

Inteligencia performativa: un acercamiento crítico a la IA

Performative Intelligence: A Critical Approach to AI

IGNACIO ENRIQUE CHARRETON KAPLUN*

Resumen. Charreton Kaplun, Ignacio Enrique. *Inteligencia performativa: un acercamiento crítico a la IA*. La complejidad de determinar si la IA es inteligente o no radica en definir satisfactoriamente lo que sea la inteligencia. Pero parece que definir lo que sea la inteligencia trae consigo una serie de problemáticas propias, en particular, el que no existe un consenso entre las definiciones científicas y filosóficas que permita dar una definición única a partir de la cual realizar el juicio. Así, en este texto me planteo la pregunta: ¿es la IA inteligente? Para ello, tomando como punto de partida el *juego de la imitación* de Alan Turing, propongo pensar la inteligencia en términos de *performatividad* como una cualidad actuada y dinámica, en oposición a una facultad esencial y estática.

Abstract. Charreton Kaplun, Ignacio Enrique. *Performative Intelligence: A Critical Approach to AI*. The complexity of determining whether AI is intelligent or not lies in providing a satisfactory definition of what intelligence is. But it seems that defining what intelligence is has its own issues, particularly the fact that there is no consensus between scientific and philosophical definitions that might lead to a single definition on which to base a judgment. Consequently, in this text I pose the question: is AI intelligent? To answer it, I take Alan Turing's imitation game as a starting point, and propose thinking about intelligence in terms of performativity as a dynamic, acted quality, as opposed to an essential, static capability.

Palabras clave:

inteligencia, Inteligencia Artificial (IA), definición, juego de la imitación, performatividad

Keywords:

intelligence, Artificial Intelligence (AI), definition, imitation game, performativity

Foto: 506sergei506.gmail.com, Depositphotos

* Estudiante de octavo semestre de la Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Correo institucional: ignacio.charreton@iteso.mx.

Introducción¹

Los filósofos, al igual que los especialistas de otros campos, son sensibles a las modas intelectuales de su momento (científicas, tecnológicas, políticas, etc.) y sienten la imperante necesidad de expresar su punto de vista cada que se les presenta la oportunidad. Una de estas modas intelectuales, que parece haber llegado para quedarse, es la Inteligencia Artificial (IA). Si el siglo XX estuvo marcado por desarrollos tecnológicos como las computadoras, los aviones, el internet, la bomba atómica, entre muchos otros, no sería una exageración afirmar que el mayor avance tecnológico del siglo XXI ha sido la invención de la IA. En tanto tal, no podemos eludir la labor de analizarla y criticarla, pues cada vez adquiere más espacio tanto en la cotidianidad como en entornos académicos y universitarios.

El problema con abordar la IA desde una mirada filosófica es que es un tema tan complejo y con tantos vértices desde donde analizarse que hablar de la IA “en general” es puramente ingenuo. Cualquier acercamiento filosófico a la IA será siempre parcial y su alcance limitado. Al tratar temas de esta índole, uno debe tener la cautela de no creer que está resolviendo la cuestión, o siquiera que está diciendo algo revelador. Lo máximo a lo que puede aspirarse es a entablar un diálogo con otros, procurando nunca reducir la cuestión a dicotomías simplistas como “estar de acuerdo” o “no estar de acuerdo”.

Sin pretender caer en reduccionismos, lo que me interesa reflexionar en relación con la IA es su denominación como una entidad inteligente. Evidentemente, el que *Inteligencia Artificial* tenga la palabra *inteligencia* en su nombre no implica que lo sea. Pero negar que de hecho sea inteligente tampoco es claro. Así pues, la pregunta que me gustaría tratar en este texto es: ¿es la IA inteligente? Para esto, comenzaré realizando un breve recorrido por las distintas definiciones científicas y filosóficas del concepto de inteligencia. Luego, plantearé una crítica sobre la imposibilidad de definir estáticamente la inteligencia. Después, tomaré como referencia el *juego de la imitación* de Alan Turing para entender dinámicamente a la inteligencia. Y finalmente, retomando el concepto de *performatividad* de Judith Butler, propondré el concepto de *inteligencia performativa* como un modo de entender la inteligencia de la IA.

