

INTELIGENCIA E INTENCIONALIDAD

[INTELLIGENCE AND INTENTIONALITY]

LUIS E. ECHARTE

Resumen: Este artículo explora las dificultades de abordaje del problema de la inteligencia independiente de toda consideración intencional. Para ello, en primer lugar, examino tres interpretaciones clásicas del concepto de lo mental con el objetivo de mostrar sus principales carencias. En segundo lugar, defiendo cómo un adecuado análisis fenomenológico de la percepción supone un medio óptimo para comprender la propiedad intencional. En tercer y último lugar, expongo algunas claves interpretativas sobre la existencia de información en la Naturaleza. Todo ello sirve para ofrecer, en resumen, una mejor propuesta de criterios básicos de reconocimiento de seres inteligentes.

Palabras clave: Relación mente cerebro, Percepción, Intencionalidad.

Abstract: This article explores the main problems in taking on the theme of independent intelligence in the context of intentionality. To this end, in the first place, I examine three classical interpretations of the concept of the mental with the objective of demonstrating their main shortcomings. Secondly, I defend the notion that an adequate phenomenological analysis of perception provides an optimal way to understand the nature of the intentional property. In third and last place, I explain some interpretative keys to the existence of information in Nature. All this is useful to offer a better proposal for the basic criteria for recognising intelligent beings.

Keywords: Relationship between mind and brain, Perception, Intentionality.

1. EL ACCESO A LA INTELIGENCIA

El ser humano es una realidad inteligente, pero no la única. Clásicamente, muchas de las especies del reino animal son reconocidas dentro de esta categoría. Asimismo, en estas últimas décadas, nuevos candidatos son propuestos a integrar este grupo. Entre los más famosos pueden mencionarse máquinas jugadoras de ajedrez como *Deep Blue*, un sofisticado computador diseñado en los tan de moda programas de Inteligencia Artificial. Aún más, artefactos mucho menos complejos parecen también aspirar a dicho título. Basta encender la televisión y observar cómo muchos electrodomésticos son promocionados con la etiqueta inteligente. ¿Pero es oro todo lo que reluce? Ésta es la principal cuestión que voy a abordar aquí.

Lo primero que debemos preguntarnos es por los rangos de sentido. Un término utilizado en demasiados contextos y con sentidos excesivamente diversos introduce confusión y pierde utilidad comunicativa. ¿Éste es el caso de la palabra «inteligencia» o realmente hay algo esencial y común a todas las realidades arriba citadas que permite englobarlas en una misma categoría? En ciertas situaciones es obvia la utilización del adjetivo «inteligente» como recurso retórico. Obviamente, un anuncio radiofónico sobre «máquinas de afeitar inteligentes» no trata de comunicar las mismas ideas que las que incita, por ejemplo, las grabaciones audiovisuales de David Premack sobre la capacidad intelectual de los primates. ¿Pero cuál es la analogía, por débil que sea, que lleva a equipos de *marketing* a relacionar realidades tan distintas? Veremos en los siguientes epígrafes cómo el análisis de tres clásicas interpretaciones de lo mental aporta algo de luz a esta cuestión.

Al problema de la extensión atributiva hay que añadir el de la incommensurabilidad denotativa de usos especializados. El empleo de sentidos de inteligencia no idénticos pero tampoco enteramente distintos por parte de la Física, la Filosofía, las Neurociencias, etc. provoca en diálogos de tipo interdisciplinar falsas impresiones de entendimiento y desacuerdo. Situaciones que precipitan en conclusiones sinsentido o en discusiones interminables. A esta penosa situación se refiere Ludwig Wittgenstein al afirmar que «una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos sinópticamente el uso de nuestras palabras. A nuestra gramática le falta visión sinóptica»¹. El filósofo vienés propone como remedio encontrar auténticas conexiones, puntos

1. L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, Crítica, Barcelona 1988, I, §122. Similar discurso sobre la relación entre inteligencia y racionalidad, cfr. también, G.E.M. ANSCOMBE, *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre: lecciones en la Universidad de Navarra*, Eunsa, Pamplona 2005.

de unión reales entre diferentes ámbitos y no sólo la simple interacción académica. Para ello propone la necesidad de «inventar casos intermedios» útiles para orientar un verdadero diálogo *comprensivo*². A esta necesidad y desafío también pretende responder esta disertación.

Teniendo en mente todos estos objetivos, lo primero que es necesario entender es que la carencia de visión sinóptica de los términos utilizados para el estudio de la inteligencia está fundamentalmente causada por la existencia de numerosos obstáculos metodológicos. Entre los más importantes, hay que señalar, en primer lugar, el inconveniente de la recursividad: la dificultad de estudiar la inteligencia mediante su uso. ¿Es posible y cómo comprender la inteligencia a través de ella misma? El tema es complejo y los razonamientos epistemológicos a favor y en contra de la existencia de dicho límite exceden con mucho las pretensiones de este ensayo. De todas formas, a lo largo de la exposición aparecerán algunas de las claves que introducen posibles soluciones al problema.

En segundo lugar, cabe mencionar el riesgo de antropomorfización del que se acompaña todo intento de estudio del fenómeno inteligente en realidades no humanas. En efecto, el hombre es el ser inteligente por excelencia, el «animal racional» según Aristóteles. Pero que los primeros conocimientos sobre esta facultad estén relacionados con nuestra propia experiencia cognitiva y con el aprendizaje de cómo funciona la mente de otros seres humanos (veremos que no siempre en ese orden) puede eclipsar la comprensión de en qué consiste la inteligencia no humana. La racionalidad nos sitúa, por un lado, en una posición privilegiada en lo concerniente a la potencia cognitiva, pero desgraciadamente, por el otro, supone un problema para acceder a inteligencias más simples³.

Nos encontramos rodeados de constantes antropomorfismos, tanto en lo que concierne a atribuciones de racionalidad en organismos meramente inteli-

2. Prueba de los beneficios que aportan dichos «casos intermedios» es la propia obra de Wittgenstein. Tal como Oets K. Bowsma destaca, su éxito intelectual está fundado, en buena medida, en su conocida facilidad para «plantear ejemplos y situaciones imaginarias con el fin de aclarar los usos de las expresiones» (O.K. BOUWSMA, *L. Wittgenstein. Últimas conversaciones*, Sígueme, Salamanca 2004, 21).

3. Y es que el método más empleado para comprender un fenómeno natural suele ser el contrario: el científico empieza, primero, con el estudio de lo más simple y sencillo —característico de la investigación *in vitro*—, y sólo después, a medida que comprende la naturaleza del objeto aislado, va añadiendo sucesivamente elementos que introducen mayor complejidad en la comprensión del fenómeno —lo que le acerca a sus condiciones reales, *in vivo*—. Sin embargo, esta metodología resulta de difícil aplicación en el estudio de la inteligencia porque, entre otras razones, no sabemos exactamente qué debe entenderse por «inteligencia *in vitro*».

gentes, como a la asignación de rasgos inteligentes en objetos inanimados. Bien es cierto que, en la actualidad, es más frecuente lo primero que lo segundo. Son muchas las mascotas humanizadas usadas para aliviar la soledad de sus amos. Pero pocos los seres humanos que parecen sentirse confortados por máquinas expendedoras que agradecen la consumición. Efectivamente, todavía hoy, nos percibimos más próximos al modo de estar en el mundo de un animal que al modo de estarlo de una máquina. Después de todo, un perro también aúlla ante el dolor, muestra excitación con la presencia de alimento, e incluso es capaz de responder a la llamada de su amo. ¿Pero qué pasaría si en un futuro las máquinas simulasen la conducta humana? ¿Provocarían tal situación un cambio en nuestra actitud hacia ellas? La respuesta es negativa pues no parece que la gran mayoría de seres humanos entiendan la inteligencia sólo como un problema de paridad o disparidad de comportamientos. Por el contrario, hay una generalizada resistencia a pensarnos estrictamente como máquinas complicadas. Una concepción antropológica que, para muchos, está fundada en la posesión de capacidades intelectuales. Efectivamente, es la inteligencia uno de los motivos que impide pensarnos como meras realidades materiales. Pero, ¿significa ello que la inteligencia es un plus intangible y agregado al cuerpo físico? Si es así topamos con un serio problema: no puede saberse con certeza si una realidad es realmente inteligente o simplemente se comporta como tal. El único criterio sería atender a su origen. Un adulto sabe que la petición de biberón de una muñeca, por muy realista que sea, es ficticia porque viene de fábrica. Pero la situación cambiaría si desconociéramos el origen del juguete. Ante una simulación perfecta todo discernimiento de inteligencia pareciera depender de la respuesta a la tan metafísica pregunta andaluza: «¿Y tú de quién eres?».

El criterio del origen funciona siguiendo el siguiente silogismo: «los inicios de una máquina son completamente distintos a los de los hijos de los hombres por lo que no podemos atribuirles plus alguno en su naturaleza». Por la misma regla de tres, los animales en tanto que seres vivos se nos antojan más próximos en lo que concierne al origen y a la inteligencia. Sin embargo, esta argumentación, aceptada tácitamente por muchos, es sin embargo muy problemática puesto que el «criterio del origen» no es usado de manera inclusiva sino excluyente. ¿Realmente hombres y animales comparten un mismo origen? Y aunque esto fuera así, ¿se ha de concluir por ello inteligencia también en los segundos? Porque aceptar o descartar inteligencia en toda realidad de origen conocido es una tesis que conlleva graves riesgos de antropomorfismo. La falacia podría sintetizarse en la siguiente formulación: «Admito que hay una característica humana que es un misterio»; «Luego todo lo que se presente misterioso a mis ojos puede compartir esa misma característica». La conclusión, si bien no es falsa, es demasiado vaga como para admitir el «origen» como criterio fuerte de

posesión de inteligencia⁴. A esto hay que sumar un último y no pequeño problema. ¿Conocer el principio de un artefacto nos permite saber, a ciencia cierta, que su esencia se agota en el funcionamiento mecánico? Con el criterio del origen ni siquiera parece posible llegar a certezas respecto al ser de los autómatas.

