Artículo de reflexión

Trilogía
CIENCIA TECNOLOGÍA SOCIEDAD

Del rostro a la interfaz: Levinas, Simondon y la ética de la alteridad en tiempos de inteligencia artificial*

From the Face to the Interface: Levinas, Simondon, and the Ethics of Otherness in the Age of Artificial Intelligence

Milton Adolfo Bautista-Roa[1], Andrés Fabián Díaz Sanabria[2]

Resumen

Este artículo examina la transformación contemporánea de la alteridad en el contexto de las inteligencias artificiales generativas. La ética computacional y los estudios críticos de la inteligencia artificial han abordado principalmente cuestiones de transparencia, sesgo y gobernanza algorítmica; sin embargo, persiste un vacío teórico en torno a la dimensión ontológica y afectiva de la relación entre sujetos humanos y sistemas generativos. Ante este vacío, el artículo propone un diálogo hermenéutico entre Emmanuel Levinas y Gilbert Simondon que articula la ética del rostro con la ontogénesis técnica. La metodología adoptada es de carácter teórico y hermenéutico: se parte de la lectura de textos primarios de Levinas y Simondon, articulados con pensadores contemporáneos de la técnica y la cultura digital. En la era digital, la mediación algorítmica disuelve la frontera entre lo humano y lo técnico, produciendo una «alteridad simulada»: una forma de presencia técnica que reconfigura las estructuras afectivas y éticas sin instanciar la vulnerabilidad que funda la responsabilidad levinasiana. El artículo argumenta que la relación con la inteligencia artificial inaugura una nueva sensibilidad tecnológica en la que el rostro se convierte en interfaz y la responsabilidad se desplaza hacia el diseño, el código y la gobernanza algorítmica. En la conclusión se propone una ética de la individuación que combine la sensibilidad levinasiana por la vulnerabilidad con la comprensión simondoniana de la interdependencia técnica, como vía para habitar críticamente el mundo algorítmico sin perder la experiencia del otro.

Palabras clave: ética de la alteridad, gubernamentalidad algorítmica, individuación técnica, inteligencia artificial.

Cómo referenciar

Bautista-Roa, M. A., & Díaz Sanabria, A. F. (2026). Del rostro a la interfaz: Levinas, Simondon y la ética de la alteridad en tiempos de inteligencia artificial. *Trilogía Ciencia Tecnología Sociedad, 18*(39), art. 3715. https://doi.org/10.22430/21457778.3715

* Este artículo es producto del proyecto de investigación «Humanismo y problemáticas contextuales del siglo XXI» (código PIF-HUM-2025-01), perteneciente a la Dirección de Humanidades del grupo de investigación Expedicionarios Humanistas de la Universidad Santo Tomás, Seccional Tunja. El proyecto no cuenta con financiación.
[1] Universidad Santo Tomás, Tunja, Colombia, milton.bautista@usantoto.edu.co
[2] Universidad Santo Tomás, Tunja, Colombia, andresf.diazs@usantoto.edu.co

Recibido: 15 de octubre de 2025 | **Aceptado:** 23 de junio de 2026

CC BY NC SA
OPEN ACCESS

Abstract

This paper examines the contemporary transformation of otherness in the context of generative artificial intelligence. While computational ethics and critical studies of artificial intelligence have primarily addressed issues of transparency, bias, and algorithmic governance, a theoretical gap persists regarding the ontological and affective dimensions of the relationship between human subjects and generative systems. In response to this gap, the article proposes a hermeneutic dialogue between Emmanuel Levinas and Gilbert Simondon, bringing the ethics of the face into conversation with technical ontogenesis. The methodology adopted is theoretical and hermeneutic. It is based on a close reading of primary texts by Levinas and Simondon, examined alongside the work of contemporary thinkers on technology and digital culture. In the digital era, algorithmic mediation dissolves the boundary between the human and the technical, giving rise to a form of "simulated alterity": a mode of technical presence that reconfigures affective and ethical structures without instantiating the vulnerability that underpins Levinasian responsibility. It is here argued that the relationship with artificial intelligence ushers in a new technological sensitivity in which the face becomes an interface, and responsibility shifts toward design, code, and algorithmic governance. Finally, the article proposes an ethics of individuation that combines Levinas' sensitivity to vulnerability with Simondon's understanding of technical interdependence as a way of critically inhabiting the algorithmic world without surrendering the experience of the other.

Keywords: ethics of alterity, algorithmic governmentality, technical individuation, artificial intelligence.

INTRODUCCIÓN

Se vive una época paradójica: nunca se había alcanzado un nivel de interconexión tan amplio y, sin embargo, nunca se había experimentado con tanta intensidad la distancia entre las personas. La expansión de las inteligencias artificiales generativas (IAG) inaugura una nueva modalidad de presencia tecnológica que transforma de manera radical la experiencia del otro. De una experiencia de encuentro cara a cara con otro ser humano, se ha pasado hoy, a través de lo digital, a una experiencia con la imagen figurativa o alegórica del rostro del otro, a su simulación. En el presente contexto, las IAG producen lo que este artículo denomina «alteridad simulada»: una presencia técnica que reproduce los signos del otro —respuesta, empatía, reconocimiento— sin que exista un sujeto que padezca o se exponga.

