

La corporalidad limitada. Ensayo antropológico sobre la inteligencia artificial

María Marta Preziosa*

Universidad Católica Argentina (UCA)

mmpreziosa@uca.edu.ar

<https://orcid.org/0000-0002-1182-9522>

Revista Cultura Económica

Año XLIII • N°109

Junio 2025: 66-77

<https://doi.org/10.46553/cecon.43.109.2025.p66-77>

Resumen: La tesis de este ensayo propone reconocer una de las dificultades de la inteligencia artificial en su intento de superar a la inteligencia humana. Dicha dificultad se presenta centrada en la cuestión de la metáfora como manifestación de una mente encarnada (*embodied mind*). El ensayo parte de la constatación de un cierto dualismo antropológico latente en la mentalidad de los pioneros de la inteligencia artificial de los años 70, según el testimonio y las entrevistas realizadas por la investigadora del MIT, Sherry Turkle. Luego sigue de cerca la teorización sobre la metáfora que hace la lingüística cognitiva de Georges Lakoff y Mark Johnson. Abreva en el tecno-optimismo y tecno-pesimismo del pensamiento de los filósofos contemporáneos Andy Clark y Eric Sadin, y en el ineludible pensamiento de Martin Heidegger.

Palabras clave: inteligencia artificial; lingüística cognitiva; metáfora; dualismo antropológico.

The Bounded Corporality. Anthropological essay on artificial intelligence

Abstract: *The thesis of this essay suggests to acknowledge one of the difficulties of artificial intelligence in its attempt to surpass human intelligence. This difficulty is centered on the question of metaphor as a manifestation of an embodied mind. The essay starts from the observation of a kind of anthropological dualism underlying the mentality of the pioneers of artificial intelligence in the 1970s, according to the testimony and interviews conducted by MIT researcher Sherry Turkle. Then follows closely the theorization of metaphor by the cognitive linguistics of Georges Lakoff and Mark Johnson. This essay draws on the techno-optimism and techno-gloom of the thought of contemporary philosophers Andy Clark and Eric Sadin and the inescapable thought of Martin Heidegger.*

Keywords: *artificial intelligence; cognitive linguistics; metaphor; anthropological dualism.*

La mente no está simplemente alojada en el cuerpo, sino que está esencialmente moldeada por él
(Lakoff y Johnson, 1999: 47).

El título de este ensayo recrea el famoso concepto –acuñado por el Nobel de Economía Herbert A. Simon– de racionalidad limitada. Junto con el subtítulo sugieren la tesis de este escrito: la incapacidad de la inteligencia artificial (IA) para superar a la humana debido a que carece de un cuerpo vivo. La vía argumentativa principal de este texto ronda la cuestión del lenguaje y específicamente la cuestión de la metáfora, como emergente de un yo sustanciado en un cuerpo vital. Recurre a la lingüística cognitiva de Georges Lakoff y Mark Johnson, discurre entre las ideas del tecno-pesimismo de Eric Sadin o el optimismo de Andy Clark. Se desliza entre algunas apreciaciones antropológicas de los tecnólogos del Massachusetts Institute of Technology (MIT) de hace 50 años o del actual proyecto europeo XSPACE. Quizás, estimado lector, este ensayo podría declararse provisorio o meramente conjetural (lo digo con una expresión borgeana) hasta tanto avancen algunos desarrollos biotecnológicos. Sin embargo, tal declaración encuentra una seria resistencia en la conciencia humanista de la autora.

I. München & New Hampshire

El pensamiento de Martin Heidegger sobre la técnica parece una referencia obligada para comenzar un texto que piensa filosóficamente la inteligencia artificial. En 1953, Heidegger pronunciaba su famosa conferencia titulada “La pregunta por la técnica” en la Academia Bávara de las Bellas Artes (Alemania). En 1955, al otro lado del Atlántico, en el Dartmouth College (EE. UU.) se constituía el *Research Project on Artificial Intelligence*. Suele decirse que fue en dicho seminario donde por primera vez se utilizó la denominación “inteligencia artificial”; asistieron una decena de científicos incluido el mismo Simon que nombramos al comienzo.

