

Introducción

Pensar la inteligencia

Históricamente, la indagación y la conceptualización misma de la inteligencia han estado siempre ligadas a la filosofía. En efecto, desde que los griegos dirigieron su mirada inquisitiva hacia el ser humano la inteligencia se ha considerado siempre su característica distintiva (o al menos una de ellas): la inteligencia sería el modo peculiar de estar el hombre frente a la realidad. Esta centralidad, dentro de una visión teleológica y organicista como la griega, propició que de peculiaridad humana la inteligencia pasara a ser modelo explicativo del mismo orden natural. El cristianismo incorporó esta visión al orden teológico, llegando a ser la inteligencia una pieza clave de la visión del mundo y de lo sobrenatural ya desde los primeros siglos de nuestra era (señaladamente con el neoplatonismo), pero alcanzando su cumbre con la escolástica bajomedieval. Esta centralidad favoreció una gran profundización en las distinciones que había comenzado la filosofía clásica.

La llegada de la modernidad, y señaladamente el advenimiento de la ciencia moderna, implicó, entre otras muchas cosas, un abandono del modelo de la causalidad final frente al de la causalidad eficiente. Con ello, la inteligencia pasaba de paradigma explicativo del orden humano y natural a fenómeno específico que debía encontrar su lugar y ser explicado a partir de un paradigma más amplio. Éste, a su vez, en un primer paso, se pensó como coexistente con el modelo de la inteligencia como característica esencial del hombre. De manera muy elemental, podemos identificar en el arco que va desde el dualismo cartesiano hasta el kantismo este momento en la consideración de la inteligencia. De este modo se trataba de salvaguardar la especificidad humana dentro de la naturaleza, ya fuera identificando la inteligencia propia del hombre con el saber especulativo, con la conciencia, o con la racionalidad ético-práctica. La filosofía, en cualquier caso, seguía siendo la encargada de indagar esta

especificidad, dejando para las ciencias la prioridad en la investigación del orden natural no humano.

La puerta abierta por la modernidad en la consideración de la inteligencia debía, sin embargo, dar un paso más, intentando englobar en un único canon toda explicación natural, incluida la propia inteligencia desde la que se daba tal explicación. Su resultado en el campo que nos ocupa son los monismos de diverso tipo que se vuelven preponderantes a partir del siglo XIX. La inteligencia debe poder explicarse como epifenómeno de un modelo universal, lo cual da lugar a diferentes tipos de reduccionismo, cientificistas o no. Lo nuevo a partir de este momento es que el estudio de la inteligencia (y del hombre, en general) deja de ser exclusivo de la filosofía, para dar paso a nuevos saberes: la psicología, la sociología, la biología, etc. Con ello el mismo término inteligencia sufre una disgregación que hoy, siglo y medio después, es patente.

En efecto, el término “inteligencia” es ya uno de esos términos cuyo abuso ha provocado un cierto abandono del mismo. Señal de ello es que en las últimas décadas se han multiplicado las nuevas acepciones que incluyen este concepto: se habla de “inteligencia emocional”, “tests de inteligencia”, “inteligencia artificial”, “inteligencia colectiva”, “inteligencia creativa”, “tratamiento inteligente de la información”, “diseño inteligente”, etc. Simplificando, podríamos identificar en cuatro los principales ámbitos no filosóficos en los que la noción de inteligencia ha llegado a ser central: la psicología –con la vieja controversia acerca de la posibilidad de cuantificar la inteligencia, así como las más recientes teorías de las inteligencias múltiples, entre las que ocupa un lugar destacado la inteligencia emocional–, la biología –tanto desde el punto de vista de la etología y el evolucionismo como desde la neurobiología, ya sea en el problema mente-cerebro o en la discusión acerca de la excepción humana–, las ciencias sociales –por ejemplo en las diferentes interpretaciones acerca de la racionalidad económica o política– y las ciencias de la computación –especialmente en la posibilidad tanto teórica como práctica de una inteligencia artificial–.

Esta proliferación de significados presupone, por un lado, una categorización de lo inteligente como lo sobresaliente o exclusivo de ciertos comportamientos o capacidades con respecto a la norma, lo cual no

deja de evocar la noción clásica de la superioridad humana respecto de la naturaleza. Por otro lado, parece exigir una mejor identificación del aspecto común que todas estas denominaciones encierran, de lo propio que esta preeminencia comporta. Desde este punto de vista, parece conveniente emprender de nuevo una indagación propiamente filosófica sobre el núcleo que distingue lo inteligente de lo que no lo es, más allá de los acercamientos siempre parciales que desde otros saberes (psicológicos, biológicos, sociológicos, informáticos, etc.) se han llevado a cabo, y que han sido el origen de la prodigalidad en el uso de esta palabra. La recuperación del estudio genuinamente filosófico sobre la inteligencia permitirá, *a fortiori*, comprender, delimitar y fundamentar el uso de ese término en otros ámbitos del saber como los aludidos.