¹ El presente artículo surge a partir de un texto que preparé para el conversatorio *Inteligencia artificial vs. Inteligencia humana: una problematización contemporánea entre filosofía y ciencia*. Este evento se llevó a cabo el 10 de noviembre de 2025 en las instalaciones del ITESO y consistió en un diálogo entre estudiantes y profesores de la Ingeniería en Ciencia de Datos y la Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales a propósito de la IA. Lamentablemente el video del conversatorio no está disponible, pero se puede consultar una nota del evento en https://www.iteso.mx/web/general/detalle?group_id=19935277

El concepto de inteligencia

La pregunta por si la IA es o no es inteligente presupone una comprensión de lo que sea la inteligencia (también presupone comprender lo que sea la artificialidad, pero por cuestiones de brevedad, me limitaré a tratar sólo la inteligencia). Por ello, antes de pasar a la pregunta principal conviene preguntarse: ¿qué es la inteligencia?

El concepto de inteligencia, tal como lo usamos en la actualidad, es el resultado de una larga tradición filosófica y científica. Como tal, el concepto es relativamente nuevo. Fue acuñado a finales del siglo XIX por la psicología y la biología, y a lo largo del siglo XX se expandió a otras ciencias y disciplinas no científicas.

En la actualidad podemos diferenciar en el ámbito de la psicología [...] dos grandes corrientes teóricas vinculadas a la inteligencia: la representada por los modelos psicométricos, en los que se intenta que del análisis de datos emerja una explicación de cómo se relacionan las diversas capacidades, y la de los modelos no psicométricos, en la que destacan autores con un enfoque más cognitivo, que ponen el énfasis sobre la forma en que las personas procesan la información cuando piensan y proceden de modo inteligente.²

El problema es que, inclusive desde estos modelos, la inteligencia sigue siendo un concepto polisémico cuya definición varía en función de lo que se busque entender. Por poner un ejemplo, no será lo mismo una perspectiva que entienda la inteligencia en función de la solución de problemas lógico-matemáticos de otra que la entienda en función de la capacidad de autorregularse emocionalmente. La inteligencia parece ser, más bien, un concepto complejo que engloba una multiplicidad de habilidades y capacidades. A propósito de esta polisemia, recupero la definición de inteligencia de Rubén Ardila:

Inteligencia es un conjunto de habilidades cognitivas y conductuales que permite la adaptación eficiente al ambiente físico y social. Incluye la capacidad de resolver problemas, planear, pensar de manera abstracta, comprender ideas complejas, aprender de la experiencia. No se identifica con conocimientos específicos ni con habilidades específicas sino que se trata de habilidad cognitiva general, de la cual forman parte las capacidades específicas.³

² Adrián Triglia, Bertrand Regader y Jonathan García-Allen, *¿Qué es la inteligencia? Del ci a las inteligencias múltiples*, Salvat, Barcelona, 2019, p. 16.

³ Rubén Ardila, "Inteligencia. ¿Qué sabemos y qué nos falta por investigar?" en *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, Bogotá, Vol. 35, No. 134, 2011, p. 100.

Aunque la inteligencia sea un concepto relativamente nuevo en la ciencia, el fenómeno que busca determinar ha sido una temática recurrente en la filosofía desde sus comienzos. Llámese *logos*, razón, intelecto, entendimiento; todos estos términos han tratado de tematizar aquella compleja cualidad o facultad del ser humano según la cual podemos conocer, pensar, razonar, juzgar, imaginar, etc. Ninguno de estos términos equivale en sí mismo al de inteligencia, pero eso no elimina la influencia que tuvieron en la construcción de su concepción contemporánea. Hacer una genealogía de la inteligencia desde la filosofía rebasa la meta de este escrito, pero daré unas cuantas notas.

