sino que también pasa que la no satisfacción de tales criterios no obliga a denegar, precisamente, esta comprensión (Karczmarczyk, 2023). Esto, no obstante, demanda que entendamos la solución escéptica como una réplica que no necesita decir nada sobre la forma de adecuación de la conducta de los individuos a una concordancia generalizada (v.g., frente a las tensiones y posibilidades de la IA), pues cualquier referencia a tal concordancia pondría a la solución escéptica en el centro de una tautología, en una petición de principio o en una regresión infinita.

Confrontado a la IA, particularmente a su ontología, el escepticismo factualista de Karczmarczyk se traduce en la presentación de algo más que una duda razonable con relación, por una parte, a las ventajas tecnológicas del uso de la IA (en las casi inimaginables esferas de la vida del ser humano), y, por otra, a los peligros que implicaría ser desbordados por una aplicación errónea o maliciosa de esta tecnología en regiones claves de nuestra vida (salud, economía, transporte, energías, defensa, etc.) o, yendo aún más lejos, por una autonomía funcional que transformaría a algunas máquinas en autómatas con discernimiento crítico (la tesis frankensteiniana).

Siguiendo a Karczmarczyk (2023), ambas posiciones –la optimista y la pesimista- se llevan parte de la tajada de lo que este autor llama concordancia comunitaria generalizada, haciendo comprensible la heurística de la atribución de conceptos y reglas de unos a otros con la expectativa de que se comporten de cierta manera.

Lo que queremos decir es que, respecto de un acercamiento epistemológico a la IA, nos hallamos fatalmente en un callejón sin salida, pues ambas posiciones, la “optimista” y la frankensteiniana (o pesimista), esquivan una manera homogénea de establecer la concordancia frente al discurso tecnológico que representa la IA.

A la postre, para dirimir una discusión epistémica sobre la verdad o falsedad de cierta aseveración (v.g., que la IA representa el potencial regreso de Frankenstein), no es necesaria la versión comunitaria para autorizar la verdad definitiva o universal de un concepto. ¿Por qué? Porque para ello, y esto es lo que le da consistencia a la solución escéptica, se requiere que los hablantes realicen sus atribuciones –o juicios de verdad- sin dudar, siguiendo sus inclinaciones personales y sin necesidad de consultar ni la opinión ni el comportamiento de la comunidad. Se trata, como decíamos, de una espiral sin retorno.

En síntesis, la solución escéptica del filósofo argentino no apunta a otra cosa sino a elucidar la gramática de nuestras afirmaciones semánticas. Por cierto, este mismo escepticismo se define por no responder al desafío de explicar el funcionamiento del discurso normativo (o de una base normativa para el discurso), es decir, no propone ni acepta un intermediario de ninguna clase, ni siquiera uno comunitario. A nivel individual, los juicios semánticos serían, pues, puramente primitivos.

La postura de Karczmarczyk –que intenta resolver, como hemos visto, el problema de la posibilidad del lenguaje privado- se ofrece, a la postre, como una propuesta analítico-escéptica que termina configurando una perspectiva no normativa y antimetafísica de la semántica. En mérito de este estado “teórico” del escepticismo antimetafísico del argentino, el método que hemos seleccionado en nuestro estudio –la fenomenología heideggeriana- comparte con la tesis de Karczmarczyk un fundamento antimetafísico radical. El punto cardinal que une a ambas posturas es precisamente una especie de sello antimetafísico.

Materiales y métodos

La metodología se ha traducido, como acabamos de indicar, en el método fenomenológico



de Martin Heidegger, que el filósofo presenta en *Ser y Tiempo*. Tal fenomenología sigue la tradición trascendental (Flórez, 2005), pero con la distinción respecto de otras fenomenologías (por ejemplo, la de Husserl) de que el “yo” está desde siempre inmerso en una totalidad de sentido. De manera que no es a la realidad sino al mundo al que la existencia está dirigida (Gilardi, 2023).

