

"¿Podemos ir más allá de Aristóteles (*Metafísica*, Libro I 980 a – 981 b 25) en relación con la idea de inteligencia?"

[Publicado como "¿Podemos ir más allá de Aristóteles en relación con la idea de inteligencia?" en Francisco Rodríguez Valls, Ed. *La inteligencia en la naturaleza. Del relojero ciego al ajuste fino del universo*, Biblioteca Nueva, ISBN978-84-9940-449-3, pp. 51-60, Madrid 2012]

En un pasaje muy conocido, y muy importante, de su *Metafísica* (Libro I, 980 a – 981 b 25) Aristóteles hace una serie de afirmaciones que me parecen especialmente importantes acerca del tema que se nos ha propuesto. Aunque están en la mente de todos, las transcribo a continuación según la traducción de Valentín García Yebra, y poniendo en cursiva las afirmaciones que voy a comentar:

Todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos; pues, al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos, y el que más de todos, el de la vista. En efecto, no sólo para obrar, sino cuando no pensamos hacer nada, preferimos la vista, por decirlo así, a todos los otros. Y la causa es que, de los sentidos, éste es el que nos hace conocer más, y nos muestra muchas diferencias.

Por naturaleza, los animales nacen dotados de sensación; pero esta no engendra en ellos la memoria, mientras que en otros sí.
[....]

Los demás animales viven con imágenes y recuerdos, y participan poco de la experiencia. Pero el género humano dispone del arte y el razonamiento. Y del recuerdo nace para los hombres la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia. Y la experiencia parece, en cierto modo, semejante a la ciencia y al arte, pero la ciencia y el arte llegan a los hombres a partir de la experiencia.

[....] Para la vida práctica, la experiencia no parece ser en nada inferior al arte, sino que incluso tienen más éxito los expertos que los que, sin experiencia, poseen el conocimiento teórico. Y esto se debe a que *la experiencia es el conocimiento de las cosas singulares, y el arte, de las universales; y todas las acciones y generaciones se refieren a lo singular.*

[....] *Creemos, sin embargo, que el saber y el entender pertenecen más al arte que a la experiencia, y consideramos más sabios a los conocedores del arte que a los expertos, pensando que la sabiduría corresponde en todos al saber. Y esto porque unos saben la causa, y los otros no.*

[....] Es, pues, natural que quien en los primeros tiempos

inventó un arte cualquiera, separado de las sensaciones comunes, fuese admirado por los hombres, no solo por la utilidad de alguno de los inventos, sino como sabio y diferente a los otros, y que, al inventarse muchas artes, orientadas unas a las necesidades de la vida y otras a lo que la adorna, *siempre fuesen considerados más sabios los inventores de éstas que los de aquéllas, porque sus ciencias no buscaban la utilidad.* De aquí que, constituidas ya todas estas artes, fueran descubiertas las ciencias que no se orientan al placer ni a lo necesario; y lo fueron primero donde primero tuvieron vagar los hombres. Por eso las artes matemáticas nacieron en Egipto, pues allí disfrutaba de ocio la casta sacerdotal.

He escogido este texto aristotélico porque, más allá de los problemas acerca de su pertenencia a un Aristóteles maduro, asunto sobre el que, no obstante, reconozco explícitamente que no tengo ninguna autoridad, me parece que expresa con mucha claridad algunas de las ideas básicas acerca de la inteligencia humana que se pueden dar todavía por vigentes y que pueden servir para subrayar algunas otras cualidades de esa extraña realidad, la inteligencia humana, que también ahora suelen pasar inadvertidas, por cierto, con grave perjuicio de nuestra capacidad de reflexionar sobre nosotros mismos, algo que, sin duda, exige cualquier intento de meditar acerca de las relaciones entre "Naturaleza e Inteligencia".