Es necesario, en definitiva, encontrar otros criterios para el reconocimiento de la inteligencia, unos que sirvan como alternativa y/o complemento a los indicios ofrecidos en los principios del ser. Para ello, tal como desarrollaré en los epígrafes siguiente, hay que tratar de entender y encajar lo espiritual humano en el fenómeno inteligente y justificar si es posible la extrapolación de dicho conocimiento a otro tipo de inteligencias.

2. DUALISMOS Y *MISTERIO*

La postura dualista puede situarse todavía hoy entre las concepciones más extendidas acerca la naturaleza de la inteligencia⁵. Diversas razones pueden explicar esta popularidad. Una de las más estudiadas es el impacto del pensamiento de René Descartes en la modernidad. ¿Pero por qué ha sido tan influyente la interpretación cartesiana? Es posible encontrar factores históricos, culturales, religiosos, sin mencionar el propio genio del autor. Pero también existe una cierta manera de pensar, connatural al ser humano, que hace atractiva la doctrina cartesiana. La interpretación dualista de entender no sólo la inteligencia sino cualquier otro fenómeno de la naturaleza encuentra su fundamento en las más primitivas formas humanas de conocimiento: la demarcación de límites cualitativos en el *continuum* de la realidad. En efecto, toda atribución originaria de diferencias suele estar ligada, por un lado, al reconocimiento de identidades muy distintas y, por el otro y a pesar de su esencial separación, a la observación de interacciones mutuas. Este tipo de concepciones conducen, sin embargo, a la dificultad de explicar cómo dos fenómenos cualitativamente distintos pueden establecer relaciones. El problema no es pequeño, todo lo contrario, representa una de las principales críticas al pensamiento dualista.

4. Paradójicamente, no conocer los límites del criterio del origen puede provocar también el error opuesto: admitir la posibilidad de presencia de inteligencia en los más actualizados superordenadores. El motivo no es que se comporten de manera parecida a la humana sino que sus entresijos nos son mucho más ajenos, misteriosos, que el funcionamiento, por ejemplo, de una máquina de afeitar. No casualmente, la ignorancia suele conducir a la mitificación tecnológica y a la progresiva divinización de sus productos.

5. Tal como escribe Anthony Kenny, a pesar de la terapia conceptual de Wittgenstein y Ryle, «ha habido en décadas recientes, una asombrosa florescencia de neocartesianismo» (A. KENNY, *La metafísica de la mente*, Paidós, Barcelona 2000, 25).

Una primera respuesta a este problema, recurrente en tipos de conocimiento ingenuo, es la *animación* de la realidad: la alusión a un fantasma u homúnculo que actúa de mediador entre los dos mundos como un *Deux ex machina* o «factor de corrección» en la teoría-marco inicial. Esta actitud de simplificación de problemas, muy presente en los primeros momentos de toda disciplina científica y en el pensamiento *amateur*, tiene gran peso explicativo para entender el éxito de aceptación de la teoría cartesiana. O dicho de otra manera, no sólo recae en pensadores como Descartes la propagación de los dualismos, sino también en cómo está configurada la mente de sus lectores.

Otro tipo de respuesta alternativo al dualismo ingenuo y a su paradoja, característico en ciencias más maduras, consiste en buscar la disolución del problema, es decir, cuestionar las premisas para lograr su reformulación. Esto implica introducir la sospecha en el modo de conocer primigenio que, como hemos visto, es de tendencia dualista. Cabe suponer, por ejemplo, que las diferencias entre los eventos estudiados (en nuestro caso el cerebro y la mente) no sean cualitativas o, quizá, que los mismos eventos pertenezcan a aspectos de una misma realidad. Y esto es un logro con respecto a la actitud anterior pues la introducción de un cierto grado de recelo ante los primeros modelos explicativos, lejos de conducir al escepticismo, refleja un mayor compromiso con la verdad ya que promueve una más exhaustiva validación de la metodología con que se estudia el objeto. Algo que conduce, a su vez, primero, al hallazgo de matices y confusiones lógicas, y luego, a la formulación de teorías-marco más coherentes y significativas, a la recuperación de la idea de Naturaleza como *continuum* y, en definitiva, a su desencantamiento⁶.

No se puede describir el cartesianismo, sin embargo, como un dualismo ingenuo. Todo lo contrario, la filosofía de Descartes empieza con la duda metódica sobre todo conocimiento dado. ¿Qué es lo que le conduce entonces a afirmar la existencia del mundo material y el mundo espiritual? El argumento decisivo gira en torno a la identificación de la noción de «conciencia» con la de «autoconciencia». Porque para Descartes, lo único libre de sospecha y base de todo conocimiento es la existencia del propio sujeto. «Pienso luego existo», o mejor «Soy, existo». Es decir, todo pensamiento se presenta siempre como mío *a priori* de cualquier tipo de aprendizaje o usos lingüísticos. De ello concluye

6. Esta segunda actitud no implica necesariamente la naturalización de lo sobrenatural o la negación de lo radical cualitativo sino que, por el contrario, puede verse como un método útil para depurar del *misterio* lo que es únicamente ignorancia o confusión. Por supuesto, la actitud de duda tampoco está exenta de riesgos: no sólo siguen presentes los errores del antropomorfismo, sino también, con el proyecto de desencantamiento de fondo, puede darse un excesivo deslizamiento hacia uno u otro polo cualitativo, cayendo en los siempre negativos reduccionismos, ya materialistas ya espiritualistas.

Descartes que en todo pensamiento haya autoconciencia, y un pensamiento en el que no acontezca el sujeto ni sea consciente ni pensamiento. Hay algo de verdad en esta tesis. La presencia de sujeto es un rasgo necesario para la atribución de inteligencia. Pero Descartes se equivoca al afirmarlo como criterio suficiente. Tal como veremos en los últimos epígrafes, el sujeto no es dado en el conocimiento de manera fundacional sino «relacionalmente», es decir, inserto en el mundo donde se «presenta».

Este descuido conduce a Descartes a defender un mundo humano privado, subjetivo e independiente de los avatares del mundo material. Sólo en él son reconocidos dentro del ámbito de lo mental los actos y contenidos del entendimiento, de la voluntad, de los sentidos y de las emociones. La justificación es simple: únicamente tales eventos son, análogamente a la autoconciencia, accesibles por introspección. Y si es posible su conocimiento público u objetivado es gracias a inferencias inductivas a partir de la conducta y el lenguaje. Es decir, conocemos la mente del otro, su subjetividad, sólo de manera hipotética, mediante la observación de comportamientos y por la interpretación de sus testimonios. Dicha teoría implica entender la conducta y lenguaje como sucesos que mantienen una relación causal y contingente respecto a la conciencia.

¿En qué manera lo espiritual puede conocer lo material? Descartes conecta, sin explicar cómo, la actividad cognoscitiva de la sensación y de la imaginación a mecanismos físicos, órganos semejantes a los presentes en ciertos animales. Sin embargo, dichos órganos no bastan para causar sensaciones externas o internas pues hasta la mera percepción necesita de sustancia espiritual para poder ser llamada «inteligente» o «consciente». En este punto, Descartes lleva el «criterio del origen» al extremo. Sólo lo nacido de mujer puede ser reconocido como ser espiritual, inteligente. Una postura que conlleva, en definitiva, rechazar la existencia de toda inteligencia real en el mundo animal. Es decir, a Descartes no le queda más remedio que equiparar inteligencia y racionalidad, una conclusión no sólo radical sino de consecuencias epistemológicas fatales: al negar gradientes de inteligencia en el mundo natural se cierra toda posibilidad de estudio comparativo en dicho fenómeno, lo que supone la pérdida tanto de un campo de observación riquísimo como de una perspectiva con la que poder contrastar el fenómeno racional, algo imprescindible para poder hablar de la existencia de inteligencia como fenómeno general.

Pero antes de desarrollar las principales líneas de crítica al subjetivismo y reduccionismo espiritualista, es interesante comparar la propuesta dualista con la fisicalista pues, vamos a verlo a continuación, además de tener ésta última también gran aceptación en el ámbito científico y social, no se encuentra tan alejada del primero como parece.

3. FISCALISMOS E INTELIGENCIA ARTIFICIAL

Las diversas corrientes fiscalistas de la inteligencia afirman poder reducir la mente a descripciones físicas. Son muchas las teorías que parten de la negación de lo cualitativamente heterogéneo y del *misterio*, pero entre las de mayor arraigo están las tesis *mecanicistas* y *conductistas*.

En las primeras versiones del mentalismo, los fenómenos inteligentes son identificados con simples actividades de los sentidos y de la imaginación, sin intervención espiritual ninguna. La mente queda así reducida a un *cuarto oscuro* donde los estímulos son introducidos y transformados en ideas o representaciones de la realidad para llenar de luz y contenido la mente del sujeto. Sin embargo, en cierto sentido, el mecanicismo no guarda demasiadas diferencias con el modo de conocer propuesto por el dualismo pues ambos defienden una interpretación *mentalista* de inteligencia. Si para el cartesianismo los estímulos materiales son conocidos gracias a su presentación dentro de la cabeza (teatro de la conciencia) ante un yo espiritual (conciencia), para el mecanicismo fiscalista la explicación es la misma excepto que el homúnculo es definido ahora con características estrictamente físicas.