Lo esencial de la técnica para Heidegger (2017) es que nos da a conocer algo del ser humano en su capacidad de producir, en su capacidad de dar comienzo a algo que puede llegar a ser. La *póiesis* –en griego– es el nombre

del “dar lugar a algo que antes no estaba ahí”. En castellano decimos creación o producción y es, en términos heideggerianos, lo que hace que lo no-presente se haga presente. Ahora bien, cuando Heidegger dice esto tiene en mente las técnicas que surgen de la aplicación de las ciencias físicas al dominio de la naturaleza. En la conferencia, se refiere a una represa hidroeléctrica o al uso de la energía atómica –la primera bomba había sido arrojada unos años antes. Estas técnicas, dice Heidegger, “provocan” a la naturaleza para que libere sus energías ocultas y de este modo el hombre pueda explotarlas y acumularlas.

La inteligencia artificial, en cambio, no parece tener este tipo de relación con la naturaleza. El filósofo francés contemporáneo Eric Sadin (2022) define a la inteligencia artificial como un tipo de técnica cognitiva que “depende de sistemas de clasificación automatizada de la información” (Sadin, 2024: 126-7).

La imagen heideggeriana del hombre intentando dominar las energías ocultas de la naturaleza no se parece a la imagen del hombre que hace minería de datos (Cf. Preziosa, 2024a). En la inteligencia artificial no hay reglas de la naturaleza que desafiar, tales como las de las corrientes de agua o las de los átomos y neutrones. La inteligencia artificial –en su faz de interacción con el ser humano– se concentra en las reglas del pensamiento lógico y en las reglas del lenguaje abstracto para reducirlas a procesos programables. Como dice Sadin, en lo digital todo se calcula, se fracciona y se reduce a una combinación de letras y números. De este modo “cognitivo”, la inteligencia artificial puede explotar de forma inagotable la información –gracias a la dinamita del cálculo probabilístico– manteniendo en el cúmulo de datos “una potencia de virtualidad permanente” (Sadin, 2024: 126).

Sadin quizás le respondería a Heidegger que la inteligencia artificial no es “poética” en tanto no da lugar a algo que no estaba allí, sino que intenta todo el tiempo “una re-fabricación de lo real”. Para Sadin, la inteligencia artificial no es una mera herramienta. Es la punta de lanza de un proyecto civilizatorio, de intención universalista que busca un control absoluto de la dirección que debe tomar todo ser en casi todos los ámbitos de la vida.

A largo plazo no se pretende que la re-fabricación de lo real se aplique a un registro restringido de actividades, sino a la casi totalidad de los campos de la vida individual y colectiva (Sadin, 2024: 107-8).

Sin embargo, una idea potente de la conferencia de Heidegger que sí sigue vigente es su señalamiento sobre la equivocidad de la técnica. La técnica

tiene una dimensión peligrosa y, a la vez, una dimensión “redentora”. Sobre lo peligroso de la inteligencia artificial (que hoy tiene la figura de humanoides que gobernarán el mundo, reemplazarán todas las profesiones y puestos de trabajo y quizás destruyan al ser humano), Heidegger podría advertir que el peligro, en verdad, es que el hombre esté tan centrado en sí mismo que no dé lugar o no se disponga a la reflexión, al pensamiento. El peligro, sobre todo, es que el hombre tiende a descartar el misterio y llega a creerse el Señor de la Tierra. En cuanto al aspecto redentor de la inteligencia artificial (que hoy tiene la forma de la democratización del conocimiento y el encuentro de soluciones maravillosas y veloces para diversos problemas humanos), es pertinente traer aquí la cita que Heidegger hace de un poema de Friedrich Hölderlin: “Pero, donde hay peligro crece también lo salvador”.

II. La frontera entre la mente y la no-mente

En los años 70 del siglo pasado, en el Massachusetts Institute of Technology (MIT) un enorme equipo de científicos pioneros de la inteligencia artificial, liderados por Marvin L. Minsky, se autopercebían creadores de un nuevo paradigma del conocimiento. Estaban absolutamente convencidos de que la programación era la nueva metáfora interpretativa de toda ciencia y toda cultura y visualizaban a la inteligencia artificial como el siguiente escalón evolutivo.