1. La idea de inteligencia es especialmente confusa y circular

Seguramente porque la vida práctica es la principal fuente de nuestras certezas, y aquello que nos aparta más de hacer preguntas de fondo, tendemos a olvidarnos, muy especialmente, de que la inteligencia, sea lo que fuere, es algo más y algo distinto que lo que ella entiende y la forma en que lo entiende. No quiero decir que no lo sepamos en teoría, pero esa teoría es bastante inane, es una pura gramática vacía de auténtico contenido porque tendemos a hacernos una representación de la inteligencia que es una especie de reflejo de aquello que ella entiende, de los objetos que se ocupa. Olvidamos preguntarnos por el acto mismo de entender, por aquello que le da sentido, por esa curiosa y continua unidad que experimentamos entre nuestra conciencia, sea quién sea el quien que la tiene, y aquello que ella alumbró, el objeto, ese *mundo* que se nos parece como una inmensa colección de objetos a nuestra atención y que se extiende en el espacio y el tiempo, un ámbito en el que la inteligencia misma tiende a abismarse y, con ello, a olvidarse de su propia existencia.

Si se consulta la literatura filosófica sobre la inteligencia, se percibe prontamente esa curiosa renuncia, plena de significado, como diremos, por otra parte. Por ejemplo, si se acude al excelente *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora (1980), se percibe enseguida una circularidad específica en el tratamiento de todos los términos que se refieren a la inteligencia (entendimiento, intelecto, etc.) además de un deseo de precipitarse rápidamente en lo que se supone un tratamiento psicológico del asunto, su análisis factorial, medida, etc. Frente a esto, en el fondo, lleno de resabios, el texto de Aristóteles tiene la ventaja de su, digamos, ingenuidad y, además, aporta una aproximación *biológica* que no puede considerarse sino casi contemporánea. No digo esto para sugerir inmediatamente que no se haya avanzado mucho en esta cuestión, sino para subrayar que los aspectos que Aristóteles no toca, en este texto, aunque sí en otras partes de su obra, son todavía más contemporáneos, en el sentido de que permanecen como preguntas posibles y esenciales, que las afirmaciones, por otra parte llenas de buen sentido, que hace en tan breves palabras.

2. ¿Qué dice Aristóteles?

A los efectos de nuestro análisis, vamos a considerar las aportaciones de Aristóteles pueden reducirse a seis ideas esenciales. La primera de ellas se refiere a que el saber, que es el producto de la inteligencia, se refiere a algo, tiene un carácter transitivo. Esta afirmación es tan obvia que Aristóteles no la hace ni siquiera explícita, pero es una premisa básica de lo que consideramos su segunda idea esencial, que es la que aparece en primer lugar, esto es, que el saber es algo que los hombre desean porque es un bien natural, lo que sitúa a Aristóteles como un biólogo frente al fenómeno de la vida, y como alguien que no tiene otro remedio que subrayar ese orden de la vida que los biólogos postdarwinianos tratan disimuladamente de no ver.

La tercera afirmación aristotélica presupone también una distinción esencial entre formas de saber, al afirmar que el amor a los sentidos es un testimonio del deseo de esos otros tipos de saber que no se reducen a la sensación que, como dirá en otro lugar (*Acerca del alma*, III, 3, 428, a 10) "es siempre verdadera". El amor a los sentidos es, en cierto modo, una especie de certificado de que nuestro saber se refiere a algo real, a algo que está, como diríamos ahora, más allá de nosotros mismos. Ahora bien, el problema principal del saber que nos proporciona los sentidos es que ese saber

no nos dice nada, que es tan verdadero como intrigante, si es que de verdad tenemos la especie de deseo de saber que Aristóteles afirma existe. Todavía ahora continúa siendo un escándalo que la ciencia, cuya función debiera incluir algún intento de explicación acerca de cómo acontece la presencia real de cualidades que no se dan por sí mismas al margen de la percepción, no tenga apenas nada consistente que decir sobre este curioso asunto de la supuesta subjetividad de las llamadas cualidades secundarias, una cuestión que la ciencia ha soslayado, como afirmó Zubiri (1996: 342).

