

CLASE MAGISTRAL DEL PROFESOR JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN

UNA TEORÍA DE LA INTELIGENCIA

En el siguiente ensayo se argumenta que la cuestión central de la filosofía —qué es la metafísica— ha sido distorsionada, primero, por una lectura gnóstica que ha ocultado tanto la naturaleza real del hombre como el sentido verdadero de la inteligencia y, enseguida, por una epistemología que reduce el mundo del saber a meros hechos y relaciones de ideas. Metafísica (Aristóteles), Crítica (Kant), Lógica (Hegel), Fenomenología (Husserl) y Ontología (Heidegger), advierte el autor, reiteran una misma figura: la de una *episteme* de la que habló Platón, que “además de un saber de todos los otros, lo es de sí misma” (Cármides 166c.). En esta figura, late la estructura de la metafísica. Ella se constituye como una teoría de la inteligencia. No se trata de psicología, de gnoseología o de epistemología: no se habla de conductas cognitivas, funciones del cerebro o del pensamiento, teoría de la ciencia o lógica trascendental. La inteligencia se despliega en sí misma como un saber, como una teoría —teoría de la inteligencia— justamente en la metafísica. Cogito, Razón, Espíritu, son principios de ese saber, cuya fuente originaria es la *Metafísica de Aristóteles*. De ahí que la lectura del *De Anima*, de la doctrina acerca del alma, debe ser hecha a la luz de la noción fundamental de la *Metafísica: energeia*. Esta da cuenta del ser como perfección real de las cosas mismas, identificada en el alma con la inteligencia en el acto que piensa. Es la actualidad de las cosas, la realidad misma, la que se constituye en la inteligencia como saber metafísico.

I. La Cuestión de la Metafísica

Hay en la filosofía —en la filosofía de hoy y en la de siempre— una grave cuestión que permanece abierta. Su gravedad radica en que, en definitiva, lo que en ella se juega es la índole propia del pensar filosófico.

Es la cuestión de la metafísica.

¿Qué es metafísica, qué sentido tiene este saber, o esta presunta ciencia; cuál es el valor, qué grado de legitimidad posee? La vigencia de la cuestión en nuestros días queda de manifiesto al recordar que un pensador de tan hondo significado y tan vasta influencia como ha sido Heidegger denominó la lección inaugural de su cátedra en Friburgo, precisamente, con esa pregunta: ¿Qué es Metafísica? Y la réplica que desde el positivismo lógico le diera Carnap confirma que, en efecto, se trata de una cuestión, hoy y siempre, arduamente disputada.

A primera vista no pareciera tener mucho sentido que una ciencia se enrede desde la partida con el problema de su propia identificación. ¿Se tratará, acaso, de una frustración inicial que hiciera de la filosofía un saber nonato? Cabe pensar que el movimiento de una ciencia se prueba andando; o, dicho de otro modo, que se la conoce por sus frutos. En efecto, probablemente bastaría con exhibir un cuerpo de conocimientos realmente constituido, con arreglo a unas normas internas, para que éstas —*ipso facto*— queden validadas y la ciencia en cuestión plenamente identificada.

¿No ha sido ésta la verdadera historia del origen de las diversas ciencias, cualquiera sea su rango? Observaciones acumuladas sobre el movimiento de los astros -a ojos vista entre griegos o caldeos, o con telescopios por hombres del Renacimiento- constituirán una astronomía o una física del cielo. Contenidos detectados en la profundidad de la conciencia mediante una interpretación de los sueños, constituirán un psicoanálisis.

Hechos como éstos legitimarán tales saberes a lo menos con un grado de validez que a ellos mismos les basta.

Sin embargo, ya Platón en el *Cármides* habló de una episteme, de un saber, o de una ciencia, de la que dijo: “Todos los otros saberes lo son de algo, pero no de sí mismos, mientras que ella es la única que, además de un saber de todos los otros, lo es de sí misma” (*Cármides* 166 c.).

El planteamiento de Platón se sitúa en otra perspectiva que deja abierto un ámbito doble: este saber no se legitima *de facto*, sino mediante otro saber. Sabe de los otros saberes en un saber de sí mismo. En definitiva, no son distintos: en el saber acerca del saber mismo, los otros saberes están involucrados, pero en una relación fundamentadora que es distinta a la que una ciencia tiene con el objeto que *de facto* asume.

¿Cómo llevar a cabo esa función de tercer grado que opera en el pensamiento, tal que sea un saber que sabe de sí mismo, constituido en la perspectiva de un saber acerca de otros saberes, los cuales a su vez saben de algo, pero no de sí mismos?

Pues bien, ¿acaso la filosofía ha sido otra cosa que eso, justamente, en su más radical dimensión? La metafísica se ha situado en ese lugar, en ese tercer grado, y ha cumplido siempre esa función frente a los demás saberes y respecto de sí misma. Ante un *corpus* de ciencias que ha podido ser distinto cada vez y con acentos diversamente repartidos: en una época predominio de la teología, de la física en otra; o bien de la psicología, de la historia, o de la lingüística, por ejemplo. Ejerciendo respecto de esos saberes una crítica de sentido fundamentador. Y constituida, en fin, ella misma, como un saber que sabe de sí. Podrá adoptar nombres distintos y aun rehusar toda confusión con la metafísica: crítica en Kant; lógica en Hegel; fenomenología en Husserl; ontología en Heidegger. Hay una misma cuestión entre todas esas diferencias. No necesariamente una filosofía perenne, pero sí una cuestión constante.