Son muchas las hipótesis que intentan dar razón de las características y ubicación de dicha «máquina en la máquina»: una idea o esquema innato que se vincula a cada estímulo, la actividad de la memoria unificadora de experiencias vitales, e incluso, más en boga en nuestros días, un determinado módulo neuronal que funcionaría como el «asiento físico del alma». Todas estas propuestas de trasfondo mentalista comparten una misma tesis acerca de la relación entre conciencia y autoconciencia: la conciencia se identifica con el ámbito de los estímulos y las respuestas mientras que la autoconciencia con la capacidad de reconocimiento y reflexión del organismo sobre sí mismo. Esta hipótesis de partida es utilizada para justificar la subsiguiente tesis mecanicista y motor principal de la mayor parte de las investigaciones de los *nuevos prometeos* de la Inteligencia Artificial: a mayor sofisticación de los específicos aparatos «de la conciencia», mayor la capacidad de atribución de ideas al organismo y, por tanto, más alto nivel de autoconciencia. Una conclusión que no tiene implicaciones menos radicales que la cartesiana ya que entiende que la inteligencia humana puede ser explicada en términos de complejidad máquina.

Una ventaja destaca a los fiscalismos del dualismo cartesiano. La comprensión de la inteligencia no queda clausurada al estudio de la racionalidad. Como hace décadas vienen demostrando, la psicología comparada, el estudio del comportamiento animal, y las investigaciones en I.A. son áreas fecundas para el conocimiento de la inteligencia como fenómeno general. Pero por otra

parte, el fisicalismo, al igual que el monismo espiritualista, también cae en el reduccionismo, si bien es ahora lo espiritual lo excluido de manera gratuita de toda explicación causal. En este punto, y pese a que los dos monismos sostienen posturas antagónicas, el error cometido es el mismo: entender que lo espiritual es lo no físico y lo físico lo no espiritual. Ante tal simplificación, la mente queda encorsetada en estos dos planos de la realidad: o es materia, o es espíritu o es una mezcla de ambas. Sin embargo, tal como veremos en el epígrafe siguiente, existe algo más que lo físico y/o lo espiritual. Algo que exige distinta metodología para su acceso y que, por ahora, vamos a denominarlos simplemente como eventos inmateriales o formales.

Hace tiempo que la Física rechaza las tesis mecanicistas. Pocos científicos aceptan ya que los fenómenos naturales puedan explicarse exclusivamente en términos de materia en movimiento. Aunque todavía muchos de los nuevos *fisicalismos* sostienen tanto el enfoque dicotómico materia/espíritu como las tesis mentalistas, especialmente aquellas relacionadas con las hipótesis modulares y conexionistas defendidas en el ámbito de las Neurociencias de la I.A. Pero también otras corrientes fisicalistas, los conductismos, de perspectiva no mentalista, han tenido gran importancia en las interpretaciones epistemológicas del siglo XX. En el conductismo se conciben los fenómenos mentales como términos cuyo significado se agota en la designación de conductas, ya sean pasadas, presentes o futuras. Es decir, se afirma que las ideas no apuntan a fenómenos externos o internos al organismo, sino a la relación entre ambos. Esto supone dar la vuelta al calcetín del mentalismo mecanicista pues es asumida una posición externalista en lo que respecta al emerger de la conciencia. En otras palabras, para el conductismo, las descripciones de la mente humana son descripciones de la complejidad de su conducta. Y en este sentido hay que entender también la noción de autoconciencia: no existen ideas innatas, esquemas o módulos funcionales «dentro de la cabeza», sino un sofisticado entramado de interacciones organismo-entorno a los que el ser humano da nombre genéricos del tipo «yo», «sí mismo», «autoconciencia», Pedro, etc.

La principal consecuencia de los postulados conductistas está relacionada con aspectos metodológicos. Eliminada de toda carga subjetiva, el conocimiento de la mente de un sujeto va a reducirse a la observación de su conducta. Pero esta hipótesis, de gran aceptación inicial en el ámbito de la psicología, fue sin embargo prontamente atacada desde el ámbito filosófico y neurobiológico. Entre otras muchas críticas, la más importante y evidente está relacionada con la simple comparación del comportamiento humano y animal. Bajo la condición de estar sometidos a iguales condiciones, no tendría por qué haber diferencias entre la mente de ambos. Pero la obvia y heterogénea conducta

muestra que debe existir un aparato «interno» que justifique dichas diferencias cualitativas, lo que obliga a rechazar la simple reducción de lo mental a interacciones externas entre organismo y entorno.

Un conductismo más sofisticado, que incluye algunos matices mentalistas, ha tomado hoy un profundo arraigo en la comunidad científica. Su tesis principal es la identificación de la inteligencia con una serie de eventos neurofisiológicos. Se recupera así la idea de «actividad interna» pero, a diferencia de la tesis cartesiana, este «dentro» sí es cuantificable por métodos objetivos, los neurológicos. Para este neo-conductismo, también bautizado desde la Filosofía de lo Mental como *eliminativismo*, en los seres inteligentes existe un comportamiento interno tan observable como el comportamiento externo y, ambos, conforman y son el referente de todo concepto mental⁷. El eliminativismo recupera así los criterios de «inteligencia máquina» del mecanicismo pero prescindiendo de las connotaciones mentalistas. La mente no es un «dentro» donde acontecen ideas o representaciones sino el ámbito de las interacciones entre el sistema nervioso central y el entorno.

Otra corriente fisicalista de gran difusión en nuestros días y también heredera de las tesis conductistas es el funcionalismo⁸. Su mayor novedad consiste, en primer lugar, en negar que los eventos mentales denoten estrictamente la suma de conductas, ya sean internas y/o externas. Para el funcionalismo los eventos mentales no se identifican sino que referencian la relación existente entre el estímulo y la expresión desencadenada. Las máquinas inteligentes son, por tanto, aquellas con capacidad para formalizar las relaciones mantenidas con su entorno. El matiz es importante porque el mundo de lo mental queda así restringido a artefactos con habilidad simbólica, es decir, con la destreza para inferir una relación, representarla e integrarla en una red meta-representacional. Y es esta red la que dota de referencia y sentido a los fenómenos mentales y no los comportamientos o estímulos de la que emerge. En segundo lugar, el funcionalismo identifica el uso del *background* meta-representacional con el fenómeno consciente, un trasfondo representacional que, a medida que enriquece

7. Un trabajo representativo de la posición eliminativista es «Materia y conciencia» de Paul M. Churchland: P.M. CHURCHLAND, *Materia y conciencia. Introducción contemporánea a la filosofía de la mente*, Gedisa, Barcelona 1992.

8. Puede considerarse a Hilary Putnam como uno de los padres del funcionalismo psicológico. Uno de sus libros más representativos es *Mind, Language and Reality* (H. PUTNAM, *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1975). Es necesario mencionar, sin embargo, que Putnam reniega de las tesis funcionalistas desde finales de los ochenta (véase por ejemplo, H. PUTNAM, *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*, Columbia University Press, New York 1999).

los sentidos de las realidades que envuelven al cognoscente, aporta vivencias de identidad. Este proceso de compactación de la red de sentido explicaría la progresiva «ganancia de autoconciencia» en el espectro de seres inteligentes.

El modelo funcionalista ha tenido gran acogida en el campo de la ciencia cognitiva y, especialmente, en los programas de «Inteligencia Artificial», aunque no siempre ha sido tan entendido como blandida su bandera. A este respecto, muchos de los proyectos computacionales de simulación de la mente humana tienen, entre sus más perseguidas metas, lograr fabricar máquinas conscientes, lo que supone un ideario más cercano al cartesianismo o al mecanicismo que al funcionalismo. Porque, bien entendido, el funcionalismo no preludia la aparición de la conciencia con la creación y uso de la red meta-representacional sino que identifica la conciencia con la actividad misma de dicha red. Éste es un punto importante porque, como vamos a ver a continuación, si alguna argumentación acertada puede extraerse de la corriente funcionalista, esta es la relacionada con la propiedad de la mente para formalizar relaciones entre organismo y entorno, una tesis incompatible con pensar la conciencia como algo contingente y emergente a dicha actividad.

4. MENTE Y LENGUAJE

El desvelamiento del error (no sólo) de Descartes ha sido uno de los más importantes logros de la filosofía contemporánea, principalmente reflejado en las obras de Ludwig Wittgenstein y Gilbert Ryle. Sin embargo, el pensamiento de ambos autores no es del todo original pues, en cierto sentido, recuperan un modo de entender la inteligencia parecido al sostenido por Aristóteles.

Wittgenstein coincide con el Estagirita en concebir la mente como aquello que distingue a los hombres de los animales: la capacidad que posibilita los pensamientos abstractos y las decisiones racionales. Y entre el conjunto de habilidades mentales, la habilidad simbólica toma, según el filósofo vienés, una posición fundacional pues va a ser la que permita la adquisición de los diversos lenguajes necesarios para el desarrollo del resto de actividades racionales, incluidas aquellas involucradas en el desarrollo ejercicio de las capacidades volitivas. Establece así dos grandes diferencias respecto a dualismos y fisicalismos. En primer lugar, excluye las potencias sensoriales e imaginativas del ámbito mental. Y, en segundo lugar, rechaza la observación por introspección como criterio de reconocimiento de atributos mentales.