La cuarta afirmación aristotélica se refiere a que la sensación da lugar a formas de memoria, y que los animales carecen, en cierta forma de ella, lo que puede tomarse como un intento formal de distinguir la inteligencia humana de otras formas de inteligencia biológica, asunto en el que tampoco es que hayamos progresado mucho respecto a la posición del filósofo. Consecuencia de ella es la quinta afirmación del texto, la de que, además de la sensación y de la memoria, los hombres disponemos del arte y el razonamiento, que nacen de la experiencia que se elabora a partir de ellas, pero que acaban por ser algo más que lo que la mera experiencia pueda darnos.

Aristóteles añade que ésta su distinción entre experiencia, que, según le parece, pueden tener y tienen los animales, y el arte o el razonamiento, derivan de que no son lo mismo lo singular que lo universal, asunto ciertamente problemático sobre el que no se extiende nuestro autor, ni vamos tampoco a extendernos nosotros. Por último, Aristóteles corona esta sucinta teoría sobre la inteligencia y sus relaciones con la naturaleza con una consideración histórica, ética y política, a saber, afirmando que el saber que no se limita a la utilidad tiene un tipo superior de calidad y solo puede alcanzarse en determinadas condiciones.

3. Lo que, al menos aquí, no dijo Aristóteles

Vayamos ahora a lo que no dice Aristóteles, en muchos casos, seguramente porque no podía decirlo, desde luego, aunque no siempre, porque hay otros pasajes de su obra en que alude a estas ausencias que podemos detectar en el texto que hemos escogido.

Muchas de las cosas que diré que no dijo Aristóteles, si no todas, probablemente las habría considerado como características de la

inteligencia sin demasiado interés, de manera que, en un experimento mental imaginario, podemos suponer que no negaría que lo que a continuación vamos a decir pudiera ser considerado como algo característico de la inteligencia, pero me parece bastante seguro apostar porque no estaría tan de acuerdo, no creo que pudiera estarlo, con las razones que nosotros solemos aducir para justificar la importancia que damos a estos aspectos menos advertidos de la inteligencia, como ahora se verá, espero.

El primer punto debería llevarnos a advertir que el saber humano es primordialmente verbal, lo que, lejos de ser una caracterización superficial de su valor, tiene varias consecuencias muy importantes, especialmente en la medida en que implica unas limitaciones específicas en las que, por cierto, no siempre suelen caer algunos de los cultivadores de la especialidad que se denomina con el nombre del libro aristotélico al que pertenece el pasaje que estamos comentando. Se trata, seguramente, de la mayor evidencia de que nuestra capacidad de saber, nuestra inteligencia, está limitada, algo que, sin duda, admitiría Aristóteles con facilidad. Aunque hayamos de volver sobre esta peculiar limitación de nuestra inteligencia, conviene añadir previamente alguna breve consideración que se puede derivar directamente del carácter verbal de nuestra inteligencia.

Al entender con palabras, resulta que tenemos una inteligencia con evidentes raíces sociales, puesto que el lenguaje, como mostró más allá de cualquier duda, el análisis de Wittgenstein, es un instrumento social, algo que no puede entenderse si se olvida su origen, digamos dialógico, su carácter comunicacional.

En consecuencia, podemos deducir que entre las limitaciones que se enraízan en el carácter verbal y social del lenguaje, figura la no escasamente importante de que, por decirlo de alguna manera, la teoría es previa al saber, lo que significa que nuestras categorías conceptuales no son estrictamente reales, o, al menos, no son únicamente reales, no provienen sin más de las cosas, de un pasivo enfrentarse con ellas, sino que incorporan una serie de asunciones y supuestos de los que nos hacemos conscientes no sin gran dificultad.