Piénsese, por ejemplo, en Aristóteles. Fundador de ciencias, le llamó Hegel con justicia. Su proyecto principal quedó expresado en la fórmula que reiteraba en la *Metafísica*: el de “una ciencia que se busca”. Que se busca a sí misma; que se constituye en esa búsqueda; y en donde figuran y se revisan las nociones capitales que operan en las restantes ciencias, así por ejemplo, sustancia y causa.

O piénsese en las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes que, de entrada, preguntan por el fundamento de las ciencias y remiten, en definitiva, a la mismidad del *cogito* y al saber de ese acto de pensar que se afirma a sí mismo como ser y donde aparecen las estructuras capitales de la metafísica.

Piénsese en la pregunta clave de la *Crítica* de Kant por las condiciones de posibilidad de las ciencias, que se desplegará en una “deducción trascendental”, cuyo principio es la constante *Ich Denke -yo pienso-* que comanda, precisamente como una conciencia trascendental, la dinámica de la razón referida a la experiencia.

O en la *Lógica* de Hegel, construida sobre el trasfondo de una fenomenología del espíritu que Hegel llamó “ciencia de la experiencia de la conciencia” y en la proyección de una enciclopedia de todas las ciencias. Y en la cual se cumplirá esa aventura del concepto que llega a sustancializarse a sí mismo en un saber absoluto en donde lo real es racional, y es Dios mismo, al decir del propio Hegel.

O en la *Fenomenología* de Husserl, que fuera entendida como una nueva ciencia fundamentadora, la cual en definitiva es una conciencia trascendental;

por consiguiente, un saber acerca de sí y de otros. O en la analítica del *dasein* que hace Heidegger en *Sein und Zeit*, cuya comprensión del ser es, a la vez, determinación del ser con sentido óntico y ontológico.

Los elementos de esta figura constante de la metafísica podrán variar con el tiempo, reordenarse en las distintas épocas de la cultura y de la historia de las ciencias, y tomar nombres diversos. Pero lo que ya las sencillas palabras del *Cármides* dejaron dicho, es la estructura metafísica en la que la filosofía, aun sin quererlo, al parecer inevitablemente, vuelve a caer.

¿Cómo explicar esta constante, qué sentido atribuirle, dónde encontrar su origen y su razón de fondo? La respuesta que proponemos a estas preguntas afirma que tal razón queda en descubierto si se reconoce lo que, a nuestro juicio, es la metafísica de Aristóteles: una teoría de la inteligencia.

Esta respuesta tocaría otro punto neurálgico: ¿acaso se sabe cuál es el contenido propio de la metafísica de Aristóteles? ¿No es una cuestión que se debate hasta nuestros días? Pero es probable que así ocurra, porque está abierta la otra cuestión: ¿qué es metafísica? Una teoría de la inteligencia es la respuesta unificada para ambas.

II. Una Imagen distorsionada y un Auto de Fe

De la metafísica hay una imagen distorsionada que la persigue como su sombra. La metafísica —se cree— ensancharía los límites de lo real. Tal ensanchamiento tendrá un doble sentido, esto es, se le interpretará de dos maneras opuestas entre sí. Se piensa que esa ampliación de lo real no sería sino una proyección al vacío del pensamiento. Una fuga al mundo de la ilusión, del mito, de la especulación fantástica. Es la interpretación antimetafísica. O, por el contrario, se descubriría precisamente en ese ensanchamiento metafísico de la realidad el verdadero mundo real, antes oculto por precarias apariencias. Esta sería, desde Parménides y Platón, la tesis original de la metafísica.

Así concebido, el pensamiento quedaría íntimamente desgarrado en la metafísica, moviéndose entre posiciones extremas que recíprocamente se desmienten: o una duplicación ilusoria de la realidad, o un descubrimiento de la realidad verdadera pero más allá de unas apariencias que habría que vencer. El pensamiento se vería forzado a acogerse a formas dialécticas para enfrentar la desventura de su desgarramiento. En esa forma la metafísica introduciría —para bien o para mal, según se la interprete— un desequilibrio en el mundo del saber; operaría dentro de él como un principio de disociación, de ruptura y separación que produciría un permanente conflicto al interior del saber. Y este efecto

metafísico resonaría en los más diversos planos del mundo del saber, a través de una serie indefinida de nociones contrapuestas: ser-nada; verdad-falsedad; bien-mal; y así sucesivamente.

Esta interpretación de la metafísica tiene todos los visos de provenir de las fuentes más originales del pensamiento filosófico. En efecto, sea en el pensamiento clásico que arranca de Platón, sea en el pensamiento moderno que reconoce su origen en Descartes, se descubren dos binomios cuya conexión íntima es patente de manera que pudieran pensarse conjuntamente, y que bien pudieran figurar como lemas inaugurales de la filosofía grecocristiana y de la filosofía europea moderna: en el platonismo, el binomio mundo sensible-mundo inteligible; y en el cartesianismo, el binomio *res cogitans-res extensa*. Su interpretación conjunta no parece difícil: *cogito y mundo de las ideas*, de una parte; geometría de los cuerpos y mundo sensible, de la otra. En tal simplificada estructura la metafísica quedaría configurada.