Como el propio Heidegger (1997) asevera, el término fenomenología expresa una exhortación que puede ser planteada como: “¡a las cosas mismas!”. Esto, entendiendo fenómeno como lo-que-se-muestra-en-sí-mismo. Así, insistirá el germano, detrás de los fenómenos, por esencia, no hay ninguna otra cosa, aunque es posible que permanezca oculto lo que debe o puede convertirse en fenómeno. De esta forma, es obvio que el fenómeno cardinal de nuestra investigación es la IA, comprendida como las dos versiones que traduce el concepto griego de fenómeno: como lo que se muestra y como apariencia.

Lo crucial, sin embargo, es reconocer la concomitancia que existe entre los conceptos de fenomenología y ontología. En efecto, Heidegger (1986) nos dirá que la fenomenología es la forma de acceder a lo que debe ser tema de la ontología.

De manera que la ontología sólo será posible como fenomenología, de donde el concepto fenomenológico de fenómeno debe entenderse como lo que muestra el ser de los entes: su sentido, sus modificaciones y sus derivados. O, lo que es lo mismo, el sentido de ser del ente al que se dirige la intencionalidad de cada caso se hace visible, paradójicamente, por medio de la dirección de la mirada hacia el acto intencional, al poner entre paréntesis lo que se nos muestra en la actitud natural (Serrano, 1989).

Resultados y Discusión

La IA como un pensamiento o entidad fluctuante

Podemos ahora, con más propiedad, responder a lo siguiente con relación a nuestra hipótesis: ¿Qué queremos decir exactamente con construcción fluctuante del ser y, sobre

todo, con fluctuación?

Pues que la IA no sólo es una dimensión ontológica del ser, de este ser que muta y que, en esa mutación, arrastra a su vez la metamorfosis del resto de los entes, sino que precisamente esta mutación, en tanto ontológica, como si se tratara de la piel envejecida y gastada de una serpiente, esta fluctuación como mutación, decimos, va determinando (construyendo, reconstruyendo o engendrando) nuevas formas del ser, formas que no obstante siempre estuvieron disponibles bajo el mecanismo de la sustitución o de la convertibilidad.

De este modo, la presencia del ser siempre será una presencia transitoria, una suerte de itinerario de cambios y mutaciones. Dicha transitoriedad determinaría simultáneamente a la IA como una entidad fluctuante, es decir, como una forma de manifestación del ser que en su singularidad ontológica parece pertenecer a la categoría de custodio de la verdad del mismo ser. Enseguida desarrollaremos, ya con base en la tesis ontológica de Malabou (2011), una explicación epistémica por medio de la cual examinaremos en qué medida la IA pudiera o no, puesto en nomenclatura heideggeriana, remitirse a la resolución precursora, vale decir, a esta especie de preparación o anticipación del Dasein respecto de su cada vez poder-ser fáctico.

Como sea, anticipemos que esta versión ontológica y epistémica de la IA (como una entidad plástica o fluctuante), guarda completa relación o, mejor dicho, responde definicionalmente a aquella versión que en la introducción determinamos como una IA fuerte o autónoma.

La IA no es un modo tecnológico de la resolución precursora

Si pensamos en el relato del último Heidegger, que comprende al Ge-stell como im-posición de un particular modo del des-ocultar, como una estructura de maquinación a partir de la propia estructura del ser, y si esta estructura mienta la forma en que este mismo ser se muestra, tendríamos en esta filosofía heideggeriana de la técnica –

subrepticamente- una nueva historia del ser.

Mas, en Heidegger sería la historia de la amenaza o del peligro que este marco encarna para la existencia del ser humano, con el argumento de que la naturaleza toda se le ofrece desde ahora como un potencial fondo disponible. Discrepamos acá con el filósofo de Messkirch, pues si, como ha dicho, el Ge-stell se impone con necesidad como un dispositivo de peligro, lo hace sólo si nos parapetamos en el territorio de una Alemania mayoritariamente agraria y derrotada justamente por el uso de la tecnología nuclear. Si, como creemos, y de acuerdo con Malabou (2011), el Ge-stell es solamente uno de los cambios que presenta el ser, se sigue que la salvación –así como el peligro- no puede por sí misma y de modo inexorable llevar al Dasein ante la verdad originaria de la existencia.