Hay, pues, una actividad intelectual previa a cualquier reflejo de la realidad y que lo condiciona de manera decisiva, y esto en un doble sentido. En primer lugar, existen las limitaciones del género a que acabamos de aludir, pero, antes que eso, y suele olvidarse con mucha frecuencia, nuestro entendimiento posee una cualidad tan difícilmente definible como inesquivable en virtud de la cual parece independiente de aquello que entiende y también de las condiciones en las que se le permite hacerlo, lo que se muestra especialmente en su capacidad crítica y reflexiva, en su habilidad para sopesar las contradicciones y

para hacerse cargo de los límites de cuanto entiende. Esto último no extrañaría especialmente a Aristóteles que ya llamó la atención, y no sólo en su etapa más platónica, como bien subraya Calvo (1978: 122 y ss.), sobre la peculiar cualidad activa e independiente del cuerpo que cabe observar en el funcionamiento del entendimiento.

Se hace necesario, pues, subrayar que la inteligencia, o el entendimiento, funciona de forma que articula dos momentos que podemos distinguir con toda nitidez, porque suponen dos fases muy distintas en la actividad de la inteligencia. En primer lugar, la inteligencia funciona como una especie de *ventana general*, parte de su apertura a un mundo frente al que se sitúa y al que procede a entender; pero esa situación previa del entendimiento, esa su apertura a la realidad, como solemos decirlo, es absolutamente fundamental y no deberíamos olvidarnos de ella por el hecho de que, una vez dada, nos resulte más fácil y simple enumerar las formas en que la inteligencia realiza su trabajo analítico, incluso al referirse a sí misma y a sus actos. La primera fase es la que nos permite, por ejemplo, volver sobre lo pensado, lo creído o lo supuesto, la que propiamente nos permite *pensar* como algo distinto de un mero cálculo, medición o aplicación de alguna especie de algoritmo.

En el segundo aspecto de su trabajo, por el contrario, el entendimiento se convierte en *ratio*, y, en cierto modo, *vive* de los límites, frente a la peculiar ilimitación del entendimiento en cuanto apertura. De tal forma de limitación depende, en último término, toda lógica, y la idea misma de *inteligencia artificial*, que ha dado lugar a tantos equívocos al confundir esta función de la inteligencia, convertida en *ratio*, con su fundamento consciente, con ese momento inicial en el que podemos considerarla una apertura incondicional a las cosas.

En resumen, pues, frente a esta inteligencia que podríamos llamar *existencial*, si no fuera lo cargados que están los términos filosóficos, podríamos hablar de una *inteligencia algorítmica, racional o discursiva* en la que la idea de límite aparece como algo muy básico. Es bastante razonable que cuando Aristóteles habla en *Acerca del alma* de que "el intelecto, por su parte, parece ser -en su origen- una entidad independiente y que no está sometida a corrupción" (I, 4, 408b, 15-20), cuando define al alma por "la actividad de intelegir y de pensar" (III, 3, 427^a, 15-20), o cuando afirma, de modo tan repetido como enigmático, que "el alma es en cierto modo todos los entes" (III, 8, 431b, 20) se está refiriendo a este momento al que acabamos de llamar, no sin temor y temblor, *existencial*, y cuya mera existencia cae frecuentemente en el olvido cuando se examinan las funciones de nuestro entendimiento.

Esta especie de inteligencia abierta o existencial ha dado mucho juego a los filósofos, sin que ello haya servido, sin embargo, para realizar grandes avances acerca de su naturaleza, pero se trata, en efecto, de aquello que vieron tanto Epicuro como San Agustín, o Descartes y que, posteriormente, muchos otros autores han tenido en cuenta en sus análisis de filosofía de la mente. Haré un breve recorrido por algunos de tales textos, no con ningún afán de erudición, sino para aminorar el riesgo de que se pueda entender que estoy diciendo algo supuestamente nuevo, o, por el contrario, sin apenas sentido.

En el caso de Epicuro, conservamos un fragmento que alude precisamente a la condición especial de nuestro entendimiento que nos libra de perecer a manos de la idea de necesidad, que nos reconoce, por tanto, una especie peculiar de libertad. En una forma que, desde un punto de vista lógico, es una reducción al absurdo, Epicuro afirma de manera inequívoca la originalidad y libertad peculiar de nuestro entender cuando afirma (1974: 124-5):

"El que dice que todo acontece por necesidad nada puede objetar al que niega que todo acontece por necesidad, pues esto mismo afirma que acontece por necesidad".