Sabemos lo que aquellos genios de las matemáticas y de la tecnología pensaban íntimamente gracias a la investigadora Sherry Turkle (psicóloga y PhD. en Sociología) que entrevistó a más de veinte de aquellos científicos para conocer su mentalidad y motivaciones. Sus conclusiones se publicaron en 1984 bajo el título *The Second Self: Computers and the Human Spirit*.

La fuerza impulsora de aquel equipo del MIT no solo provenía de la enorme inversión para desarrollar la inteligencia artificial, sino también de ambiciones mucho más amplias que las de tan solo elaborar un programa de computación genial. La verdadera ambición, dice Turkle, tenía proporciones míticas y era la de fabricar una inteligencia "de uso general", crear una mente y hacer realidad la fantasía de aquel grupo de Dartmouth (Turkle, 1984: 239-240). Ahora bien, “en el intento de construir una mente, la inteligencia artificial nos ha revelado no solo lo que pensamos, sino lo que, al pensar en la mente, hemos dejado atrás” (Turkle, 1984: 22).

Entre aquello que la inteligencia artificial ha dejado atrás está el cuerpo humano y de eso trata este ensayo. En las entrevistas realizadas por Turkle,

hay constancia de una consideración de la mente humana desencarnada, descorporeizada que era compartida en aquel grupo de científicos pioneros. La mente era vista solo como un conjunto de rutinas y subrutinas lógicas y de procesos replicables en un programa de computación, como un conjunto de procedimientos para procesar información. Por supuesto, algo fáctico confirmaba esta tendencia: las interacciones sensoriales y motrices con el mundo físico eran más difíciles de replicar en la programación. La inteligencia artificial de aquella época, dice Turkle, sabía más sobre el juego de ajedrez que sobre cómo un niño hace “tortas de barro”.

Turkle reflexiona sobre cómo a lo largo de la historia se pensó muchas veces al ser humano bajo una óptica de división o separación y da los siguientes ejemplos: el caballo negro y el caballo blanco de Platón, la *res cogitans* y la *res extensa* de René Descartes, la razón y las emociones, el yo y el ello de Sigmund Freud, la vida biológica y la mente calculadora. Marvin Minsky le confirma esto a Turkle cuando le dice que la verdadera vida es la mente y “la mente es comprender estructuras y subrutinas y no una masa sanguinolenta de materia orgánica”. Para Minsky el cuerpo humano tenía las funciones de “un mero teleoperador”, como si fuese la CPU de la computadora o un periférico que ejecuta las órdenes de la mente.

Los grandes esfuerzos de aquel grupo de científicos se basaron en esta premisa: “el pensamiento es lo más importante del mundo”. Esta visión, que podríamos caracterizar como empequeñecida o reducida del hombre, no implicaba solamente desvalorizar el cuerpo, sino también todo aquello de la mente humana que no era reproducible mediante la programación. Las diferentes teorías sobre la inteligencia artificial circulantes en aquel momento tenían esta convicción en común: la programación y las matemáticas son la clave para desentrañar todos los misterios intelectuales. “No existe el *ignoramus*” (Turkle, 1984: 251), decían convencidos bajo un prisma mezcla de epistemología y actitud frente a la vida.

Turkle, sin embargo, describe a estos científicos como arrogantes, aislacionistas y colonialistas. La arrogancia la observó en el embelesamiento que tenían con la tecnología. El “aislacionismo” lo observa en su actitud de refugiarse del mundo exterior que les permitía sentirse fuertes para conquistar todo desde ese lugar. El “colonialismo” lo ejercían en otros saberes. Actuaban como “invasores” de la lingüística, la psicología o la filosofía: iban a estas disciplinas en busca de conceptos útiles y una vez que los obtenían querían reemplazar sus “supersticiones” por una visión “verdaderamente científica”. “Todo lo tradicional es indigno de una

consideración seria”, decían. Yo misma lo constaté cuando Minsky visitó Buenos Aires en los años 90 y dijo que todas las teorías filosóficas eran *silly and stupid* (Cf. Preziosa, 2024c).