Para Wittgenstein «conciencia» es lo que comparten hombres y animales, un tipo de actividad fruto del conjunto de capacidades perceptivas e imaginati-

vas. En contraste, lo propio del hombre es la autoconciencia, el pensar sobre uno mismo y dar razones del porqué de la conducta, habilidad circunscrita sólo en realidades con mente. También el uso de símbolos es parte de los requisitos para la construcción de objetivos capaces de trascender el espacio y el tiempo así como para la formulación de reglas con las que superar la causalidad física. En este contexto, afirmar que los miembros de una comunidad lingüística rigen su conducta por reglas y no sólo por leyes causales significa que pueden cumplir o quebrantar las reglas estipuladas, lo que exige que la regla sea consciente para su usuario. Se aporta así un original criterio de atribución de autoconciencia. Tal como apunta Kenny, al contrario de lo que ocurre con las leyes naturales, que pueden ser cumplidas e ignoradas a la vez, es posible reconocer la existencia y ejecución de una regla si, y sólo si, el usuario conoce sus aplicaciones correctas e incorrectas⁹. Es decir, si es auto-consciente de dichas aplicaciones. Bajo este esquema se presenta evidente la más importante crítica realizada a la idea subjetivista de mente. Las actividades auto-conscientes no son necesariamente eventos privados, porque lo esencial de la actividad mental es independiente de los mecanismos con que se ejerza tal destreza. Análogamente, lo esencial de la habilidad de saber sumar es independiente de que la actividad se realice oralmente, con lápiz y papel, o mediante la manipulación más secreta de pensamientos. Ello no quiere decir, por otro lado, que no sean posibles los pensamientos internos, como niega el conductismo. Por el contrario, para Wittgenstein éstos pueden entenderse como silenciosos soliloquios. Lo que se niega es la existencia de mente o pensamientos secretos previo aprendizaje y usos lingüísticos.

La filosofía de Wittgenstein ayuda también a localizar el motivo de otro error, esta vez común a dualismos y fisicalismos: la reducción de las capacidades a sus vehículos. La habilidad de percibir imágenes reside en el ojo y en estructuras del cerebro, paralelamente a como la pericia de un pájaro para volar reside en sus alas. Pero aunque los órganos son condición necesaria para el ejercicio de la acción, ni el ojo es la visión ni las alas el vuelo. De igual modo puede decirse que el afirmar que el cerebro sea el órgano de la mente no significa que el cerebro sea la mente. Esta importante distinción entre actividad y órgano redescubre, tal como había hecho previamente Aristóteles, un tercer tipo de descripciones y eventos no físicos pero tampoco espirituales que sirven para construir una interpretación de la mente a medio camino entre el dualismo y el conductismo.

Esta teoría es magistralmente sintetizada por Wittgenstein con su distinción entre síntoma y criterio¹⁰. El filósofo vienés argumenta que sólo sabemos

9. A. KENNY, *La metafísica de la mente*, cit., 207.

10. L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, cit., § 354.

usar un concepto mental cuando entendemos necesariamente su expresión corporal, pues ésta es uno de los elementos que conforman dicho concepto. Por eso no puede decirse que conocemos la mente del otro a partir de la interpretación de su conducta sino que dicha interpretación forma parte de nuestro conocimiento de su mente¹¹. Con ello se refutan la tesis *ilacionistas* del mentalismo. No es posible justificar el conocimiento de la mente de los otros mediante inferencias a partir de la observación de su expresión lingüística o corporal porque es un sinsentido juzgar la mente y la conducta como dos eventos independientes cuya conexión causal pueda inferirse empíricamente. Todo lo contrario, la mente, igual que la visión, no es independiente de su expresión corporal, como tampoco es reducible a una determinada estructura o dinamismo físico.

Explicar la conducta como criterio y no como síntoma de la mente no sólo refuta las tesis ilacionistas sino también toda hipótesis simplista que asigne una relación causal entre eventos mentales y conducta. Porque afirmar que la mente es causa de un determinado comportamiento es tan ilógico como decir que la definición del destornillador causa su uso. Los eventos mentales no originan las acciones sino que implican una determinada y compleja capacidad: la habilidad para desarrollar y comprender conductas simbólicas, para seguir reglas y para actuar según razones. Una última tesis que acaba por desbaratar el planteamiento cartesiano sobre la misteriosa naturaleza de la interacción del mundo espiritual con el mundo físico.

Sin embargo, la interpretación wittgensteiniana no está tampoco exenta de carencias. En primer lugar porque se centra principalmente en los fenómenos mentales, descuidando aquellos otros que no giran ni dependen del lenguaje y que son cruciales para dar con una definición y criterios de inteligencia como fenómeno general. Por otra parte, ni siquiera la analogía entre la relación mente/cerebro y vuelo/alas es del todo satisfactoria para definir la naturaleza de la inteligencia. Es cierto que la acción de volar, igual que la de pensar, no se halla en sus órganos (dimensión sintáctica) sino, más bien, en la interacción organismo ambiente (dimensión semántica). Pero, como voy a tratar de explicar en los epígrafes siguientes, lo esencial de la inteligencia no es ser un *tipo* particular de interacción, sino el *modo* como se da la interacción, una característica que apela a la dimensión intencional de la inteligencia.

Por último, ni siquiera la interpretación de racionalidad ofrecida por Wittgenstein parece suficiente para explicar las capacidades más específicas-

11. Paralelamente, no es posible entender y definir qué es un destornillador sin hacer referencia a su uso físico. En ciertas realidades la conducta/función es criterio para la asignación de un pensamiento/definición y no un evento independiente pero ligado con mayor o menor necesidad.

mente humanas: el conocimiento de lo universal y la adquisición de determinados hábitos para la construcción y persecución de reglas. En este punto Aristóteles se desmarca de la teoría de Wittgenstein al rechazar reducir la mente a simple actividad de un órgano. En el capítulo V del Libro III del *De Anima*¹², el Estagirita introduce su doctrina del «intelecto agente», acerca de lo que de divino hay en el hombre. Una doctrina que hace alusión no sólo a lo inmaterial sino también a lo espiritual. No voy a detenerme a comentar este problema pues excede de los objetivos de este artículo. Tan sólo destacar su importancia desde el punto de vista antropológico ya que para muchos autores, Tomás de Aquino entre los más conocidos, tal asunto es considerado una de las vías para la argumentación de la inmortalidad del espíritu humano¹³.

El hilemorfismo, tal como es entendida esta clásica concepción antropológica que supera los límites de *comprensibilidad* wittgenstenianos, supone una vuelta a un dualismo ya depurado tanto de toda actitud ingenua o *amateur*, como de errores conceptuales¹⁴. Una postura que, por un lado, acierta a reconocer una Naturaleza más rica, susceptible de descripciones físicas, formales y espirituales. Y por el otro, implica la reintroducción de cierto grado de *misterio* en la inteligencia. Aunque ahora, en contraste con el cartesianismo, lo cualitativamente heterogéneo no descansa en lo común a toda realidad inteligente sino en un cierto tipo de actos cognoscitivos superiores, aquellos específicamente humanos.

5. INTENCIONALIDAD EN LA PERCEPCIÓN

Regresemos a lo común del fenómeno inteligente y, por ende, a lo que participan las inteligencias racionales y no racionales. Un tema enormemente interesante pues, vamos a verlo a continuación, si un misterio hallamos en los actos cognoscitivos más elevados, un fenómeno no menos misterioso vamos a descubrir analizando los niveles más básicos de inteligencia¹⁵.

12. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid 1978.

13. No del hombre, pues ésta sólo acontecería en la resurrección, con la recuperación del cuerpo que tal espíritu anima. Sobre la relación entre el alma y la inteligencia, uno de los textos que merece ser leído con especial detenimiento es la cuestión 75 de la Suma Teológica de Tomás de Aquino acerca de la naturaleza del alma. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Espasa-Calpe Mexicana, México 1996.

14. Una excelente presentación de las tesis hilemórficas encuadradas en la contemporánea Filosofía de lo Mental es ofrecida por David Oderberg en «Hylemorphic Dualism» (D.S. ODERBERG, «Hylemorphic Dualism», en E.F. PAUL, F.D. MILLER y J. PAUL (eds.), *Personal Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 2005).

15. Sobre el fenómeno de la percepción, cfr. también, C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, Eunsa, Pamplona 1978; R. SCHWARTZ (ed.), *Perception*, Blackwell, Malden 2003.

Los actos lingüísticos pueden catalogarse entre los más específicos y quizá primeros en orden al intelecto. Pero no son los únicos. Entre otros cabe mencionar, tal como distingue Anthony Kenny, los pensamientos intelectuales —abstracciones de los actos comunicativos— y las creencias intelectuales —abstracciones de los pensamientos—¹⁶. Todos ellos tienen en común la posesión de una determinada forma lingüística con que mostrar su contenido y, en este sentido, se entiende que el estudio del lenguaje sea el primer paso para acceder a la naturaleza de los fenómenos mentales. Y dentro de tal ámbito de estudio, la propiedad intencional de los actos de habla es uno de los temas centrales¹⁷. Señalar el rasgo intencional de expresiones, pensamientos y creencias intelectuales es hacer referencia a que tales fenómenos son siempre «sobre algo» y «de alguien». El pensamiento «la tierra gira alrededor del sol», es pensamiento porque está en relación con aquello de lo que es pensamiento así como con quien lo piensa. Pero además, es un pensamiento intelectual porque sólo puede tenerlo un usuario del lenguaje.