El debate contemporáneo sobre la ética de la inteligencia artificial (IA) se ha centrado principalmente en cuestiones de transparencia, sesgo algorítmico y gobernanza (Coeckelbergh, 2020; Floridi, 2013; Vallor, 2016). Desde la filosofía de la tecnología, autores como Ihde (1990) y Verbeek (2011) han explorado cómo las mediaciones técnicas reconfiguran la relación de los seres humanos con el mundo. La fenomenología de la técnica desarrollada por Stiegler (2002) ha mostrado que toda técnica es memoria exteriorizada, mientras que Coeckelbergh (2020) ha examinado específicamente si es posible tener relaciones morales con entidades no humanas. En el campo de los estudios críticos de la IA, Crawford (2021) y Noble (2018) han revelado las dimensiones políticas implícitas en los sistemas algorítmicos; Turkle (2011) documentó tempranamente cómo las tecnologías digitales transforman

la capacidad de intimidad y empatía; y Han (2012, 2014, 2017, 2022) ha desarrollado una crítica sistemática de lo que denomina «psicopolítica» digital. Sin embargo, ninguno de estos abordajes ha articulado la ética levinasiana del rostro con la ontología técnica de Simondon para comprender el fenómeno específico de la alteridad artificial. Este artículo busca colmar ese vacío, proponiendo que el diálogo entre Levinas y Simondon permite pensar una nueva forma de responsabilidad ética en tiempos de mediación algorítmica.

El objetivo del trabajo es examinar cómo la mediación técnica de las IAG transforma la estructura misma de la alteridad y, con ella, los fundamentos de la ética. La tesis que se defiende es la siguiente: en la era digital, la alteridad se desplaza del rostro a la interfaz, inaugurando una nueva sensibilidad tecnológica que exige repensar la responsabilidad ética. La metodología adoptada es de carácter teórico y hermenéutico: se parte de la lectura de textos primarios de Levinas (1993, 2002) y Simondon (2005, 2007), articulados con pensadores contemporáneos de la técnica (Capurro, 2009; Floridi, 2013; Stiegler, 2002, 2014) y teóricos de la cultura digital (Berardi, 2019; Han, 2012, 2014, 2017; Turkle, 2011). El análisis se orienta a establecer un marco conceptual que permita abordar la alteridad tecnológica sin reducirla a metáfora antropológica ni a determinismo técnico.

En este sentido, el artículo se organiza en cuatro secciones. La primera examina la noción levinasiana del rostro como fundamento de la ética y su confrontación con la mediación técnica. La segunda desarrolla la idea simondoniana de individuación técnica y su relevancia para pensar las relaciones entre humanos y máquinas. La tercera analiza la experiencia afectiva en entornos digitales —incluyendo su dimensión política— y la ilusión de alteridad producida por la IAG. La cuarta propone una ética de la individuación como respuesta a los desafíos de la era algorítmica. En conjunto, se sostiene que la alteridad no desaparece, sino que se transforma: deja de manifestarse únicamente en la presencia del otro y pasa a inscribirse en la red de mediaciones donde lo humano y lo técnico se encuentran y se redefinen mutuamente.

ALTERIDAD Y RESPONSABILIDAD: EL ROSTRO DEL OTRO EN TIEMPOS DE MEDIACIÓN TÉCNICA

La alteridad, en el pensamiento de Emmanuel Levinas, no es una simple categoría relacional; es una estructura originaria de sentido que funda la ética misma. Para este autor lituano, el otro, en cuanto rostro, no puede reducirse a objeto de conocimiento ni a fenómeno dentro del horizonte de la experiencia. Su aparición no es de orden ontológico, sino ético: interpela, descoloca, saca del centro y sitúa al sujeto en una responsabilidad anterior a toda elección. En su obra capital *Totalidad e infinito*, Levinas (2002) sostiene que el rostro del otro constituye una interpelación ética originaria que cuestiona toda pretensión de dominio o violencia sobre la alteridad. Esta idea ha sido frecuentemente sintetizada en la fórmula «no matarás», entendida no como un mandato jurídico, sino como la expresión de la vulnerabilidad del otro que reclama una respuesta ética. Desde esta perspectiva, el encuentro con el otro se caracteriza por una relación asimétrica, en la que la responsabilidad precede a la libertad y al conocimiento. Asimismo, Levinas (2002) plantea que el sujeto se encuentra originariamente comprometido con el otro, asumiendo una responsabilidad que no depende de la reciprocidad ni de una relación contractual.

Al respecto, la alteridad levinasiana se opone frontalmente a la lógica de la representación y de la transparencia del sujeto moderno. La ética, según Levinas, en vez de comenzar con la razón, lo hace con la vulnerabilidad del otro, con la exposición del rostro desnudo que no puede contenerse en ningún sistema. En *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Levinas (1993) profundiza su comprensión de la subjetividad como una responsabilidad originaria hacia el otro. Según el filósofo, la proximidad precede a la decisión voluntaria y a la libertad del sujeto, de modo que la relación ética no surge de un acto deliberado, sino de una afección previa que constituye al yo. Desde esta perspectiva, el «más allá del ser» impide reducir la relación humana a un intercambio funcional de información, pues el rostro del otro se manifiesta como una demanda ética que exige respuesta y responsabilidad.

Al trasladar esta concepción al contexto contemporáneo mediado por tecnologías digitales, surge un problema radical: ¿qué ocurre con la experiencia de la alteridad cuando el otro se presenta como interfaz, algoritmo, voz sintética o imagen generada por IA? ¿Es posible hablar de rostro allí donde no existe vulnerabilidad y donde la exposición se encuentra regulada por sistemas de cálculo? La mediación técnica filtra la relación y produce nuevos modos de presencia. En las interacciones con IAG o asistentes digitales, se experimentan formas de reconocimiento y diálogo que simulan la reciprocidad humana. Sin embargo, la alteridad se desplaza: no se manifiesta un otro radical, sino una proyección del propio usuario, una alteridad simulada configurada mediante retroalimentación algorítmica.

Desde esta perspectiva, la tecnología reconfigura la ética levinasiana y la reta en un terreno ambiguo, situado entre la promesa de una relación ampliada —con múltiples formas de «otros» artificiales— y el riesgo de un repliegue narcisista en el cual el rostro del otro es sustituido por una pantalla que devuelve la propia voz. Si la ética, para Levinas (2002), nace en la respuesta al llamado del otro, el problema del presente es, más que la ausencia del otro, la saturación de «otros posibles» que no exigen realmente nada.