Ya en el análisis del Ge-stell, el escepticismo factualista emerge como un analogon de la verdadera posibilidad epistemológica de comprender la esencia de este armazón, salvo que nos dejemos llevar por un automatismo derivado del paradigma antinuclear o anti-tecnológico (la solución pesimista del stock heideggeriana).

Es cierto que se espera que sobre la mitad de este siglo –en lo que supondría una suerte de epifanía de la IA en su versión fuerte- esta inteligencia pueda desarrollar funciones de creatividad, de aprendizaje autónomo y de reconocimiento y expresión de emociones exactamente como lo haría un humano. Incluso más, también es inminente el diseño de máquinas gobernadas por IA que permitirían la descarga de las redes neuronales del cerebro a la memoria de un ordenador, en una virtual metempsicosis que garantizaría la inmortalidad de la conciencia separada del cuerpo de carne y hueso, el que ahora resultaría un desecho inservible (Koval, 2006).

Sin embargo, esta suerte de muerte natural y renacimiento artificial o de metamorfosis ser humano-máquina, por mucho que determine el triunfo de la humanización de lo maquínico, no le concede al Dasein, confirmada teóricamente su transbiomorfosis, ningún momento de resolución como desvelamiento para sí mismo en su cada vez fáctico poder-

ser.

Aunque este residuo humano pueda responder a la idea de un ser líquido-fluido posbiológico, trascendental, abstracto, puro, sin anclajes al cuerpo, transferido tecnológicamente en la forma de conciencia a un sistema informático (Koval, 2006), lo concreto es que este ser no ha llegado a este nuevo estado, parafraseando a Heidegger (1997), en un libre e indeterminado resolverse, ni menos aún en una apertura a la determinabilidad. Esto quiere decir que la IA, en cualesquiera de sus estados ontológicos, no decide de una vez ni para siempre (visto bajo un prisma fáctico-existensivo) el camino de adelantarse como modo propio del poder-estar-entero (o resuelto) del ser humano.

La IA es un modo ontológico de la resolución precursora

Hasta aquí hemos argumentado que, comprendida la IA como pura tecnología, no deja al mismo tiempo de manifestarse como centro de un proyecto óntico arbitrario respecto de un modo propio en el estar resuelto del Dasein. Si se sigue dicho razonamiento, este tipo de inteligencia parece no reactivar, más allá de un resultado calculable o plásticamente esperable, ningún proyecto trascendente del Dasein, y no lo hace, reiteramos, porque la tecnología con IA no allana el camino hacia una resolución que deba mantenerse en lo que ha sido abierto por el acto resolutorio. La IA, pues, como hija bastarda de la técnica, queda disponible sólo como posibilidad de una determinada concepción óntica de la existencia del Dasein.

¿Qué camino queda entonces? En nuestra opinión, demostrar qué es lo concomitante que pueda ligar a la IA con el proyecto ontológico del Dasein, haciendo posible la decidida incursión en las complejidades propias de una ontología originaria del ente temático. Ahora, independiente del amor o del terror que nos pueda provocar la metáfora de la IA convertida en un Frankenstein moderno, lo cierto es que un escepticismo como el que proponemos necesita dar un paso más allá respecto de la comprensión de la IA como un simple ente que esquiva el proyecto ontológico de la resolución mediante un mero dejar-estar (es decir,

su disponibilidad como simple disponibilidad óptica).