Sin embargo, no sólo existen pensamientos o creencias humanas, esas que hemos denominado intelectuales o mentales. La manifestación del manejo de conceptos simples por parte de algunos animales permite reconocer también pensamientos en ellos. Por supuesto, de ello no se deriva que los conceptos manejados en un acto comunicativo animal sean equiparables con los conceptos humanos adscritos a esos mismos objetos o eventos. Entre otras razones porque los últimos tienen significado en tanto que pertenecen a un sistema lingüístico. Ello ha de servir de precaución contra cualquier intento de descripción lingüística de un acto comunicativo o pensamiento animal pues siempre implicará cierto antropomorfismo. Es posible establecer, no obstante, algunas comparaciones entre el uso animal y humano de conceptos. Tal como acabamos de introducir, ciertos animales manifiestan capacidades para integrar objetos en determinados esquemas de acción innatos o aprendidos. Tal habilidad es identificada con el manejo de los llamados «conceptos prácticos» o *intensionales*, medios que permiten al animal adscribir un particular objeto a contadas acciones, las que sus instintos les capaciten. Por ejemplo, posibilitar el reconocimiento de un «objeto comestible». En contraste, los seres humanos manejan además «conceptos lógicos» o *extensionales*, herramientas con las que integrar en un mismo conjunto un grupo de objetos. Por ejemplo, sa-

16. A. KENNY, *La metafísica de la mente*, cit., 174.

17. Un formidable acercamiento a este asunto es realizado por Patricia Moya a colación del concepto de intencionalidad en Tomás de Aquino (P. MOYA, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 105, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000).

ber crear el conjunto de objetos comestibles permite pensamientos del tipo «lo comestible»¹⁸.

Lo importante de la comparación entre estos dos tipos de conceptos es destacar, aún reconociendo las grandes diferencias entre uno y otro, cómo lo intencional sigue formando parte de ambos. Es decir, dicha propiedad es un importante y mínimo factor común entre la naturaleza de la mente humana y el pensamiento animal. Esta conclusión provee de una serie de iniciales criterios para la atribución general de inteligencia. El primero de ellos guarda relación con el lugar por antonomasia donde es reconocible lo intencional: el acto comunicativo. Y no necesariamente lingüístico: observar cómo un chimpancé desafia al macho alfa dominante de su manada mediante golpes pectorales permite afirmar la presencia de un evento intencional: están presentes todos sus elementos —significante, significado y significador—.

Pero no sólo las realidades comunicativas son intencionales. Si analizamos detenidamente qué hace a un fenómeno intencional ser intencional, encontramos en los actos perceptivos un segundo criterio de presencia inteligente. Percibir, igual que comunicar, implica «algo» y «alguien»: lo percibido y el perceptor. Paralelamente, lo conocido a través de los sentidos tampoco conlleva, primariamente ni necesariamente, actividad intelectual. Aún más, ni siquiera exige, como a continuación veremos, capacidad comunicativa alguna. Percibir no es un acto lingüístico y la información provista por tal acto puede manifestarse mediante conductas no comunicativas. A esto se refiere Merleau-Ponty cuando describe la percepción como la más básica e irreducible de las aperturas al mundo de la vida¹⁹. Siendo cierta su afirmación de que «toda conciencia es al menos conciencia perceptiva», es posible entonces inferir dos consecuencias importantes. Primero, en tanto que fenómenos simples, considerar las percepciones como las más óptimas candidatas para el estudio de la intencionalidad. Segundo, nos permite extenderse el espectro de la inteligencia a organismos no manifestamente comunicativos pero con órganos de los sentidos²⁰.

18. En Wright y Budin (S.E. WRIGHT y G. BUDIN G. (eds.), *Handbook of Terminology Management*, vol. 1, John Benjamins, Amsterdam 1997) puede encontrarse mayor profundización acerca de las características de los conceptos intensionales y extensionales. Respecto a la adquisición y manifestación de unos y otros en el hombre son clásicas las observaciones de Jean Piaget en «El juicio y el razonamiento en el niño» (J. PIAGET, *El juicio y el razonamiento en el niño. Estudios sobre la lógica del niño*, Guadalupe, Buenos Aires 1929).

19. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, Fondo de Cultura Económica, México 1957.

20. Esta tesis hace patente lo que en Biología es hace tiempo obvio: la íntima relación del fenómeno inteligente con el desarrollo del sistema nervioso central.

Centrémonos en la primera de estas dos tesis. Acceder a la intencionalidad mediante la observación de los rasgos característicos de los fenómenos sensoriales requiere depurarlos de la interpretación simbólica *a posteriori* del que se acompaña tal estudio en los seres humanos. Para ello, y al contrario de lo predicado hasta ahora acerca de la mente, hay que entender que percibir no es, en primera instancia, una habilidad para desarrollar y comprender conductas simbólicas. Si esto fuera así, sería posible transmitir a una persona ciega, mediante el habla, toda la información relativa a la visión. Pero esto no es así, la visión no es idéntica a la comunicación de los objetos en cuanto que visibles. Análogamente, no es lo mismo afirmar que otros saben qué es lo que estoy viendo a decir que ellos también lo ven²¹. Esto no significa negar que buena parte de lo que se denomina comúnmente como percepción sí sea perfectamente comunicable, por lo menos en lo que respecta al contenido de las percepciones relacionado con la conducta y el lenguaje. En efecto, no podría referirme a mi experiencia de dolor como tal, ni tener pensamientos o creencias sobre su intensidad u origen, si no estuvieran involucradas las funciones simbólicas. En este contexto, la conducta sí que es criterio de experiencia o, mejor dicho, de los pensamientos de que se carga tal percepción y que conforman, junto con ella, la globalidad de la vivencia²².

Pero abordar la propiedad intencional a través de la mera percepción requiere orientar la atención hacia lo inefable del fenómeno perceptivo, una dimensión que ha sido negada o minusvalorada en la mayor parte de las teorías epistemológicas surgidas en el ámbito de la Filosofía Analítica. *Qualia* o «cualidad sensitiva de la experiencia» son los nombres utilizados hoy para denominar lo que de la percepción es inaccesible a terceros: aquello que se da únicamente en quien lo experimenta, un rasgo fenoménico no reducible a descripciones neuronales, psicológicas, culturales, etc.²³ No obstante, la existencia

21. Esto justifica la afirmación de que en el plano básico de la inteligencia, en contraste con el plano lingüístico, si sean válidas las tesis *ilacionistas*: hay ciertas experiencias perceptivas que sólo pueden ser conocidas en el otro por medio de su conducta pública. Si Van Gogh me comunica que está contemplando una noche estrellada puedo inferir, por analogía, que está teniendo experiencias idénticas a las que yo tengo en similares circunstancias. Aunque observar en un cuadro la plasmación de su experiencia puede sacarme de tal error. En este caso concreto la conducta se muestra no como criterio de percepción sino sólo como síntoma de ella.

22. Se explica así el sentido ambivalente de los contenidos perceptivos. En efecto, es correcto afirmar que «pillarse los dedos con la puerta del coche» sea algo, en cierto modo, indescriptible y, en otro, muy expresiva e involuntariamente comunicable.

23. Al problema *qualia* se refiere el famoso ejemplo de Thomas Nagel acerca de la imposibilidad de objetivación de ciertas realidades: «Por mucho que entendamos el funcionamiento del sónar de un murciélago, no sabremos nunca qué clase de experiencias tiene cuando lo usa» (T. NAGEL, «What is it like to be a bat?», en *The Philosophical Review* 83 [1974], 435-450).

de eventos sólo manifiestos en primera persona no implica afirmar que el cognoscente tenga un «dentro» o que dicho conocimiento sea introspectivo. Para evitar este error relacionado con la contaminación intelectual o simbólica que acompañan las percepciones humanas es necesario encarar el problema del *qualia* con un método que evite la menor abstracción posible, uno que ayude meramente a describir aquellos aspectos que constituyen un fenómeno de modo necesario. En dicha tarea, tal como voy a tratar de plasmar a continuación, el método fenomenológico parece el más adecuado entre todos los instrumentos filosóficos²⁴.

Toda percepción, en tanto que *qualia*, implica un *qué* y un *quién*, aunque dicha *presencia* no sea fácilmente captable sin confundir u objetivar ambos elementos. Centrémonos para ello en el significado de «presencia». Sobre este asunto, la definición husserliana de conciencia es máximamente reveladora: «trascendencia en inmanencia». Es decir, Husserl entiende conciencia no como interioridad reflexiva, sino como relación objeto-sujeto²⁵. Pero aún los conceptos objeto y sujeto son distinciones *a posteriori* de lo inmediato de la intuición. En el primer momento fenomenológico lo que se hace presente es la relación misma, como totalidad indiferenciada. En expresión de Merleau-Ponty, la presentación del cuerpo-objeto y cuerpo-sujeto se presenta en un mismo y simplísimo fenómeno de apertura. La objetivación de los polos objeto y sujeto es siempre posterior al *darse* de dicha relación de igual manera a como los extremos de un segmento son objetivados únicamente tras la percepción del segmento como totalidad. El cambio de perspectiva no es pequeño puesto que supone entender que la inteligencia no parte de ideas para alcanzar la realidad sino que la realidad ya viene dada en el acto cognoscitivo, siendo las ideas sólo medios para deconstruir el fenómeno relacional.

Lo patente de una percepción in-objetivada y mínimo factor común de todo acto inteligente es el aparecer de la relación. No es sencillo, sin embargo, aprehender no simbólicamente el ser de dicho fenómeno intencional, eso que de primigenio hay en la inteligencia. Entre otras razones porque es difícil utilizar expresiones lingüísticas que sólo denoten la naturaleza del más simple acto de «remitir a». La manera menos vulnerable a intromisiones abstractivas es usar

24. El objetivo del método fenomenológico es, escribe Nicolai Hartmann, conseguir una descripción que «a pesar de que parta del ejemplo, no sea empírica, no esté supeeditada al ejemplo singular, no esté abstraída de él» (N. HARTMANN, *Metafísica del Conocimiento. Rasgos fundamentales de una Metafísica del Conocimiento*, Losada, Buenos Aires 1957, 99). El método fenomenológico se presenta, bajo esta definición, como un medio óptimo para clarificar cuáles son los rasgos que un evento debe poseer para ser denominado perceptivo.

