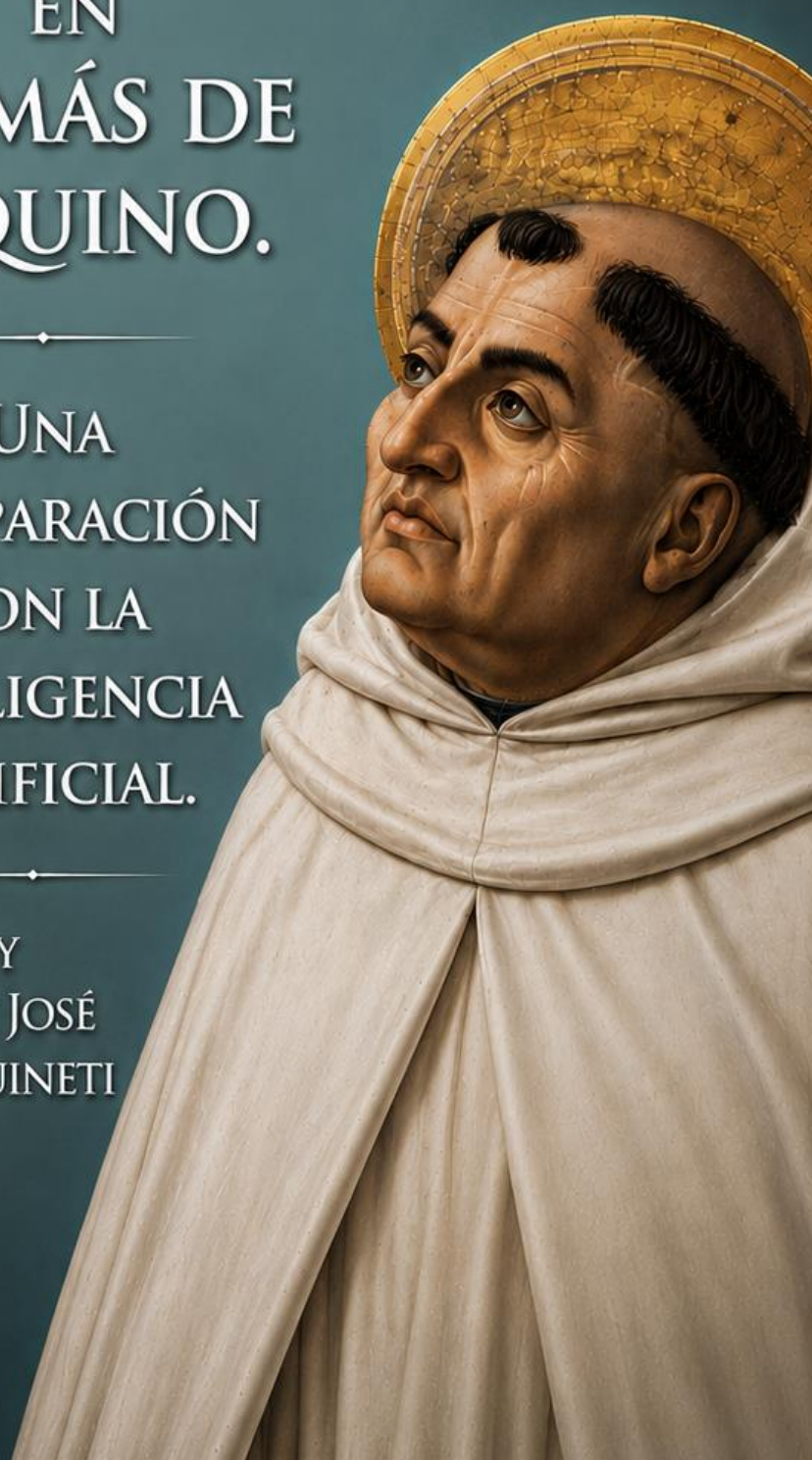




LA
INTELIGENCIA
COMO LUZ
PERSONAL
EN
TOMÁS DE
AQUINO.

UNA
COMPARACIÓN
CON LA
INTELIGENCIA
ARTIFICIAL.

BY
JUAN JOSÉ
SANGUINETI



La inteligencia como luz personal en Tomás de Aquino.

Una comparación con la inteligencia artificial

Juan José Sanguinetti

Ponencia presentada en la Asamblea Plenaria de la Academia Pontificia de Santo Tomás de Aquino. Roma, 11-12 de junio de 2026.

1. ¿PUEDE PENSAR UNA MÁQUINA? (TURING)
2. PRIMERA RESPUESTA TOMISTA: LA INMATERIALIDAD DE LA INTELIGENCIA
3. SEGUNDA RESPUESTA TOMISTA: ENTENDER ES UN ACTO PERSONAL, CONTRA LA TESIS AVERROÍSTA
4. TERCERA RESPUESTA TOMISTA: LA RELACIÓN MAESTRO/DISCÍPULO
5. CONCLUSIONES

Abstract

This paper highlights some aspects of human intelligence that radically differentiate it from artificial intelligence (AI). These aspects can be seen in Aquinas' philosophy of knowledge in his theory about the immateriality of thought, in his polemic against Averroism and in his exposition of the master/disciple relationship. Human intelligence is a light that makes possible the personal operation of comprehending the intelligible. Only human intelligence, unlike AI, can be endowed by intellectual virtues. Information processing, the task of AI, offers only results. It thus provides an access to intelligible material that requires to be illuminated by the personal intellectual light. The outcomes provided by AI can be understood (contemplative aspect) and used (practical aspect) only by the intelligent person. AI is not properly artistic but only an objectified intellectual technique.