La investigación filosófica acerca de la inteligencia es, por consiguiente, el principal objetivo de este libro. Para ello, los autores recorren las tradiciones de pensamiento fundamentales en la comprensión de la inteligencia, en las que podemos condensar cuatro grandes momentos de la historia de la filosofía: el aristotelismo, en su versión clásica (Antigüedad) y escolástica (Edad Media), el kantismo (Modernidad) y la fenomenología y la hermenéutica (Edad Contemporánea). Por el alcance de su influencia y por el contenido, especialmente pertinente para abordar la problemática de la inteligencia, se centran ante todo en la primera de esas tradiciones. Si bien probablemente la unidad de las contribuciones no se halla solamente en el tema, ni desde luego en los aspectos del mismo que los diferentes autores tratan, sino en la “actitud filosófica”, que podríamos condensar en la fórmula “realismo filosófico”.

El libro se divide en dos partes. La primera se centra en el sentido más originario del término “inteligencia”, a saber: la forma de conocimiento propia del ser humano. Un primer estudio, del profesor Dr. José María Garrido, cuestiona precisamente esta suposición: ¿Hay diferencia cualitativa entre el conocimiento en el hombre y en el animal? ¿Puede hablarse de excepcionalidad cognoscitiva humana o, en cambio, de inteligencia animal? Para ello, es necesario indagar en el *proprium* de la inteligencia, su peculiaridad dentro de las formas de apertura de la subjetividad a la objetividad. A estas relaciones entre el ser y el pensar está dedicada la segunda contribución de esta parte del libro, del profesor Dr. José Juan Escandell. Pues el pensar es la esfera propia de la inteligencia, y no

puede entenderse más que en relación con el ser, esto es, con la realidad. El punto de partida es, por consiguiente, el análisis detallado de esta relación, dado que “la referencia al ser es, para el pensar, una referencia *esencial*”. En realidad, la contribución del Dr. Escandell va más allá, al afirmar no sólo la necesidad del ser para el pensar, sino también del pensar para el ser. Pero, una vez estudiados los vínculos y distinciones entre el ámbito del ser y del pensar, ¿cómo se conectan? El trabajo del profesor Dr. Miguel Acosta se centra justamente en el concepto de *intentio*, la capacidad del intelecto humano de trascenderse y alcanzar la realidad. Este concepto, con una larga tradición que el Dr. Acosta describe con especial atención a la filosofía árabe medieval, es fundamental para comprender la principal capacidad de la inteligencia, que es la de aprehender inmaterialmente las cosas. Es, por otro lado, el puente entre la tradición escolástica y la fenomenológica, cuestión que aborda también el trabajo de la profesora Dra. Sara Escobar. Para esta autora, la inteligencia, en la tradición aristotélico-escolástica, se daría propiamente en la captación de lo simple. En qué medida tal captación es posible en el ámbito intelectual es el objeto de su contribución al libro. Comparando los trazos aristotélicos de una noción de verdad antepredicativa con las teorías husserliana y heideggeriana respectivas, trata de determinar si existe o no en la fenomenología un acto comparable a lo que Aristóteles describe como *nous* o *aisthesis*. Finalmente, el profesor Dr. Juan Manuel Burgos, en el último trabajo de esta parte del libro, explora también la noción fenomenológica de intuición de las esencias, en el contexto de una indagación sobre el método propio del personalismo. En efecto, la inteligencia parte de la experiencia. Pero ¿qué entiende Husserl por experiencia? ¿Y cómo se conecta con el concepto fenomenológico fundamental de intuición de las esencias?

La segunda parte del libro se centra en la inteligencia práctica. La primera de las contribuciones, de la profesora Ruth Calvo, ensaya una aproximación entre el sentido de la prudencia y la razón práctica en Aristóteles y en Kant. El tema es especialmente significativo pues aborda la cuestión del papel de la inteligencia en la *praxis*, de si la inteligencia determina solo los medios o también los fines de la acción. El profesor Dr. César Casimiro, en el segundo trabajo de esta segunda parte, discute la interpretación de la felicidad como fin final y de su identificación con la actividad racional, propia de la propuesta ética aristotélica. La inteligencia, así, rebasa el ámbito de los medios, y se constituye ella misma

como fin de la vida práctica. Por último, el estudio del profesor Dr. Antonio Piñas aborda filosóficamente un uso hoy muy extendido de la palabra inteligencia: el de la llamada “inteligencia emocional”. Lo que el Dr. Piñas trata de mostrar es el apoyo que esta teoría tiene en la filosofía aristotélica, al tiempo que subraya las diferencias respecto al paradigma antropológico de ambos y explora sus implicaciones éticas.