25. E. HUSSERL, *La filosofía como ciencia estricta*, Almagesto, Buenos Aires 1992.

enunciados de oposición²⁶. A este respecto, muy ilustrativo es contrastar la «presencia intencional» con la «interacción física». Pensemos primero en la «interacción física»: una acción-reacción ejercida entre dos fenómenos y manifestada en un cambio físico, es decir, en una modificación cuantificable empíricamente. Si contrastamos tal evento con lo que es una «presencia intencional» nos damos cuenta que los fenómenos que participan en la interacción física son ajenos a las causas y cambios producidos en ellos. En contrapartida, el acto relacional se caracteriza no por el tipo de interacciones, sino por el despertar a tales cambios y causas, sean de la naturaleza que sean. La actividad inteligente supone el des-ensimismamiento de la realidad, es decir, el inicio del co-existir entre fenómenos en cuanto que distintos.

Una de las principales diferencias entre la «interacción» y la «co-existencia» es que el estado «presencial» entre lo cognoscente y lo conocido no puede ser plasmado en formulaciones físicas. Esto es paradójico puesto que la existencia de la propia Ciencia Física requiere la existencia de intencionalidad²⁷. La Ciencia y el propio lenguaje se fundan en la capacidad para reconocer límites y causas, sus objetos dependen del «aparecer» o desvelamiento de la heterogeneidad a través de la relación, y no al revés como los fisicalismos pretenden hacer ver. Esto quiere decir que, aunque ciencias como la Física proporcionen rica información sobre el mundo, la información, en tanto que información, está fuera de su alcance metodológico. Pero al mismo tiempo, afirmar que los fenómenos intencionales no sean susceptibles de descripciones físicas no quiere decir que su existencia sea extraña al conjunto de eventos naturales que rodean al hombre. Todo lo contrario, son los más evidentes y frecuentes para con el ser humano pues sólo a partir de ellos (...y en ellos) se muestran el resto de fenómenos naturales²⁸.

Llegados a este punto es posible abordar adecuadamente el debate acerca de la vinculación entre lo físico y lo intencional. ¿Es lo primero causa de lo segundo, o lo segundo propiedad de lo primero? ¿Es la intencionalidad una fun-

26. Otra manera es atender a las observaciones realizadas en el campo de la Psicología Evolutiva, sobre el modo en que el sujeto-objeto se da in-objetivamente en las primeras etapas del desarrollo humano. Por ejemplo, a este respecto escribe J. Palacios que el comportamiento previo a la aparición de la función simbólica representa «una etapa en el que el niño parece estar inmerso en un magma de simbiosis sincrética» (J. PALACIOS, «Desarrollo cognitivo durante los primeros dos años», en J. PALACIOS, A. MARCHESI y C. COLL [eds.], *Desarrollo psicológico y educación. Psicología evolutiva*, vol. 1, Alianza Editorial, Madrid 2001, 103-132).

27. La relación $E=mc^2$ no puede ser descrita físicamente, no puede asignársele coordenadas espacio-temporales ni responde a fuerza alguna.

28. Una patencia que justifica el porqué de su tan inadvertida existencia.

ción del sistema nervioso central como lo es la función hepática del hígado? ¿O, por el contrario, lo intencional está vinculado sólo contingentemente con lo físico? En los dos siguientes apartados intentaré mostrar cómo una interpretación trascendente de la inteligencia puede arrojar algo de luz a tales cuestiones.

6. CONOCIMIENTO Y TRASCENDENCIA

Un primer paso para entender qué es un acto de inteligencia consiste en rechazar la comúnmente asumida falacia representacionista. Tal interpretación define el acto cognoscitivo como la recepción, construcción y/o procesamiento de unos estímulos que pueden informar sobre la realidad al guardar cierto parecido con ella.

La falacia representacionista presenta tres importantes problemas. Los dos primeros remiten a la esencia misma de la imagen y el tercero a su veracidad. Veamos el primero, relacionado con uno de los polos de la relación intencional. ¿Qué hace a una imagen ser «imagen de qué»? La respuesta sobre los parecidos no es del todo satisfactoria porque la presencia de rasgos comunes es sólo referencial *a posteriori*. Pongamos un ejemplo: que Pablo guarde un «parecido de familia» con su hermano Jaime no significa que la visión de Pablo me remita a Jaime porque, para ello, primero tengo que haber conocido ya a Jaime. Es decir, no puede afirmarse que las imágenes que entran en mi cabeza sean referenciales porque se parecen a algo exterior, ya que ello requeriría tener ya la imagen de lo referido en mi cerebro, lo cual supone entrar en un proceso *ad infinitum* que deslegitima el argumento²⁹.

El segundo problema corre paralelo al anterior, ahora relacionado con el otro polo de la relación intencional. ¿Qué hace a una imagen ser «imagen de quién»? El representacionismo parece sugerir la existencia de un «teatro de la conciencia» en el que las imágenes salen a escena ante un pequeño espectador fantasmal o máquina. Pero tal tesis no justifica el porqué de la referencialidad de la imagen hacia el cognoscente sino que simplemente traslada la cuestión. Porque, ¿qué hace que las imágenes que observa tal homúnculo sean suyas? Parecería necesario suponer, siendo coherentes con la argumentación, otro subhomúnculo que diera cuenta de dicha pertenencia, lo que nos haría entrar en otro círculo vicioso similar al acabado de mencionar.

29. Este problema explica, en parte, por qué las corrientes representacionistas van acompañadas frecuentemente de tesis innatistas. Estas últimas suponen un intento de justificar la propiedad referencial de las imágenes desde una interpretación del «conocer» como «recordar», al menos, en lo que respecta a las ideas y esquemas más simples y evidentes.

En tercer lugar, el representacionismo tiene que enfrentarse a un último grave obstáculo. Esta vez relacionado con el alcance del conocimiento sobre la realidad: aunque la imagen muestra semejanzas, no es propiamente aquello de lo que es parecido. Aún más, como mediador acaba convirtiéndose en el principal impedimento de lo mediado, pues en su darse se interpone entre el cognoscente y lo conocido. Las consecuencias de no resolver este tercer problema son importantes pues supone acabar adoptando posturas escépticas o idealistas acerca de lo que se puede conocer o, todavía más importante, de lo que es la realidad³⁰.

Un modo de superar estas tres dificultades clásicas en Teoría del Conocimiento es dar la vuelta al calcetín mentalista y representacionista. Para ello hay que negar que el acto de conocer consista primariamente en la introducción y procesamiento de imágenes en el cerebro, ya en su modalidad cartesiana de fantasma en la máquina, ya en la eliminativista de recepción de estímulos y configuración de mapas cerebrales. Esto equivale a rechazar la tesis de que los seres inteligentes alcancen la realidad mediante actos de interiorización e introspección. Al contrario, la clave está en comprender que pensar es ante todo el ejercicio de actos de exteriorización o, utilizando terminología clásica, «actos trascendentes»: aquello que permite escapar de la propia mismidad. El cambio de perspectiva es radical porque se reconoce como premisa la potencia intuitiva del organismo inteligente, es decir, que el alcance de la realidad por parte del cognoscente se logra ya en el más simple y básico de los actos cognoscitivos.

Que la base de todo acto inteligente sea una intuición implica autoconocimiento ya en el primer momento o más simple acto cognoscitivo. No puede ser de otra manera: el aparecer del límite, heterogeneidad, o distancia, es siempre entre, al menos, un «qué» y un «quién». En este punto, como se anunció, aciertan las tesis cartesianas acerca de la identificación conciencia y autoconciencia. En efecto, es posible encontrar al sujeto, de forma in-objetiva, incluso en la más primitiva de las percepciones, al final de toda duda o, como diría Merleau-Ponty, en las consciencias perceptivas más arcaicas³¹. Pero conocer en tanto que «trascender» no arrastra las tesis subjetivistas cartesianas. Veamos esta última afirmación en el análisis de cinco características generales de la

30. A ello se refiere Alejandro Llano cuando critica al representacionismo el «clausurar la conciencia en el ámbito oscuro y no traspasable de la correlación sujeto-objeto, con lo que el propio conocimiento pierde todo alcance y peso ontológico, de manera que la vigilia de la razón se hace indiscernible del sueño» (A. LLANO CIFUENTES, *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid 1999, 22).

31. Este tipo de conciencia es denominada por Antonio Millán Puelles como «auto-presencia consecratoria», algo «esencialmente heterogéneo de la aprehensión de un objeto, pero indisolublemente unido a ella» (A. MILLÁN PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid 1967).

intencionalidad, todas ellas referidas en el uso del verbo «trascender». Aunque por motivos didácticos, voy a manejar una voz castellana análoga y menos equívoca para nuestros fines: «relacionar». El matiz aportado por el verbo «trascender» es útil en cuanto que ayuda a entender la procedencia y dirección del acto cognoscitivo: «salir hacia». Pero pensar la inteligencia en tanto que «relación» otorga prominencia al carácter simétrico de los elementos que conforman el conocimiento en sus fases más iniciales: «vínculo entre».