Los primeros antecedentes se dan en la filosofía griega. Entre los presocráticos, la inteligencia fue reificada como un principio cósmico y divino del cual los seres humanos comparten ciertos elementos. Personalidades como Homero, Parménides, Heráclito, Anaxágoras y otros, fueron los primeros en preguntarse por aquella facultad incorpórea a partir de la cual se realizan juicios de valor, se conoce el *logos* (discurso verdadero) y se da orden al cosmos. No obstante, no fue hasta Platón y Aristóteles cuando la cuestión adquirió peso. Para Platón, la inteligencia tiene tanto una función teórica que sirve para adquirir el conocimiento de las ideas eternas, como una función práctica con la que se dominan las partes irascible y concupiscible del alma. De modo similar, Aristóteles localiza la inteligencia en la parte racional del alma, lo que nos distingue de los demás seres vivos. Para él, la inteligencia es una facultad a través de la cual se alcanzan las verdades universales a partir de la abstracción de lo general en lo particular.

En el mundo cristiano, la inteligencia se entiende como una facultad humana relacionada con el alma que adquiere un carácter cuasi-divino. Agustín de Hipona entiende la inteligencia como la vía para alcanzar la Sabiduría, es decir, el conocimiento de Dios. Tomás de Aquino, por su parte, recupera la tradición aristotélico-islámica y distingue entre el intelecto paciente, responsable de recibir y almacenar los conceptos, y el intelecto agente, que ilumina tales conceptos y actualiza el conocimiento.

En la modernidad estas influencias confluyeron en el concepto de razón. A diferencia del medievo que relacionaba las facultades cognitivas con Dios, en la modernidad la razón adquiere un carácter autónomo. El primero en plantear la cuestión fue Descartes. Él planteó la razón en un esquema dualista que separaba, por un lado, la sustancia extensa, el cuerpo, y por otro lado, la sustancia cogitativa, la mente o *cogito*. La razón es un producto de la sustancia cogitativa, pues mientras que los datos obtenidos por los sentidos externos son oscuros y confusos, el conocimiento de la razón es claro y distinto. Otro referente es Kant. Para él, la razón es una facultad distinta tanto de la sensibilidad, a través de la cual los objetos nos son dados espaciotemporalmente, como del entendimiento, a través del cual los objetos son pensados categorialmente. “La razón pura en *sentido estricto* es,

a diferencia del entendimiento, la facultad suprema en el hombre que intenta llevar a su máxima unidad aquello que el entendimiento ya ha pensado”.⁴

Podrían darse algunas otras definiciones, pero lo que conviene notar es que a partir del desarrollo del positivismo en el siglo XIX en el que se legitimaba el conocimiento de la ciencia como el único saber válido, la facultad cognoscitiva salió del dominio de la filosofía (aunque, claro está, nunca se abandonó del todo) y entró en el de la ciencia. De ser un principio ordenador del cosmos o una facultad de orden cuasi-divino, la inteligencia pasó a ser una facultad puramente racional que eventualmente sucumbió ante la cientificidad de su época.

El juego de las definiciones

Hecho este breve recorrido histórico a través de la filosofía y la ciencia, parecería que la empresa por definir la inteligencia debería ser sencilla: bastaría encontrar los elementos comunes entre las distintas definiciones para construir un concepto unitario de inteligencia. Pero no es para nada sencillo. Tanto las definiciones acuñadas por la filosofía a lo largo de la historia del pensamiento como las definiciones científicas de finales del siglo XIX en adelante se enfrentan con el mismo problema: el concepto de inteligencia busca determinar un “algo” complejísimo que escapa a toda definición. Mientras más tratamos de delimitar la inteligencia en un concepto unívoco que abarque todas sus expresiones, ella se esfuerza por escurrirse a través de sus grietas.

Por un lado, la perspectiva científica falla en englobar un conjunto de habilidades y capacidades radicalmente distintas entre sí. Y por otro lado, la perspectiva filosófica topa con pared al tratar de definir unívocamente el concepto de razón, pues trata de sintetizar sin éxito las tensiones metafísicas, las aspiraciones divinas y las especulaciones idealistas legadas por la tradición. La continuidad cronológica que hay entre la razón moderna y la inteligencia psicológica arrastró consigo una maldición ineludible: si definir la razón fue una tarea complejísima (y, podría decirse, fallida), definir la inteligencia no resulta más prometedora. Sin embargo, hay una consecuencia que resulta más potente que las ya mencionadas.