Palabras clave. Aprendizaje – Comprensión – Inmaterialidad – Inteligencia artificial – Información – Inteligencia personal – Inteligibilidad en acto – Inteligibilidad potencial – Intelecto agente - Turing

1. *¿Puede pensar una máquina? (Turing)*

Desde el surgimiento de la inteligencia artificial (IA) en la década de 1950, la cuestión de distinguir entre la inteligencia humana y la IA ha sido una preocupación central. Este desafío quedó patente en un famoso artículo de Turing, en el que se planteaba si «las máquinas podían pensar»¹. El artículo definía las máquinas como computadoras digitales —sin emplear el término «IA»— y sustituía el concepto de «pensar» por la capacidad de una computadora para ganar lo que el autor denominó el «juego de la imitación», concepto conocido posteriormente como el test de Turing. La prueba —que, como sabemos, existe en varias versiones— consiste en la habilidad de un observador para distinguir entre una persona y una computadora bien equipada (hoy en día, se trataría de una IA) basándose únicamente en un diálogo de preguntas y respuestas entre ambas «inteligencias», cuyas identidades permanecen ocultas. La incapacidad para realizar esta distinción con éxito plantearía la cuestión de si las computadoras podrían llegar a «pensar» como los seres humanos, e incluso aprender tal como lo hace un niño.

Turing no se planteaba si la inteligencia de las máquinas podría llegar a superar algún día a la inteligencia humana; más bien, formuló la pregunta de si una máquina podía pensar —una cuestión idéntica a preguntarse hoy si la IA piensa—. No se detenía en las distintas formas en que tanto los humanos como las máquinas llevan a cabo operaciones «inteligentes», aunque sí describía brevemente la estructura y el funcionamiento de la máquina digital «universal» (la máquina de Turing), es decir, una máquina capaz de ejecutar cualquier tipo de operación computacional sin restricciones y que poseería, en teoría, una memoria ilimitada. De manera

¹ Cfr. A. TURING, *Computing Machinery and Intelligence*, «Mind», 59 (1950), pp. 433-460.

implícita, reconocía la posibilidad de que las futuras máquinas informáticas pudieran ser más inteligentes que los seres humanos.

El artículo, con un método que yo diría casi tomista, respondía a nueve objeciones contra la tesis de que una máquina podría pensar. Presento las objeciones y las respuestas de un modo simplificado:

1. Dios creó al hombre con la capacidad exclusiva de pensar, a diferencia de la creación material. Respuesta (R.): Dios, siendo omnipotente, podría también otorgar esta capacidad a otras criaturas, como a las máquinas.
2. En ese caso el hombre no sería ya superior a otras cosas materiales. R.: La objeción se basa sólo en un prejuicio.
3. Existen límites del poder computacional de las computadoras (Gödel y otros). R.: También la inteligencia humana es limitada y puede fallar.
4. Sólo el hombre tiene conciencia. R.: La objeción presupone el solipsismo, puesto que la conciencia propiamente se puede atribuir sólo al individuo que piensa y no se puede extender a los demás.
5. Hay muchas cosas que una máquina no puede hacer: ser amiga de uno, enamorarse, ser autoconsciente, etc. R.: Estos juicios sobre las alegadas incapacidades de una máquina sólo se basan en una inducción discutible de lo que las máquinas podrían o no podrían hacer.
6. Una máquina sólo puede hacer lo que se le ordena. R.: Incorrecto. Una computadora puede aprender y generar consecuencias que desconecemos.
7. El sistema nervioso computa en modo analógico, mientras que la máquina realiza computaciones digitales (estados discretos). R.: Objeción irrelevante.
8. El comportamiento humano está por encima de toda regla, a diferencia de la computadora. R.: Probablemente esto no es verdad (que la mente humana esté por encima de reglas).
9. Sólo el hombre puede tener percepciones extrasensoriales. R.: Objeción irrelevante, dada nuestra ignorancia sobre este punto.

Ninguna de estas objeciones/respuestas entra en lo esencial de lo que significa pensar o entender, *intelligere* en el sentido clásico. No puede hacerlo porque la objeción n. 4, la única que es realmente filosófica, elude el problema cuando sostiene que circunscribir el pensamiento a la conciencia supondría la incomunicabilidad cartesiana. En tal caso

(El) único modo de estar seguros de que una máquina piensa sería ser esa máquina y sentir que se piensa. Entonces uno podría describir esta sensación al mundo, pero obviamente nadie podría estar justificado a aceptarlo. Del mismo modo, según esta visión, el único modo de saber que un hombre piensa es ser ese hombre particular. Este es, de hecho, el punto de vista solipsista².