En el caso de San Agustín es bien sabido que, en un contexto de argumentación contra los escépticos, emplea este mismo argumento en una forma que también podríamos considerar algo más *existencial* que *lógica*; en efecto, cuando escribe (De civitate Dei XI, 26), por ejemplo, que:

"Nulla in his veris Academicorum argumenta formido dicentium: Quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer, procul dubio in eo, quod me novi esse, non fallor",

su discurso sirve exactamente a la misma función, un desmentido al escepticismo, ya que si los deterministas tuvieran razón, nada podríamos saber, pero, precisamente por ello, supone una afirmación inequívoca de la función primordial, espontánea y libre de la inteligencia consciente de su ser como tal. Sin duda alguna, éste fue también el argumento de fondo de Descartes, más allá de su gramática de las sustancias, de forma que cualquier crítica sería de lo que se llama, habitualmente con intención descalificadora, "dualismo", tendría que empezar por tratar de explicar esta singularidad específica de nuestro entendimiento, sin reducir la inteligencia a, como diría Bergson de la lógica, una especie de teoría

del estado sólido, una especie de reflejo de las estructuras básicas del mundo. Este tipo de análisis, en cierto modo, reductivo, que tiene su justificación y su interés, no debería hacernos olvidar ese momento primordial de apertura a la realidad, al mundo que caracteriza la función misma del entendimiento, que es su presupuesto básico, sin el que apenas merecería la pena seguir hablando de nada que pudiese llamarse entendimiento y por poco que nos parezca que esta constatación añade a nuestra comprensión de la naturaleza y las funciones del entendimiento. Confundir la esencia del entendimiento con cualquier algoritmo es escamotear el problema de la relación entre la inteligencia y la realidad, o entre el entendimiento, que forma parte de la realidad, y la naturaleza que le es espectáculo. Ya otras veces he citado (González Quirós 1994: 275) un texto de Hermann Weyl (1963:208-9,215) que, a mi modo de ver, capta con singular energía este aspecto esencial de la teoría del entendimiento:

"exhibiendo la libertad ("freedom of will") en los actos teóricos de afirmación y negación, Descartes consigue hacer ver con claridad el punto decisivo en el problema de la libertad: cuando con razón clara yo juzgo que $2+2=4$, este juicio que emito no se produce por sí mismo en mi interior a través de una ciega causalidad natural, (un punto de vista que eliminaría al pensamiento como algo que yo quiero expresar). Más bien un algo puramente espiritual, señaladamente la circunstancia de que $2+2$ es en verdad 4, ejerce un poder determinante sobre mi juicio", (...) "el verdadero enigma, si no estoy equivocado, radica en la doble posición del ego: quien no es sólo un individuo existente que efectúa concretos actos psíquicos sino también visión, una luz autopenetrante (conciencia sensorial, conocimiento, imagen, o como quiera llamársele)".

Esta *inteligencia sentiente*, si se me permite emplear el término zubiriano, aunque me parece que en un sentido muy distinto y distante del que Xavier Zubiri (1996: 64) le dio, tiene una serie de cualidades fácilmente reconocibles: en primer lugar, es peculiarmente ilimitada; en segundo lugar, es evidencial, presencial; en tercer término la inteligencia activa se sitúa y se reconoce en el tiempo. Por último está presente en alguien que sin duda alguna se reconoce como *sujeto* y, precisamente, como *sujeto físico* que, en cuanto tal, posee una inteligencia situada, en el espacio y el tiempo, de modo que esa su situación básica le confiere, además, una serie de condiciones inamisibles, que es, como ya dijimos, verbal, social, histórica.