Hasta este punto he obviado lo que significa la definición o el acto de definir: “Una definición es una expresión lingüística, cuya estructura consta de dos partes: un *definiendum* (del latín, lo que hay que definir) y un *definiens* (del latín, lo que define)”.⁵ Definir algo

⁴ Encyclopaedia Herder, “Razón pura”, https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Raz%C3%B3n_pura Consultado 08/III/2026.

⁵ Encyclopaedia Herder, “Definición”, <https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Definici%C3%B3n> Consultado 08/III/2026.

es fijar conceptualmente lo que se busca definir a través de enunciados descriptivos. Al hacer una definición se está marcando un límite positivo entre lo que es lo definido y lo que no es; se marca, por decirlo de otro modo, un adentro y un afuera de la definición. Idealmente, el límite que marca la definición debería ser tajante. No debería haber más que una única cosa o conjunto de cosas dentro de la definición, mientras que todo lo que no sea esa cosa o conjunto de cosas debería quedar fuera. Sin embargo, las definiciones ideales no existen más que en las ciencias formales. En la realidad nos encontramos con cosas cuya definición no puede ser tan precisa. Al definir cualquier cosa del mundo real, el límite entre lo definido y lo excluido por la definición siempre será borroso: habrá situaciones limítrofes que pongan en crisis la definición. Esto no es la consecuencia de una mala definición, es la consecuencia de nuestras exigencias lingüísticas y epistémicas hacia el mundo. Inclusive aunque nos enfocáramos en pulir nuestras definiciones, añadiendo cada vez más descripciones, toda definición se enfrentará con un caso que la confunda.

Esto es particularmente ilustrativo en el caso de la inteligencia. Históricamente, la primera definición de inteligencia en la psicología se refería “a cualidades formales como la memoria, la percepción, la atención y el intelecto”.⁶ Queda delimitado lo que la inteligencia es y no es, lo que “cabe” dentro de ella y lo que no. Luego, se redefine el concepto y abarca también la “capacidad verbal, fluencia verbal, capacidad para manejo de números, memoria inmediata, velocidad mental o de percepción, capacidad para captar reglas y relaciones lógicas”.⁷ Elementos que antes no entraban en la definición, pero que tampoco quedaban del todo fuera, la obligan a expandirse. Posteriormente, para hablar de inteligencia emocional el concepto vuelve a redefinirse:

La inteligencia emocional es la capacidad para reconocer los sentimientos propios y ajenos y la habilidad para manejarlos. Se organiza en cinco capacidades: conocer las emociones y sentimientos propios, manejarlos, reconocerlos, crear nuestras propias motivaciones y manejar las relaciones interpersonales.⁸

Y este mismo ciclo de definiciones y redefiniciones parece repetirse *ad infinitum*. Seríamos ingenuos en pensar que cualquier definición, por el solo hecho de ser la más reciente y tomar en cuenta los aciertos y errores de las anteriores, sería más acertada (tómese como ejemplo la definición de Ardila, antes citada). Los constantes avances en materia científica y tecnológica aportan nueva información tan rápidamente que en el instante en el que se fija una definición, es necesario volver a emprender el proceso para que la definición no quede desactualizada.

⁶ Rubén Ardila, “Inteligencia. ¿Qué sabemos y qué nos falta por investigar?”, p. 99.

⁷ *Idem*.

⁸ *Idem*.