La metafísica estaría inscrita, entonces, entre conceptos que demarcan esferas contrapuestas: un mundo real de cuerpos sensibles ofrecido a los sentidos y al lenguaje matemático, y un mundo ideal del espíritu, con figura abierta a la pura inteligencia de un alma racional, o de un sujeto pensante trascendental. Entre ambos, una renovada tensión con opciones que tanto pueden dar lugar a la metafísica como a la antimetafísica.

Quizás el sentido más profundo de la crítica de Nietzsche —bajo cuyo peso él mismo sucumbió— haya sido, justamente, la tentativa de quebrar esa desgarrada estructura fundamental de la metafísica y de subvertir la jerarquía que lleva implícita. La muerte de Dios puede tener ese significado y el nihilismo, como devaluación de valores supremos, tener como sentido la voluntad de aniquilar esa jerarquía. Después de Nietzsche podrá hablarse de “final de la filosofía”, de “posmodernidad” y de otros tópicos como variaciones amarradas a la suerte de esa crítica.

Ahora bien: ¿quedará efectivamente la metafísica inscrita en esa figura? ¿Será ella el objeto de esa crítica? ¿No se construye de ese modo, más bien, una imagen completamente distorsionada de la metafísica, tanto más insidiosa cuanto más parecida resulta? ¿No apunta esa crítica a un blanco inexistente?

Sospecho que esa interpretación de la metafísica proviene de dos fuentes disímiles, pero concordantes. En el cuerpo real de la filosofía se infiltra desde sus comienzos una constante religiosa de origen gnóstico que proyecta una falsa figura, una imagen distorsionada del pensamiento metafísico, ajena a su discurso creador. Esa constante gnóstica gravita desde antiguo sobre el pensamiento filosófico como una nube difusa, de imprecisos y cambiantes rasgos. La gnosis ha sido un vasto repertorio de especulación fantástica, residuo de los

grandes contenidos ideológicos de las antiguas religiones del Oriente, que entra en fusión con elementos de la cultura de Occidente durante el amplio sincretismo religioso de los primeros siglos de nuestra era. Con ingredientes de astrología, teosofía, ocultismo, magia, y otras prácticas semejantes, cultivadas hasta hoy día en indefinido número de sectas y grupos, infiltró al cristianismo —se la conoce, principalmente, por los escritos antiheréticos de los apologistas cristianos— y aparecerá decisivamente en las más diversas visiones, sea la de un místico como Boehme, de románticos como Novalis o Blake, de poetas como Goethe y Rimbaud, de pintores como el Bosco. La filosofía neoplatónica de discípulos de Plotino; o el idealismo de un Schelling, por ejemplo, están claramente marcados por la gnosis.

Aimé Puech, uno de los más serios estudiosos del gnosticismo, ha dicho que son tesis centrales de esta difusa ideología las siguientes: “el antagonismo radical de dos naturalezas, dos modos contrarios e inconciliables de ser”. La idea de estar el hombre “alienado” en esos mundos opuestos.

La idea de ser la gnosis, precisamente, el saber de salvación en semejante coyuntura.

El gnosticismo, infiltrado en la cultura occidental, se proyectará de maneras muy diversas y en planos distintos. En la teología y en la interpretación de la naturaleza humana; en la política y la comprensión de la historia y de las luchas sociales. Pero lo hará, fundamentalmente, vía una mediatización distorsionadora de la metafísica, cuya figura suplantará. Y las graves consecuencias de este hecho son que impedirá dos cosas esenciales: comprender al hombre en su propia y real naturaleza; y comprender lo que la inteligencia significa.

El hombre se convierte en ciudadano de dos mundos opuestos, aislados, en definitiva, por un abismo que separaría el espíritu de la materia, el alma del cuerpo, a la naturaleza de la libertad, en cuyo fondo estaría ese antagonismo radical de dos modos inconciliables de ser que originan la alienación del hombre. Por otra parte, la inteligencia sería o nada más que la función cognoscitiva de una psique, o el epifenómeno de un espíritu trascendental ajeno a vicisitudes físicas o psíquicas y dotado de un poder salvador.

La constante gnóstica que infiltra el pensamiento clásico sigue operando en la modernidad y suplanta a la metafísica dejándola expuesta a una crítica que, por lo mismo, no la toca. Pero en la época moderna la función antimetafísica va a ser ejercida, más bien, por la epistemología de la ciencia forjada en el empirismo inglés. En ella podrían reconocerse los mismos principios con los que el gnosticismo suplantó a la metafísica, con la diferencia de que ahora no se pretende hacer una interpretación de la filosofía que surja desde el interior de ella misma y maneje sus conceptos, sino que se toma una rotunda decisión

desde fuera de la filosofía y contra su estructura metafísica. La filosofía quedaría reducida, entonces, a una epistemología cerrada y de corto aliento.

Léase, para comprender lo dicho, la tesis central de Hume en el pasaje con el que inicia la sección cuarta de la *Enquiry Concerning Human Understanding*. Y proyéctese la tesis que ahí se propone a la conclusión de la obra, como se expresa en sus frases finales.

Dice el primer pasaje: “Todos los objetos de la razón o de la investigación humanas pueden dividirse naturalmente en dos clases, que son: las relaciones de ideas y los hechos”. He aquí el nuevo binomio que viene a añadirse a los que se forjaron sobre el pensamiento de Platón y de Descartes. Todo lo que el hombre puede saber, todo lo que la razón puede proponerse como objeto, o son hechos, o son relaciones de ideas.