² *Ibid.*, p. 446. La traducción es mía.

Una vez rechazada la hipótesis de la conciencia interpretada en sentido cartesiano, sólo queda en pie la posición conductista. Y éste es, a mi parecer, el planteamiento del trabajo de Turing. El “pensamiento” aquí se considera sólo a la luz de las afirmaciones “inteligentes” de la computadora en tanto que imita el comportamiento humano inteligente (verbal o no verbal). Evidentemente esto es lo que hace una máquina dotada de IA: realizar operaciones intelectuales semejantes (externamente, en los resultados) a las que hace el hombre, de modo que, en definitiva, no habría criterios que permitan sostener que hay una distinción esencial entre la inteligencia humana y la supuesta inteligencia de la máquina. Al fin y al cabo, las dos son computadoras y de hecho Turing habla del hombre como de una “computadora humana”.

Si para Turing todas las computadoras son iguales en cuanto encarnan la noción ideal de la “máquina universal de Turing”, entonces la mente humana, con independencia de que se aloje en un cuerpo con una anatomía específica (el cerebro), será también un cierto tipo de computadora. La verdadera tesis, por tanto, no es tanto que una máquina quizá pueda pensar, sino más bien que nuestros actos de pensamiento son operaciones computacionales.

Frente a este paradigma, la discusión sobre las otras objeciones se presenta como superficial y con una solución previsible. Las objeciones nn. 1 y 2 se presentan de un modo más bien trivial y poco profundo. La dificultad n. 3 (Gödel) no impresiona a Turing, pero no entra a fondo en la cuestión. Admito que las objeciones nn. 7 y 9 son irrelevantes. La respuesta a la objeción n. 5 es más bien congruente con el nominalismo, pero no asume seriamente el problema antropológico que la dificultad sugiere. La respuesta n. 6, en cambio, me parece correcta. Y en fin, el punto tocado por la objeción n. 8 podría ser profundo, pero queda neutralizado por la respuesta en la que simplemente se afirma que el seguimiento de reglas se atribuye siempre a los procedimientos computacionales y a las leyes físicas.

La tesis de Turing se comprende mejor si sustituimos la palabra “pensar” por la palabra “entender”, en el sentido de “realizar una operación inteligente”. El término “pensar” (*to think*) tiene una connotación cartesiana, es decir, sugiere una especie de experiencia interna o introspectiva al estilo del *cogito* de Descartes. Si es así, resulta más fácil desembarazarse de él, en cuanto se presume que llevaría al solipsismo, y de este modo es más claro atender a la operación objetiva “inteligente” efectuada por los humanos pero que, en apariencia, también “realizarían” las computadoras cuando responden de modo inteligente a cualquier pregunta y cuando ejecutan de modo autónomo operaciones “externas” (lingüísticas, no físicas) como

cálculos, razonamientos, afirmaciones científicas, etc. El núcleo de la tesis es la imposibilidad de distinguir entre las objetivaciones inteligentes (sensibles, lingüísticas, simbólicas) de una máquina y de una persona, al menos si se llega a un grado muy alto de computación.

Conforme a esta perspectiva “conductista” (mirar sólo los resultados), no basta decir (como objeción) que la persona “siente que está pensando”, mientras que la máquina opera sin subjetividad, y que esta objeción llevaría al solipsismo cartesiano. Dicho en pocas palabras: si no queremos ser cartesianos, tenemos que ser conductistas. De hecho, Turing afirma: “las críticas que aquí estamos considerando suelen ser formas disfrazadas del argumento de la conciencia”³. Un argumento fácilmente rechazable en cuanto improponible.

2. 2. *Primera respuesta tomista: la inmaterialidad de la inteligencia*

¿Cómo respondería Santo Tomás a la pregunta de Turing? A pesar de la gran distancia que existe entre el planteamiento de Turing y la visión de Santo Tomás, me parece interesante considerar cómo el Aquinate afrontaría a un nivel ontológico la cuestión planteada.

El punto de partida (aristotélico) es la intencionalidad del acto de entender cualquier cosa. A diferencia de la operación transitiva que transforma algo del mundo físico, entender una realidad física significa apoderarse de su forma o modo de ser fuera de su materialidad espacio-temporal. Esta operación, el *intelligere*, permanece en el sujeto inteligente como un acto propio inmanente, un acto que reenvía intencionalmente a la cosa que se intenta entender.

La respuesta a la pregunta de Turing, por tanto, sería netamente negativa. Una realidad material no puede *intelligere* porque es material. Ni el universo, ni el cerebro, ni tampoco un artefacto, pueden realizar un acto intelectual, porque la condición del acto intelectual es la inmaterialidad. En síntesis:

(1) Para entender el mundo físico es preciso no ser el mundo físico⁴ (o tener en la mente un principio no físico).

³ 3 *Ibid.*, p. 449.

