MINERVA
REVISTA DE FILOLOGÍA CLÁSICA

EDICIONES Universidad Valladolid

¿Qué significa inteligencia?: La Inteligencia Artificial a la luz de la Filosofía Antigua*

What does intelligence mean? Artificial Intelligence in the light of Ancient Philosophy

MARÍA JESÚS HERMOSO FÉLIX
Universidad de Valladolid
Departamento de Filosofía
Plaza del Campus s/n
47011 Valladolid (España)
mariajesus.hermoso@uva.es
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7285-5433
Recibido/Received: 07.08.2025 | Aceptado/Accepted: 14.11.2025
Cómo citar/How to cite: Hermoso Félix, María Jesús, "¿Qué significa inteligencia?: La Inteligencia Artificial a la luz de la Filosofía Antigua", *MINERVA. Revista de Filología Clásica* 38 (2025) 15-30.
DOI: https://doi.org/10.24197/ssv1pf04

Artículo de acceso abierto distribuido bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional (CC-BY 4.0) / Open access article under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC-BY 4.0)

Resumen: Nuestro análisis busca aportar una perspectiva que permita clarificar aquello que está en el centro de la llamada inteligencia artificial: la noción de inteligencia. Buscamos tratar el tema desde un ángulo en el que convergen filología y filosofía: la indagación en el significado clásico de la noción de "inteligencia", de la mano de Platón, Aristóteles y Plotino. Ello nos permitirá reflexionar sobre lo que significa "inteligencia" para gran parte de nuestra tradición filosófica. Se trata de atender a los aspectos que son indisociables de este concepto y su campo semántico. Tras este ejercicio podremos clarificar en qué sentido es "inteligencia" la inteligencia artificial o si esta nomenclatura funciona, más bien, como una metáfora que refleja los entramados históricos, sociológicos y culturales que están operando en un momento dado.
Palabras clave: inteligencia; Inteligencia Artificial; *nous*; sensibilidad; Platón; Aristóteles; Plotino.

Abstract: Our analysis seeks to offer a perspective on what lies at the center of so-called artificial intelligence: the notion of intelligence itself. We seek to address this topic from an angle where philology and philosophy converge, examining the classical meaning of the word "intelligence" through the works of Plato, Aristotle, and Plotinus. This approach allows us to reflect on the

* Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación PID2022-139027NA-I00 financiado por MCIN/ AEI / 10.13039/501100011033 / FEDER, UE.

meaning of "intelligence" within a significant part of our philosophical tradition. It focuses on the aspects that are inseparable from this concept and its semantic field. Following this examination, we can clarify in what sense artificial intelligence is "intelligence", or whether this nomenclature functions instead as a metaphor reflecting the historical, sociological, and cultural interrelations at work at a given moment.

Keywords: intelligence; Artificial Intelligence; *nous*; sensibility; Plato; Aristotle; Plotinus.

Sumario: INTRODUCCIÓN | 1. EL *NOUS* Y EL DESEO: UNA IMPLICACIÓN ANTIGUA | 2. EL *NOUS*: NATURALEZA Y DIVINIDAD | 3. EL *NOUS*: VIDA Y SENSIBILIDAD | CONCLUSIONES: EL CASO DE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL | BIBLIOGRAFÍA

Summary: INTRODUCTION | 1. *NOUS* AND *EROS*: AN ANCIENT INTERRELATION | 2. *NOUS*: NATURE AND DIVINITY | 3. *NOUS*: LIFE AND SENSIBILITY | 4. CONCLUSIONS: THE CASE OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE | BIBLIOGRAPHY

INTRODUCCIÓN

La inteligencia artificial se ha convertido en uno de los temas de nuestro tiempo. En ella hay muchos factores implicados. Desde factores éticos hasta factores sociales, pasando por los factores medioambientales. En el foco de todos ellos, se encuentra latente la pregunta por lo que somos, por lo que nos define como hombres y mujeres, como humanos.

El denominado posthumanismo[1] atiende a las implicaciones en la comprensión de la subjetividad que tiene el desarrollo tecnológico en la era digital. El ser humano ha dejado de estar en el centro, para pasar a ocupar algún punto en una red global tecnológica, económica y de administración de la vida[2]. La tecnología de la producción y de la información ha sobrepasado con creces la medida del hombre.

Este desplazamiento de lo humano, lejos de convertirse en una utopía que corregiría los excesos de la Ilustración, nos ha sumergido en una enorme desorientación. Seres en busca de la identidad perdida, más allá de una identidad a la que no podemos volver, de la que hemos despertado de una vez para siempre. El mito del progreso se ha desvanecido en nuestras manos. El sujeto autónomo y autoconsciente se ha mostrado un espejismo. La razón ha despertado de su sueño, enfrentada a la pesadilla de la dominación tecnológica global. Todo tipo de mitos distópicos han tomado el imaginario contemporáneo, en el que el hombre se funde con la máquina.

La máquina se humaniza, precisamente cuando ya no sabemos qué es ser humano; cuando tomamos como metáfora la máquina y los algoritmos para explicar el

[1] Especialistas como BRAIDOTTI (2015), HAYLES (2012), HARAWAY (1995) o más recientemente VALERA (2022) han teorizado sobre el posthumanismo y sus diferentes implicaciones ético-políticas y epistemológicas.

[2] Como correlato, lo humano se extiende a los otros seres vivos. Se reclaman "derechos humanos" para los animales, en un intento por defenderlos del sufrimiento al que son sometidos por la mercantilización. El ecosistema se convierte en presa de un aparato tecnológico mundial de producción: "Los animales proporcionan material vivo para los experimentos científicos"[2], señala BRAIDOTTI (2015: 18), poniendo como ejemplo a la desgraciada oveja Dolly.

pensamiento. El hombre se mira en el espejo de la tecnología que le devuelve una imagen deformada, como en el Callejón del Gato que dibujara Valle Inclán. Esa imagen deforme revierte sobre todo lo propiamente humano. No se salvan del proceso las humanidades, cuya norma metodológica es ahora la mera recogida de datos y su gestión, en lo que Braidotti llama "versión superficial del neoempirismo"[3]. El pensamiento mira su reflejo en los algoritmos matemáticos en un ejercicio de narcisismo que amenaza con anegarlo en las aguas, como le ocurrió a Narciso, enamorado de su reflejo.