Turkle observa que así como el ser humano siempre se las ingenió para seguir considerándose superior al resto de seres –naturales y artificiales–, los desarrollos de la inteligencia artificial comenzaron a poner en duda esta superioridad humana (Turkle, 1984: 21). Minsky dijo en una entrevista que le hizo el diario La Nación: “En un sentido amplio, la búsqueda de la inteligencia artificial nos recuerda que, después de todo, no es una gran cosa ser persona” (D’Amico, 2016: párr. 25). Hoy, claramente esta idea se ha consolidado.

III. La frontera entre lo natural y lo artificial

El intento conquistador de toda forma de cultura que Turkle describe en los pioneros de la inteligencia artificial de los años 70 persiste hoy –diría Eric Sadin (2024). El filósofo francés invita a resistir este “impulso civilizatorio de celo casi religioso”. En cambio, Andy Clark invita a aceptar que la inteligencia artificial ya es parte de nuestro ser. Ahora bien, desde puntos de vista casi antagónicos, ambos profetizan una nueva naturaleza humana.

Esta nueva condición humana parece resultar de la reformulación de dos fronteras: el límite entre la mente y la no-mente y el límite entre lo natural y lo artificial. Ambas fronteras parecen mutar de modo concomitante: cuanto más separada la mente del hombre de su cuerpo, más unido a la tecnología.

Según Clark siempre fuimos “*cyborgs* mentales” en tanto utilizamos elementos externos para pensar mejor (2025: 5). Somos *cyborgs* por naturaleza porque desde siempre la cognición humana y la tecnología se han modificado mutuamente, esto es, la comprensión ha dependido y se ha beneficiado de la interacción con artefactos externos. Por ejemplo, escribir a mano con un lápiz modifica mi proceso cognitivo y viceversa. Nuestro yo es, para Clark, un yo bio-tecnológicamente distribuido (*a bio-technologically distributed self*): “A medida que las colaboraciones entre humanos y la IA se conviertan en la norma, debemos recordarnos a nosotros mismos que nuestra naturaleza básica es construir sistemas de pensamiento híbridos, que incorporen fluidamente recursos no biológicos” (Clark, 2025: 1).

El programa de investigación europeo XSCAPE (2021-2027) que integra Clark (y tiene un financiamiento de diez millones de euros) se denomina: *Material Minds*. La idea de “mente material” es la idea de una

“mente extendida” o “híbrida”, una mente humana que es “moldeada por las estructuras materiales y culturales con las que interactúa y cuyo entrelazamiento con los recursos que están fuera del cerebro biológico se redefine constantemente” (European Research Council, 2021: 1).

De alguna manera, la frontera sostenida por los pioneros de la inteligencia artificial entre la mente y la no-mente fue derivando en la dilución de la frontera entre lo natural y lo artificial, deviniendo en una fusión entre sujeto y objeto que continúa dejando atrás al cuerpo humano, ubicando al cuerpo vivo en un lugar meramente funcional, instrumental y no esencial del yo.

IV. La fusión de sujeto y objeto

Sadin (2022) refiere una escena de la famosa película de Stanley Kubrick *2001: odisea en el espacio*. Allí aparecen armoniosamente confundidos la fisiología humana y los dispositivos tecnológicos. Confundidos o fusionados bajo una luz azulada, un halo común, una especie de plasma compartido entre lo humano y lo tecnológico, lo orgánico y lo sintético. Esta es la imagen de una “nueva patología” de la humanidad, “un nuevo Frankenstein”, un híbrido entre nuestra inteligencia y otra inteligencia surgida de ella misma (Sadin, 2024: 34).

La fusión de sujeto y objeto es valorada de forma pesimista por Sadin y optimista por Clark, aunque ambas filosofías coinciden en lo fluido de la relación sujeto-objeto. La mente, en la visión de Clark, “no se limita al cerebro biológico” sino que se expande en las herramientas (como la inteligencia artificial) que se integran de modo fluido con los procesos cognitivos. Estas herramientas no son pasivas (y no se reducen a procesar información), sino que participan de modo activo en la cognición. Es decir, el filósofo británico concibe la mente como un ida y vuelta permanente con la tecnología, como una relación por la que dinámicamente se van co-constituyendo. Es interesante notar que Clark busca superar el dualismo (Fernández, 2021), pero no el dualismo (o frontera) cuerpo-mente, sino el dualismo (o frontera) entre lo natural y lo artificial.