⁴ En vez de “mundo” se podría indicar cualquier objeto físico. Pero al decir “mundo” o “universo” se comprende mejor la profundidad de esta tesis. Por este motivo el Aquinate, siguiendo a Aristóteles, sostiene que la mente humana es *quodammodo omnia*, esto es, de alguna manera es toda la realidad, obviamente muy lejos de la posición idealista, contraria a la tesis de la intencionalidad. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 2, a. 2; ARISTÓTELES, *Del Alma*, 431 b 20). Las obras que a continuación en las notas se indican sin mencionar al autor son de Sto. Tomás, siguiendo las abreviaturas acostumbradas. ⁵ *S. Th.*, I, q. 87, a. 1, ad 3; cfr. I, q. 55, a. 1, ad 2; *In III de Anima*, lect. 9, con referencia a Aristóteles, *Del Alma*, 430 a 2-5. La traducción de los textos tomista es mía. Sigo la edición Marietti, pero para la *Summa Theologiae* sigo las Ed. Paoline, Ciniello Balsamo (Milán) 1962.

(2) El mundo físico está presente en la inteligencia de un modo inmaterial, no físico. Esta presencia en la terminología tomista es la “especie intencional” (el “ser intencional”), es decir, es el acto inteligible (intencional) de la inteligencia en acto.

El intelligere, por tanto, implica la “presencia” de la *res* entendida (la realidad inteligible en potencia) en la inteligencia, la cual de este modo ya no está en potencia, sino que deviene inteligible en acto. La operación inmanente de entender se describe, así, como la identidad del inteligible en acto con la inteligencia en acto. Santo Tomás, con Aristóteles, sostiene la siguiente ecuación: *la inteligencia en acto es igual a la inteligibilidad en acto*. La inteligencia en acto se identifica con el inteligible en acto o, dicho inversamente, el inteligible en acto se identifica con la inteligencia en acto. El mundo real, extramental, si bien es inteligible (porque posee el ser), a causa de su materialidad no es transparente, es decir, es inteligible en potencia para nosotros, y por tanto puede ser entendido, pero no puede entender.

La inteligencia en acto es lo que es entendido en acto, gracias a la semejanza de la cosa entendida, que es forma del intelecto en acto (...) Es lo mismo decir que *en las realidades inmatrimales, la inteligencia y lo entendido son idénticas*, que decir que *en las cosas entendidas en acto la inteligencia es idéntica a lo entendido*, puesto que una cosa es entendida en acto en cuanto es inmaterial⁵.

Si es así, podemos concluir:

(3) Una cosa inmaterial no puede entender (por tanto, no puede pensar), aunque sea inteligible.

(4) Una realidad inmaterial es necesariamente inteligente y no sólo inteligible, y por tanto se comprende a sí misma (es autoconsciente). Dicho de un modo “provocatorio”: un trozo de hierro, si fuera inmaterial, se entendería a sí mismo.

Esta audaz conclusión la afirma el Aquinate explícitamente:

Si hubiera una forma inteligible que fuera subsistente por sí misma [esto es, sin apoyarse en la materia sensible], entre los diversos tipos de cosas inteligibles, esta forma sería autoconsciente en un sentido intelectual (*intelliget seipsum*)⁵.

Esta tesis, en realidad, es antiplatónica. Según Platón, la esencia del hierro, por ejemplo, es la Idea de hierro, una Idea (esto es, “especie”) inteligible, mientras que para Aristóteles y Santo Tomás la idea de hierro o de cualquier otra cosa física es intencional *en el intelecto humano*, y está presente de un modo sublime en el Intelecto Divino (la esencia del

⁵ *S. Th.*, I, q. 56, a. 1.

hierro material, por otra parte, no es ideal, porque está materializada). Por tanto, no hay ideas subsistentes por sí mismas, esto es, no hay pensamientos sin un pensante.

3. *Segunda respuesta tomista: entender es un acto personal, contra la tesis averroísta*

La trascendencia de la inteligencia sobre el mundo corpóreo podía llevar fácilmente a la tesis de su separación ontológica. Así como en Platón las Ideas tenían que estar separadas, en el averroísmo, bajo el influjo del aristotelismo neoplatónico, se rechazaba la inmanencia del intelecto en el hombre. Aunque en apariencia el hombre ejercía operaciones noéticas, en la postura averroísta en realidad el ser humano se limitaba a organizar su sensibilidad superior (imaginación, cogitativa, memoria), disponiéndose así al acto de entender, el cual sería realizado propiamente por la Mente separada, única para todos los hombres y conectada sólo de modo operativo con las mentes humanas individuales y materiales⁶.

En la posición averroísta, según el Aquinate, el hombre piensa (*intelligit*) sólo en cuanto piensa la substancia separada (el único intelecto común a todos los hombres, posible o también agente, o ambos), de modo que (el) acto de entender (*intelligere*) de esa substancia separada será idéntico a mi acto de entender o el de otra persona (*intelligere mei vel illius*) sólo en cuanto ese intelecto posible se conecta (*copulatur*) conmigo o contigo mediante los fantasmas [imágenes, experiencias concretas] que están en mí o en ti⁷.