Un punto fundamental para nosotros es cómo la IA pone en crisis, junto con la comprensión de lo humano, la naturaleza y la función de las llamadas humanidades. Las pone en crisis, en el sentido profundo del término, las somete a un proceso crítico, del que pueden salir renovadas. En el caso de la Filosofía, si esta se entiende como mera doxografía de textos y autores, el filósofo puede ser fácilmente sustituido por la IA. Así de simple, la inteligencia generativa ofrece unas posibilidades muy amplias de tratamiento de textos y de confección de ensayos. Los llamados artículos científicos, en su carácter de discursos objetivos que manejan un amplio repertorio de datos y referencias, son fácilmente construidos por la IA. Si entendemos la Filosofía desde la producción de discursos, ya no es necesario el hombre, una máquina puede construirlos más rápidamente. Se trataría de una especie de revolución industrial en el orden de las ideas. Podemos introducir procesos de producción en serie, todo el mundo puede tener acceso a su discurso listo al instante, como tiene acceso a la última moda prêt-à-porter.

La sacralización de la producción, el producto como criterio último de valoración inscrito en las humanidades, junto a la búsqueda de rapidez y eficacia, ha desembocado en esta situación. La tecnología invade el pensamiento que se convierte en un producto independizado de la instancia sapiente[4], listo para comerciar con él. La IA ofrece un producto que no requiere tiempo de preparación, ni de maduración, rápido, listo para consumir.

Este panorama suscita, de nuevo, ante nuestros ojos, más acuciante que nunca, la pregunta fundamental para la Filosofía: ¿qué significa pensar, eso que nos diferencia de las demás especies, eso que nos hace humanos?

Nuestro análisis busca aportar una perspectiva que permita reubicar aquello que está en el centro de la llamada "inteligencia artificial": la noción de inteligencia. No trataremos los numerosos parámetros implicados en la IA, referidos más arriba, a cuya reflexión se dedica una extensísima bibliografía. Buscaremos, en cambio, cercar el tema desde un ángulo en el que convergen filología y filosofía: la indagación en el significado clásico de la noción de "inteligencia", de la mano de Platón, Aristóteles

[3] Braidotti (2015) 15.

[4] Wieland (1991) trata la cosificación del pensamiento como punto fundamental de su reflexión sobre los problemas de la incomunicabilidad en Platón. El pensamiento como *logos* vivo no puede separarse del que conoce e implica, necesariamente, una transformación en el sujeto que no puede ser cosificada ni reducida a mero discurso. Wieland se apoya en *Phdr.* 277 a.

y Plotino[5]. Ello nos permitirá reflexionar sobre lo que significa "inteligencia" para gran parte de nuestra tradición filosófica. Se trata de atender a los aspectos que son indisociables de este concepto y su campo semántico[6]. Tras este ejercicio podremos clarificar en qué sentido es "inteligencia" la inteligencia artificial o si esta nomenclatura funciona, más bien, como una metáfora que refleja los entramados históricos, sociológicos y culturales que están operando en un momento dado. En definitiva, una metáfora que nos presenta un espejo en el que mirarnos y reflexionar sobre el punto al que hemos llegado como cultura.

Trazaremos un análisis de la significación del término "inteligencia", delimitando los elementos esenciales en su comprensión. En el mundo antiguo, el término que, por antonomasia, remite a la inteligencia es *nous*. Otros términos como *dianoia* o *fronesis*, se refieren al ámbito discursivo o práctico que deriva de este núcleo fundamental. El otro gran término relacionado con los anteriores es *logos*; quizá el término más flexible, más poliédrico. Este especifica su significado en base a su conexión con los anteriores. De modo que tenemos un *logos* teórico-discursivo, pero también un *logos* práctico que delibera en el ámbito de la ética y un *logos* ontológico que atiende al orden de la realidad en su proporción, en su orden, en su belleza. Podríamos hablar de una dimensión teórico-discursiva del *logos* y de una dimensión ética, esta última vinculada a la *fronesis*[7]. Todas las formas de inteligencia remiten, cada una según su modo específico, al *nous*. Vamos a centrarnos en este último término, como foco fundamental de todas ellas.

---

[5] Tomamos estos tres pensadores como representantes de la Filosofía Antigua en etapas de desarrollo y madurez decisivas. Estos reciben y transforman, por lo demás, elementos presentes en la tradición cultural y filosófica anterior. Es ya clásico el artículo de FRITZ (1945) dedicado a la comprensión del *nous* en la filosofía presocrática con referencias a su significación en los poetas épicos. Es interesante notar la vinculación del *nous* con la percepción presente en este periodo. Este autor sostiene que en Homero *nous* tiene el significado básico de "darse cuenta a través de la percepción". Para esta cuestión es interesante consultar SEGGIARO (2014) y TORRIJOS (2024).

[6] Las traducciones de los textos originales, con alguna variación, están tomadas de las versiones castellanas citadas en la bibliografía.

[7] Todos estos aspectos de la inteligencia están profundamente conectados. De modo que se abre el espacio de una verdad práctica, ligada con la elección recta. Entre otros pasajes podemos atender a *Eth. Nic.* 1139 a 15-1039 b 9: Τρία δή ἐστιν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἴσθησις νοῦς ὄρεξις. (…) διὸ ἢ ὀρεκτικὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητική, καὶ ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος ("Tres cosas son en el alma las que rigen la acción y la verdad: la sensación, la inteligencia y el deseo […] La elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente, y esta clase de principio es el hombre", traducción de PALLÍ BONET 1998).
Con todas las diferencias que puedan señalarse entre los filósofos en los que nos apoyamos, es común a todos ellos la distinción entre un *logos* teórico y un *logos* práctico. Así como la conexión de la *dianoia* y la *fronesis* con el *nous* como espacio radical y foco fundamental de todas las formas de inteligencia. No es el objetivo de este artículo delimitar estas diferencias. Nos basta con atender a esta centralidad del *nous* como herramienta metodológica que nos permita concluir los rasgos irrenunciables que se vinculan a la inteligencia en la Filosofía Antigua.

La inteligencia[8] nos define como seres humanos. De modo que, en la pregunta por la significación de la inteligencia, se esconde una pregunta mucho más radical, más determinante, la pregunta por lo que somos, por lo que nos define, por lo que nos hace humanos. De ahí la inquietud que sentimos ante la posibilidad de una inteligencia artificial; el mito de la máquina humanizada y del hombre deshumanizado nos perturba.

El carácter específico de la inteligencia como parámetro imprescindible para determinar la humanidad reúne a los tres pensadores en los que nos vamos a apoyar, más allá de diferencias, debates o reformulaciones. Tomaremos las notas convergentes que nos permitan perfilar una comprensión del *nous* suficientemente determinante desde el punto de vista que aquí nos interesa. Esto es, la obtención de un criterio filosófico-filológico que nos permita dirimir en qué medida la llamada inteligencia artificial puede denominarse así, atendiendo a nuestra tradición filosófica.