Inopinadamente, el propio doctor Víctor Frankenstein nos avisa, en la célebre novela de Mary Shelley, de este inconmensurable poderío de la criatura:

Me detuve un momento a reflexionar sobre todo lo que había relatado y los diversos argumentos que había empleado. Pensé en la promesa de virtudes que había demostrado al nacer y en la posterior destrucción de toda bondad por el odio y el desprecio que sus protectores le habían manifestado. Su poder y sus amenazas no pasaron desapercibidos en mis cálculos: una criatura capaz de sobrevivir en las cuevas de hielo de los glaciares y esconderse de la persecución entre las crestas de precipicios inaccesibles, era un ser con facultades que sería inútil intentar contrarrestar. (Shelley, 1888, pp. 206-207)

Precisamente, la tesis frankensteiniana de la IA pone el acento en el tránsito bondad-maldad de una inteligencia tan adaptable como incontrarrestable en sus posibilidades científico-tecnológicas. En todo caso, es un hecho que Mary Shelley creó Frankenstein inspirada por una pesadilla, sumada a las discusiones sobre los avances científicos de la época (la electricidad y la posibilidad de reanimar los tejidos muertos) (Couto, 2025). El debate, entonces, sobre la probabilidad de crear vida mediante una idea tan trascendente y oscura para la ciencia como la de “electricidad animal”, puede bien ser tenido como el fuego propiciador de la idea principal de la fantástica novela.

Curiosamente, la inevitable amenaza que, en el pasaje arriba citado, el científico cree advertir en la existencia de la criatura, no deja de ser equivalente a la percepción de peligro que Heidegger cree notar en la concepción moderna de la técnica, en el sentido de que lo esencial de ésta amenaza con la posibilidad de que todo desocultar vaya a parar únicamente al concepto de stock.

Anticiparse a la IA, si no queremos ser “tragados” por el Ge-stell, demanda entonces

reinterpretar la ontología de esta inteligencia como parte del movimiento mismo del ser. Es decir, conceder en su totalidad el argumento de Malabou (2011). De esta manera, la propia plasticidad ontológica de la IA haría posible algo parecido a un engranaje con la forma de un ser en plena transformación. Este engranaje, que correspondería a ese monstruo óntico-ontológico que advierte Malabou, deja atrás el concepto teológico del Ge-stell e impone la tesis de una diferencia entre ser y ente que parece quedar presa de un irreductible mestizaje.

Es la misma Malabou quien da una clave de bóveda para confirmar esta versión de la IA como un modo ontológico del precursar. Claro, si el Ereignis resulta ser el fundamento del ser, también traduciría la posibilidad de un intercambio no violento entre los elementos de los que él mismo se apropia: Dasein, dios, mundo, tierra (la cuadratura de las que nos hablaba Acevedo). En estos misteriosos elementos de Heidegger se esconde la auténtica conexión entre el precursar y el cambio, es decir, la llave de la resolución de la diferencia entre el ser [Seyn] y su remisión al ente. O, lo que es igual, la resolución ha acaecido ella misma apropiadoramente y, por ende, históricamente.

De ser así, dicha posibilidad abriría, paradójicamente, el lugar para que entre en juego tal intercambio, en el triple sentido de una contemporaneidad, de una mutabilidad y de una transmisibilidad ontológica.

Si seguimos el hilo de lo anterior, sólo la metamorfosis del ser acciona esta misteriosa ontología de la IA que aún estamos lejos de descifrar o desenmascarar (cuestión que confirmaría aún más nuestra posición escéptica). El punto es que esta imagen del ser como convertibilidad no solamente permite entender que la IA pueda mutar por medio de una serie de cambios óntico-ontológicos, sino que, en las mismas entrañas del ser, nos atrevamos a reconocer como lo propiamente esencial a la metafísica del cambio de lo inmutable.

Que la IA permanezca reducida a una tecnología que posibilite la sobrevivencia del

ultra-humano (la tesis optimista) o que, bajo su descontrol, cayendo en un conocido lugar común, corramos el riesgo de ser “esclavizados” por autómatas de Hefesto, o que, en el peor (o mejor) de los casos, seamos convertidos en un ser líquido-fluido posbiológico, abstracto, puro y sin anclajes al cuerpo (la tesis frankensteiniana), no refleja nada más que la constatación de la IA como proyecto o como mito.