Para concluir esta breve introducción, debemos indicar que todos estos estudios se han realizado en el marco del proyecto de investigación *Filosofía de la inteligencia* (USP BSCH-PI-7/09), realizado entre 2009 y 2011 y cuyos investigadores pertenecen en su mayor parte al área de filosofía del Instituto CEU de Humanidades Ángel Ayala. Agradecemos al Vicerrectorado de Investigación de la Universidad CEU San Pablo su apoyo al proyecto, así como a CEU Ediciones la aceptación de esta publicación en su catálogo. Confiamos en que este libro contribuya a recuperar el valor y la centralidad de una inteligencia humana abierta y no reducida, algo que si bien siempre ha sido necesario, hoy parece urgente.

Manuel Oriol

Investigador principal del Proyecto *Filosofía de la inteligencia*

Parte Primera

El punto de partida de la inteligencia

Notas sobre la inteligencia humana y la animal

JOSÉ MARÍA GARRIDO

Por la autoridad epistemológica dominante de las ciencias experimentales, solemos vincular nuestra idea del hombre al conjunto de la naturaleza material y a los demás animales a través de la evolución de las especies. La física y la biología¹ nos llevan a presuponer que el hombre proviene en todo su ser, como otro animal cualquiera, de una larga evolución en la historia del universo. Y, si el hombre es un ser más de la naturaleza, sólo será verdad lo que nos revelen las ciencias experimentales, en especial los conocimientos biológicos. A largo plazo, se dice, todo lo humano será explicado por la biología y por la evolución. El logos, lo racional del hombre, sería bio-lógico.

Este planteamiento explica lo humano como una evolución de complejidad material –complejidad genética, en un nivel, complejidad neuronal, en otro–. Las actividades que ahora decimos exclusivas de lo humano serían únicamente un progreso de la eficacia de algunas capacidades presentes en otros muchos animales (asociación imaginativa, memoria y comunicación). Por tanto, a la luz de las ciencias experimentales, quedaría excluida, también para el hombre, cualquier causa de origen extramaterial, y sería errónea toda explicación del hombre que recurriese a un principio espiritual, a la existencia de alma, entendida como una

¹ En su obra *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad* Heidegger ponía de relieve hacia 1930 que la biología estaba intentado zafarse del dominio que ejercían sobre ella la química y la física, por un lado, pero también habría de ser protegida de un antropomorfismo que la hiciese comparable con la psicología. Hoy parece fuera de duda el carácter propio del método y objeto de la biología, que no por ello deja de servirse de los conocimientos de la física, la química, etc. en su propio desarrollo (Cf. L. Prieto, *El hombre y el animal. Nuevas fronteras de la antropología*, BAC, Madrid 2008, p. 350ss.).

forma espiritual en su origen y en su eficacia operativa. El hombre sería materia que desaparece con la muerte.

En este texto no se intentan –no sabría– valorar las hipótesis actuales de la física sobre el origen y progreso del Universo. Tampoco se discute lo que científicamente es más plausible sobre el origen de la vida y la teoría de la evolución de las especies o el proceso de hominización, con las reservas que uno pueda mantener simplemente porque no han desaparecido las incógnitas sobre el origen de la vida, la transición de una especie a otra, la forma de transmisión de los caracteres, etc.

Pero las propias ciencias que explican evolutivamente el conjunto de los seres contando con largos procesos en el tiempo y con leyes de la materia (expresadas en términos matemáticos, físico-químicos o biológicos), admiten, como punto de partida de sus hipótesis, el hecho de la diversidad: esa diversidad de “cosas”, que es también variedad de especies e individuos en la tierra. Si no se admitiese la variedad actual, no habría nada que demostrar en términos de unidad². Lo que se intenta demostrar, precisamente, es la posible continuidad del paso de lo inerte a lo vivo y de unas formas de vida a otras. Y, entonces, ¿de qué variedad actual se debe partir? Si queremos mantenernos en el nivel epistemológico de las ciencias experimentales, hemos de partir de la diversidad manifiesta en la “observación natural”³, pues sobre ella se formulan las hipótesis para establecer leyes: por la variedad de movimientos y masas, entre otras, accedemos al conocimiento de la gravedad; por las cualidades distintas de los materiales, descubrimos las leyes y el orden de los elementos químicos, etc.; por la variedad de los organismos discernimos los principios de la vida y de su transmisión...