En cuanto indagamos en el sentido del intelecto y profundizamos en los diversos acercamientos que elaboran estos pensadores, hay algunos puntos recurrentes que reclaman nuestra atención:

1. El primero es que el intelecto conecta internamente con el deseo. Este tipo de deseo, este *eros*, trasciende las estrechas barreras del individuo, cercado por sus pequeñas pulsiones y apetencias, por la *epithymia*.
2. El segundo es que tal tipo de deseo dota al intelecto de una vertiente ontológica radical y acaba siempre poniéndonos en el centro de la reflexión la significación de lo divino, como aquel parámetro que rige la realidad.
3. El tercero y último que destacamos es que, antes que por el pensar discursivo, el intelecto queda delimitado por el placer y la vida. Hay una conexión estrecha entre el intelecto y la sensibilidad, que se hace manifiesta con toda rotundidad en Plotino.

1. El *nous* y el deseo: una implicación antigua

Uno de los problemas fundamentales en torno a los que gravita la filosofía de raigambre platónica es este que nos proponemos abordar: la naturaleza de la inteligencia vinculada a la singularidad humana; qué nos hace hombres y cuál es nuestro cometido y nuestro lugar en el mundo como respuesta a esa especificidad. La pregunta es ya parte de la respuesta, el animal inquieto, sin lugar propio, perdido en una naturaleza que no lo define unívocamente, ese es el hombre, un interrogante abierto.

En medio de esa pregunta abismal, resuena constantemente el sentido de una relación: mente y cuerpo, espíritu y materia, pensamiento y sensibilidad. Parece que esta tradición se sumerge en una constatación; la fricción, el rozamiento que emerge

[8] Entendemos por inteligencia el *nous* y el *logos* teórico o práctico que deriva de él.

de esta constitución bifaz. Comencemos por el *Timeo*, donde el mito da cuenta de esta realidad:

> καὶ τῶν μὲν θείων αὐτὸς γίγνεται δημιουργός, τῶν δὲ θνητῶν τὴν γένεσιν τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασιν δημιουργεῖν προσέταξεν. οἱ δὲ μιμούμενοι, παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον, τὸ μετὰ τοῦτο θνητὸν σῶμα αὐτῇ περιετόρνευσαν ὄχημά τε πᾶν τὸ σῶμα ἔδοσαν ἄλλο τε εἶδος ἐν αὐτῷ ψυχῆς προσῳκοδόμουν τὸ θνητόν, δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον (*Tim*. 69 c 5).
>
> "El dios en persona se convierte en artífice de los seres divinos y manda a sus criaturas llevar a cabo el nacimiento de los mortales. Cuando éstos recibieron un principio inmortal del alma (ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον), le tornearon un cuerpo mortal (θνητὸν σῶμα) alrededor, a imitación de lo que él había hecho. Como vehículo le dieron el tronco y las extremidades en los que anidaron otra especie de alma, la mortal (τὸ θνητόν), que tiene en sí pasiones terribles pero necesarias".[9]

La tradición mistérica está detrás de esta formulación, Dioniso y los titanes[10] en el corazón de lo humano. La temporalidad, la finitud, ligada a la inmortalidad, al ansia de eternidad. La pareja ἀθάνατον/ θνητόν marca el ritmo del pasaje, ambos términos se oponen, a la vez que se implican, señalando la paradoja en el interior del hombre. Este muere y sabe que va a morir, aunque lo esconda en algún rincón de su conciencia. El cuerpo nos recuerda nuestra condición; la enfermedad, los estragos del paso del tiempo, en nosotros y en los que nos rodean. Y, junto a ello, el deseo de eternidad, el amor de lo frágil, que quiere pervivir para siempre.

La naturaleza del *eros* se inserta en el gozne de esta paradoja, solo el deseo es capaz de habitarla. *Eros* desea la belleza y desea poseerla eternamente. En la fragilidad de los cuerpos se sostiene una belleza que aviva el deseo de eternidad. El que ama cosas bellas, desea que lleguen a ser suyas para siempre, afirma Diotima en el *Banquete*[11]. El amor a la belleza, como amor del bien, es deseo de inmortalidad[12].

---

[9] Traducción de LISI (1992).

[10] El mito órfico muestra a Dioniso recibiendo el poder de Zeus para gobernar sobre los dioses. Los Titanes, celosos, se atraen al niño con un espejo y juguetes; mientras éste juega lo desmiembran. Sus miembros son recogidos por Apolo y llevados a Delfos. El corazón es rescatado por Atenea para permitir el renacimiento de Dioniso, el vivo de nuevo, el resucitado. Un aspecto del mito vincula el hecho al nacimiento del hombre. Los Titanes, en su crimen abominable, comieron la carne de Dioniso y Zeus los fulminó con el rayo; de sus restos surge la raza de los mortales con una doble naturaleza. De un lado, nacida de los Titanes; de otro, de los fragmentos de Dioniso. Naturaleza titánica y naturaleza celeste que se presenta al hombre como una misión, como un destino de liberación por Dioniso. El hombre debe ponerse en manos de Dioniso, el liberador, para purificar su naturaleza titánica y asimilarse con el dios del que todos llevamos una partícula en nosotros. Para un estudio detenido del mito y sus diferentes versiones, *cf*. BERNABÉ (2003) 69-78 y 182-203.

[11] *Symp*. 205 a.

[12] *Symp.* 207 a: ἀθανασίας δὲ ἀναγκαῖον ἐπιθυμεῖν μετὰ ἀγαθοῦ ἐκ τῶν ὡμολογημένων, εἴπερ τοῦ ἀγαθοῦ ἑαυτῷ εἶναι ἀεὶ ἔρως ἐστίν. ἀναγκαῖον δὴ ἐκ τούτου τοῦ λόγου καὶ τῆς ἀθανασίας τὸν ἔρωτα εἶναι ("Es necesario, según lo acordado, desear la inmortalidad junto con el bien, si realmente el amor

Eros se convierte en la imagen del hombre consciente, del filósofo, a medio camino entre la más absoluta indigencia y la más sublime riqueza[13]. En él, mente y cuerpo se dan la mano en una brecha abierta sobre la temporalidad.

El deseo no pertenece solo a la corporalidad, al menos no este deseo, que en los cuerpos ama algo que los trasciende. Solemos tratar el deseo como un apetito negativo que nos liga y nos somete a los objetos. En el *Banquet*e, en cambio, se hace patente la cualidad noética de un deseo que comienza con los cuerpos y los abre a la belleza[14]. No es lo mismo *eros* que *epithymia*[15]. El primero, en tanto que deseo que conecta con la contemplación de la belleza, nos hace humanos y, a la vez, abre nuestra individualidad; en sentido estricto, nos diviniza. No porque este *eros* desprecie los cuerpos y huya de los placeres hacia una vida entregada al pensar discursivo, sino, al contrario, porque nos deja sin palabras y abre nuestra capacidad de sentir la belleza hasta la máxima intensidad.