El acto de pensar, en consecuencia, no sería personal. Cuando la persona cree que está pensando en algo, en realidad sería pensado, dado que ofrece a esa Mente común un “material” sensitivo que le permite conectarse con el pensamiento separado. Esta conexión, en todo caso, sólo haría concreto el pensamiento de la Mente. Pero para entender, según Tomás, no basta el recurso a la simple “continuación” del inteligible (la especie inteligible) en la experiencia

⁶ Paso por alto los detalles relativos a la postura histórica de Averroes, de otros autores antiguos y de los averroístas latinos, para centrarme en cómo santo Tomás presenta la tesis de la unidad del intelecto —específicamente, del intelecto agente—. La teoría averroísta surge de la dificultad de conciliar la inmaterialidad del intelecto con la concepción hilemórfica del ser humano. Según santo Tomás, en cambio, la inteligencia humana es una facultad inmaterial propia de un alma que es, simultáneamente, la forma sustancial del cuerpo humano (cf. *Summa contra Gentiles*, II, 68 y 69). El hilemorfismo averroísta no logra dar cuenta de la espiritualidad del alma humana. Desde esa perspectiva, el hombre sería simplemente un animal “inteligente” superior en virtud de la *vis cogitativa* (en términos modernos, cabría decir que la inteligencia humana sería equiparable a la de un homínido). En este artículo no abordo la cuestión ontológica, sino que me centro en el carácter personal del *intelligere* según el Aquinate.

⁷ *De Unitate Intellectus*, c. 3.

sensible. Hay que añadir la operación misma de entender (por tanto, el yo inteligente, para decirlo en términos modernos), operación que en el Aquinate obviamente es inseparable del inteligible en acto, como vimos arriba. Por tanto, “a través de la especie inteligible algo *es entendido*, pero por la potencia intelectual *alguien comprende*”⁸, así como, por ejemplo, el color hace que una pared sea visible, pero hace falta también que el sujeto realice la operación (“subjetiva”) de verla.

La pared sobre la cual está el color, cuya especie sensible está situado en la vista, se ve, pero no ve, y en cambio el animal, dotado de la potencia visual en la que está tal especie, es el que ve⁹.

Un argumento semejante se lee en la Summa contra Gentiles:

Por el hecho de que la especie inteligible esté unida al hombre de algún modo [se refiere a la *continuatio* averroísta] no resulta que el hombre sea inteligente, sino sólo que sea entendido por el intelecto separado¹⁰.

Esa *continuatio* en los fantasmas es análoga a la “continuación” entre la potencia visual y el color de una piedra.

Tal continuación no hace que la piedra vea, sino sólo que la piedra sea vista. De un modo análogo, la mencionada continuación del intelecto posible en nosotros no nos permitiría que entiendiéramos, sino que haría sólo que fuéramos entendidos¹¹.

La tesis tomista central se enuncia varias veces: *hic homo singularis intelligit*, el que comprende es “este hombre singular”¹². Parece algo obvio, pero es una tesis profunda en cuanto presupone la absoluta inmaterialidad del pensamiento personal, que de todos modos permanece intrínsecamente unido a las potencias sensitivas y por tanto a un cuerpo orgánico, dotado de un cerebro¹³. La tentación, entonces como hoy, era el dualismo drástico contrario a la unidad sustancial de la persona, un dualismo que invitaba a sostener la separación de las ideas inteligibles (platonismo) o de la inteligencia en sentido fuerte (averroísmo), junto a la concepción del pensamiento humano como una forma débil de inteligencia que al final reduciría

⁸ *Ibid.* La cursiva es mía.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *C. G.*, II, c. 59. La discusión sobre la unidad del intelecto en *C. G.*, libro II, es muy amplia y detallada: cfr. cc. 59-62 y 73-78.

¹¹ *Ibid.*

¹² *De Unitate Intellectus*, c. 3.

¹³ Cfr. *C. G.*, II, 68.

al hombre a la condición de un animal superior (interpretación averroísta de la cogitativa). Esta última tesis (materialista), por desgracia hoy es frecuente en la filosofía de la mente (quizá en el llamado “fiscalismo no reduccionista”), dado que se ve como la única posible alternativa frente al dualismo cartesiano.

La personalización de la inteligencia en Santo Tomás está vinculada al núcleo de su antropología, según la cual el hombre es específicamente tal gracias a su intelecto personal.

La operación propia del hombre, en cuanto hombre, es el *intelligere* y el uso de la razón. En consecuencia, el principio de tal operación, es decir el intelecto, tiene que ser lo que confiere al hombre su especie, y no el alma sensitiva ni ninguna otra potencia¹⁴.

Otra consecuencia, a causa de la inseparabilidad “existencial” entre el intelecto y la voluntad en la persona, es que privar al hombre de su capacidad intelectual significaría privarlo de su libertad. La razón, incluso la razón especulativa, es siempre usada libremente por el hombre, en modo prudencial, motivo por el cual el amor y el conocimiento intelectual son inseparables.

El acto de la razón especulativa, en cuanto es voluntario, recae bajo la elección y el consejo, en lo que se refiere a su ejercicio, y por tanto está bajo el orden de la prudencia¹⁵.

Por eso, separar la inteligencia de la persona equivale a quitarnos lo que es más nuestro.