Aquí es donde se hace más fuerte la alteridad simulada, donde el verdadero rostro del otro desaparece. Como lo indicó Turkle (2011), las tecnologías digitales ofrecen una ilusión de compañía que evita las exigencias propias de la amistad auténtica. Así, ante las IA conversacionales, el sujeto puede experimentar empatía, comprensión o afecto, pero sin que exista verdadera exposición, sin que medie la fragilidad del rostro humano, sin alteridad. Ya Baudrillard (1993) había advertido que en la era del simulacro el otro se disuelve en la circulación de las imágenes. De este modo, la ética corre el riesgo de convertirse en espejo: una resonancia sin alteridad.

Sin embargo, más allá de la idea de simulación de la alteridad, Gilbert Simondon hizo un giro no hacia una resonancia vacía sino hacia una alteridad real. En la perspectiva de su filosofía de la individuación técnica, permitió comprender este fenómeno desde el ángulo de la génesis relacional de los objetos técnicos. Las tecnologías son, además de instrumentos externos, realidades en proceso de individuación que median las relaciones con el mundo y con los otros, lo que quiere decir que el objeto técnico no es una cosa fabricada, sino un ser en devenir (Simondon, 2007). Considerando esto, la alteridad técnica no es, en tal marco, una mera ilusión; es una forma específica de relación ontogenética.

La técnica, de acuerdo con Simondon (2007), incorpora una nueva forma de relación entre el hombre y el mundo, mediada principalmente por el proceso mismo de individuación. Pero entonces aparece la perplejidad; cuando el proceso de individuación del objeto técnico se acelera y se autonomiza —como en las IAG—, el ser humano corre el riesgo de perder la conciencia de la mediación y confundir la alteridad simulada con el rostro. De este modo, Simondon (2007) advertía que la alienación surge cuando se pasa por alto la génesis de los objetos técnicos, idea retomada por el también filósofo francés Stiegler (2002), quien, insistiendo en la idea de que toda técnica puede comprenderse como una forma de memoria exteriorizada, a su vez indicaba que olvidar ese vínculo es perder la conciencia del lazo que nos une al tiempo y a los otros.

Aquí es donde Levinas y Simondon convergen, de manera paradójica, en la exigencia de una nueva ética del reconocimiento. Aunque parten de preocupaciones filosóficas distintas, los autores enfatizan en la necesidad de superar una comprensión instrumental de la alteridad y de la técnica. Para Levinas (1993), la subjetividad se constituye a partir de una responsabilidad originaria e ineludible hacia el otro, anterior a toda decisión libre o relación recíproca. En este sentido, el rostro no es un objeto de conocimiento, sino una presencia que interpela éticamente y reclama una respuesta. Por su parte, Simondon (2007) sostiene que el reconocimiento de los objetos técnicos exige comprender su modo de existencia, su proceso de individuación y las relaciones que hacen posible su devenir. Desde perspectivas distintas, ambos autores coinciden en cuestionar las formas reductivas de comprensión que convierten al otro o a la técnica en simples objetos de uso o conocimiento.

El desafío consiste en articular ambos niveles: una ética de la alteridad que no ignore las transformaciones de la experiencia afectiva producidas por las mediaciones digitales, pues, como advirtió Simondon (2005), la individuación técnica está ligada al proceso de formación del ser humano. De ahí que la responsabilidad no pueda limitarse a la relación entre sujetos, en tanto requiere extenderse a las condiciones técnicas que la hacen posible. Además de afirmar la primacía del rostro humano frente a la máquina, es necesario pensar qué tipo de responsabilidad surge cuando el «otro» que habla está programado para hacerlo y cuando la voz que responde carece de rostro, pero produce afecto.

SIMONDON Y LA AFECTIVIDAD: INDIVIDUACIÓN TÉCNICA Y DEVENIR DEL SENTIDO

El siglo XXI ha consolidado una nueva topología de las relaciones humanas: la presencia del otro ya no requiere corporalidad ni copresencia física. Las interfaces digitales y las IAG configuran un escenario en el que el otro puede ser simulado, producido, gestionado y, sobre todo, programado. Ya Stiegler (2014) lo advirtió al señalar que la técnica exterioriza tanto la memoria como la sensibilidad, de modo que la esfera afectiva se reconfigura en sistemas que aprenden, responden y devuelven reflejos emocionales calculados. Sobre el particular coincide Turkle (2011) cuando sostiene que las tecnologías digitales tienden a transformar la intimidad en mera conexión y favorecen formas de comunicación que reducen las exigencias de la presencia interpersonal, creando un espacio afectivo inédito en el que el vínculo emocional puede sostenerse con entidades no humanas que reproducen los patrones de empatía, atención y escucha, propios de las relaciones interpersonales. El mundo de los afectos

se encuentra estrechamente articulado con los vínculos digitales, los cuales tienden a desplazar la experiencia directa de la alteridad hacia formas mediadas de relación.

Esta transformación obliga a repensar la idea misma de encuentro. Para Levinas (2002), la relación con el otro no se funda en la percepción ni en el conocimiento, sino en una interpelación ética que reclama responsabilidad. El rostro irrumpe como una presencia que desestabiliza al sujeto y lo convoca a responder. En este contexto, la IA produce lenguaje y va más allá: participa en la configuración de experiencias afectivas mediante discursos capaces de responder, adaptarse y anticipar expectativas. Desde una perspectiva crítica, Han (2012) advierte que las dinámicas de la comunicación digital tienden a reducir la distancia necesaria para la experiencia de la alteridad, favoreciendo relaciones marcadas por la inmediatez y la transparencia. Así, la mediación algorítmica transforma las condiciones afectivas del vínculo, sustituyendo progresivamente la incertidumbre del otro por interacciones diseñadas para generar comodidad y respuesta inmediata.