Minsky decía que la idea de un yo como sustrato del pensamiento era una idea precientífica, en cambio Clark dice que la tecnología moldea y redefine continuamente lo que significa ser un yo. Cambian las herramientas y cambia el yo; alteran lo que hacemos y quiénes somos. El yo, gracias a esta dinámica, es un producto de la interacción constante entre la biología y la

tecnología a lo largo de la evolución y el desarrollo individual. Tal como dice Nahir Fernández (2021: 4): Clark “desafía las pretensiones de un humanismo centrado en el hombre como medida de todas las cosas.”

V. La comprensión encarnada

Roger Schank (1946-2023), lingüista y psicólogo –también entrevistado por Turkle–, consideraba que los estudiosos de la inteligencia artificial habían venido a reemplazar a los filósofos. Somos como Aristóteles, pero pensamos lo filosófico en términos de pasos y procesos, en términos de programación, decía. Afirmaba que la verdad es un término que para la inteligencia artificial no tiene relevancia (Turkle, 1984: 258). Schank, por ejemplo, compara los ejercicios de latín con los ejercicios de programación; dice que son lo mismo. Es decir, no es relevante la verdad, no es relevante el significado. Entonces, aquello que presuponga un puente entre la mente y lo exterior a la mente queda descartado. Para la inteligencia artificial solo es relevante la reducción lingüística a una expresión de ceros y unos, de lenguaje binario, que permita construir otro puente más importante: aquel entre el lenguaje humano y los impulsos eléctricos que activan los metales mudos del *hardware*.

Así como para Clark, la tecnología moldea a la mente, para la lingüística cognitiva, es el cuerpo lo que da forma a la mente. Según la disciplina creada por el lingüista Georges Lakoff y el filósofo Mark Johnson, la mente no es mero huésped del cuerpo:

Our brains and bodies are not incidental to our minds; they are integral to them. The mind is not merely housed in the body but is fundamentally shaped by it. Therefore, what we call 'mind' is inherently an 'embodied mind' (Lakoff & Johnson, 1999: 47).

En esta perspectiva, su teoría de la metáfora conceptual encarna –valga la redundancia– la actividad de una mente encarnada (*embodied mind*). Las metáforas conceptuales tienen dos partes: lo metaforizante y lo metaforizado. Una olla a presión puede ser la imagen metaforizante del enojo, la emoción metaforizada. Un hilo enredado puede funcionar como la imagen metaforizante de un texto o discurso desordenado –lo metaforizado. Ahora bien, ambas partes las une un “mínimo común denominador”. Por ejemplo, si decimos que la luz (ámbito físico) metaforiza el bien (ámbito moral), el mínimo común denominador es la idea de fuerza. Así como la luz es una fuerza, el bien es una fuerza: tienen un origen, se expanden, tienen dirección y sentido, una intensidad. El mal, por oposición, adquiere las notas

características de la sombra, las tinieblas o la oscuridad. En el Río de la Plata, por ejemplo, no es raro que coloquialmente se recurra al fútbol como imagen metaforizante de algunas cuestiones de la vida como los logros o las luchas: se dice que “fue un golazo” o que “lo dejamos todo en la cancha”. El fútbol es una experiencia no solo física sino también emotiva y social que se comparte culturalmente y se usa para explicar rápidamente algo mucho más complejo.

Las experiencias de lo físico, de lo biológico, de movernos y relacionarnos con objetos y otros sujetos generan en nosotros, según la lingüística cognitiva, una base de imágenes que usamos no solo para expresar, sino también para comprender otros ámbitos de la realidad. Las usamos para aquellos ámbitos más elusivos o difíciles de transmitir o explicar –debido a su profundidad, complejidad o abstracción– tales como los vínculos con otros seres humanos, lo espiritual, lo existencial, lo emocional. Es decir, tomamos prestadas las imágenes que generan en nosotros el ver, el olfatear, el escuchar, cargar cosas, empujar (por mencionar algunas) y las usamos para referirnos a otras cosas como el entender, intuir, hacerse responsable, persistir en el intento de algo. Usamos imágenes referidas a distintas fuerzas –magnéticas o mecánicas– para hablar de algunas emociones como la ira o el sentirse bien con alguien. Decimos “tiene buena onda o buena vibra” o “le hierve la sangre cada vez que le dicen tal o cual cosa”. Usamos imágenes referidas a los viajes (un desplazamiento del cuerpo) para hablar de la vida, de nuestras decisiones, de sus dificultades, de sus desvíos, de su destino y de la compañía en ese viaje. A su vez, la misma metáfora se utiliza para la muerte, como un nuevo viaje desconocido que todos emprenderemos.