Pues bien, Hume añadirá: “A la primera —esto es, a las relaciones de ideas— pertenecen ciencias como la geometría, el álgebra y la aritmética. Las proposiciones de esta clase pueden descubrirse por el mero trabajo del pensamiento, sin que dependan de algo existente en alguna parte del universo”. Nótese lo que Hume está diciendo: todo lo que haya sido el mundo inteligible del pensamiento en lo que es la vida del espíritu y de la razón, en definitiva, es cosa de matemática y carece de existencia real.

“La segunda clase de objetos de la razón humana —dirá Hume— los hechos” se descubren de otro modo. Lo decisivo en este caso es la sensación con la que los hechos impresionan los sentidos.

El binomio de Hume también contrapone esferas. Pero no ya en una interpretación gnóstica de la metafísica, sino usando esa contraposición para eliminar la metafísica por reducción a una epistemología de la físico-matemática.

En ésta se trata de hechos, no se fingen hipótesis; así lo decía Newton. Y se los lee en el lenguaje matemático en el que el universo estaría escrito, al decir de Galileo.

Véase, en efecto, el alcance de esa transposición efectuada por el empirismo en las claras palabras con las que Hume concluye su *Enquiry*: “Cuando recorremos la biblioteca persuadidos de estos principios ¡qué devastación deberíamos hacer! Si tomamos en nuestras manos un volumen de teología, o de metafísica escolástica, por ejemplo, preguntemos: ¿Contiene algún razonamiento abstracto acerca de la cantidad y el número? ¿No? ¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de hechos y cosas existentes? ¿Tampoco? Pues, entonces, arrojémoslo a la hoguera, porque no puede contener otra cosa que sofística e ilusión”.

A este extremo se ha venido a parar: en la metafísica no habría sino sofística e ilusión. Y este liberal pensador inglés la ha condenado a un auto de fe.

III. Empirismo Positivista, Crítica de la Razón, Teoría de la Inteligencia

El lugar clásico de la metafísica, seguramente, es la obra de Aristóteles. En ella confluye el pensamiento de Parménides y Heráclito, de Sócrates y Platón; desde ella se proyecta una tradición que pasa por las altas cumbres que representan un Descartes y un Leibniz, un Kant, un Hegel, un Heidegger. Pero, a una con ella, ha habido una constante antimetafísica. Escepticismo, nominalismo, materialismo, empirismo, positivismo, son las denominaciones que ha adoptado.

Ocurre que la metafísica surge desde el interior de un pensamiento ya constituido, como un “saber de todos los otros”, como decía Platón. Son formas ya acuñadas del lenguaje y del pensamiento, sea en el mito o en la ciencia, en la poesía o en la matemática, desde donde el pensamiento metafísico se levanta. Tal surgimiento no es un provenir, ni un derivar de esas formas, sino exactamente lo contrario, quizás. Surge el pensamiento metafísico, más bien, en el límite de esas formas, en la crisis a la que se ven conducidas por una fuerza intelectual que las desborda.

La antimetafísica intentará siempre una resistencia aferrándose a esas formas desbordadas, procurando reivindicarlas, atenerse a ellas, oponerlas y validarse por ellas. En un momento dado son las verdades teológicas las que intentan imponer su dominio a la filosofía, como a su sierva. En otro momento la físico-matemática determinará como ingredientes exclusivos del saber, los hechos y las relaciones de ideas.

La tradición antimetafísica que el empirismo inglés genera pareciera alcanzar su apogeo en la *Crítica de la Razón Pura*, a lo menos en lo que a la metafísica corresponde. Una dirección del neokantismo contemporáneo leyó la *Crítica* en esa clave y ejerce de ese modo una fuerte influencia en pensadores como Heidegger, que procura desesperadamente desembarazarse de ella, o como Ortega y Gasset, en nuestra lengua. Bajo ese mismo alero crece el positivismo de nuestro siglo. Las dos grandes secciones de la *Crítica de la Razón Pura*, Analítica y Dialéctica, serían, la Analítica, una epistemología de la física y de la matemática, por consiguiente, de los hechos y de las relaciones de ideas, mientras la Dialéctica desplazaría al mundo de la ilusión —“sofística e ilusión”— las tesis capitales de la metafísica clásica. Hume no solamente habría despertado a Kant de su sueño dogmático, como éste admitía, sino que gobernaría su vigilia.

Si Kant se hubiera propuesto nada más que averiguar las condiciones de posibilidad del juicio científico, mediante el discurso de una lógica de la experiencia y sobre el supuesto de que ninguna cosa en sí habría más allá de ese juicio —como se ha querido entender su obra—, la pretensión del positivismo de reducir la filosofía a una lógica de la ciencia encajaría perfectamente en la

Crítica. La filosofía podría, entonces, quedar cifrada en las formas lógicas del discurso científico, o en actos de lenguaje, prescindentes de toda proyección metafísica, al amparo de esa gran tradición.