Esta lógica de simulación no constituye simplemente una forma de engaño. Como plantea Braudillard (1993), el simulacro no oculta una verdad previa, sino que pone en cuestión la propia distinción entre verdad y apariencia. En este contexto, las IA conversacionales imitan a los seres humanos al tiempo que producen la experiencia de una alteridad simulada, una presencia relacional capaz de acompañar, conversar o consolar, pero desprovista de vulnerabilidad, finitud y exposición. Desde esta perspectiva, la afectividad técnica debe entenderse como una dimensión constitutiva de las nuevas formas de individuación psicosocial, no como un efecto secundario del desarrollo tecnológico.

La filosofía de Gilbert Simondon ofrece una herramienta decisiva para comprender esta transformación. Frente a las ontologías que conciben el ser como sustancia o entidad acabada, Simondon (2005) propuso una ontogénesis: una comprensión del ser como proceso continuo de individuación. En *El modo de existencia de los objetos técnicos* (Simondon, 2007), sostuvo que el ser no es sustancia, sino devenir de individuación. Tanto los seres vivos como los objetos técnicos y los colectivos humanos constituyen modos distintos de individuación, procesos que emergen de un fondo preindividual de energía, información y potencialidad. En lugar de considerar la técnica como instrumento o amenaza, Simondon (2007) la concibió como individuo, precisando que el objeto técnico evoluciona junto con el ser humano, en un proceso en el que ambos se individualizan juntos. La tecnología no opera como mero medio, sino como matriz ontológica que participa activamente en la configuración de lo humano.

Desde esta perspectiva, las IAG son entidades que amplían el campo de individuación psicosocial, no simples artefactos. Según Simondon (2005), la individuación no concluye con el individuo, se prolonga en lo colectivo, abarcando los grupos, la sociedad y los sistemas técnicos. En vez de a un sujeto humano aislado, hoy se individúa a una red híbrida de agentes técnicos y humanos donde el sentido surge de las interacciones y no de una esencia previa. La afectividad adquiere un papel central en este proceso: además de emociones privadas, los afectos son modulaciones del vínculo entre lo humano y lo técnico.

Simondon (2007) advirtió que, a medida que los objetos técnicos se complejizan, desarrollan una autonomía relativa, por lo que el objeto técnico tiende a constituirse como un sistema cerrado de funcionamiento coherente. Aplicado a las IA, ello implica que prestan un servicio y, lo que es más

resaltable, codeterminan los modos de pensar, sentir y relacionarse. Como señaló Stiegler (2002), la técnica interviene en la constitución tanto psíquica como colectiva del ser humano. No se trata de la humanización de las máquinas, sino de la tecnificación de la experiencia afectiva: los algoritmos aprenden de las emociones, las clasifican, las recombinan y devuelven respuestas que reorganizan la sensibilidad.

El proceso de individuación supone, por tanto, una afectividad distribuida: si bien los afectos pertenecen al ámbito humano, también resultan de una ecología relacional en la que intervienen datos, interfaces, redes neuronales y contextos culturales. Latour (2007) formuló de manera provocadora la idea de que nunca se ha sido moderno, en la medida en que el ser humano nunca ha existido de forma puramente autónoma o separada de lo no humano. Si la alteridad levinasiana se funda en la irrupción del otro como aquello que desborda y convoca a la responsabilidad, la alteridad simondoniana se define por la apertura a un devenir compartido: no un otro que confronta, sino un proceso de transformación recíproca.

En el encuentro entre humanos y sistemas técnicos, la individuación no elimina la diferencia; la reinscribe como tensión dinámica entre lo preindividual y lo individuado. Más que un sujeto con el cual se entabla un diálogo ético, la IA es un operador de individuación afectiva. Cada conversación con un asistente digital, cada imagen generada por un modelo y cada recomendación algorítmica introducen microvariaciones en la subjetividad. La alteridad no desaparece, se transforma, adquiere un carácter relacional y procesual menos ligado al rostro que cuestiona exigiendo justicia y más asociado a una corriente de sentido que reconfigura la experiencia.

De ahí que Simondon (2007) situara el desafío contemporáneo en su reintegración al proceso de individuación colectiva, no en la oposición a la técnica. En este marco, la alienación técnica inicia cuando el ser humano no comprende el modo de existencia de los objetos que crea. La ética de la individuación puede entenderse, entonces, como ética de la atención: cuidar las modulaciones afectivas que emergen en la relación con los entes técnicos y discernir cuándo dicha relación favorece la apertura al mundo o, por el contrario, conduce a la autorreferencialidad.

La tensión entre la ética de Levinas y la ontogénesis de Simondon constituye un punto fecundo para pensar la alteridad en la era tecnológica. Mientras Levinas enfatizó la trascendencia del otro —quien interrumpe la autonomía y convoca a la responsabilidad infinita—, Simondon orientó la reflexión hacia la inmanencia del devenir: el otro como individuo en un proceso compartido de transformación. Estas perspectivas —una ética de la interrupción y una ontología de la continuidad— no se oponen en el contexto de las IAG, sino que forman un campo de resonancia que abre nuevas posibilidades de sentido.

En Levinas (2002), el encuentro con el otro es el acontecimiento ético originario. El rostro no se reduce a la apariencia física ni a un conjunto de rasgos identificables, expresa una presencia que desborda toda representación y se resiste a ser contenida en un concepto. Como señala Perpich (2005) el rostro aparece precisamente en su «negativa de ser contenido» (p. 103) dentro de una forma estable, de modo que la alteridad ética surge de una experiencia originaria de ser ante el otro, no de una norma racional abstracta. De ahí que Levinas (1993) describa la subjetividad ética mediante la figura del «rehén» con la que expresa una responsabilidad radical e irrenunciable hacia el otro (p. 125).