En la tradición platónica, es esto lo que nos hace humanos, la humanidad está tejida en los mimbres de esta tensión, que es amor y deseo de sabiduría, y, con ella, de verdad, de bien y de belleza. La filosofía es aquí una ciencia de humanidad, entre la ignorancia y la sabiduría; en ninguno de los extremos se da la tensión que define al hombre, esa tensión transida de deseo[16].

En toda esta tradición, este deseo está vinculado al intelecto, al *nous*. El intelecto, antes que por la discursividad, se define por su vinculación con el deseo de belleza que abre una vida específica, una vida distinta, verdadera, real. Encontramos siempre al *nous* vinculado a este tipo de vida; desde el "viviente inteligible"[17] que

tiene por objeto la perpetua posesión del bien. Así pues, según se desprende de este razonamiento, necesariamente el amor lo es también de la inmortalidad", traducción de MARTÍNEZ 1997).

[13] *Symp.* 203 b-204 a.

[14] Diotima, en *Symp.* 211 c- 212 a, presenta una escala ascendente que comienza con la belleza de los cuerpos y desemboca en el inmenso mar de la belleza, como espacio culminante de la epistemología y la ética. El *nous*, en la contemplación de esa belleza, atiende al espacio en el que toman su sentido ambas perspectivas.

[15] No comparto el tratamiento de esta cuestión que elabora NUSSBAUM (2016) 135-154. Esta autora pone de relieve lo que ella denomina cuestión de la conmensurabilidad. Se trata del carácter conmensurable de todos los valores y de la igualdad de naturaleza de la belleza en todos los niveles. Ello supondría un problema relativo al valor de la individualidad que pasaría a ocupar únicamente el papel de soporte del valor. El *eros*, en tanto amor a la belleza, tendría un carácter universalizador, que haría perder el suelo de lo individual: "Un cuerpo, una persona, no parecen ser sino un mero envase o un emplazamiento para una cierta cantidad de valor" (NUSSBAUM 2016: 148). Creo que esta interpretación desatiende el papel de la analogía y de la imagen como expresión, que requieren del valor irremplazable de lo concreto para tomar realidad. No es posible separar lo individual de la belleza. Lo primero es la cara visible, la manifestación, sin la que la belleza no sería más que un concepto vacío. Lo individual, por su parte, sin el valor trascendente de la belleza quedaría reducido a un objeto cerrado sobre sí mismo. Entre la belleza y su expresión hay una unidad interna, consustancial, donde lo concreto, sin dejar de serlo, muestra su apertura a la trascendencia. *Cf.* también BOSSI (2008).

[16] El sabio no desea el saber, puesto que ya lo tiene, mientras que el ignorante vive ajeno a ese deseo. Este último está conforme, creyéndose suficientemente sabio. El deseo se da en la medianía, en el intervalo entre la ignorancia y la sabiduría, afirma Diotima en *Symp*. 204 a.

[17] *Ti.* 38 c.

Platón perfila en el *Timeo*, al "viviente esencial"[18] de Plotino en las *Enéadas*, pasando por la actividad del intelecto definida como vida en la *Metafísica* aristotélica[19]. "El intelecto no es un cadáver", afirma Plotino con Aristóteles[20].

Esta vida del intelecto nos hace humanos, se encuentra en el corazón de nuestra humanidad. El hombre es el animal que sostiene su vida en el intelecto, si algo le define específicamente es esta naturaleza intelectual. Su capacidad de desear conforme al intelecto, de habitar un deseo inteligente y un intelecto deseante[21].

2. EL *NOUS*: NATURALEZA Y DIVINIDAD

En conexión con el primer punto, este segundo punto nos sitúa en el núcleo de una aporía, de una paradoja: eso que nos define, lo hace siempre con relación a un ideal al que tender, sin cumplirlo del todo o, más bien, cumpliéndolo por un breve intervalo de tiempo. Lo que nos define, lo que nos hace humanos, es precisamente que estamos por hacer, que se abre ante nosotros el reino de lo posible, somos un proyecto que, en su culminación, mira a la vertiente divina de la realidad. Lo que nos define es lo que podemos ser, eso que nos sitúa en un límite fronterizo, en la capacidad de apropiarnos de nuestra propia vida y de dejar de vivir la vida de otro. Ahora bien, vivir nuestra propia vida, nos abre a la vida de la que pende la Naturaleza entera. Recordamos el texto central de *Metafísica*:

> ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. διαγωγὴ δ'ἐστὶν οἵα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν (οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνο· ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον), ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἡ ἐνέργεια τούτου (…) τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεί, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὧδε. καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος (*Metaph*. 1072 b 14).
>
> "De un principio así penden el Universo y la Naturaleza. Y su actividad es como la más perfecta que nosotros somos capaces de realizar por un breve intervalo de tiempo (él está siempre en tal estado, algo que para nosotros es imposible), pues su actividad es placer […] Intelecto es, en efecto, la capacidad de recibir lo inteligible, es decir, la entidad, pero cuando lo tiene está en acto, de modo que a éste pertenece con más razón aquello divino que el intelecto parece poseer, y la actividad contemplativa es lo más placentero y excelente que existe. Así pues, si dios se encuentra siempre tan bien como nosotros a veces,

[18] *En.* VI.2 (43) 21.50-55: […] ἡ πάντων ἐν ἑνὶ ὄντων οἷον συμπλοκὴ καὶ σύνθεσις νοῦς ἐστι. Καὶ ἔχων μὲν τὰ ὄντα ἐν αὐτῷ <ζῷόν> ἐστι <παντελὲς> καὶ ὅ <ἐστι ζῷον> ("Esa especie de entrelazamiento y combinación de todos en uno solo es el intelecto. Y como contiene todos los seres en sí mismo, es un viviente perfecto, es el viviente esencial", traducción de IGAL 1998).
[19] *Metaph.* 1076 b 14.
[20] *En.* VI.9 (9) 2.24: Ἔχει δὲ καὶ ζωὴν [καὶ νοῦν] τὸ ὄν· οὐ γὰρ δὴ νεκρόν.
[21] *Eth. Nic.* 1039 b 9.

> es algo admirable. Y si más aún, aún más admirable. Y se encuentra así. Y en él hay vida, pues la actividad del intelecto es vida y él se identifica con tal actividad. Y su actividad es, en sí misma, vida excelente y eterna".[22]

Aquella actividad de la que penden el Universo entero y la Naturaleza, la actividad del intelecto, que es vida excelente y eterna (ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος), se presenta como realizable por el hombre, como lo más perfecto que el hombre es capaz de realizar. Por esa perfección y, a la vez, por su límite sabemos qué es el ser humano. Si la realizara siempre sería dios, nada le distinguiría de la divinidad. El hombre, en su finitud, en su temporalidad, en su corporalidad, converge con la mirada de lo divino y queda definido por esa tangencia imposible. La eternidad en la finitud, eso que será ya para siempre un lugar común de reflexión para la filosofía y objeto perenne de los cantos del poeta: "la eternidad en una hora" que decía William Blake[23].