Nada es nuestro sino por la voluntad (*non enim est aliquid in nobis nisi per voluntatem*) [*est in nobis* puede leerse como “depende de nosotros”]. Pero la voluntad está en el entendimiento (...) Entonces, si el entendimiento no fuera algo de este hombre, de modo que sea realmente algo uno con él, sino que estuviera unido a él sólo mediante los fantasmas, o como motor, no habría voluntad en la persona concreta, sino sólo en el intelecto separado. Y así la persona concreta no sería dueña de sus actos, y ninguno de sus actos sería laudable o censurable, lo que significaría la destrucción de los principios de la filosofía moral¹⁶.

¹⁴ *Q. D. De Anima*, a. un., a. 3.

¹⁵ *S. Th.*, II-II, q. 47, a. 2, ad 2.

¹⁶ *De Unitate Intellectus*, c. 3.

No me resisto a la tentación de presentar un texto de Aristóteles de la *Ética a Eudemo* en el que el acto de entender se considera en el contexto de la vida intelectual personal, por lo que es insustituible por el de otra persona:

Si se hiciera abstracción y el conocimiento fuera tratado como algo absoluto e independiente y no referido a uno mismo (...), no habría diferencia entre el conocimiento de uno mismo y el conocimiento de cualquier otra cosa fuera de uno mismo, así como no habría diferencia entre vivir la vida de otro en cambio de la propia¹⁷.

Con otras palabras, el acto de entender, si es considerado en abstracto, en su pura objetividad (por ejemplo, $2+2=4$), no es personal y puede ser pensado idénticamente por cualquiera. Pero considerado como parte de la vida intelectual, en la perspectiva de la primera persona, es un acto personal e insustituible¹⁸. Este punto presupone el carácter reflexivo, al menos de modo implícito, de todo acto intelectual vivido. Comprender una cosa no es comprenderse a sí mismo, pero siempre incluye la comprensión del propio acto de comprender, esto es, la reflexión al menos implícita, es decir, la autoconciencia del yo¹⁹.

Dejo al lector que saque las conclusiones de cómo esta reivindicación tomista del acto personal de entender no sólo permite responder en profundidad al cuestionamiento de Turing, en el que la comprensión se atribuye a la máquina sólo porque se considera en su pura objetividad, sino además porque hace ver cómo hoy no basta la conexión con los resultados de la inteligencia artificial “en la nube”, quizá algo parecido a la Mente separada averroísta, si se me permite la analogía, y así pone en evidencia la necesidad de una comprensión personal, para evitar el riesgo de transformarnos en sujetos pasivos, sin creatividad ni personalidad, de lo que la IA nos ofrece.

4. 4. Tercera respuesta tomista: la relación maestro/discípulo

La tercera respuesta de Santo Tomás es interesante porque tiene que ver con la comunicación. En la tecnología informática los conceptos fundamentales son la información y la elaboración de la información. La comunicación es la transmisión de información. La

¹⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, 1244 b 25-35. Traduzco desde *The Eudemian Ethics*, Oxford University Press, Oxford 2011.

¹⁸ Cfr. *C. G.*, II, 59, sobre el conocimiento intelectual como una forma superior de vida.

¹⁹ *S. Th.*, I, q. 87; q. 111, a. 1, ad 3.

enseñanza, así como el diálogo entre personas, se reducen en este planteamiento a emisión y transmisión de información. El diálogo presente en el test de Turing sigue esta perspectiva.

Entender, entonces, será recibir con éxito un mensaje e interpretarlo bien. Si el *intelligere* tomista se interpreta en este sentido exclusivo, obviamente no habrá ninguna diferencia entre el pensamiento humano, sobre todo en el diálogo, en el que se utiliza un lenguaje, y la elaboración informática, y por tanto la tesis de Turing que examiné al principio, “¿puede pensar una máquina?”, recibiría una confirmación absoluta.

En Tomás de Aquino, entender (*intelligere*) es “aprehender(*apprehendere*) simplemente la verdad inteligible, mientras que razonar es proceder de una comprensión a otra”²⁰. Acoger un mensaje e interpretarlo, en términos informáticos, implica solamente una comunicación causal de orden, así como la información genética gobierna la funcionalidad del organismo, sin conocimiento. El lenguaje humano, en tanto que sistema simbólico, contiene y transmite información en este sentido, pero está unido a la comprensión intelectual, dado que el hombre para entender tiene que usar símbolos. La computadora realiza este proceso sin conocimiento, pero sólo porque el hombre asocia la inteligencia a lo que la máquina hace, algo así como leemos un texto escrito con comprensión, la cual está ausente en el texto, salvo a título de inteligibilidad potencial.