Temo que el rango que el positivismo concede a los juicios de las ciencias conduzca a una petición de principio. En efecto, en esos juicios se da por ya constituido, precisamente, lo que la filosofía busca y plantea desde ella misma: qué es lo que hace posibles esos juicios. Establecer condiciones de posibilidad es establecer condiciones que deben quedar abiertas, si la posibilidad ha de ser tal. Pero esto no ocurre si primeramente se arranca y finalmente se detiene en la realidad ya cerrada de los juicios en un determinado estado de las ciencias. Si una ciencia, en un determinado estado de saber, da cuenta de sí mediante una maniobra analítica, su posibilidad no será otra que su realidad. Pero esta versión megárica contradice tanto la teoría como la historia de la ciencia, pues ella, en primer lugar, no es mero registro de datos y en su historia, por otra parte, ha estado precedida y desbordada por concepciones filosóficas que la presiden.

En las grandes obras puede leerse casi lo que se quiera. Esto no significa su grandeza, más bien su anchura. Su lectura legítima reclama una fidelidad a la coherencia total del texto, a la unidad de sentido de la síntesis que en el texto se cumple.

Es claro que Kant se propuso una fundación de la metafísica, como lo dice bien explícitamente en la *Crítica*, en sus papeles póstumos o en ese escrito ulterior en el que propone una “metafísica futura”. Y esta fundación se lleva a cabo por el ejercicio crítico de la razón misma, antes que de las formas en las que pueda estar depositada, que son sus hilos conductores. En la época de la Ilustración el paradigma de la metafísica se cumple, pues, como una crítica de la razón, en tanto en el siglo XVII, que la precede -el siglo del genio, dijo Whitehead- en la forma de una teoría del *cogito*, del acto del pensamiento. Una crítica de la razón y una teoría del *cogito*, como formas modernas de la metafísica, enfilan la teoría de la inteligencia que constituye la metafísica de Aristóteles.

¿Qué sentido puede tener una teoría de la inteligencia? Probablemente el empleo de criterios convencionales provenientes de una dudosa historia de la filosofía hecha con residuos de interpretaciones, veda el acceso al asunto convirtiendo la teoría de la inteligencia sea en una cuestión de psicología, sea en una cuestión de teoría del conocimiento, o de algo en donde se mezclan ambas cosas.

Facultad del alma, forma de conducta cognoscitiva, función del cerebro que una nueva generación de computadoras logrará realizar, comoquiera se le mire, la inteligencia desde esos puntos de vista quedará inscrita en el ámbito

positivo de una ciencia natural, como ya hiciera, por lo demás, el propio Aristóteles, cuyo *De Anima* pertenece a la física (403 a. 24), es decir, constituye simplemente un saber acerca de la naturaleza. De esa misma manera será tratada en el empirismo inglés de un Locke y un Hume hasta un Mill y un Russell: *the Mind o the Understanding* plantean problemas que son fundamentalmente psicológicos. Lo mismo ocurre en libros contemporáneos como los de Janet, Piaget, Eccles y Popper. La inteligencia es, en definitiva, un problema de psicología cognitiva.

En la filosofía moderna el asunto ha tomado también otro aspecto. El problema de la inteligencia pasa a una teoría del conocimiento. Esta puede construirse al interior de una psicología como hace el empirismo, pero puede también desarrollarse en un plano enteramente diverso, tal que su primer paso sea justamente para marcar esta diferencia. Es lo que ocurre en el idealismo que acuña la palabra “trascendental”, que preside el discurso filosófico de Kant a Husserl, justamente para designar el terreno no natural ni psicológico donde cabe plantear la cuestión de la inteligencia y el conocimiento. Así, de una psicología empírica a una lógica trascendental, la inteligencia, su sentido y su obra quedarán repartidas en planos distintos, desgarradas por conceptos contrapuestos en los que pareciera sentirse la misma tensión que se reconoce en los binomios de la metafísica por las interpretaciones que de ella se han hecho.

Al afirmar que la metafísica de Aristóteles es una teoría de la inteligencia se sostiene, desde luego, que la teoría de la inteligencia desborda tanto la psicología como la gnoseología que han intentado repartírselas, justamente, como consecuencia de la pérdida del sentido que la metafísica tiene.

La metafísica es una teoría de la inteligencia no sólo en el sentido de que sea un saber que esclarece lo que la inteligencia es mediante el análisis reflexivo acerca de un objeto ya constituido, esto es, en el estilo de esos saberes de algo, de que hablaba Platón, y que son justamente las ciencias.

Aquí no hay un objeto entregado a ulterior análisis. La teoría de la inteligencia se lleva a cabo en el saber que la metafísica hace suyo en formas originales que renuevan su estructura. Es en el mismo ejercicio radical y original de la inteligencia en donde ella discierne su propia naturaleza como saber metafísico. En el *cogito* cartesiano o en la “razón” kantiana, una meditación metafísica o una crítica constituirán, precisamente, un saber metafísico. Así cabe entender la investigación que Aristóteles -primeramente- llevó a cabo en esos libros que vinieron a denominarse *Metafísica* dando nombre a la disciplina fundamental de la filosofía. La inteligencia se despliega desde su más propio ser, justamente, como saber metafísico. En él toma forma un saber de sí mismo y de los otros saberes, como teoría de la inteligencia.