El hombre, en la capacidad contemplativa que lo define, conoce a dios, compartiendo su actividad, convirtiéndose en él en ese instante inverosímil. Lo divino se torna cercano, tan peligroso el dios de los filósofos como el dios de los místicos, tan impermeable al poder, tan ajeno a la manipulación. "Busco al hombre"[24], decía Diógenes con una linterna encendida en pleno día, y haciéndolo desafiaba a todos los poderes establecidos, a todas las convenciones sociales. En el texto que acabamos de leer no deja de haber cierto tono provocador: "si dios se encuentra siempre tan bien como nosotros a veces, es algo admirable". Desde luego, no es una afirmación que busque alejar a la divinidad y loarla allá en las alturas del Olimpo, más bien al contrario, el Olimpo se humaniza, allí donde el hombre adquiere en lo divino su humanidad más plena.

El rostro socrático ilumina toda esta tradición; ese ateísmo extraño que diviniza al hombre y corrompe a los jóvenes; los aparta de los valores establecidos, los enloquece, los pierde para las sanas costumbres de la multitud. Esa divina locura que vale más que todas las corduras de los hombres, resuena también en Plotino y en su concepción del intelecto: "la meta de nuestro afán no es quedar libre de culpa, sino ser dios"[25].

Esta actividad es objeto de reflexión también en *Ética a Nicómaco*:

> ἡ δὲ τοῦ νοῦ ἐνέργεια σπουδῇ τε διαφέρειν δοκεῖ θεωρητικὴ οὖσα, καὶ παρ' αὐτὴν οὐδενὸς ἐφίεσθαι τέλους, καὶ ἔχειν τὴν ἡδονὴν οἰκείαν (αὕτη δὲ συναύξει τὴν ἐνέργειαν), καὶ τὸ αὔταρκες δὴ καὶ σχολαστικὸν καὶ ἄτρυτον ὡς ἀνθρώπῳ, καὶ ὅσα ἄλλα τῷ μακαρίῳ ἀπονέμεται, τὰ κατὰ ταύτην τὴν ἐνέργειαν φαίνεται ὄντα·(…) ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη βίος κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον· οὐ γὰρ ᾗ ἄνθρωπός ἐστιν οὕτω βιώσεται, ἀλλ'ᾗ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ ὑπάρχει· ὅσον δὲ διαφέρει τοῦτο τοῦ συνθέτου, τοσοῦτον καὶ ἡ ἐνέργεια τῆς κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν. εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ

[22] Traducción de CALVO (1994).
[23] Traducción de CASTANEDO (2020) 115
[24] Diog.Laert. 6.41: Ἄνθρωπον ζητῶ.
[25] *En.* I 2.6.3: ἡ σπουδὴ οὐκ ἔξω ἁμαρτίας εἶναι, ἀλλὰ θεὸν εἶναι.

> τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον. οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν[26] κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ (*Eth. Nic.* 1177 b 20-1178 a 10).

> "La actividad del intelecto, que es contemplativa, parece ser superior en seriedad, y no aspira a otro fin que a sí misma y a tener su propio placer (que aumenta su actividad), entonces la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga, humanamente posibles, y todas las demás cosas que atribuyen al hombre dichoso, parecen existir, evidentemente en esta actividad. […] Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre sino en cuanto que hay algo divino en él; y tanto difiere este algo divino del compuesto humano cuanto su actividad de la que se da según las otras virtudes. Si, pues, el intelecto es divino respecto al hombre, también la vida según él será divina respecto a la vida humana. Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros".[27]

Aristóteles delimita de manera ejemplar la aporía en la que habita el hombre según estos pensadores. En ella, se conjuga la contraposición: "en tanto hombre / en tanto que algo divino hay en él" con la constatación de que todo hombre es precisamente esta parte divina[28]. Nuevamente el hombre en la encrucijada, definido por lo que puede llegar a realizar, con esfuerzo, con dedicación y trabajo, su propia esencia, lo que él mismo es, vinculada a un modo de vida feliz.

Parece que hay una diferencia insalvable entre pensar humanamente (ἀνθρώπινα φρονεῖν) y el pensar de lo divino que se cifra para el hombre en vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en él (τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ). Parece que la diferencia, la distancia insalvable no está en el contenido del pensar sino, más bien, en el modo mismo del pensar, al que acompaña irremediablemente una determinada cualidad de vida. El pensar del *nous* se cifra en una vida feliz, excelente, placentera, que inmortaliza al hombre, pese a su carácter mortal. Nuevamente la temporalidad, la inmortalidad tendida sobre la naturaleza mortal del hombre. Nuevamente la eternidad en la finitud. Y el hombre en medio, entre el todo y la nada, entre lo mortal y lo inmortal. Y dos modos de vivir, dos modos de pensar.

---

[26] En la Grecia clásica el infinitivo ζῆν se refiere preferiblemente al hecho biológico de vivir, mientras βίος atiende al modo de vida, al componente ético-político asociado al vivir propiamente humano. Aristóteles, en esa línea, distingue entre diferentes modos de vida (*Eth. Nic.* 1095 b 15). En este pasaje, Aristóteles utiliza también, preferiblemente, el término βίος. Sin embargo, aquí nos encontramos el infinitivo ζῆν para exhortar a la vida conforme el intelecto. Puede tener que ver con el hecho de que los dioses no necesitan de la virtud, que es un modo de vida inherente al hombre, vinculado a la elección y a las acciones (*Eth. Nic.* 1078 b 10).

[27] Traducción de PALLÍ BONET (1998).

[28] Sobre esta encrucijada, *cf.* CALVO MARTÍNEZ (2008) 43.

En este punto se abre ante nosotros una pregunta que no podemos sortear: ¿qué significa pensar?; ¿qué características tiene ese pensar humanamente frente al pensar propio de lo divino?; ¿cómo este último define al hombre de un modo peculiar, en tanto que ser en el que se encuentra la posibilidad de realizar un determinado modo de vida? Y si este pensar se define como vida, como la vida más placentera, ¿tendríamos que sostener que pensar no se corresponde completamente con la construcción de proposiciones y razonamientos, sino que abre una relación específica del *nous* con la sensibilidad?

Y, sobre todo, ¿qué define propiamente al hombre, pensar humanamente, pensar al modo de lo divino o, por el contrario, la posibilidad de pasar de uno a otro, de avanzar, de perfeccionarse, de habitar y comprender esa tensión?