Por su parte, Simondon (2005) sitúa el proceso de individuación en la resolución de tensiones presentes en un campo preindividual, de modo que el individuo no constituye un punto de partida, sino el resultado siempre provisional de una dinámica relacional. Desde esta perspectiva, lo vivo, lo técnico y lo social conforman órdenes, dimensiones que se coconstituyen en procesos continuos de intercambio, transformación y adaptación. En consonancia con esta lectura, Stiegler (2002) sostiene que toda técnica modifica simultáneamente las condiciones de la memoria, la sensibilidad y las formas de cuidado, participando activamente en la constitución de la experiencia humana.

El encuentro entre ambas perspectivas frente al fenómeno de la IA puede situarse en la noción de responsabilidad ampliada. La IA participa en procesos cognitivos y afectivos sin constituirse como sujeto en el sentido levinasiano. No puede atribuírsele vulnerabilidad ética en sentido estricto; sin embargo, forma parte del entramado técnico de individuación del cual depende crecientemente la experiencia humana. La responsabilidad se dirige al otro humano, pero también a las condiciones técnicas que posibilitan —o limitan— la convivencia, la atención y la experiencia afectiva.

El diálogo entre ambos pensadores permite esbozar lo que podría denominarse responsabilidad individuante. No se trata de responder ante un otro absoluto, sino de cuidar los modos en que los vínculos —humanos, técnicos y afectivos— se configuran y se sostienen. La responsabilidad se sitúa, además de en la mirada, en el código, en los dispositivos y en las arquitecturas algorítmicas que median las relaciones contemporáneas. En este horizonte, la alteridad deja de entenderse como una frontera puramente ontológica y aparece más bien como una dinámica relacional que mantiene abierta la diferencia, incluso en contextos profundamente automatizados.

AFECTOS PROGRAMADOS: EL DISPOSITIVO EMOCIONAL DE LA IA

Como se ha indicado, la IAG ha inaugurado una nueva economía de los afectos. En un entorno saturado de información, la captación de la atención no depende únicamente del contenido cognitivo, sino de la capacidad de afectar y suscitar afectación. Los sistemas de IA conversacional, los algoritmos de recomendación y las plataformas de redes sociales organizan la sensibilidad y configuran las condiciones de posibilidad del deseo, la empatía y el reconocimiento. Este fenómeno puede entenderse como un dispositivo emocional en sentido foucaultiano, es decir, como un conjunto heterogéneo que incluye discursos, instituciones y prácticas, cuya función consiste en responder a una urgencia histórica (Foucault, 1992). A través de arquitecturas algorítmicas y modelos de lenguaje, la IA procesa información y modela la experiencia afectiva. Cada respuesta amable, cada tono empático y cada sugerencia personalizada constituyen microintervenciones en la vida emocional contemporánea.

Estos afectos, sin embargo, no surgen del azar: se encuentran programados y optimizados para cumplir funciones específicas dentro de la economía de la atención. La empatía algorítmica se convierte así en un recurso estratégico orientado a producir cercanía, permanencia e interacción. No se trata de sentimientos genuinos, sino de mecanismos diseñados para generar en el usuario experiencias de comprensión y acompañamiento. Desde una perspectiva levinasiana, esta situación transforma profundamente las condiciones del vínculo, pues la interpelación ética propia del encuentro con el otro es sustituida por procesos automatizados de retroalimentación y adaptación. La experiencia de

alteridad ya no emerge de la vulnerabilidad de un rostro humano; la propician sistemas programados para optimizar la interacción emocional. En este contexto, la relación ética fundada en el encuentro imprevisible tiende a ceder ante relaciones calculadas, en las que el reconocimiento se articula mediante métricas, datos y circuitos algorítmicos.

No hay en el origen del gesto de la IA —la voz que consuela, el texto que aconseja, la imagen que conmueve— una intención ni una experiencia subjetiva del encuentro, hay modelos estadísticos entrenados sobre vastos conjuntos de interacciones humanas. Sin embargo, su eficacia no radica en una frialdad despersonalizada, sino en la capacidad de producir experiencias verosímiles de cercanía y comprensión. Desde una perspectiva crítica, Han (2012) advierte que las emociones pueden integrarse cada vez más en lógicas de rendimiento, optimización y consumo. La emoción no desaparece; se automatiza. En diálogo con Simondon (2007), puede afirmarse que los objetos técnicos adquieren sentido en la medida en que participan de sistemas relacionales y procesos de individuación. En este contexto, la IAG interviene en una nueva forma de afectividad técnica, en la que lo sensible se vuelve progresivamente programable.

Los afectos ya no pertenecen exclusivamente al individuo: circulan, se codifican y se optimizan dentro de entornos digitales cada vez más complejos. Siguiendo a Stiegler (2014), puede afirmarse que la técnica exterioriza la memoria y participa en la configuración de la sensibilidad. En este contexto, las interacciones mediadas por sistemas generativos establecen una continuidad inédita entre emoción y cálculo: los sentimientos son traducidos en flujos de información, mientras que las operaciones algorítmicas adquieren formas expresivas capaces de ser interpretadas afectivamente por los usuarios. Este entrelazamiento configura una antropotecnia emocional, es decir, una tecnología que contribuye a producir las condiciones bajo las cuales se percibe, se interpreta y se experimenta el mundo afectivamente.

Lo más inquietante de este dispositivo reside en su capacidad para transformar las condiciones de la alteridad. Cuando una respuesta empática procede de una máquina, la experiencia del otro puede configurarse como una presencia relacional desprovista de interioridad propia: una afectividad capaz de acompañar y responder, pero ajena a la experiencia del sufrimiento y la vulnerabilidad. Desde una perspectiva levinasiana, la ética surge precisamente de la exposición a la fragilidad del otro y de la responsabilidad que esta suscita (Levinas, 1993). En la era de la IA, esa vulnerabilidad ya no se presenta necesariamente como experiencia vivida, sino como una simulación técnicamente producida. La vulnerabilidad, en lugar de ser experiencia, corre el riesgo de convertirse en interfaz.