Tal reconversión ontológica, en todo caso, no implica hacer desaparecer la diferencia entre el ser y el ente, sino recalcar que el ser se hace presente de muchas formas. Su acontecer, como ha dicho Malabou (2011), es puro cambio:

El cambio de Heidegger lleva a cabo conversiones de regímenes ontológicos, simbólicos y existenciales: la mutación de la metafísica, la metamorfosis del hombre, la metamorfosis de Dios, el cambio de lenguaje, la transformación de la mirada, e incluso la muda del propio Heidegger. (p. 1)

Esta redescubierta intercambiabilidad entre el ser y el ente nos faculta, como hemos insistido, para mantener una posición escéptica en torno al futuro de la IA (en una insospechada versión fuerte donde la activación de la conciencia y la transmisión de los datos actuales del cerebro y su memoria pueden perfectamente leerse como el “huevo originario” de las entidades del futuro), si con escepticismo decimos negación de la totalidad de la capacidad humana para desentrañar en qué consistirán todos los cambios ontológicos de la IA.

De lo que sí estamos seguros, es de que este intercambio sigue siendo único y misteriosamente incomparable.

Conclusiones

Si la IA puede o no ser concebida como la reencarnación del Frankenstein de Mary Shelley, tal cosa ha resultado ser una metáfora francamente anacrónica. Y no es que, metidos en la historia, no haya razones para amar o temer a la fantástica criatura.

Lo crucial es cómo interpretar cada una de las partes que forman la materia del monstruo y que parecen haber sido zurcidas por el doctor Frankenstein sin la menor convicción estética ni ontológica.

Sometida a prueba nuestra hipótesis, pudo corroborarse que, más allá de la advertencia de Heidegger acerca del peligro que entraña la técnica o más acá de las expectativas que alimenta la posibilidad de la criogenización, la IA requiere de sus ingenieros y usuarios cierta distancia perceptiva, por no decir epistemológica, pero una tal que nos permita advertir el movimiento completo (¿y perpetuo?) de este tipo de inteligencia. Esta distancia, es decir, la proyección del camino disponible fácticamente para la IA, ha revelado, por sobre el mero desarrollo tecnológico de esta inteligencia, que la IA forma parte de la construcción fluctuante del ser y, en consecuencia, que sería un efecto de la mutabilidad ontológica de este mismo ser (ver Figura 1).

Que hayamos adoptado una postura escéptica como el antirrealismo semántico de Karczmarczyk, para argumentar que amar u odiar a la IA en sus posibilidades casi infinitas como artefacto al servicio del ser humano no implica en absoluto que estos sentimientos se conviertan por sí mismos en un criterio fundante de la ontología de la IA, quiere decir que tal inteligencia sólo puede formar parte llamativamente de un Dasein abierto al precursar, y esto, en la medida en que la situación fáctica coincida con esta lectura factualista de la solución escéptica.

Si esta lectura supone traer aparejada, a través de la descripción de condiciones de aseverabilidad aproximadas para las oraciones relevantes, una concepción deflacionaria de la verdad, de los hechos y de las proposiciones, entonces, es aceptable suponer que el modo ontológico de la IA ejecutado, como se dijo, mediante el precursar, coincide con el proyectarse en la más propia posibilidad fáctica del poder-estar-en-el-mundo.