Es a esto mismo a lo que llamo el *juego de las definiciones*: el ciclo de definir y redefinir conceptos adecuándose a las exigencias de un fenómeno que se resiste a ser definido completamente. Cabe aclarar que este ciclo no tiene por qué ser necesariamente vicioso. En la ciencia, por ejemplo, los conceptos están constantemente siendo revisados y actualizados en función de su pertenencia para la teoría vigente. Algunos conceptos nacen, otros mueren y otros son modificados según el paradigma. En estos casos, el ciclo es más virtuoso que vicioso, pues en la redefinición de los conceptos se posibilita una renovada comprensión del mundo. Sin embargo, parecería que en el caso del concepto de inteligencia no se da esa virtud, pues mientras que se gasta tinta y papel tratando de definir la inteligencia desde múltiples perspectivas y las definiciones se apilan, no se llega a ningún consenso sobre su significado y, por ende, la discusión se estanca en divagaciones escolásticas que no hacen más que abrir nuevas brechas. Dicho de modo conciso: el debate sobre la inteligencia parece estar atrapado en un círculo vicioso. Para evitar jugar infinitamente el *juego de las definiciones* sin obtener beneficio de él, es necesario seguir una vía radicalmente opuesta.

El juego de la imitación

Así pues, volvamos a la pregunta original: ¿es la IA inteligente? Como ya se dijo, la respuesta dependerá de la definición que se tenga de inteligencia, y en tanto que definirla lleva a un interminable *juego de las definiciones*, debemos seguir otro camino. Propongo pensar la inteligencia no desde una lógica estática, sino desde una lógica dinámica. Para ello, traigo a cuenta el *juego de la imitación* propuesto por Alan Turing en su artículo *Maquinaria computacional e inteligencia*⁹ publicado en 1950.

Turing comienza su artículo preguntándose si las máquinas pueden pensar. Para responder a esto sin equívocos, primero tendríamos que determinar qué estamos entendiendo por máquina y qué estamos entendiendo por pensar, es decir, tendríamos que jugar el *juego de las definiciones*. Pero Turing, siendo consciente de la ambigüedad y del desacuerdo que existe respecto a dichos conceptos, concluye que seguir ese camino es peligroso por su aporiedad.

Por ello, Turing decide reformular la pregunta a modo de un juego que llama el *juego de la imitación*, conocido popularmente como el *test de Turing*. El juego va más o menos así: hay tres participantes, un hombre, una mujer y un interrogador. El interrogador está en un cuarto separado del hombre y de la mujer, y tiene la tarea de identificar cuál de ellos es el hombre y cuál la mujer. Para determinar quién es quién, tiene frente a sí una computadora

⁹ Alan Turing, *Maquinaria computacional e Inteligencia*, trad. Cristóbal Fuentes Barassi, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1950.

y un teclado, que son su único medio para comunicarse con ambos, y a través de una serie de preguntas con nada más que texto tiene que identificar cuál es el hombre y cuál la mujer. No obstante, la tarea del hombre será engañar al interrogador y hacerle pensar que es la mujer, y la tarea de la mujer será hacer todo lo posible para convencerlo de que ella es la mujer. Para esto, el interrogador puede hacer preguntas de cualquier tipo: “si estuvieras en una isla desierta, ¿cuáles son tres cosas que te llevarías contigo?”, “¿cómo es tu rutina para cuidarte la piel?”, “¿qué pensaste del último álbum de Bruno Mars?”, etc. Para responder a las preguntas, el hombre y la mujer pueden responder del modo que más les sea conveniente; sea diciendo la verdad, mintiendo, manipulando al interrogador, tardando en responder, responder con una pregunta y demás.

Ahora, dice Turing: imagínese que se sustituye al hombre por una “máquina”, o lo que en este contexto identifico con una IA, y a la mujer por una persona sin especificación de género.¹⁰ La cuestión es la siguiente: según Turing, si el interrogador falla en identificar cuál es la máquina y cuál es el ser humano entonces la máquina piensa, o dicho de otro modo, si la máquina puede imitar lo suficientemente bien al ser humano de modo que el interrogador no pueda distinguirlo de un ser humano, entonces la máquina piensa, o lo que considero equivalente, la máquina es inteligente.