3. EL *NOUS*: VIDA Y SENSIBILIDAD

La pregunta por la inteligencia, por lo que nos hace humanos gravita, entonces, en torno a este núcleo: ¿qué significa pensar?; ¿qué entendemos por *nous*? Muy común en la exégesis de la filosofía antigua es la contraposición entre *nous* y *aisthesis*, en la que el intelecto viene asociado a un pensar discursivo que se opone a la sensibilidad[29]. Se trataría de apartarse de las sensaciones para dedicar los esfuerzos a razonar, a manejar proposiciones, argumentos y demostraciones. Si pensar consiste en este manejo de proposiciones, alejado de la experiencia sensible, nada distinguiría, efectivamente, a un hombre de un ordenador en su esencia más íntima[30]. Es más, la esencia humana se realizaría más propiamente en la inteligencia artificial, alejada de las sensaciones, de las pasiones, de todo deseo. La inteligencia artificial vendría a cumplir el objetivo de la filosofía, argumentar y demostrar sin el estorbo del deseo, habríamos cumplido, por fin, la utopía platónica.

Es curioso cómo, muchas veces, proyectamos en nuestras interpretaciones lo que a nosotros nos afecta. Esto para Platón sería una distopía completa, un *logos*

[29] Estas exégesis no toman en cuenta la complejidad de la sensibilidad y la experiencia en estos pensadores. La interpretación de *aisthesis* como mera experiencia de los sentidos corporales lleva a esta contraposición que no tiene en cuenta una noción mucho más amplia de sensibilidad, donde nos encontramos con los sentidos volcados a la interioridad. Tal es el caso del ojo del alma, que está presente en todos los pensadores de esta tradición. Este ojo del alma atiende a una experiencia intelectual que, conectando con la sensibilidad, culmina la actividad del pensar. Cf. Pl. *Resp.* 540 a 10 o Plotino *En.* I 6.9.

[30] La noción de la mente como sistema de cómputo ha sido abrazada por la psicología cognitiva en sus diferentes variantes. En la metáfora computacional se ha asentado la posibilidad de abrir un estudio objetivo de la mente que no cayera en la introspección ni se limitase a la observación del movimiento cerebral. Hablar de la mente era posible para la ciencia a condición de tratarla como un programa que se implementa en el cerebro, al modo en que un software se implementa en un hardware. JOHNSON-LAIRD (1990: 14) lo explicita del modo siguiente: "una máquina puede controlarse mediante un «programa» de instrucciones simbólicas, y no hay nada de fantasmal en un programa de ordenador. Quizá, y en gran medida, la mente es para el cerebro lo que el programa es para el ordenador. De esta manera, puede haber una ciencia de la mente".

muerto[31], alejado de los complejos caminos del alma donde toda verdadera sabiduría ha de constituirse. Sin embargo, hemos proyectado sobre Platón nuestras concepciones, el pensamiento como predicación pura alejada de la sensibilidad. La razón lógica como principio y fin de todo pensamiento. Nada más moderno que esto, nada más antiplatónico.

Uno de los puntos más descuidados es la relación que el intelecto guarda con la sensibilidad y, en este sentido, con la experiencia estética. En qué medida la sensación nos conecta con la contemplación del intelecto en experiencias como la belleza. Y en qué medida la sensación se ve implicada en la intelección.

Platón, en la escala de Diotima, en *Banquete* 211 c- 212 a, plantea una gradación que lleva desde la belleza de los cuerpos a una experiencia que trasciende la corporalidad y conduce al inmenso mar de la belleza. Es decir, desde la belleza corporal que perciben los sentidos a una belleza que desfonda y trasciende los cuerpos, que desfonda y trasciende los sentidos. La belleza se filtra en la sensibilidad y atrae desde la sensación a la contemplación en una línea continua. No hay cortes en la escala, hay una clara conexión que habla tanto de la sensibilidad como del *nous*. Bréhier dirá que la sensación[32], mucho más que la discursividad, habla de la cualidad de la contemplación del intelecto.

Aristóteles a la hora de plantearse en *De Anima* el carácter específico del entendimiento comienza planteando la cuestión de si el intelecto es una facultad diferente o la facultad sensitiva funcionando de otra manera:

> τὸ σαρκὶ εἶναι καὶ σάρκα ἢ ἄλλῳ ἢ ἄλλως ἔχοντι κρίνει· (…) τῷ μὲν οὖν αἰσθητικῷ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν κρίνει, καὶ ὧν λόγος τις ἡ σάρξ· ἄλλῳ δέ, ἤτοι χωριστῷ ἢ ὡς ἡ κεκλασμένη ἔχει πρὸς αὐτὴν ὅταν ἐκταθῇ, τὸ σαρκὶ εἶναι κρίνει. (…) ἑτέρῳ ἄρα ἢ ἑτέρως ἔχοντι κρίνει (*DA* 429 b 10).
>
> "Será que el alma discierne la esencia de la carne y la carne, ya con facultades distintas, ya con una sola, pero dispuesta de distinta manera; (…) Con la facultad sensitiva, pues, discierne lo caliente y lo frío así como aquellas cualidades de las que la carne constituye una cierta proporción combinatoria; en cuanto a la esencia de la carne, la discierne ya con otra facultad separada, ya con la misma facultad, siendo ésta respecto de sí misma lo que la línea curva es respecto de sí misma una vez enderezada. (…) la discierne, por tanto, ya con otra facultad, ya con la misma dispuesta de otra manera".[33]

Tomás Calvo indica en una nota[34] a este pasaje de su traducción del *De Anima* cómo este argumento ha sido tradicionalmente utilizado en Occidente por los defensores de la espiritualidad del intelecto y recuerda que Aristóteles es más modesto. Este concluye que el intelecto o no es la facultad sensitiva o es ésta funcionando de otra

[31] *Cf. Phdr.* 277 a.
[32] BRÉHIER (1960) 80, nota 1 de su traducción de *En.* V.4 (7) 1.40.
[33] Traducción de CALVO (1988).
[34] CALVO (1978) 273, nota 73.

manera. Bajo nuestro punto de vista, en este texto más que destacarse la espiritualidad del intelecto por oposición a los sentidos, se destaca la posible conexión interna entre la sensibilidad y el intelecto. Así lo verá, después, Plotino.