² En todo caso, a la variedad actual se ha debido de llegar, bien desde un origen en que se diese variedad actual (creacionismo estricto), bien desde una unidad que tenía variedad potencial (como sostiene el evolucionismo, tanto el que niega como el que admite una creación originaria *ex nihilo* del universo).

³ La observación natural no puede incorporar un aumento óptico micro o macroscópico o una mediación técnica, siempre que se tomen las precauciones para que no se convierta (no tiene por qué) también una mediación conceptual. Tampoco la observación natural implica mirar sin entender nada. Lo que hace la ciencia es precisamente explicar el orden causal en el nivel de la observación natural (la experiencia particular pre-científica).

Admitir la variedad es admitir, entre otras cosas, que lo vivo posee propiedades y actividades distintas de lo no-vivo; que las formas vegetales no están dotadas de conciencia representativa; que las formas de conciencia no son idénticas en todas las especies animales; que el hombre es capaz de un tipo de autoconciencia que le permite dotarse de fines y que, entre otras cosas, posee el poder para alterar el orden de la evolución, poder que no comparte con otros animales. Sólo si admitimos que existen diferencias de seres, entonces estamos en disposición de pensar las causas de la diversidad y en la posible unidad entre ellos.

Al plantear el problema de la inteligencia humana y animal es importante admitir la diversidad, porque es un error común investir de inteligencia a todos los seres por el hecho de moverse con un orden, cumpliendo leyes. Pero no es lo mismo cambiar por unas leyes que conocer las leyes. Y tampoco es idéntico conocer una regla y poder dársela a uno mismo o modificarla. Si una puerta se cierra sola cada vez que la abrimos, no concluimos que la puerta sea inteligente, ni es autoconsciente de “estar abierta”. Aunque se cierra *porque* está abierta, no lo sabe, ni sabe por qué lo está. Posee un mecanismo, un muelle quizás, que en una condición o estado (estar abierta), responde con una acción (cerrarse). Pero esa sucesión de movimientos de un estado a otro no revelan la inteligencia de la puerta, ni la conciencia de la puerta. Revelan la inteligencia de su fabricante⁴. Si eludimos algo tan elemental, podríamos transformar la evolución del universo en un proceso donde cada ser conoce la ley por la que se mueve, y equipararíamos la inteligencia con la capacidad para un movimiento ordenado hacia un fin⁵. Que todo pueda ser entendido, precisamente porque cumple unas leyes, que haya inteligibilidad en todo, no implica que todo ser entienda y se entienda. La inteligibilidad de los procesos no equivale a la inteligencia de los sujetos que actúan o cambian en los procesos. No hay agua sin hidrógeno y oxígeno, pero ninguno de los dos sabe que juntos hacen agua.

⁴ No es más ni menos “inteligente” una puerta de muelles que otra puerta cuyos mecanismos de apertura o cierre respondan a un programa con un sensor de movimientos (calor, etc.) y/o una secuencia temporal. Tampoco es necesariamente más inteligente el hombre que diseñó una o la otra, si partían de conocimientos físicos diferentes en épocas distintas. La misma inteligencia bastaría para entender las dos por igual.

⁵ La diferencia entre moverse con intención u orden y estar dotado de conocimiento es, por ejemplo, la base de la vía quinta de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios en la Suma de Teología (I, q. 2, a. 3).

Hasta ahora se ha dicho que debemos admitir la diversidad de los seres, y que, aunque en ellos observamos también regularidades, uniformidad (el movimiento hacia respectivos fines, por el cual son cuerpos inteligibles), eso no basta para afirmar la inteligencia de los cuerpos, con independencia de que sean seres inertes o vivos. Por tanto, la inteligencia puede *manifestarse en* los cuerpos –inteligibles– sin ser atributo *de* los cuerpos –inteligentes–. Dicho de otro modo, si un cuerpo es condición o sujeto de alguna inteligencia, no necesariamente es causa de ella, ni es idéntico a ella, ni se le atribuye a él de modo propio. El descubrimiento de movimientos adaptados hacia fines en las acciones de ciertos supuestos, no implica que haya inteligencia en los supuestos (sujetos).