El *test de Turing* marcó un punto de quiebre en las ciencias computacionales. A partir de él, la meta ideal fue construir modelos de lenguaje complejos que pudieran pasar cada vez más exitosamente el *juego de la imitación*. Más allá de buscar entender qué es la inteligencia en referencia al ser humano y a partir de ahí construir un modelo que se le asemejara, la intención fue hacer un modelo que, siendo inteligente o no, pudiese imitar a un ser humano al punto de engañarlo. Contrario a un esquema estático que determina lo que sea la

¹⁰ Recuperando la crítica de Katherine Hayles, es frecuentemente omitido que la primera formulación del juego de la imitación tiene en consideración el género de los individuos. “En ninguna parte del artículo Turing sugiere que el género está puesto como un contraejemplo [respecto al caso humano/máquina]; al contrario, hace los dos casos retóricamente paralelos, indicando a través de simetría que los ejemplos del género y del humano/máquina están hechos para probar la misma cosa” (p. XIII). Y más adelante apunta: “Al incluir el género, Turing implicó que renegociar la frontera entre humano y máquina implicaría más que solo transformar la pregunta ‘quién puede pensar’ a ‘qué puede pensar’. También traería necesariamente a consideración otras características del sujeto liberal, pues hizo la movida crucial de distinguir entre el cuerpo orgánico [*enacted body*], presente en la carne [*in the flesh*] de un lado de la pantalla de la computadora, y el cuerpo representado [*represented body*], producido a través de los marcadores verbales y semióticos que lo constituyen en un ambiente electrónico. [...] Si distingues correctamente cuál es el hombre y cuál la mujer, estás, en efecto, reunificando los cuerpos orgánico y representado en una única identidad de género. [...] Lo que el test de Turing ‘prueba’ es que la superposición entre cuerpos orgánicos y representados no es más una inevitabilidad natural sino una producción contingente, mediada por una tecnología que se ha mezclado tanto con la producción de la identidad que ya no puede separarse significativamente del sujeto humano. Plantear la pregunta por ‘qué puede pensar’ inevitablemente cambia también, retroactivamente, los términos de ‘quién puede pensar’” (pp. XIII–XIV). Katherine Hayles, *How we became posthuman. Virtual bodies in cybernetics, literature and informatics*, University of Chicago Press, Chicago/Londres, 1999. Traducción personal.

inteligencia y a partir de ahí denomine a tal o cual entidad como inteligente, el *test de Turing* permite que la atribución de inteligencia sea relativa a la efectividad de su simulacro.

Lo más sorprendente de este test no es el cambio de paradigma que representó o la crítica que hace a la noción científico-filosófica de la inteligencia, sino que llevado a cabo en modelos reales de IA, ésta pasa el *juego de la imitación*. En un experimento realizado en 2025,¹¹ se recreó el test con cuatro modelos de IA de forma que, tras una serie de preguntas, las personas encuestadas pudieran juzgar si estaban hablando con un ser humano o con una IA. Los resultados del experimento muestran que, en el caso de la IA más exitosa, GPT-4.5, hubo una tasa de éxito del 73%. Es decir, más de dos tercios de las personas afirmaron (probablemente no sin incertidumbre) que GPT-4.5 era un ser humano.

¿Qué pasaría si se ampliara el *test de Turing* de tal manera que no se limitara a la comunicación escrita, sino también a la comunicación verbal? Si en la primera versión era necesario juzgar la capacidad de la IA para escribir como un ser humano, en una versión en la que se realice el test a través de preguntas enunciadas verbalmente sería necesario juzgar la capacidad de la IA de hablar “humanamente”. Los factores a considerar se multiplican exponencialmente. Podría considerarse que sería más sencillo, pues las modulaciones en el tono, el uso de muletillas, las pausas, los acentos, las erratas, etc., serían pautas de juicio. La cuestión es que no es necesario proyectar este caso a futuro: los modelos de IA actuales que tienen funciones de voz (ChatGPT, por ejemplo) de hecho pasarían este test. Al hablar imitan la respiración, el acento, la modulación y demás aspectos que, dadas las condiciones del experimento, engañarían a cualquiera.