En esta línea de interpretación, Plotino muestra un aspecto de la inteligencia más ligada a la sensibilidad que a los razonamientos o las demostraciones. Cuando se refiere a la actividad contemplativa del intelecto, lo hace siempre con el lenguaje de los sentidos, vinculados, en su metamorfosis, a una vida excelente. Citamos solo dos ejemplos:

> ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκστασις καὶ ἄπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἀφὴν καὶ στάσις καὶ περινόησις (…) εἴπερ τις τὸ ἐν τῷ ἀδύτῳ θεάσεται. Εἰ δ'ἄλλως βλέποι, οὐδὲν αὐτῷ πάρεστι (*En.* VI 9.11.25).
>
> "Un modo distinto de visión: éxtasis, simplificación, donación de sí mismo, anhelo de contacto, quietud e intuición […] todo ello para contemplar lo que hay dentro del sagrario. Pero si uno mira de otro modo nada se le hace presente".[35]
>
> Πάντων ζωῆς πεπληρωμένων καὶ οἷον ζεόντων. Ἔστι δ' αὐτῶν ἡ οἷον ῥοὴ ἐκ μιᾶς πηγῆς, οὐχ οἷον ἑνός τινος πνεύματος ἢ θερμότητος μιᾶς, ἀλλὰ οἷον εἴ τις ἦν ποιότης μία πάσας ἐν αὐτῇ ἔχουσα καὶ σῴζουσα τὰς ποιότητας, γλυκύτητος μετὰ εὐωδίας, καὶ ὁμοῦ οἰνώδης ποιότης καὶ χυλῶν ἁπάντων δυνάμεις καὶ χρωμάτων ὄψεις καὶ ὅσα ἁφαὶ γινώσκουσιν· ἔστωσαν δὲ καὶ ὅσα ἀκοαὶ ἀκούουσι, πάντα μέλη καὶ ῥυθμὸς πᾶς (*En.* VI 7.12.25-30).
>
> "Todos los seres están pletóricos y como bullentes de vida. Diríase que fluyen de una sola fuente, más no al modo de un solo soplo o de un solo calor, sino como si todas las cualidades estuviesen compendiadas y atesoradas en una sola, la dulzura con la fragancia, el sabor del vino junto con todos los sabores, con los colores de la vista y con todas las cualidades percibidas por el tacto. Añádanse cuantos sonidos son percibidos por el oído; todas las melodías y toda clase de ritmos".[36]

El intelecto, el *nous*, eso que nos hace humanos, se presenta como una transformación de la sensibilidad que abre un modo distinto del pensar, un modo distinto de vida. Eso que nos define se cifra en esa capacidad de unificar los sentidos, mucho más que en la capacidad de manejar demostraciones o argumentos. El *nous* clarifica lo que somos, por ser una sensibilidad clara, luminosa: εἶναι τὰς αἰσθήσεις ταύτας ἀμυδρὰς νοήσεις, τὰς δὲ ἐκεῖ νοήσεις ἐναργεῖς αἰσθήσεις ("Las sensaciones de acá son intelecciones oscuras, mientras que las intelecciones de allá son sensaciones claras").[37]

[35] Traducción de Igal (1998).
[36] Traducción de Igal (1998).
[37] *En.* VI 7.7.31. Traducción de Igal (1998).

CONCLUSIONES: EL CASO DE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL

Podemos agrupar en dos unidades de sentido las notas que conforman el tratamiento de la inteligencia, del *nous*, en los tres pensadores propuestos: por un lado, su apertura a la trascendencia, por otro, su conexión con el deseo y la sensibilidad. Estos dos espacios constituyen a la inteligencia como un elemento mediador, como la posibilidad, inscrita en el hombre, de establecer la convergencia entre el espíritu y la materia, entre la finitud y la intemporalidad. Nuestra capacidad de reunir la sensibilidad, de abrirla a la experiencia de lo intemporal, nos habla de un elemento irrenunciable de la inteligencia para el mundo antiguo y para toda la tradición filosófica asentada en los clásicos. El romanticismo, por citar solo un ejemplo, hace de esta concepción un lugar al que tender. La educación estética del hombre que proclama Schiller, precursor de esta corriente, busca no solo educar la sensibilidad, sino promover el pensamiento y, con él, dar una nueva oportunidad a una praxis inteligente y a una inteligencia práctica, vital; capaz de abrazar al hombre en su integridad, en su finitud, en su sensibilidad y ofrecerle un espacio de sentido en el que sostenerse en esta difícil labor que es vivir conscientes de nuestra finitud, de que la muerte nos espera a la vuelta de la esquina.

La inteligencia es siempre en el mundo antiguo una inteligencia viva, vital, entreverada con la vida y la sensibilidad. Capaz de mostrar en lo pasajero, aquello que permanece, más allá de toda posible enajenación o manipulación. "El intelecto no es un cadáver", nos recordaba Aristóteles.

Con estas claves, podemos examinar la denominación de "inteligencia artificial" que se aplica a los programas avanzados de procesamiento de datos[38]. Hay un claro desajuste entre la significación del término "inteligencia" que podríamos definir como clásico y el término "inteligencia" que aparece en la expresión "inteligencia artificial". En principio, no habría ningún problema en utilizar el mismo término con otro sentido, en lo que se acercaría mucho a un caso de equivocidad. La dificultad

[38] Tras esta denominación se encuentran, por lo demás, propuestas formuladas en el ámbito de la filosofía de la mente, como la del funcionalismo de Putnam. Este entiende los estados mentales como estados funcionales que pueden ser realizados por cualquier sistema capaz de desempeñar la función adecuada. Se abre, así, la posibilidad de "la múltiple realizabilidad de lo mental". Los estados mentales, entendidos como estados funcionales, pueden realizarse en un computador, si este es capaz de cumplir la función apropiada. Entendida la mente como un sistema de computación, nada nos impediría atribuir mente a un autómata. El mundo quedaría dividido entre objetos sin mente y objetos con mente (RIVIÈRE 1991). En este paisaje conceptual, la conciencia se convierte en un problema difícil de lidiar. Pero no es el único, la propia corporalidad queda fuera de la concepción funcionalista de la mente; en la medida en que los estados mentales se entienden como estados funcionales cuyo órgano no ha de ser necesariamente el cerebro. Cualquier otro sistema capaz de realizar la función adecuada puede tener mente. Ello aleja infinitamente al funcionalismo de la filosofía antigua y, particularmente, del pensamiento aristotélico. Las lecturas funcionalistas de Aristóteles están condenadas al fracaso por la claridad con la que este vincula el *nous* a la vida y a la corporalidad. Las funciones del alma necesitan de un cuerpo natural organizado, no pueden realizarse en cualquier tipo de materia (*cf*., por ejemplo, *DA* 412 a 19-21). Para esta cuestión, *cf*. BOERI 2009; BOERI 2020.

comienza con la concepción de "inteligencia" que aplicamos en el caso de la denominación "inteligencia artificial". Esta concepción, en la mayoría de los casos, no está clara, ni conscientemente definida, ni correctamente delimitada. Antes bien, se juega con esta indefinición, para acoger los significados clásicos del término y proyectarlos en un concepto ajeno a ellos.