IV. Alma e Inteligencia

Al leer *De Anima* como fuente ineludible para una comprensión de la inteligencia en la filosofía de Aristóteles, no se puede dejar de advertir una doble tendencia en la comprensión del alma que Aristóteles ofrece en esa obra. Por una parte resulta claro, a través de reiteradas definiciones, que el alma es forma del cuerpo —entelequia primera, como la llama Aristóteles— no de cualquier cuerpo, sino de aquel que muestra la vida.

El alma es la forma de la vida. Y la vida se manifiesta a través de ciertas facultades o funciones que algunos cuerpos poseen o realizan, sirviéndose de órganos apropiados; esto es, de cierta organización que les permite alimentarse, reproducirse, crecer, moverse por sí mismos, sentir, pensar. Es el ejercicio de funciones vitales como éstas —empíricamente comprobables— lo que lleva a Aristóteles a pensar que hay un principio que anima al cuerpo para realizarlas. Y que, por consiguiente, transforma el cuerpo en algo más que una masa de carne y hueso, que es lo que queda, justamente, cuando la vida se pierde, cuando sobreviene la muerte.

¿Qué es esa forma que transforma la masa física elemental del cuerpo, animándole, dándole vida, haciendo de él un animal, un ser vivo, algo que eminentemente es el hombre? Aristóteles insistirá y no sobrepasará su idea fundamental; es forma, dirá, es actualidad, es entelequia; en fin, dirá la palabra clave de su filosofía, que comprende a todas las anteriores: es *energeia*. Y acudirá a hermosas imágenes para describirla, para aproximarnos a su comprensión: si el animal fuera un hacha, el alma sería su filo, esto es lo que hace ser al hacha el instrumento cortante que es. Si el animal fuera el ojo, el alma sería la visión.

Pero si en *De Anima* el alma se descubre fundamentalmente como animación del cuerpo, como acto de la vida, no es menos cierto que desde sus primeras páginas alienta otra dimensión en la que el alma es sede de la inteligencia y ésta aparece como una realidad separada del cuerpo, que no se mezcla con él, en definitiva impenetrable a su influjo y, por lo tanto, ajena a su periplo de vida y muerte.

Esta doble cara del alma se hace más nítida, se trata con mayor sutileza en la exégesis de la inteligencia misma que se ofrece en breves capítulos del libro tercero del *De Anima*. Aristóteles introducirá en la contextura misma de la inteligencia una distinción que es fundamental en su filosofía: la idea de un acto de la inteligencia, esto es, de un intelecto agente; y de una potencia, esto es, de una pasividad de la inteligencia. El conocimiento del hombre será la acción conjugada de estas dos caras de la inteligencia que parecieran reflejar las dos caras del alma: una vuelta hacia el cuerpo, y por este costado la inteligencia casi

se identificará con la fantasía; y otra que estaría totalmente fuera y separada, pero cuya acción gesta, pone de relieve y fija el conocimiento. La clásica metáfora que Aristóteles pone aquí en juego es la de la luz: el intelecto agente iluminaría y haría visibles las cosas que el entendimiento pasivo, en potencia, recibe y escribe en su limpia superficie, en su hoja en blanco.

Lo que está así planteado no es sino la tesis fundamental de la metafísica aristotélica que conjuga las nociones de acto y potencia, más concretamente de *kinesis* —movimiento— y *energeia* —acto—. Sin una cabal comprensión de esta tesis central de la metafísica, *De Anima* resulta incomprensible. En ella no encontraremos sino un nudo de problemas insolubles en su terreno: la relación entre inteligencia y cuerpo, entre muerte e inmortalidad. La relación entre la inteligencia como fantasía o imaginación y la inteligencia como espíritu puro y separado; como *empirie* o como entidad trascendental. No habrá una explicación suficiente de estas relaciones y se caerá fácilmente o en una interpretación gnóstica o en una eliminación de una de esas instancias, ya sea la *empirie* o la entidad trascendental.

V. Una Teoría de la Inteligencia

La noción clave de la psicología aristotélica en *De Anima -energeia*, acto- remite a la *Metafísica* en cuyo foco está lo que esta idea designa: el ser en acto, al que Aristóteles concede absoluta primacía como al principio mismo de la metafísica. Esta inevitable remisión del *De Anima* a la *Metafísica* para abordar sus propios conceptos capitales ilustra una verdad más amplia y muy propia de la metafísica: la metafísica, como ya Aristóteles la pensó, está hecha de cara a la física; de ahí que en el nombre dado a la disciplina haya bastante más que un azar filológico. El saber que ella tiene de sí misma es un saber de las otras ciencias en sus estructuras capitales.

La física de Aristóteles está construida sobre tres ideas básicas: sustancia, movimiento y causa. En ellas Aristóteles recoge experiencias que arroja la actividad cognoscitiva más común e inmediata en formas de lenguaje que han alcanzado precisión en el pensamiento de filósofos anteriores como Heráclito, Sócrates y Platón.

El mundo real se muestra a la experiencia intelectual que Aristóteles recoge -y que es, seguramente, la más común y ordinaria- constituido por seres individuales: por este hombre, aquel árbol, esa estrella o esta mesa.

Trátase concretamente de Sócrates, o de la especie humana, o del género ani-mal, estamos rodeados —y también constituidos— por entidades singularizadas en diverso grado que Aristóteles llamó “sustancias”.