Vayamos incluso más lejos. ¿Qué pasaría si se desarrollara un cuerpo robótico físicamente capaz de imitar a la perfección todos los movimientos de un cuerpo humano, desde el movimiento de piernas y brazos hasta la moción del parpadeo, la respiración o la risa? Una vez más, los factores se complejizan y parecería que estamos más cerca de los robots de Isaac Asimov que de la realidad. Pero si se toma en consideración el avance en robótica que ha habido desde, por ejemplo, la robot Sofía hasta un animatrónico como Unitree H2, es evidente que la línea que separa la corporalidad humana de la robótica es cada vez más fina. No es exagerado imaginar un escenario en el que se logre la perfecta imitación robótica del cuerpo y el movimiento humano, de modo que en un test de Turing una IA corporizada¹² podría engañar al ser humano en toda su plenitud.

¹¹ Cameron R. Jones y Benjamin K. Bergen, “Large Language Models Pass the Turing Test” en arXiv, <https://arxiv.org/pdf/2503.23674> Consultado 08/III/2026.

¹² Planteo la cuestión: ¿es posible hablar de una IA corporizada o, incluso, encarnada? Dado el caso de que una IA pueda “habitar” un cuerpo (la fantasía del dualismo cartesiano: un *software* capaz de habitar un *hardware*), también podría experimentar el mundo sensorialmente, también habitaría el espacio y el tiempo, también se haría una historia, también formaría parte de una cultura. ¿Qué implicaciones tendría esto?

Inteligencia performativa

Determinar que la IA es inteligente en función de su éxito en el *juego de la imitación* sería una conclusión apresurada. El propio Turing lo reconoce:

¿Podría ser que las máquinas realizaran algo que pudiera ser descrito como pensar, pero que es muy distinto de lo que un hombre hace? Esta objeción es muy sólida, pero al menos se puede decir que si, a pesar de todo, una máquina puede ser construida para jugar satisfactoriamente el juego de la imitación, no necesitamos preocuparnos por esta objeción.¹³

En sentido estricto, no nos es posible juzgar si la IA es inteligente o no, pues por principio la única inteligencia de la que podemos tener certeza es de la humana, aún cuando no podamos definirla conclusivamente. ¿Es legítimo entender una inteligencia “otra”, sea artificial o sea animal, de manera análoga a la inteligencia humana?, ¿es posible entender la inteligencia de la IA a través de conceptos aplicables al ser humano o ello constituye un error categorial? Lo importante no es si la IA es *de facto* inteligente, lo importante es que la IA está programada para actuar como si lo fuera y, desde el punto de vista del usuario, no hay ninguna diferencia entre su programación y su actuación. El simulacro de la IA es tan familiar con lo que reconocemos como un actuar inteligente que no podemos más que atribuirle a esa entidad inteligencia; no como una facultad estática, sino como una *performatividad* dinámica que se da en el actuar.

La inteligencia, en este sentido, es performativa. Retomo de modo laxo el concepto de *performatividad* de Judith Butler, quien “retraduce la idea lingüística de performatividad desde la idea de que quien hace, el hacedor, no pre-existe sino que se construye invariablemente en y a través de su hacer/acto”.¹⁴ Para elle,

[...] dentro del discurso legado por la metafísica de la sustancia, el género resulta ser performativo, es decir, que conforma la identidad que se supone que es. En este sentido, el género siempre es un hacer, aunque no un hacer por parte de un sujeto que se pueda considerar preexistente a la acción.¹⁵

Evidentemente, me separo de la perspectiva de género con la que Butler caracteriza la *performatividad*. Además, reconozco la clara limitación que existe al traducir tal concepto del posestructuralismo: al carecer de autoconciencia y de autonomía, la IA es incapaz de tener subjetividad y, por ende, es incapaz de ser reflexionada como un sujeto inmerso en estructuras discursivas, de poder, de género, etc.

¹³ Alan Turing, *Maquinaria computacional e Inteligencia*, p. 2.

¹⁴ Claudia Briones, “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías” en *Tabula Rasa*, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, No. 6, enero-junio, Bogotá, 2007, p. 65.

¹⁵ Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 84.