Este mecanismo se mantiene oculto, formando un mito silente que inviste a los programas de procesamiento de datos de una serie de rasgos increíbles. Y, entonces, uno pasa a conversar con el programa de procesamiento de datos, le pide por favor y la da educadamente las gracias. En algunos casos, incluso, le cuenta sus problemas, buscando consejo vital u orientación para el régimen de vida. Mientras, psicólogos y demás profesionales miran con desconfianza e intentan defender su lugar. En los casos más extremos se plantea la "singularidad" de la inteligencia artificial, el momento en el que esta pueda mejorarse, superarse, como lo haría un sabio platónico. Utopía para unos, distopía para otros, el nuevo paraíso y el nuevo infierno.

Se trata del mito elaborado por el espíritu de nuestra sociedad contemporánea, por nuestra reverencia asombrada hacia la técnica y su capacidad de elaborar complejos procesadores de datos, a través de funciones y algoritmos. No hemos superado eso que Mary Shelly mostraba en su novela distópica Frankenstein. Podemos generar un sistema de procesamiento de datos, pero no vida. Y la inteligencia, en su sentido estricto es sinónimo de experiencia vital, sensible, sentiente, que diría Zubiri.

Hablamos de inteligencia artificial y, con ello, formulamos nuestro mito, ese que nos permite decir orgullosos que hemos superado la superstición de los antiguos. Inmersos en el mito de la máquina, no nos damos cuenta de que hay poca diferencia entre un animista adorando el espíritu de un árbol y un hombre contemporáneo adorando a un procesador de datos, excepto en que lo primero es, seguramente, más poético.

La reflexión sobre la denominación "inteligencia artificial" nos arroja un diagnóstico sobre nuestra sociedad contemporánea nada halagüeño. Tal vez el control técnico de la vida, los requerimientos de producción desaforada, incluso en la labor intelectual, el vértigo, la prisa que nos atenaza, han empobrecido tanto la vida, que ya no sabemos qué es. Y de ahí que nos creamos esa identificación de la inteligencia con un procesador de datos. Lo peor de todo es que eso habla también indefectiblemente de un empobrecimiento ético, educativo e intelectual.

Aplicando los términos con rigor, quizá lo que llamamos "inteligencia artificial" no sea sino un instrumento útil, que nos ahorra tiempo en nuestra labor burocrática de manejo de datos. Confundir eso con la inteligencia, darle el mismo nombre, supone sumergirnos en un mito que nos hace correr el riesgo de caer en aquello contra lo que advertía Platón, de precipitarnos en el olvido, dejando de practicar la inteligencia para cedérsela a una máquina. La inteligencia en nuestras humanidades debería implicar un saber hacer inseparable del espacio de experiencia y vida que hay en los textos. Es la comprensión vital lo que buscamos tras las largas horas de trabajo con los textos. La tecnología puede ayudarnos en parte de esa labor, a condición de que no confundamos los significados, ni nos sumerjamos en el mito.

BIBLIOGRAFÍA

BERNABÉ, Alberto (2003), *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá,* Madrid, Akal.

BOERI, Marcelo (2009), Aristóteles *De Anima*, Buenos Aires, Editorial Colihue.

BOERI, Marcelo (2020), "Alma, mente y vida: ¿Qué tiene Aristóteles para decirnos en la Era Digital?", *Ápeiron. Estudios de Filosofía*, 45-77.

BOSSI, Beatriz (2008), *Saber gozar: estudios sobre el placer en Platón: Protágoras, Gorgias, Fedón, República, Filebo,* Madrid, Trotta.

BLAKE, William (1863), *Auguries of Innocence* (*Augurios de inocencia*, edición y traducción de Fernando CASTANEDO, Madrid, Cátedra, 2020).

BRAIDOTTI, Rossi (2015), *Lo Posthumano*, Barcelona, Gedisa.

CALVO, Tomás (1988), Aristóteles *Acerca del alma*, Madrid, Gredos.

CALVO, Tomás (1994), Aristóteles *Metafísica*, Madrid, Gredos.

CALVO, Tomás (1996), *Aristóteles y el aristotelismo*, Madrid, Akal.

EGGERS, Conrado (1988), Platón *Diálogos* IV, Madrid, Gredos.

FRITZ, Kurt von (1945), "NOYΣ, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part I. From the Beginnings to Parmenides", *Classical Philology* 40 (4), 223-242. DOI: https://doi.org/10.1086/362917.

HARAWAY, Donna J. (2020), *Manifiesto Cíborg*, Madrid, Kaótica libros.

HAYLES, Katherine (2012), *How We Think. Digital Media and Contemporary Technogenesis*, Chicago, The University of Chicago Press.

IGAL, Jesús (1982-1998), Plotino *Enéadas* I-VI, Madrid, Gredos.

JOHNSON-LAIRD, Philip M. (1988), *The Computer and the Mind: An introduction to Cognitive Science.* Glasgow, William Collins Sons and Co. Ltd (*El Ordenador y la Mente. Introducción a la Ciencia Cognitiva*, traducción de Alfonso MEDINA, Barcelona, Paidós, 1990).

LISI, Francisco (1992), Platón *Diálogos* VI, Madrid, Gredos.

MARTÍNEZ, Marcos y Emilio, LLEDÓ (1988), Platón *Diálogos* III, Madrid, Gredos.

NUSSBAUM, Martha C. (2016), *El conocimiento del amor: ensayos sobre filosofía y literatura*, Madrid, Machado Grupo.

PALLÍ BONET, Julio (1998), Aristóteles *Ética a Nicómaco*, Madrid, Gredos.

RIVIÈRE, Ángel (1991), *Objetos con mente*, Madrid, Alianza.

SEGGIARO, Claudia (2014), "La noción aristotélica de noûs: conocimiento de los primeros principios y vida contemplativa en el *Protréptico* de Aristóteles", *Signos filosóficos* 16 (32), 38-70.

TORRIJOS-CASTRILLEJO, David (2024), "El noûs en la filosofía presocrática: Homero, Jenófanes y Parménides", en Víctor Manuel TIRADO SAN JUAN (ed.), *Ampliación de la razón: acercamiento histórico y sistemático*, Madrid, Ediciones Universidad San Dámaso, 89-127.

VALERA, Luca (2022) "Mental integrity, vulnerability, and brain manipulations: a bioethical perspective", en Pablo LÓPEZ SILVA y Luca VALERA (eds.), *Protecting the Mind: Challenges in Law, Neuroprotection, and Neurorights* (Ethics of Science and Technology Assessment Book 49), Cham, Springer.

WIELAND, Wolfang (1991), "Las críticas de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad", *Méthexis* 4, 19-37.