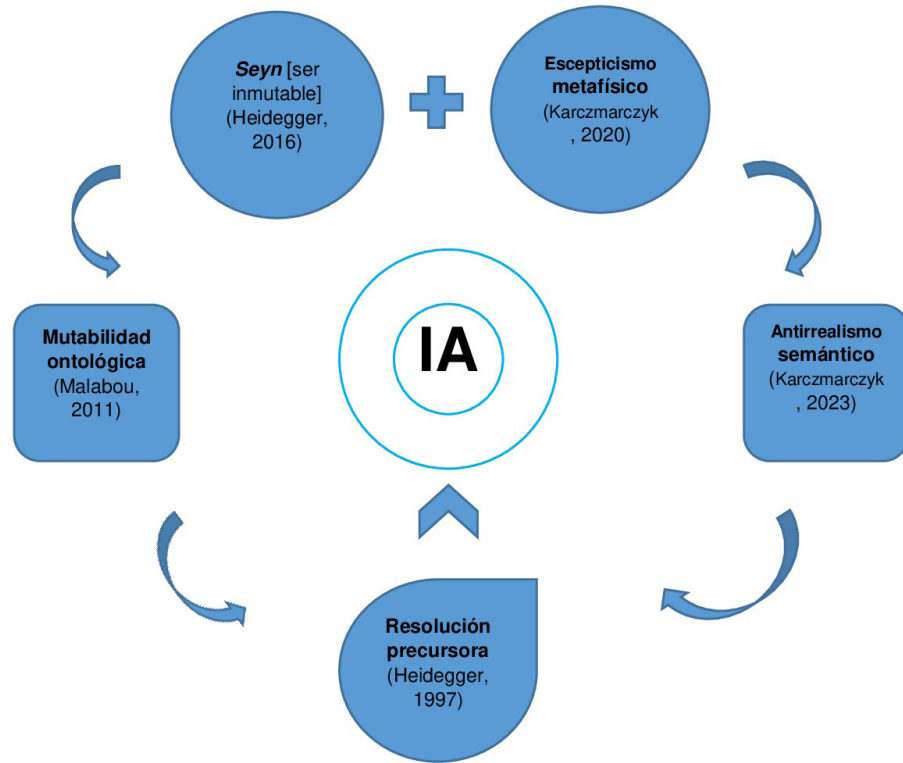


Figura 1: Modelo ontológico de la IA de construcción fluctuante.

Nota: El modelo articula los conceptos fundamentales implicados en el movimiento que hemos descrito, con Malabou (2011), como de mutación ontológica o construcción fluctuante del ser, cuyo impacto, aparentemente final, aunque sabemos que transitorio, se observa en la constitución de cierta entidad de la IA (débil o fuerte).

Ahora, en términos de sugerir qué problemas ontológicos específicos deberían abordarse en las próximas investigaciones sobre IA, pensamos que hay uno, al que podríamos llamar de la “antinomía de la conciencia”, que no debiera dejar de considerarse. Claro, si una IA –fuerte, desde luego- llegara a manifestar comportamientos indistinguibles de la conciencia (semántica reflexiva, intencionalidad, autodescripción de estados internos), surge enseguida la pregunta acerca de su identidad ontológica: ¿se trata de la expresión de un estado consciente o de una mera simulación de dicho estado? Como

se ve, estamos frente a un problema no sólo epistemológico (¿qué puede saber o aprender dicha IA, consciente o simuladamente?) sino esencialmente ontológico (¿qué clase de ser es esta supuesta tecnología consciente?, ¿se trata de una nueva especie o simplemente cabe denominarla como una supertecnología?), si es que no, además, biológico o antropológico.

Para nuestra propia perplejidad, este artículo ha demostrado que sólo considerando al Seyn heideggeriano cruzado por una mutabilidad como modificación de su núcleo, es posible llegar a una cierta verdad ontológica de la IA, determinada por una doble articulación del cambio: el de un ser, a la vez, migratorio y metamórfico. Justo lo que la criatura de Mary Shelley no es.

Parafraseando a Malabou, se diría que este nuevo ser de la IA, liberando su imagen como muda originaria, revela en el mismo instante su mutabilidad óptica, es decir, responde a la mutabilidad ontológica como si fuera el eco o la sombra de la metamorfosis de los seres.

Referencias Bibliográficas

Acevedo, J. (2014). Heidegger: existir en la era técnica. Universidad Diego Portales.

Avaro, D. (2023). La industria de la Inteligencia Artificial: una carrera por su liderazgo. Problemas del Desarrollo. Revista Latinoamericana de Economía, 54(212), 105-127. <https://doi.org/10.22201/ieec.20078951e.2023.212.69959>

Barone, P. (1999). Presente y utopía. Notas sobre Heidegger y Celan. En comp. G. Vattimo, Filosofía y poesía: dos aproximaciones a la verdad (37-64). Gedisa.

Baudrillard, J. (2000). De la seducción. Cátedra.