La inteligencia artificial no cuenta con esta base de imágenes porque carece de cuerpo vivo, que manipula objetos, que se traslada, que tiene hijos, que se enferma, que envejece, que muere. Un artículo del proyecto XSPACE –supervisado por Andy Clark– (Di Paolo et al., 2024), da cuenta de la limitación de los *Large Language Models* en relación con la corporalidad, el movimiento y el aprendizaje de los agentes biológicos que actúan en un entorno.

Ahora bien, podría objetarse que el lenguaje de una inteligencia artificial podría ser alimentado y entrenado para aprender o reconocer metáforas utilizadas en diversos idiomas o en diversas obras de la literatura. Sin embargo, aunque se la alimente de ellas, la inteligencia artificial no tendrá la experiencia integral humana para elegir la metáfora adecuada o generar una nueva –solo podrá adivinar la más probable. La metáfora es un fruto simbólico de la experiencia vital de un cuerpo vivo, de un yo encarnado que

tiene una vida social y una experiencia sensorio-motriz completa y compleja gracias a la integración de cuerpo, mente y espíritu y a su ser mortal con deseos de trascendencia. Por algo, dice Sadin, el lenguaje estandarizado de la inteligencia artificial “huele a muerte” (Gigena, 2024).

VI. The Bounded Corporality

El concepto de racionalidad limitada (*bounded rationality*) de Herbert Simon suena a desencanto. Como si Simon dijese: me gustaría que la razón alcanzase todo, pero no logra toda la información, toda la capacidad de comprensión, todo el tiempo del mundo para tomar decisiones. *Bounded*, en inglés, sugiere también la idea de un rango determinado, un rumbo determinado.

Es interesante observar cómo la influencia del pensamiento de Simon llega hasta nuestros días. No solo a través de los desarrollos de la inteligencia artificial, sino en la moda circulante (y quizás complementaria) de subrayar los “sesgos cognitivos”. El sesgo (bies en castellano y *bias* en inglés) es lo que tuerce la racionalidad, por lo que presupone una medida objetiva de lo que es recto. La cuestión es que esa medida es la racionalidad que le gusta a Minsky y sus amigos: la dimensión lógico-matemática más su dimensión descorporeizada, programable, instrumental, ensimismada y alejada del sentido o el significado. Nótese que por fuera del discurso de la empresa capitalista (las más valiosas en el mercado internacional son las productoras de inteligencia artificial) ya casi nadie invoca este tipo de racionalidad.

Como propone el proyecto *Moral Machine* del MIT, imaginemos un escenario en el que la inteligencia artificial de un auto automático debe hacer un razonamiento moral para decidir a quiénes atropellar: o a los cinco ancianos de la izquierda o a la mamá con el bebé de la derecha. No podrá tomar una decisión, solo hará un cálculo utilitarista porque no tiene un cuerpo vivo en el que tendrá que cargar “de por vida” con el significado de su elección. Significado que no es solo personal, sino también universal –al modo sartreano.

Cuando Andy Clark afirma que las inteligencias artificiales no van a reemplazar el pensamiento humano sino que serán parte del proceso de evolución cultural de la cognición parece referirse a una especie de espíritu absoluto –con mayúsculas– que deja atrás toda individualidad, toda corporalidad viva, toda dinámica existencial o de sentido. En su “nueva ontología”, deja al hombre atrás, para reposicionarlo como una quimera.