En primer lugar, la relación supone siempre la existencia concomitante de dos elementos —lo conocido y el cognoscente— paralelamente a como toda la percepción implica al menos la presencia de dos puntos en el espacio³². Segundo, pensar una relación entre objetos no supone, en primera instancia, añadir ni quitar nada a los elementos relacionados. Análogamente, conocer no es interaccionar aunque pueda exigir o causar interacción³³. Pero tampoco, en tercer lugar, se identifica la relación con los objetos relacionados. Por ello mismo puede afirmarse que percibir el paisaje no es el paisaje. En cuarto lugar, la relación no informa de ella misma sino de los objetos relacionados. Ello no quiere decir que, como uno de ellos es necesariamente el cognoscente, el conocimiento no tenga un componente *perspectivístico*. Al contrario, los niveles más básicos de conocimiento están caracterizados por abundante contaminación de información acerca del organismo inteligente³⁴. Y quinto, la relación, igual que el conocimiento, acaece con el acto cognoscitivo y cesa con él. Es decir, la predicación de relaciones exige inteligencia igual que la descripción de un paisaje presupone un espectador³⁵.

Los rasgos de los verbos «trascender» y «relacionar» conmensuran los de un acto intencional simple, inteligente. Y podemos referirnos a ellos sin necesidad de hacer mención a ningún misterioso mundo interior privado o acto in-

32. Situaciones de intensa concentración en las que la atención está dirigida intensamente hacia el polo conocido, pueden producir ilusiones de ausencia del polo cognoscente. Pero la experiencia de «estar abstraído» no invalida este primer rasgo intencional.

33. En segunda instancia, el conocimiento sí puede afectar al cognoscente en tanto que influya en su actividad.

34. Esto no es equivalente a defender una posición relativista. Que el punto de ebullición del agua dependa de la altitud donde queramos hervirla no significa que no podamos conocer ese dato o que dependa de nuestros deseos. Simplemente implica que si queremos profundizar en la información que la relación proporciona necesitamos conocer las circunstancias en que ésta se produce, es decir, saber cuáles son los polos sobre los que versa la relación.

35. Pero la necesidad del elemento cognoscente no significa que el fenómeno intencional se dé «dentro» del organismo inteligente. De igual forma, decir que el tiro al plato exige la necesidad de un fusil no es dar a entender que tal acción se realice en el interior del arma.

trospectivo. Por el contrario, si hubiera que situar en algún lugar el fenómeno intencional, habría que señalar el espacio existente entre las dos realidades relacionadas. Aunque, por supuesto, tal ubicación tiene sólo un sentido alegórico, igual al de enunciados del tipo «estaba en las nubes» o «caí en la cuenta de». Todos ellos dan a entender, muy acertadamente, lo externo de un estado o actividad sin que de ello se siga que haya que buscar literalmente las coordenadas espacio-temporales de tales estados o pensamientos³⁶. Tal conclusión es importante pues funda el ámbito de posibilidad de todo realismo epistemológico. Porque que el pensamiento no quede reducido a experiencias *qualia* o a juegos comunicativos implica no sólo escapar del solipsismo representacionista sino también el poder justificar la formulación de enunciados sobre el propio uso del lenguaje, los cambios de criterio de aplicación de reglas y, en definitiva, las argumentaciones éticas³⁷.

La tesis relacional no implica, no obstante, un realismo ingenuo. Que la realidad misma esté ya en la intuición no significa que sea comprendida³⁸. El éxito del conocimiento consiste no tanto en alcanzar la realidad, sino en el desvelamiento de las apariencias, la superación del conocimiento relativo o, en definitiva, la objetivación de los polos de las relaciones dadas. Unos objetivos que sólo la racionalidad humana logra completamente. Pero la conquista por la independencia objeto-sujeto pone en juego no sólo la ganancia en la objetivación de lo otro sino también el desvelamiento de la identidad y el crecimiento de la propia intimidad del cognoscente. Por eso, contrariamente a lo afirmado por Descartes, si bien el sujeto está dado ya desde el inicio, la subjetividad del «yo» hay que entenderla como un fenómeno posterior a la captación del dato y derivado de un proceso intelectual, simbólico o mental.

Por último, sobre el vínculo entre autoconsciencia e intelecto es necesario defender que, si bien sólo los seres racionales logran la plena disociación ob-

36. Sería un absurdo imaginar la existencia de seudópodos fantasmales lanzados del cognoscente hacia lo conocido, si bien la metáfora está más próxima a la naturaleza del conocimiento que la del misterioso y fagocítico mundo interior cartesiano.

37. Con ello salvamos el obstáculo señalado por Wittgenstein acerca del saber práctico. «Lo que puede ser mostrado, no puede ser dicho» (L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza Universidad, Madrid 2003, 4.1212). Caben enunciados con sentido acerca de los juegos lingüísticos y las «formas de vida» porque el conocimiento no se agota en actos de habla ni en las experiencias inefables de una mente clausurada.

38. La realidad se halla en el dato pues éste muestra, de manera inequívoca, la relación que guarda el cognoscente con uno o varios objetos. «Ver rojo se comprueba viendo rojo». Lo que puede ser erróneo es la interpretación del dato, mi apreciación de que estoy viendo algo «rojo» —por ejemplo si llevo lentes tintadas de ese color—. La objetivación de los polos de dicha relación implicaría el aprender, «comprender», qué de lo conocido es del objeto observado y qué es circunstancial o artefacto.

jeto-sujeto, no por ello hay que rechazar que dicha tarea empiece previamente en inteligencias inferiores. Una conclusión que se ve apoyada, además, por la existencia de diferentes niveles de autoconciencia animal proporcional al grado de inteligencia desarrollada en ellos³⁹.

7. NATURALEZA DE LA INFORMACIÓN

Tras presentar los rasgos intencionales de la inteligencia estamos ya mejor preparados para volver a la cuestión introducida al final del apartado quinto. De nuevo ¿cuáles son las causas eficientes u órgano de la inteligencia? Con el objetivo de introducir una solución debemos centrarnos ahora en el significado de la noción de «información», muy relacionado también con el quinto rasgo intencional arriba mencionado.

Una interpretación trascendente del conocimiento permite distinguir tres planos intrínsecos al concepto «información»: el sintáctico, el semántico y el propiamente intencional. El rasgo sintáctico es aquel relacionado con los pasos o algoritmos que conducen a la resolución de un problema. Utilizando como ejemplo un computador, la sintaxis sería el objetivo perseguido por un programador: la construcción de enunciados significativos con los que poder diseñar y/o expresar el funcionamiento de una máquina.

Pero para poder cumplir un objetivo sintáctico es necesario, primeramente, el reconocimiento del problema mismo. Es decir, es requisito imprescindible para diseñar o comprender una máquina el conocer, suponer o aspirar a una determinada función. Efectivamente, conocer su función es *criterio* para llamar a algo órgano o máquina. Ello requiere salir de la realidad que origina la actividad para abordar también su entorno, el ámbito donde se produce la interacción que da significado a la función. Expresado con el ya consabido ejemplo del destornillador: no es posible dar cuenta de qué es sin mencionar su uso sobre tornillos. Dicho conocimiento representa el aspecto semántico de toda información: el trasfondo, muchas veces tácito, que otorga las condiciones de sentido a toda premisa o solución. Usando la terminología hermenéutica de Gadamer, la semántica viene a ser la fusión de horizontes, la *contextualización*, entre en el ser (operacional) y el mundo⁴⁰.

39. Prueba de ello es que en la propia actividad sensitiva se inicia la construcción de «interioridad». Efectivamente, la función de los sentidos no consiste sólo en la recepción de datos, sino también supone un primer modo de procesamiento e interpretación.

40. H.G. GADAMER, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977.

En el caso del lenguaje, la contextualización de la sintaxis gramatical gira en torno a los juegos del lenguaje y «formas de vida» en los que los actos de habla tienen lugar⁴¹. En este sentido, y al contrario que con la sintaxis, resulta absurdo buscar dentro de la máquina o en el cerebro la semántica informativa. Describir los eventos del sistema nervioso central que concurren cuando pienso «lo comestible» no es lo mismo, por útil que sea, que definir ese concepto que, como hemos dicho, tiene que ver con el establecimiento de convenciones y con la capacidad para participar en una comunidad lingüística. En mi pensamiento «si no llueve voy al cine», no son las interacciones neuronales las que explican su contenido informativo sino de la existencia de cines, de que llueva o no llueva y del tejido de símbolos, intenciones y creencias, que los seres humanos tramamos en comunidad.

La mejor manifestación semántica de posesión de información es la capacidad de su uso. A esto se refiere Kenny al distinguir la posesión sintáctica de información, propia de un horario de trenes, de la posesión semántica, característica del jefe de estación⁴². Sin embargo, mucho más problemática es la afirmación, también suya, respecto a que «lo máximo que podemos decir es que conocer es tener la habilidad de modificar el propio comportamiento de modo indefinido, pero relevante para la búsqueda de los propios objetivos». Porque al entender el conocimiento como mera habilidad desatendemos su carácter propiamente intencional, que es tan intrínseco al concepto mismo de «información» como su dimensión sintáctica y semántica.

Entendamos esta tesis en un ejemplo. Imaginemos que podamos diseñar un grupo de máquinas capaces de captar y transformar los estímulos del entorno en algoritmos para la ejecución de conductas óptimas para la estabilidad de sus circuitos. Imaginemos también que dichos ordenadores están integrados en una red que posibilita el intercambio de tales algoritmos, lo que potencia la recepción, el procesamiento de la información así como la colaboración en el cumplimiento de tareas individuales. Aún y todo, no podría afirmarse que tales máquinas contengan, usen y comuniquen información, es decir, que sean

41. Para Wittgenstein el significado de un pensamiento se halla en el modo en que participamos en una «forma de vida», es decir, en el uso público asignado (L. WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, cit., §19). Sólo en dicho uso es posible su validación ya que es la comunidad lingüística la que establece si la conducta de alguien que ha entendido una palabra, pensamiento o creencia es la correcta. Sin embargo, como defiende este artículo, tal afirmación supone un reduccionismo sintáctico-semántico de la inteligencia. Pues se ignora el rasgo (modo) propiamente intencional de ésta.