Una de las pocas veces en las que el Aquinate afronta el tema de la comunicación de ideas entre personas es cuando explica la tesis clásicamente llamada *De Magistro*, que se remonta a San Agustín²¹. La enseñanza, es decir la tarea docente, para Santo Tomás es una comunicación de ciencia, pero no es fundamentalmente transmisión de información, aunque la incluye. Por otra parte, ningún hombre puede causar la ciencia o el pensamiento en otro sujeto en modo directo, porque no puede iluminarlo interiormente (hoy se diría mediante la telepatía o algo así). El maestro, a través del lenguaje, puede solamente suscitar el *intelligere* en el discípulo, ayudándolo en un modo “artístico”, como el médico que colabora con la naturaleza, para que el estudiante ejerza activamente, gracias a la luz personal de su intelecto agente, el acto de comprensión o los razonamientos adecuados que llevan a la ciencia. En realidad, se puede decir lo mismo de cualquier acto ilocutorio que transmite un concepto a otra persona: el hablante no causa el pensamiento del oyente (o el escritor respecto al lector), sino gracias a la luz

²⁰ *S. Th.*, I, q. 79, a. 8.

²¹ *S. Th.*, I, q. 117, a. 2.

intelectual personal capaz de operar en el oyente la comprensión del significado o de la verdad de lo que escucha o lee.

El maestro no causa la luz inteligible del discípulo, y ni siquiera causa directamente sus especies inteligibles, sino que mueve al discípulo, mediante su enseñanza, para que él, gracias a su inteligencia, forme en sí mismo las concepciones inteligibles, cuyos signos le vienen propuestos desde fuera²².

De alguna manera el lenguaje, docente o no docente, mediante los signos sensibles propone al oyente ideas potenciales, inteligibles en potencia (usando la terminología tomista), pero no tan potenciales como están en las cosas materiales, las cuales, como vimos, para Santo Tomás son inteligibles en potencia y no en acto (recordemos: existen en acto sólo en la mente que comprende). La inteligibilidad potencial de una frase está más cerca al acto si la comparamos con la inteligibilidad potencial de una *res*, porque la frase suele significar un concepto gracias a una previa operación abstractiva que ya fue hecha por seres humanos.

Por este motivo es más fácil entender las ideas a partir del lenguaje de otros que a partir sólo de la realidad, porque en este último caso el sujeto tiene que realizar el acto originario de la abstracción (u otras operaciones intelectuales), que no siempre es sencillo. Pero al escuchar algo, si el sujeto quiere realmente entender, deberá siempre realizar actos inteligentes propios (abstracción, razonamientos, etc.). Por ejemplo, si se le dice “esto es agua”, tiene que entenderlo gracias a la abstracción del universal “agua” (de lo contrario, lo entendería como un animal). Leemos en este sentido un denso texto de Santo Tomás:

Las formas inteligibles, de las cuales surge en el discípulo el conocimiento adquirido mediante la enseñanza, son suscitadas inmediatamente por el intelecto agente y solo mediatamente por el maestro. El maestro presenta signos de cosas inteligibles, a partir de los cuales el intelecto agente adquiere intenciones inteligibles²³ y las inscribe en el intelecto posible. Por tanto, las palabras escuchadas de un maestro —o vistas por escrito— producen conocimiento en el intelecto de manera muy similar a como lo hacen las cosas extramentales mismas, dado que el intelecto recibe intenciones inteligibles de ambas fuentes. No obstante, las palabras del maestro están más próximas (*propinquius*) a causar el conocimiento que las cosas sensibles existentes fuera del alma, puesto que son signos de intenciones inteligibles²⁵.

²² *S. Th.*, I, q. 117, a. 1, ad 3.

²³ Decir “intención inteligible” es lo mismo que decir “especie intencional inteligible”.²⁵
Q. D. de Veritate, q. 11, a. 1, ad 11,

Tomás siempre habla del intelecto, sobre todo el intelecto agente, como de una luz, siguiendo una analogía que se remonta a Platón y a Aristóteles. La visión física se realiza gracias a la luz solar. La visión intelectual se consigue gracias al *lumen* del intelecto agente, una potencia intrínseca y personal, una chispa intelectual entendida como una participación en el Intelecto Divino. El acto de comprensión no deriva de una instancia extrínseca, como la mente separada del averroísmo, o las ideas platónicas, o las formas extrínsecas de Avicena, sino de una *lux* personal propia del hombre, que la hace una verdadera imagen de Dios²⁴.

5. Conclusiones

En esta intervención quería proponer una comparación entre la inteligencia artificial (IA) y la inteligencia personal (IP) con la ayuda de Santo Tomás. Deseaba sobre todo ver en qué sentido la IP no puede ser sustituida por la IA, aunque también comprender cómo la IA puede ser una ayuda para la IP. Si la distinción entre estas “inteligencias” se oscurece, como hace Turing (y muchos otros), al final la IP se reduce a un proceso computacional no personal, lo que facilita la subordinación de las mentes humanas a la IA, hoy casi “universalizada” en la nube (*cloud computing*), lo que repropone de un modo inquietante la tesis averroísta del Intelecto único y separado para todos los hombres, los cuales de este modo acaban por ser sujetos pasivos de la mente superior²⁵.