En función de esa serie de condiciones que la caracterizan, los *trabajos* de la inteligencia se convierten de manera inevitable en *artefactos culturales*, lo que significa que su función se ejerce en unas

condiciones algo más complejas que lo que nos hace hablar de ella de una manera, si se me permite la expresión, *aristotélica y transitiva*, esto es natural y volcada en los objetos. En su función de entender, la actividad no se puede reducir a pasividad, a *reflejar*, y, además, debe ser analizada en términos de lo que en ella hay de añadido a una condición supuestamente ingenua, incondicionada y sin prejuicio alguno, lo que no obsta para que sigamos confiando, al menos en principio, en su capacidad analítica y crítica, sin cuya confianza apenas podríamos seguir hablando con voluntad de entender, y menos de asuntos como el que nos ocupa.

Esta extraña situación de la inteligencia en la que confluyen y se mezclan cualidades absoluta e irreductiblemente primarias, con elementos que proceden más bien de su propio trabajo, y con toda clase de ideas y artefactos que se han empleado en uno u otro momento para tratar de entender a la inteligencia misma (*tantae molis erat se ipsam agnoscere mentem*, según parafraseó Hegel en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* evocando un verso de Virgilio) no es otra cosa que un reflejo de la situación del hombre mismo, un ser natural, pero envuelto en esa tupida red de ideas e interpretaciones con que todas las cosas están prendidas, como le gustaba recordar a Popper con palabras de Jenófanes.

4. A modo de coda: ¿cuál es el problema primero de esta inteligencia?

Me parece que el comentario más hondo a la situación en que se encuentra colocado nuestro entendimiento, a las condiciones en que se ejercen las relaciones entre nuestra inteligencia y la naturaleza se puede resumir muy bien conforme a una aguda observación kantiana: estamos en condiciones de plantear cuestiones que no está a nuestro alcance resolver, entre otras, seguramente, la que se refiere a la naturaleza precisa y última de nuestra condición intelectual. Se trata, efectivamente de una paradoja, o, tal vez mejor, de una paradójica colección de paradojas. Somos capaces de percibir la inteligibilidad del mundo, tenemos la incoercible tendencia a pensar en la realidad en términos de su inteligibilidad, a creer que, como lo expresó Einstein en cierta ocasión, Dios es sutil, pero no es malvado, de manera que, en frase de Pascal que citó repetidamente Martin Gardner, hay luz suficiente para quienes quieren ver y suficiente oscuridad para quienes no quieren hacerlo. ¿Se puede pedir más?

En este panorama que queremos inteligible, nuestra propia presencia

está extrañamente de más, porque somos, de una manera muy dolorosa, ajenos al mundo, que pasará por completo de nosotros en algún momento, pero a la vez, somos una especie de luz que nos revela la existencia misteriosa de este mundo de apariencia inteligible y de sentido último insondable, plenamente inalcanzable para nuestra capacidad de comprender. Se podría decir, pues, que hay una especie de inteligencia del misterio que resulta ser extremadamente paradójica, porque inteligencia, en el segundo sentido, pero también en el primero, en cualquiera de los dos sentidos de los que hemos venido hablando, es, esencialmente, justo lo contrario del misterio.

Referencias

Agustín, San: *De civitate Dei*, según

accesible en <http://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm>

Aristóteles, *Metafísica*, Edición trilingüe de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1970.

Aristóteles, *Acerca del alma*, Edición de Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 1978.

Calvo, Tomás, "Introducción", en Aristóteles *Acerca del alma*, Madrid, Gredos, 1978.

Epicuro, *Ética*, Ed. C. García Gual y E. Acosta, Barcelona, Barral, 1974.

Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Madrid, Alianza, 1980.

González Quirós José Luis, *Mente y cerebro*, Madrid, Parteluz, 1994.

Weyl, Hermann, *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, Atheneum, New York. 1963.

Zubiri, Xavier, *Espacio. Tiempo. Materia*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.

Sobre el autor:

José Luis González Quirós es profesor de Filosofía en la Universidad Rey Juan Carlos en Madrid. Es autor de *Mente y cerebro*, próximo a reeditarse, *El porvenir de la razón en la era digital*, *El Templo del saber*, del que existe edición inglesa, y *Tecnología y cultura. La larga sombra de Gutenberg*, los dos últimos en colaboración con Karim Gherab Martín.