Todo esto es un caso más de la consabida “analogía” del ente⁶. Pues también hay analogía en la palabra “inteligencia”, con sentidos diversos y un significado que a veces se atribuye propiamente a unos entes e impropia­mente a otros. En los conceptos, a diferencia de las palabras, no cabe la equivocidad, por lo que *a priori* el concepto de inteligencia sólo podría ser unívoco o análogo. Sería unívoco si lo que significa se dijera por igual en todos los seres que la poseen. Y análogo si se dice de modos diverso. Puede servirnos recurrir a la comparación con otros ejemplos clásicos de analogía, como el concepto de salud. La idea de la “salud” es una unidad de significado: es la misma cuando la usamos al hablar de la salud de los perros, los gatos, del geranio o del presidente del gobierno. Es verdad que un alimento puede beneficiar la salud del presidente y no la del geranio; y los síntomas de la salud del presidente pueden no presentar *casi* ningún parecido con los síntomas de la buena salud del gato. Pero como la “salud” es un concepto subsidiario del concepto “vida”, se predica en modo propio (como propiedad intrínseca) de los seres vivos, sean hombres, animales o plantas⁷. En cambio, también se puede predicar impropia­mente de lo que causa la salud (sean o no seres vivos), como

⁶ Ver el capítulo “Analogía del ente” en Antonio Millán-Puelles, *Léxico Filosófico*, Rialp, Madrid, 2002, pp. 23-32.

⁷ Por ser subsidiario del concepto “vida” si cambiase el significado de vida, podría cambiar el de salud (hasta disolverse). Piénsese en la vida de Dios. Si la vida es automovimiento y autoposición, se aplica a Dios de modo eminente, mientras que a los seres biológicos sólo de forma imperfecta. En los hombres y resto de seres biológicos la salud es el estado que permite el movimiento perfecto dentro de las posibilidades del ser en cuestión; en el caso de Dios, vida perfecta, la idea de salud parece estar de más, “disolverse” o unirse con la misma idea de “vida”, porque el automovimiento y la autoposición de Dios son necesariamente perfectas. (Un asunto lateral es cómo Dios puede transmitir su vida, o su “salud”, a otros seres).

el médico, la medicina o el alimento. De modo similar, también la inteligencia se dice impropriamente de unos seres y propiamente de otros. ¿De qué seres se trata?

¿Son inteligentes todos los seres? ¿Lo son todos atribuyendo un mismo y único significado a “inteligencia”? Si queremos proceder desde el nivel de los fenómenos para alcanzar el ontológico (aunque ciertamente también podríamos haber seguido un planteamiento inverso⁸), es preciso, de nuevo, admitir las diferencias en el nivel de la “observación natural”. Igual que, como decíamos antes, la puerta *no sabe* que se cierra, tampoco las plantas conocen sus movimientos tróficos o trópicos. ¿Se puede decir que es inteligente un ser sin conocimiento? ¿No podemos afirmar que, igual que el concepto de “salud” es subsidiario del concepto “vida”, el de inteligencia depende del de “conocimiento”? ¿No sería tomarse demasiado a la ligera el concepto de salud si empezamos a hablar de la buena salud del carbono atmosférico o de los frescos de la capilla Sixtina exactamente en el mismo sentido en que hablamos de la salud de los organismos vivos? Ciertamente podríamos hablar en sentido metafórico de la buena salud del ambiente, o de esos frescos. Podemos hacerlo por muchos motivos, tanto por no encontrar una palabra específica para referirnos a la conservación de lo inerte, como por un interés “biologizante”, poético... en nuestra descripción. Sea como sea, si decimos, por ejemplo, que “los frescos de la capilla Sixtina se encuentran perfectamente sanos”, separamos la predicación del concepto “salud” del campo de la “vida” y, al tomar “salud” como sinónimo de “conservación” (del estado) del ser, “anulamos” la diferencia entre lo vivo y lo no vivo. Podríamos hacer un esquema sencillo:

⁸ Con un planteamiento inverso me refiero a proponer de entrada una tesis o distinción ontológica (por ejemplo, siguiendo la filosofía aristotélico-tomista, que sólo Dios o los seres humanos son propiamente inteligentes) y luego tratar de comprobarla revisando en el plano de los fenómenos cada ser por comprobar si hay trazas de la indole inteligente en algún otro ser. Debo admitir ya que comparto esta idea ontológica sobre la inteligencia, que se dice propiamente de los seres capaces de conocer el concepto “ser” y “ente”, e impropriamente de los demás. Pero esto no resta valor a las observaciones naturales y comparaciones de la etología, pues son “la” manera –la que está a nuestro alcance– de confirmar la verdad de esa tesis.