La sustancia aristotélica acusa la afirmación básica de Parménides: el ente es; pero no oculta esa otra cara que inquietaba a Heráclito: la presunta estabilidad de la sustancia en realidad sostiene un vasto proceso de cambio en el cual los entes están permanentemente desplazándose, creciendo, cambiando de ánimo o de color, modificando su aspecto e, inclusive, dejando de ser. Las sustancias están en movimiento; el río de Heráclito corre entre ellas; más que eso: las constituye como forma fundamental del movimiento por el cual se genera un ente llamado a sostenerse y a permanecer en sí mismo, aunque también a dejar de ser.

Este mundo físico de sustancias y movimientos, de cosas en cambiante estado, la inteligencia lo conquista en un saber que fija cada cosa en lo que es su perfil determinado y necesario. Las cosas son de tal modo, afirmarán las ciencias. Y este modo determinado y necesario propio del ser de las cosas es algo que Sócrates intuyó y que Platón elevó al rango de una gran teoría, la teoría de las Ideas. La forma propia de cada cosa —su *eidos*, dirá Platón— se revela en una Idea.

Aristóteles recoge esta herencia intelectual y mira la idea, la forma que constituye a una cosa, como su causa, la cual, en la medida en que la cosa está en proceso de cambio, la determina justamente frente a la indeterminación que ese proceso introduce por el costado potencial que hay en toda cosa y que Aristóteles llama materia. La causalidad de la forma es determinación de una materia, esto es, de un estado potencial, en movimiento.

Sustancia, movimiento, causa permiten comprender el universo físico y constituir una ciencia acerca de la naturaleza que Aristóteles denominó Física. En la *Metafísica* esas nociones son revisadas. La investigación que en ella se realiza busca articularlas en una visión comprensiva. El libro *alfa* será una amplia investigación sobre el modo de concebir causas por los filósofos que le precedieron. El libro *zeta* será una aporética de la sustancia, cuya conclusión, en el último de sus capítulos, es que la sustancia ha de entenderse como causa (1041 a.). ¿Por qué unos ladrillos, un montón de barro, unas piedras o unas tablas toman la forma de una casa? ¿Qué es una casa, cómo se hace, de qué materiales, para qué? Así se plantea una investigación causal acerca de cómo se genera sustancialmente un ente. Una ciencia será un saber que dispara preguntas de ese estilo sobre el trasfondo metafísico marcado por esas nociones. Pero la intuición de fondo en el pensamiento metafísico de Aristóteles fue comprender que en todo este proceso de la realidad hay una primacía del ser en acto, esto es, de lo que nombra la palabra griega *energeia*.

Todo movimiento está presidido por una determinada actualidad: viene de algo, va hacia algo, está siendo algo. Cada uno de estos “algo” no son cualquiera cosa. No cualquiera cosa llega a ser cuchillo: no el humo ni la nube ni la madera, pero sí el acero o el oro. El proceso de cambio tampoco conduce a cada cosa en una dirección cualquiera: resulta muy fantástico ese hombre de Kafka que amanece convertido en insecto; la realidad está encauzada dentro de límites posibles. En fin, todo esto lo dijo Aristóteles con un giro de apariencia paradójico: definió el movimiento como acto de la potencia en cuanto tal potencia (201 a.). El acto tiene primacía. Sustancia, movimiento, causa quedan comprendidos en la matriz *energeia*.

Ahora bien, dónde la actualidad se descubre eminentemente es en la inteligencia. En el movimiento hay una actualidad, es cierto, una actualidad que llega a ser una sustancia. No obstante, en ella hay una clara imperfección. Es la imperfección de lo que está llegando a ser, todavía; de algo transitorio y sellado por la caducidad. Construir una casa, generar una sustancia es un proceso largo, sucesivo, discontinuo; en cada uno de sus momentos la casa todavía no está, se está haciendo; y cuando la casa ya está hecha, el construirla deja de ser.

En la inteligencia, en cambio, puede experimentarse como en ningún otro ente la perfección de lo que es actual. El acto de la inteligencia perdura, vuelve sobre sí y se sostiene en sí mismo como algo acabado. Ver una rosa y seguir viéndola no son cosas distintas, se las disfruta de continuo; por principio, por su propia índole, no son transitorias ni caducas. Así, pensar y haber pensado se fusionan en feliz unidad; pueden ser y seguir siendo sin ruptura, sin término. La actualidad del universo puede leerse en la inteligencia y últimamente estar constituida como una inteligencia cuya actualidad se realiza, justamente, como intelección de sí, en lo que Aristóteles veía el mismo ser de Dios y daba, pues, a su ontología una dimensión teológica.

¿Cómo entender este sentido metafísico de la inteligencia ahora en su operación concreta que es el conocimiento? En *De Anima* hay algunos pasajes que resultan bien esotéricos en el contexto de esa obra y que han suscitado la más trascendente disputa a través de varios siglos y diversas culturas comprometiendo no sólo a los discípulos griegos de Aristóteles, como Alejandro y Temistio, sino a Plotino y al neoplatonismo; a los pensadores musulmanes como Avicena y Averroes; a los filósofos judíos de la Edad Media; a la escolástica latina y al tomismo; a los filósofos del Renacimiento. La cuestión de la inteligencia como Aristóteles la dejó planteada ha sido un poderoso fermento intelectual.