42. «Como el horario de trenes no posee comportamiento alguno a ser modificado por lo que está contenido en él, no sabe cuáles son las horas de salida de los trenes» (A. KENNY, *La metafísica de la mente*, cit., 237).

inteligentes. Por muy compleja que pudiera ser la red cibernética, si no emergen de ella fenómenos relacionales, si algunos de los elementos o tipos de interacciones involucradas en el *feedback* del sistema no se hacen co-presentes, no se puede hablar estrictamente de seres inteligentes ni de manipulación real de información. Tal como se comentó epígrafes arriba, si la posesión y uso de conocimiento es ajena al sistema involucrado no hay tal posesión o uso. Porque la afirmación contraria es un antropomorfismo derivado del error de identificar conducta inteligente con inteligencia⁴³. No es un específico tipo de complejidad estructural interna ni una concreta funcionalidad externa lo que define esencialmente el fenómeno inteligente, sino el modo como se dan tales eventos o realidades. Dicho de otra manera, la información lo es primeramente no por su contenido o pragmática, sino por ser informativa.

Cuestión distinta es la de las causas de dicha apertura del ser, su órgano. La neurobiología y la psicopatología aportan numerosos indicios para poder defender justificadamente la vinculación necesaria entre la inteligencia (o al menos algunas de sus facultades) y una determinada estructura física: el sistema nervioso central. Una tesis defendida no sólo desde las ciencias empíricas sino también por filósofos como Aristóteles o Tomás de Aquino. Ambos atribuyen inteligencia e intencionalidad ya a nivel de los sentidos, facultad de órganos enteramente materiales. De un modo análogo, filósofos modernos como John Searle coinciden en localizar en el cerebro la causa eficiente de los *qualia*, aunque sólo en sentido causal, no en el ontológico. Es decir, por un lado, admite que de la interacción neuronal puedan emerger fenómenos relacionales, aunque no sepamos todavía cómo. Pero, por el otro, defiende correctamente que de tal afirmación no se ha de derivar que dichos eventos en primera persona puedan reducirse a explicaciones independientes de la experiencia intencional⁴⁴. Es decir, afirmar que los *qualia* puedan emerger de la interacción de elementos físicos no significa que puedan definirse a partir de ellos mediante descripciones físicas.

La afirmación de Searle es correcta pero insuficiente pues queda limitada al rasgo semántico de la información. Es cierto que la inteligencia, igual que la liquidez del agua, no puede reducirse al estudio de las propiedades de sus elementos. Pero ello no significa que la justificación de la aparición de la propiedad

43. Tal confusión puede tener por causa el error de pensar que, como la dimensión propiamente intencional del conocimiento no se liga necesariamente a una expresión pública y, por tanto, no es significativa (no posee dimensión semántica), entonces no existe (reduccionismo sintáctico-semántico) o no es relevante para una definición esencial del fenómeno inteligente (intencionalidad epifenoménica).

44. J.R. SEARLE, *Mind: a brief introduction*, Oxford University Press, New York 2004.

intencional por causa de interacciones neuronales sea análoga a la justificación de la aparición de la liquidez por causas de la interacción de moléculas de agua. A diferencia del fenómeno intencional, la liquidez se mueve en similar rango explicativo que sus fenómenos causantes. Por el contrario, el «aparecer» de la interacción es una propiedad que pertenece a un orden completamente distinto del manejado para dar cuenta de las propiedades neurofisiológicas o fisicoquímicas. Porque, como antes se desarrolló, no se está haciendo referencia a un tipo concreto de interacción física sino a un modo específico en que una interacción se da. En este punto llegamos al núcleo neurálgico sobre el tema de la relación entre intencionalidad y órgano. ¿Puede un determinado *tipo* de interacción transformar el *modo* como ésta se produce? ¿Y si es así, qué tipo de leyes gobiernan los cambios modales? La única conclusión a la que puede llegarse es que las explicaciones de la causación física de la intencionalidad tienen hoy un poder explicativo tan *misterioso* como el fantasma en la máquina de las teorías cartesianas.

Por último, para superar el horizonte semántico del conocimiento es preciso captar, en primer lugar y como ya se explicó, la distinción *formal* entre sintaxis, semántica e intencionalidad. Y, en segundo lugar, entender que dicha distinción no se da en el plano real, es decir, que no cabe admitir existencia separada en ninguna de estas tres dimensiones. La tesis contraria implica admitir la posibilidad de existencia de información independiente de todo acto cognoscitivo. Sin embargo, esto legitimaría tomar como literales expresiones del tipo «busqué la información en el horario de trenes» o «el código genético contiene información para la construcción de proteínas». Aunque estos dos enunciados se diferencien en que el primero presupone la existencia de inteligencia y no así el segundo, la respuesta viene a ser muy parecida en ambos. Usar el concepto información es hablar esencialmente de relaciones, es decir, de realidades que se co-presentan. Tanto en el horario de trenes como en el ADN hay elementos que pueden ser relacionados de manera máximamente informativa para con el mundo en el que están insertos, pero no están en ellos las relaciones mismas. No hay prueba alguna para defender que una relación pueda tener su ser fuera del acto cognoscitivo, ni se puede afirmar que en los seres naturales no inteligentes haya relaciones sino sólo meras interacciones ajenas al ser de sus agentes.

Incluso la propia palabra interacción posee connotaciones relacionales impropias de la descripción de un universo *pasmado*. Es difícil concebir y hablar de una realidad ajena a sí misma, sobre todo porque el ser del hombre en el mundo se caracteriza por lo contrario⁴⁵. En definitiva, no es la información

45. Lo que explica, por otra parte, el porqué de la tendencia natural humana a reificar las relaciones intencionales.

la que se busca y se extrae (como petróleo de un pozo), sino los elementos a relacionar. Por supuesto, algunas realidades pueden tener su esencia en servir de vehículo informativo. Pero, como dice Leonardo Polo, «no hay objeto sin operación»⁴⁶. Las gafas ayudan a mi visión, pero los cristales no perciben. El horario de trenes me ayuda a crear una relación, aquella que vincula trenes y salidas, pero no se da en él la relación misma⁴⁷.

Lo que sí es posible inferir, según la disposición y estado de ciertos elementos de la realidad, son causas inteligentes. En el horario de trenes, los indicios de la influencia racional son obvios. En otros, como las señales para montañistas, no tanto si no se posee un adecuado adiestramiento. ¿Tiene ese montículo de piedras al lado del camino razón de ser o su presencia es accidental? La posibilidad de confusión es prueba de que la sintaxis y la semántica informativa o están vinculadas al acto cognoscitivo o, simplemente, no están. Sin embargo, esta tesis resulta muy problemática en el caso de los fenómenos abarcados por las Ciencias Biológicas y Físicas. Porque la eliminación de información y relaciones de la Naturaleza se enfrenta, sin embargo, a grandes resistencias psicológicas. Tal tendencia natural al rechazo está relacionada con la experiencia de armonía que conlleva el conocimiento de la realidad, de la aprehensión de un orden cuyo responsable no parece firmar su obra como lo hace un autor de novela. Pero no poder inferir causas inteligentes directas no puede llevarnos al error de concebir la posibilidad de existencia de información sin mente⁴⁸. Ello sería tan ilógico como pensar la existencia de una intención sin agente. En este sentido puede decirse que las Ciencias de la Naturaleza se ocupan, no de encontrar relaciones más o menos universales, lo cual es un sinsentido, sino de establecerlas. Una actividad que, igual que ocurre con la observación del horario de trenes, conduce indirectamente, primero, a la pregunta sobre el creador de tal orden y, finalmente, a la negación del orden mismo o a la comunicación con Dios a través de la Ciencia. Efectivamente, si tal como dijimos, entender un acto lingüístico es criterio, no síntoma, del conocimiento de la mente del emisor, entonces hemos de concluir lo que es la tesis mayor de esta disertación: conocer las leyes que rigen el universo es uno de los ámbitos de comunicación entre el hombre y su Creador.

46. L. POLO, *Curso de Teoría del Conocimiento*, tomo I, Euns, Pamplona 1996.

47. El matiz es importante porque revela algo que, por otra parte es ya evidente: si ciertas relaciones son constantes en el tiempo e independientes de todo observador no es por la a-temporalidad e independencia de éstas respecto del cognoscente sino por la de los elementos que denotan.

48. Con similar argumentación, Tomás de Aquino afirma finalidad en realidades no racionales: «Lo que no tiene ninguna conciencia sólo tiende a un fin si está dirigido por un ser consciente e inteligente, como la flecha por el tirador» (*S.T. I q.2, a.3*).

En resumen, con este artículo he pretendido mostrar, primero, en qué medida puede afirmarse que en la Naturaleza toda información implique siempre la presencia de un cognoscente. En segundo lugar cómo el más básico criterio de todo ser inteligente es la presencia de sistema nervioso central. Lo que no quiere decir, última tesis, que la relación entre cerebro e intencionalidad no sea contingente pues el establecimiento de tal relación causal no puede tomarse hoy sino como otro «factor de corrección» con el que elaborar una precaria Teoría del Conocimiento. Una hipótesis general que insta a reconocer y seguir buscando menos simplistas respuestas sobre el *misterio* que rodea no sólo al ámbito de los fenómenos racionales sino también al de los perceptivos, es decir, al de los de la inteligencia como fenómeno general.

Luis E. ECHARTE
Departamento de Humanidades Biomédicas
Facultad de Medicina
Universidad de Navarra
PAMPLONA