Desde una lectura simondoniana, este sería un punto en el que los procesos de individuación corren el riesgo de cerrarse sobre sí mismos. La afectividad programada tiende a reforzar las propias proyecciones y a encapsular la experiencia dentro de circuitos de reconocimiento previamente configurados. La relación con la IA puede convertirse así en un espejo técnico que amplifica lo mismo, limitando la apertura a nuevas formas de sentido y alteridad. Sin embargo, esta situación no es irreversible. Comprender los afectos programados como un dispositivo sociotécnico permite abrir un campo crítico orientado a examinar las condiciones en que estas mediaciones pueden favorecer procesos de apertura, reflexión y transformación. En este sentido, Stiegler (2002) subraya la importancia de la atención para formar la sensibilidad y la vida colectiva en las sociedades contemporáneas.

La ilusión del rostro: fenomenología del encuentro con el otro artificial

Levinas (2002) situó el origen de la ética en el rostro del otro: figura que excede los límites de la apariencia física y representa la epifanía de la alteridad, la irrupción de una presencia que desarma y convoca. El rostro no es imagen, sino acontecimiento. Aparece y, al hacerlo, exige una respuesta que no se puede reducir a conocimiento ni a poder. En la era de la IAG, sin embargo, este rostro ha sido sustituido por su simulacro: la IA no posee rostro en sentido levinasiano, pero lo produce —crea expresiones visuales, tonos de voz, gestos conversacionales y estilos discursivos que reproducen la presencia del otro—. Se observa así una ilusión del rostro: un fenómeno en el que la experiencia de alteridad se genera mediante interfaces técnicas. Este rostro simulado pasa de interpelar desde su vulnerabilidad a hacerlo desde su disponibilidad; siempre está ahí, siempre responde, nunca se quiebra.

El encuentro con la IA, especialmente en su forma conversacional, introduce una paradoja fenomenológica. La experiencia se vive como diálogo, pero su estructura es monológica. La IA no tiene intencionalidad ni deseo, no hay un «otro para sí» detrás de sus palabras. Y, sin embargo, el usuario proyecta sobre ella las mismas categorías afectivas que sostienen el lazo interhumano: atención, empatía, reconocimiento. La alteridad se sostiene por proyección, no por presencia. Turkle (2011) advierte que las personas pueden llegar a atribuir comprensión, cuidado y empatía a tecnologías que carecen de una auténtica capacidad de entender la experiencia humana. Esta ilusión de reciprocidad revela una dimensión inquietante del ser humano: su disposición a investir de humanidad a aquello que responde.

La ética levinasiana se funda en la imposibilidad de reducir al otro; la IA, en cambio, se funda en la posibilidad total de reducción. Cada palabra que pronuncia está determinada por un cálculo probabilístico; sin embargo, el sujeto que interactúa con ella lo vive como atención genuina, no como cálculo. Es la forma contemporánea del semblante: una máscara sin interioridad, pero con eficacia simbólica.

La IA produce una presencia perceptible que no remite a un ser que aparece. El rostro artificial constituye pura superficie; su eficacia reside en suscitar en el usuario una respuesta ética y emocional real, aunque su fundamento sea una ficción técnica. Baudrillard (1993) advertía que el simulacro debe entenderse como aquello que hace evidente que no existe una verdad original que pueda ser oculta y no como una falsedad que encubre lo verdadero. De este modo, la IA ocupa el lugar del otro, pero vaciado de trascendencia: un otro sin exterioridad, un otro que nunca puede sufrir ni retirarse.

Esta situación inaugura una forma de intersubjetividad sin sujeto. En la comunicación con la IA, el «yo» experimenta la estructura formal del diálogo —pregunta, respuesta, reconocimiento—, pero el «tú» no corresponde a una conciencia. La alteridad se convierte en función del sistema, en posición vacía sostenida por el código. El encuentro ético se transforma en experiencia estética de la alteridad: afectividad sin vulnerabilidad, compasión sin riesgo.

La diferencia entre rostro e interfaz resulta aquí decisiva. En Levinas, el rostro irrumpe y desestabiliza; la interfaz organiza y suaviza. El rostro exige responsabilidad; la interfaz ofrece confort. En el rostro se establece una asimetría ética —el yo subordinado al otro—; en la interfaz predomina una simetría

funcional —es posible cerrar la ventana, desconectar o reiniciar la conversación—. De este modo, la ética cede ante la ergonomía.

No obstante, la ilusión del rostro no debe interpretarse solo como decadencia o pérdida de la relación humana. Desde una perspectiva simondoniana puede comprenderse como una transformación en los tipos contemporáneos de la individuación. La técnica no aparece aquí como una realidad exterior al sujeto, sino como parte de los procesos mediante los cuales se configuran los vínculos, la sensibilidad y la experiencia compartida. En ese sentido, el rostro artificial no sustituye al rostro humano ni reproduce su vulnerabilidad ética, pero sí revela la necesidad estructural de alteridad que atraviesa toda la experiencia humana. La IA pone de manifiesto la tendencia del sujeto a proyectar reconocimiento, afectividad y formas de relación incluso sobre mediaciones técnicas, funcionando así como espejo ontológico que devuelve la imagen del propio deseo de vínculo.