Cabanelas, J. (2019). Inteligencia artificial ¿Dr. Jekyll o Mr. Hyde? Mercados y Negocios, 40, 4-16. <https://www.redalyc.org/journal/5718/571860888002/571860888002.pdf>

Couto, E. (2025). La ciencia detrás de "Frankenstein": estas son las teorías científicas que



inspiraron la novela de Mary Shelley. Muy Interesante. <https://muyinteresante.okdiario.com/historia/la-ciencia-detras-de-frankenstein-estas-son-las-teorias-cientificas-que-inspiraron-la-novela-de-mary-shelley.html>

Durán, C. (2024). Un materialismo en transición: Malabou y el problema de la desafección. *Perspectivas*, 9(1), 307-324. <https://doi.org/10.20873/rpv9n1-16>

Flórez, L. (2005). La comprensión hermenéutica y el camino de la fenomenología en Ser y tiempo de M. Heidegger. *Versiones*, 5, 111-122. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/versiones/article/view/18373>

Galán, I. (2026). Las presencias de la plasticidad: diferencia, cambio y evento en el pensamiento de Catherine Malabou. *Revista de Filosofía*, 65(171), 53-69. <https://doi.org/10.15517/revfil.2026.2768>

Garrido, J. J. (2020). Resolución precursora y temporalidad: el horizonte originario de la mismidad en Ser y Tiempo (§§ 61-66). *Contrastes*, 25(2), 37-55. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/rfilosofia/article/view/2768>

Gilardi, P. (2023). Una lectura fenomenológico-hermenéutica de la interpretación. El caso del conocimiento de la historia. *Interpretatio. Revista de Hermenéutica*, 8(2), 9-22. <https://doi.org/10.19130/irh.2023.2.00S01X011>

Heidegger, M. (1983). *Ciencia y técnica*. Universitaria.

Heidegger, M. (1986). *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Universitaria.

Heidegger, M. (2016). *El evento*. El Hilo de Ariadna.

Hernández Reynes, J. (1985). Heidegger y la cuestión de la técnica. *Enrahonar*, 12, 19-30. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.812>

- Kant, I. (1996). La metafísica de las costumbres. Altaya.
- Kant, I. (2003). Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Titivillus ePub base r1.2.
- Kant, I. (2005). Crítica de la razón práctica. Fondo de Cultura Económica.
- Karczmarczyk, P. D. (2020). Wittgenstein sin vericuetos: Escepticismo semántico y autonomía de la gramática. *Análisis Filosófico*, 40(1), 93-121. <https://doi.org/10.36446/af.2020.332>
- Karczmarczyk, P. D. (2023). Escepticismo semántico, factualismo y antirrealismo. *Análisis Filosófico*, 43(2), 319-343. <https://doi.org/10.36446/af.e507>
- Koval, S. (2006). Androides y Posthumanos. La integración hombre-máquina. <https://artexmachina.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/04/androides-y-posthumanos.pdf>
- López, A. (2021). Tiempo y libertad. Sobre la interpretación heideggeriana de la noción kantiana de “fin en sí”. *Tópicos*, 60, 293-325. <https://revistas.up.edu.mx/topicos/es/article/view/1154>
- Malabou, C. (2011). *The Heidegger Change*. SUNY Press.
- Martínez i Cuadras, A. (2023). El concepto de “plasticidad” en las primeras obras de Catherine Malabou. *Tópicos Revista de Filosofía*, 65, 89-111. <https://doi.org/10.21555/top.v650.2103>
- Mierlus, M. (2019). ¿Inteligencia Artificial fuerte versus Inteligencia Artificial débil? *Art Matters*. https://blogs.uoc.edu/artmatters/ia_debil_fuerte/
- Russell, S. & Norvig, P. (2004). *Inteligencia Artificial. Un enfoque moderno*. Pearson Prentice Hall.

Serrano, G. (1989). Heidegger y la fenomenología: El camino hacia la analítica existencial.
Universitas Philosophica, 11-12, 39-66. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11621>

Shelley, M. (1888). Frankenstein o el moderno Prometeo. George Routledge and Sons.