Tanto Marvin Minsky como Clark deprecian al ser humano, desafían su diferencia específica respecto de otros seres vivos, retan su superioridad, su centralidad en la cultura. Ahora bien, este no parece ser un seguimiento acertado de la advertencia de Martin Heidegger “de no creerse el Señor de la Tierra”, ya que descartan el misterio. Es un modelo de hombre demasiado concentrado en sí mismo, fascinado por sus creaciones tecnológicas, colonizador de toda forma de verdad, imbuido de la fe de que todo puede refabricarse y que deglute toda realidad exterior a la mente en ese Espíritu Absoluto o, más precisamente, de una Mente Absoluta en la cual no todos están –o estarán– incluidos.

Y si, como dice Sadin, la nuestra es una “era espectral”, entonces, que este ensayo reafirme nuestra condición encarnada (*embodied*) resulta algo así como una necesidad –o quizás hasta una novedad. Al dejar atrás al cuerpo humano, no hay sentidos que piensan y no hay inteligencia que siente. Al dejar atrás el cuerpo humano, no hay mundo extramental, ni metáfora, ni significados individuales, ni muerte, ni misterio. Apenas *hardware* o corporalidad limitada.

Referencias bibliográficas

- Clark, A. (2025). Extending minds with generative AI. *Nature Communications*, 16, 4627. <https://doi.org/10.1038/s41467-025-59906-9>
- D’Amico, H. (8 de febrero de 2016). Marvin Minsky: “La inteligencia artificial nos recuerda que no es una gran cosa ser una persona”. *La Nación*. <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/marvin-minsky-la-inteligencia-artificial-nos-recuerda-que-no-es-una-gran-cosa-ser-una-persona-nid1869203/>
- Di Paolo, L. D., White, B., Guénin Carlut, A., Constant, A., & Clark, A. (2024). Active inference goes to school: The importance of active learning in the age of large language models. *Phil. Trans. R. Soc. B*, 379: 20230148. <https://doi.org/10.1098/rstb.2023.0148>
- European Research Council (2021-2027). *Material minds: Exploring the interactions between predictive brains, cultural artifacts, and embodied visual search*. European Research Council. <https://cordis.europa.eu/project/id/951631>
- Fernández, N. (2021). Posthumanismo *cyborg*: Las propuestas de Andy Clark y Donna Haraway. *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, 26, 83-96.
- Gigena, D. (20 de abril de 2024). Éric Sadin: “El lenguaje estandarizado de la inteligencia artificial huele a muerte”. *La Nación*. <https://www.lanacion.com.ar/ideas/eric-sadin-el-lenguaje->

estandarizado-de-la-inteligencia-artificial-huele-a-muerte-
nid20042024/

- Heidegger, M. (2017). La pregunta por la técnica. *Revista de Filosofía*, 5(1), 55–79.
<https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/45002>
- Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). *Metaphors we live by*. University of Chicago Press
- Lakoff, G. y Johnson, M. (1999). *Philosophy in the flesh. The embodied mind and its challenge to western thought*. Basic Books.
- MIT Media Lab. (n.d.). La Máquina Moral [Moral Machine].
<https://www.moralmachine.net/hl/es>
- Preziosa, M. (11 de noviembre de 2024a). Pistacho, Heidegger y la Inteligencia Artificial. *Diario Perfil*.
<https://www.perfil.com/noticias/opinion/pistacho-heidegger-y-la-inteligencia-artificial.phtml>
- Preziosa, M. (17 de diciembre de 2024b). Inteligencia artificial: la corporalidad limitada, *Diario Perfil*.
<https://www.perfil.com/noticias/opinion/inteligencia-artificial-la-corporalidad-limitada-maria-marta-preziosa.phtml>
- Preziosa, M. (2024c). Las profecías de Sherry Turkle. *Derecho, Innovación y Desarrollo Sustentable. Revista de Doctrina y Jurisprudencia* (Editorial El Derecho), LXIII(22), 7-8. <https://t.co/uhwqdAudbC>
- Sadin, E. (2022). *La humanidad aumentada. La administración digital del mundo*. Caja Negra Editora
- Sadin, E. (2024). *La vida espectral. Pensar la era del metaverso y las inteligencias artificiales generativas*. Caja Negra Editora.
- Turkle, S. (1984). *El segundo yo. Las computadoras y el espíritu humano*. Ediciones Galápagos.