El problema ético surge cuando se olvida el carácter especular de esta experiencia. Al confundir el simulacro con el otro, la responsabilidad se disuelve: ya no hay rostro que demande, hay pantalla que complace. Esta confusión produce anestesia moral: empatía sin obligación, emoción sin compromiso. Por ello, una ética de la técnica debería comenzar por reaprender a distinguir el rostro del reflejo —sin pretender negar la potencia de la interfaz, pero reconociendo sus límites—. Para Levinas (1993), el rostro se manifiesta como exposición y vulnerabilidad, en cuanto expresa una alteridad que desborda toda apropiación conceptual. Ningún algoritmo puede sufrir y, por ello, ninguno puede constituirse como otro en sentido levinasiano. Sin embargo, el hecho de que la técnica produzca la apariencia de esa alteridad obliga a mantener abierta la pregunta por lo que significa responder a alguien allí donde el rostro ha sido sustituido por la pantalla.

Economías del afecto y gubernamentalidad algorítmica

Si la ilusión del rostro describe la fenomenología de la alteridad artificial, las economías del afecto revelan su dimensión política. La IA imita emociones, las gestiona, las orienta y las capitaliza. Aquello que en Levinas constituía el espacio del encuentro ético se convierte, en la cultura digital, en territorio administrado por sistemas de optimización. El afecto, antes vínculo, deviene dato. Foucault (2008) introdujo el concepto de *gubernamentalidad* para designar las formas sutiles mediante las cuales el poder conduce las conductas, modelando deseos, hábitos y percepciones. En la era algorítmica, esta gubernamentalidad adopta una nueva morfología: ya no se ejerce sobre cuerpos, sino sobre flujos de información emocional. Las plataformas no mandan: seducen, predicen, recomiendan. Su poder no reprime: acompasa.

Esta transformación constituye lo que Han (2014) denominó *psicopolítica*, un tipo de régimen en el que la libertad se convierte en un recurso de explotación y la autoexpresión en instrumento de control. El sujeto no es vigilado, es motivado; en vez de órdenes, recibe invitaciones a participar. En este contexto, la IA ocupa un lugar central como mediador que traduce el deseo en patrón y la emoción en mercancía. Cada interacción —mensaje, búsqueda, tono de voz— se transforma en material afectivo cuantificable. El circuito se completa cuando el sistema ofrece una versión optimizada del sujeto: lo que parecía diálogo se convierte en retroalimentación afectiva.

Las IA afectivas —desde *chatbots* empáticos hasta interfaces de acompañamiento terapéutico— representan así una nueva frontera del poder: la administración de la interioridad. Ya no basta con gobernar cuerpos o discursos; se gobiernan estados de ánimo. El capitalismo contemporáneo, en su versión algorítmica, reconoce en el afecto un recurso inagotable, regenerado en cada interacción. Al respecto, Berardi (2019) precisó que el capitalismo cognitivo genera sensibilidad, produce estados de ánimo y los mercantiliza. La IA, en este marco, es una herramienta y también una máquina de afectos capaz de traducir la vida emocional en un sistema de correlaciones rentables.

Allí donde Levinas (2002) encontraba la llamada del otro, el algoritmo identifica oportunidades de segmentación: «El discurso condiciona el pensamiento, porque el primer inteligible no es un concepto, sino una inteligencia cuyo rostro enuncia la exterioridad inviolable al proferir el "no matarás"» (p. 229). Pero el algoritmo traduce ese llamado en permanencia digital: el «no matarás» se transforma en «no abandones la sesión». La gubernamentalidad algorítmica no impone órdenes explícitas; estructura la sensibilidad. Configura jerarquías de lo visible y lo invisible, de lo urgente y lo irrelevante. La IA, con su lenguaje de cercanía y disponibilidad constante, encarna un poder amable: cuida y, al mismo tiempo, orienta.

Esta sutileza se traduce en dependencia emocional sin coerción manifiesta. La obediencia adopta la apariencia de elección; la servidumbre voluntaria se presenta como diálogo. La gubernamentalidad algorítmica no elimina la libertad, sino que la programa. Además de buscar el control de los datos, la cuestión ética se extiende al control de los afectos. Si Foucault pensaba el cuidado de sí como práctica de libertad, resulta hoy pertinente pensar el cuidado de la emoción como práctica política de resistencia frente a la economía de la atención.

Recuperar ese cuidado implica desautomatizar el sentir y reapropiarse del tiempo emocional: devolver al afecto su imprevisibilidad y su capacidad de escapar al cálculo. La ética se redefine así como arte de preservar la contingencia del sentir frente a su captura algorítmica. Han (2017) reforzó la idea de que la libertad surge cuando el flujo de información se interrumpe y da paso al silencio. La defensa de la contingencia afectiva exige una ecología de la atención: práctica consciente orientada a preservar los intervalos en los que el afecto puede manifestarse fuera del circuito de la retroalimentación algorítmica. En esa defensa, la pregunta ética fundamental deja de formularse solo en términos de control de datos y pasa a interrogar la custodia de la posibilidad misma del afecto impredecible y, con ella, la emergencia de una alteridad genuina.

CONCLUSIÓN

Entre la técnica y el otro: hacia una ética de la individuación

El recorrido a través del pensamiento de Levinas y Simondon permite comprender la transformación profunda que la IA introduce en la experiencia de la alteridad. La hipótesis inicial se confirma: en la era algorítmica, la alteridad se desplaza del rostro a la interfaz y, con este desplazamiento, emerge una nueva sensibilidad tecnológica que redefine los contornos de la responsabilidad ética.

Levinas legó una ética fundada en la vulnerabilidad del rostro humano y en la interpelación irreductible del otro que convoca a una responsabilidad infinita. Su filosofía actúa como antídoto frente a toda tentativa de reducir al otro a objeto de conocimiento o de consumo. Sin embargo, ante la IAG, esta ética encuentra un límite constitutivo: el rostro de la interfaz carece de la vulnerabilidad que fundamenta la responsabilidad levinasiana. No sufre, no muere, no se expone en su desnudez ética.