Esta incursión sobre el tema presentado conduce a las siguientes conclusiones:

1. Santo Tomás pone énfasis en el carácter personal e insustituible de la IP de cada individuo humano: *hic homo intelligit*. No bastan los maestros y tampoco otras instancias externas (que de todos modos constituyen una ayuda para la inteligencia), si la persona concreta no comprende con la luz de su intelecto agente²⁸. El proceso del aprendizaje es activo. Si bien una persona puede adquirir la ciencia gracias a la *doctrina* (de un maestro), puede también llegar al descubrimiento de la verdad racional por sí mismo (*via inventiva*). En todo caso, la enseñanza sería inútil si no indujera en el discípulo la realización de actos intelectuales propios, necesarios para la comprensión de la verdad. El proceso intelectual personal no se reduce nunca a recibir información.
2. La IP es una *lux* intelectual que interviene sobre todo en dos momentos. Primero, en la comprensión de la verdad (*intelligere*) y en la operación racional (*ratio*), que en la persona

²⁴ *De spiritualibus creaturis*, q. un., ad. 10.

²⁵ Cfr. F. HEYLIGHEN, *Conceptions of Global Brain: an historical review*, in https://www.researchgate.net/publication/237509365_Conceptions_of_a_Global_Brain_an_historical_review (consultato il 19-6-2026); L. CADELL, *Global brain and the future of human society*, “World Futures Review”, 22-5-2024, online. Ver también <https://millennium-project.org/publications/>. ²⁸ Se presupone la ayuda divina y la instancia de la fe, aunque en este trabajo no me detengo en este punto.

humana no es automática, sino “eidética”. Si fuera automática (lo que sucede si una regla se sigue ciegamente), no sería un verdadero acto racional (aunque a veces sea necesario cierto pensar automático, como cuando nos confiamos a reglas o datos tomados pasivamente). Segundo, la luz intelectual interviene en el *usus* práctico de la inteligencia, dado que todo acto intelectual está guiado por la voluntad²⁶. Tanto la *comprehensio* como el *usus* son potenciados personalmente por las virtudes intelectuales, sobre todo por la sabiduría, la prudencia y el arte. La IA, en cambio, no puede tener hábitos, sino sólo memoria, pero no en un sentido vital, sino como almacenamiento de datos y aprendizaje de procedimientos automáticos guiados por algoritmos²⁷.

3. La IA no piensa porque no es inmaterial. Pero así como el cerebro es el órgano físico de las funciones cognitivas sensitivas, que son una base necesaria para el IP, la computadora es el instrumento físico de la operación de computar, base de la IA, la cual es un auxilio externo para la IP, como lo son, pero de otro modo, el lenguaje, los maestros y los textos escritos.

4. La IA ofrece al usuario una especie de “inteligibilidad casi en acto”, como sucede de modo análogo en toda frase escrita o grabada. El proceso automático computacional no es un acto intelectual, ni racional, sino sólo un procedimiento (normalmente con base simbólica) que permite llegar a resultados inteligibles. La inteligibilidad potencial ofrecida por la IA, aun siendo necesaria para llegar a muchos resultados racionales, de suyo es una objetivación abstracta “muerta”. Se vivifica cuando la entendemos. Deviene una verdadera inteligibilidad en acto sólo cuando es asimilada por el IP. Sólo así el IP puede realizar la *apprehensio veritatis* y el *iudicium* sobre lo que fue recibido²⁸.

5. Otras personas (maestros, consejeros, guías intelectuales), textos escritos y la IA son auxilios externos para el IP. Las personas son un auxilio externo personal necesario (no podemos saberlo todo), más importantes que los auxilios externos no personales, por motivos antropológicos. Pero a causa de nuestros límites y los de los demás, y además de los límites de los textos respecto a las operaciones racionales, el recurso a la IA actualmente en muchos ámbitos es imprescindible (sobre todo ámbitos no personales). Confiamos en estos recursos con fe (en su competencia, en sus virtudes, en su eficacia, aunque no son infalibles). Pero siempre es necesario el acto de la luz personal del IP, aunque también nosotros podemos equivocarnos.

6. El auxilio del maestro (también del consejero, gobernante, médico, educador, psicólogo, etc.) es un arte, no una técnica automática. El auxilio de la IA, en cambio, es una técnica automática, es decir, impersonal. Llega allí donde la relación o la actuación personal no puede llegar, pero no puede sustituir a la IP ni a las relaciones personales necesarias para conocer la verdad y para guiar la vida humana.

7. Delegar por completo la capacidad intelectual de la IP a la IA equivaldría, en cierto sentido, a subordinar las mentes humanas al Intelecto separado del averroísmo (aun reconociendo, como es obvio, que dicho Intelecto nada tiene que ver con la IA). En consecuencia, la crítica tomista al averroísmo podría hacerse extensiva, como he sugerido en este trabajo, a la posible pasividad de los IP frente a la IA. Y esto muy especialmente si

²⁶ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 16, a. 1.

²⁷ Sería interesante también comparar el sentido de la memoria informática con la función vital de la memoria animal y humana.

²⁸ Cfr. *De Malo*, q. 16, a. 12.

el predominio de la IA se entiende en el sentido del transhumanismo y de otros movimientos futuristas actuales. Así, la tesis tomista acerca del valor cognoscitivo de la luz de la inteligencia personal hoy resulta inestimable para evaluar el alcance y la utilidad de la IA.