Más que recuperar el concepto mismo, entiendo la *performatividad* de la inteligencia de manera análoga a la de género. Del mismo modo que no existe una esencia del género y, por ende, toda expresión de género no es más que una actuación, un *performance*, también la inteligencia carece de una esencia (no habría, por ponerlo en términos platónicos, una “idea de inteligencia”) y, por tanto, la atribución de inteligencia a cualquier entidad, en este caso la IA, dependerá de su capacidad de actuar inteligentemente. Siguiendo el posestructuralismo radical de Butler, hasta los elementos sexuales que normalmente se consideran naturales como, por ejemplo, el sexo biológico, son productos de una cultura y un lenguaje. La inteligencia, aunque tenga sus bases biológicas y “naturales”, también es un concepto construido cultural y lingüísticamente. Por ello, propongo pensar la inteligencia no como algo que es en sí mismo, sino como una actuación respecto a un modelo considerado inteligente de suyo, aunque este modelo de hecho sea inexistente. A esto llamo *inteligencia performativa*.

Cabe aclarar que al afirmar la *performatividad* de la inteligencia no sólo se está predicando de la IA, sino también de la inteligencia humana (y, secundariamente, de la inteligencia animal). El modelo original de inteligencia no es en modo alguno la inteligencia humana. No es que primero se tenga a la inteligencia humana como algo “natural” y a partir de ella la IA la imite; más bien, la inteligencia humana ya es en sí misma una actuación respecto a un modelo ideal inexistente (construido filosófica y científicamente, mas inexistente en la realidad) y la IA es una imitación de aquella actuación primitiva.

Así, la IA es una *inteligencia performativa*. Es inteligente en la medida en que pretende serlo y de hecho logra ser percibida como tal. Mientras que un ser humano esté convencido de la inteligencia de la IA, lo sea realmente o no, puede llamársele inteligente. ¿Esto implica, pues, que en términos intelectuales se borra la distancia entre el ser humano y la IA? En lo absoluto. Lo que el *test de Turing* demuestra no es la inteligencia de la IA, sino, más bien, la progresiva disolución entre el ser y el aparecer en relación con su inteligencia. Pero esta distancia entre el ser de uno y el ser de otro es irreductible: el ser humano no dejará de ser humano inclusive cuando el simulacro sea absoluto. El que la IA sea inteligente en función de su *performatividad*, no significa que se identifique con el ser humano, pues eso equivaldría a reducir al ser humano a su pura inteligencia. El ser humano, en tanto que realidad compuesta, es más que su mero pensar o juzgar, es también su querer, su amar, su sentir, su relacionarse. Una indagación acerca de la inteligencia de la IA no puede más que referir a una indagación sobre nuestra propia inteligencia, aún tan misteriosa.

Fuentes documentales

- Alonso, Diana, "Ingeniería y filosofía dialogan sobre la Inteligencia Artificial" en ITESO, https://www.iteso.mx/web/general/detalle?group_id=19935277 Consultado 08/III/2026.
- Ardila, Rubén, "Inteligencia. ¿Qué sabemos y qué nos falta por investigar?" en *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales*, Bogotá, Vol. 35, No. 134, 2011, pp. 97-103.
- Briones, Claudia, "Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías" en *Tabula Rasa*, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, No. 6, enero-junio, Bogotá, 2007, pp. 55-83.
- Butler, Judith, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona, 2007.
- Encyclopaedia Herder, "Definición", <https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Definici%C3%B3n> Consultado 08/III/2026.
- _____, "Razón pura", https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Raz%C3%B3n_pura Consultado 08/III/2026.
- Hayles, Katherine, *How we became posthuman. Virtual bodies in cybernetics, literature and informatics*, University of Chicago Press, Chicago/Londres, 1999.
- Jones, Cameron R. y Bergen, Benjamin K., "Large Language Models Pass the Turing Test" en arXiv, <https://arxiv.org/pdf/2503.23674> Consultado 08/III/2026.
- Triglia, Adrián, Regader, Bertrand y García-Allen, Jonathan, *¿Qué es la inteligencia? Del CI a las inteligencias múltiples*, Salvat, Barcelona, 2019.
- Turing, Alan, *Maquinaria computacional e Inteligencia*, trad. Cristóbal Fuentes Barassi, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1950.