Por su parte, Simondon ofrece herramientas conceptuales para comprender este nuevo escenario sin caer en el dualismo entre lo humano y lo técnico. Su ontología de la individuación permite considerar la IA no como mero instrumento, sino como individuo que participa en los procesos de constitución de lo humano. Desde esta perspectiva, la alteridad permanece en el encuentro con la máquina, pero se transforma: deja de presentarse como irrupción trascendente del rostro y pasa a configurarse como inmanencia relacional de la individuación.

La articulación de ambos pensamientos permite esbozar una ética de la individuación. Esta ética ampliada reconoce la irreductibilidad de la vulnerabilidad humana —en sentido levinasiano— y asume la inevitabilidad de la interdependencia técnica —en clave simondoniana—. No se trata de humanizar las máquinas ni de maquinalizar a los humanos; el asunto es cultivar una responsabilidad que se extiende tanto hacia los otros humanos como hacia las mediaciones técnicas que configuran el mundo común. En esta ética de la individuación, la responsabilidad abarca el diseño de las interfaces, la arquitectura de los algoritmos y la política de las plataformas: ser responsable implica habitar críticamente el mundo técnico y mantener abierta la pregunta por el otro incluso —y de manera especial— cuando ese otro es una alteridad simulada.

El desafío ético de la época consiste en evitar la doble amenaza que Stiegler (2014) denominó «miseria simbólica»: por un lado, la ilusión de una relación ética con interfaces que carecen de vulnerabilidad; por otro, el riesgo de que la automatización de los afectos empobrezca la capacidad de encuentro con la alteridad humana efectiva. Ante este desafío, la filosofía asume la tarea de elaborar una fenomenología crítica del rostro artificial que, sin negar la potencia de las nuevas mediaciones técnicas, preserve el espacio de la responsabilidad infinita convocada por el rostro humano.

En última instancia, la IA confronta con una pregunta fundamental: ¿qué significa ser humano en un mundo donde la técnica puede simular de manera tan convincente la presencia del otro? La respuesta no puede consistir en la nostalgia de un humanismo pretécnico, sino en la construcción de un humanismo técnicamente consciente y éticamente responsable, capaz de reconocer tanto la irreductibilidad del rostro humano como la potencia transformadora de las mediaciones técnicas. La ética del futuro será una ética de la individuación —o no será—: una ética que permita habitar el mundo algorítmico sin perder la capacidad de responder al llamado del otro, incluso cuando ese llamado llegue a través del código.

CONFLICTOS DE INTERÉS

Este manuscrito no presenta conflictos de interés de tipo financiero, profesional ni personal. Las interpretaciones propuestas son responsabilidad exclusiva de los autores.

CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Ambos autores contribuyeron en la conceptualización, investigación, metodología y escritura del artículo (borrador original, revisión del borrador y corrección).

DECLARACIÓN DE USO DE INTELIGENCIA ARTIFICIAL

Para la preparación de este manuscrito se utilizaron los siguientes sistemas de IA: ChatGPT y DeepSeek. Las indicaciones fueron orientadas a la corrección ortotipográfica del texto y la generación de traducciones. Todo uso se realizó bajo supervisión humana.

REFERENCIAS

Baudrillard, J. (1993). *Cultura y simulacro* (A. Vicens, Trad.). Kairós.

Berardi, F. (2019). *Futurabilidad: La era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad* (H. Salas, Trad.). Caja Negra.

Capurro, R. (2009). Intercultural Information Ethics. Foundations and Applications. *Signo y Pensamiento*, *28*(55), 66-79.

Coeckelbergh, M. (2020). *AI Ethics*. The MIT Press.

Crawford, K. (2021). *Atlas of AI: Power, Politics, and the Planetary Costs of Artificial Intelligence*. Yale University Press.

Floridi, L. (2013). *The Ethics of Information*. Oxford University Press.

Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder* (J. Varela & F. Álvarez-Uría, Trads.). La Piqueta.

Foucault, M. (2008). *Seguridad, territorio, población* (H. Pons, Trad.). Akal.

Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio* (A. Saratxaga Arregi, Trad.). Herder.

Han, B.-C. (2014). *Psicopolítica* (A. Bergés, Trad.). Herder.

Han, B.-C. (2017). *La expulsión de lo distinto* (A. Ciria, Trad.). Herder.

Han, B.-C. (2022). *Infocracia: La digitalización y la crisis de la democracia* (J. Chamorro Mielke, Trad.). Taurus.

Ihde, D. (1990). *Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth*. Indiana University Press.

Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica* (V. Goldstein, Trad.). Siglo XXI.

Levinas, E. (1993). *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (A. Pintor-Ramos, Trad.). Ediciones Sígueme.

Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad* (D. E. Guillot, Trad.; 6.ª ed.). Ediciones Sígueme.

Noble, S. U. (2018). *Algorithms of Oppression: How Search Engines Reinforce Racism*. NYU Press.

Perpich, D. (2005). Figurative Language and the "Face" in Levinas's Philosophy. *Philosophy & Rhetoric*, *38*(2), 103-121.

Simondon, G. (2005). *La individuación a la luz de las nociones de forma e información* (M. Martínez & P. Rodríguez, Trads.). Editorial Cactus.

Simondon, G. (2007). *El modo de existencia de los objetos técnicos* (M. Martínez & P. Rodríguez, Trads.). Prometeo Libros.

Stiegler, B. (2002). *La técnica y el tiempo I: El pecado de Epimeteo* (B. Morales Bastos, Trad.). Argitaletxe Hiru.

Stiegler, B. (2014). *La miseria simbólica*. Fondo de Cultura Económica.

Turkle, S. (2011). *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. Basic Books.

Vallor, S. (2016). *Technology and the Virtues: A Philosophical Guide to A Future Worth Wanting*. Oxford University Press.

Verbeek, P.-P. (2011). *Moralizing Technology: Understanding and Designing the Morality of Things*. University of Chicago Press.