La razón es clara. No se está ante el asunto puntual de una determinada ciencia, llámesela psicología, gnoseología, filosofía de la mente, o comoquiera se la denomine. Se está en el núcleo del pensar metafísico de Aristóteles. En

efecto, *De Anima* está construido de un extremo a otro por la idea de acto — *energeia*, entelequia— y queda, en consecuencia, radicada en tierra metafísica. Así, el alma es entelequia del cuerpo (412a. 20). Y la inteligencia, a su vez, es acto (431a. 14) y movimiento; debe ser comprendida, pues, en términos de acto y potencia (430a. 10). Por consiguiente, hay una razón de “perfección” —y perfección, para Aristóteles, es lo mismo que ser— que distingue a la inteligencia en su aspecto pasivo y potencial, respecto de la inteligencia agente, en acto. La una será actividad acabada, perfecta. Ahí estará en acto lo que en la otra es, más bien, disposición, posibilidad, realidad abierta, inacabada, incompleta, imperfecta. La primacía, en este sentido, es del acto; del ser actual que constituye a la inteligencia, con arreglo a la doctrina metafísica fundamental de Aristóteles (415a. 14; 431a. 1).

Recuérdese: ser en acto es ser en realidad, plenamente. Esta mesa está en acto, el sol está en acto, lo está cada uno de nosotros, el universo es actual. Cada uno de estos entes está cambiando, transformándose, dejando de ser y llegando a ser otra cosa o a hallarse en otro estado. En cada uno de ellos hay un estado potencial constituido por aquello de donde se genera y por aquello adonde puede ir a parar y desaparecer. Este espectro de posibilidades está comandado, toma su sentido y las posibilidades que abre realmente existen como tales, porque hay un ser en acto, una realidad efectivamente cumplida, una cosa dotada, precisamente, de la perfección de ser.

Así, sólo en el contexto metafísico de la filosofía de Aristóteles toma sentido la concepción del alma y de la inteligencia propuesta en *De Anima*. La perspectiva física desde la cual ésta se propone es incapaz de dar razón de sí. Queda, por eso, remitida a las nociones capitales de la *Metafísica*.

Ahora bien, una idea que se reitera con variaciones en diversos textos del *De Anima* resulta ser uno de los aspectos más enigmáticos del tratado aristotélico; seguramente el que más interpretaciones ha encontrado a lo largo de la historia. Tal cosa ocurre porque en esos textos se acusa una visión profunda de la metafísica aristotélica, íntimamente ligada a la actualidad de la inteligencia y a la primacía del acto. Esta visión se proyecta, quizás como un mensaje sellado, pero de potente irradiación, a la historia esencial del pensar filosófico: resuena en el *Cogito* cartesiano, en la Razón kantiana, en el Espíritu hegeliano. No se entiende lo que significan si no se reconoce que la metafísica es la teoría de la inteligencia misma, esto es, la actividad teórica en la que la inteligencia se constituye.

Esta idea se expresa en textos como los siguientes:

El conocimiento actual es idéntico con sus objetos. (430a.21; 431a.1.)

La inteligencia en el acto que piensa es idéntica a lo que piensa. (431b.17.)

El alma es, en cierto sentido, todos los entes. (431b.20.)

El conocimiento se identifica con lo inteligible. (431b.22.)

¿Qué significa esta identidad de la que habla Aristóteles entre la inteligencia, su actividad como pensamiento, los objetos suyos y el conocimiento de ellos; entre inteligencia, intelección e inteligible? Pudiera, tal vez, decirse con las palabras de Parménides: entre pensar y ser (*noeineinai*).

¿Es acaso el postulado de un idealismo? ¿Quiere decirse, así, que el mundo no es más que representación? No necesariamente. También pudiera ser postulado del más firme y absoluto de los realismos, de aquel que regula el conocimiento por sus objetos y determina a la inteligencia desde éstos.

Esta es, seguramente, la línea de Aristóteles.

En esos textos se establece una relación entre la inteligencia, su actividad, su obra y su objeto. Aristóteles dirá que, en esencia, hay una realidad única y fundamental en todas esas instancias. No es la inteligencia una facultad atada al cuerpo, o que meramente constituya la esencia del alma. Más que eso. La inteligencia se liga al cuerpo y determina la esencia del alma, en tanto realidad de las cosas en sí mismas, en su plena inteligibilidad.

La propia naturaleza de las cosas es lo que las hace inteligibles y es en la inteligencia donde esa inteligibilidad aparece. Por eso Aristóteles la llamó “el lugar de las formas” (429a.25).

Ese giro que pudiera estar sacado de la teoría platónica de las Ideas, sitúa precisamente esta teoría —que viene a ser la metafísica platónica— en la realidad misma de las cosas, en su más profunda actualidad. Es esta *energeia* ejercida como acto de la inteligencia la que ilumina el alma y la hace conocer las cosas.

Lo que se conoce son las cosas mismas; todavía se le oirá a Husserl proclamarlo así. Conocerlas es constituirse en lo que ellas son, y esto es lo mismo que decir: constituir las. Pero no porque se las determine trascendentalmente con arreglo a una representación que se gesta o se deduce en la mente como una

operación intrínseca, que solamente determina la inmanencia de la mente, sino como la constitución propia de las cosas en su misma naturaleza.

Un cuerpo no es una masa física que vemos con los ojos y tocamos con las manos, sino que esa masa y esas percepciones pertenecen a una realidad que aparece en la inteligencia y que la constituye a una con la cosa misma: el conocimiento actual es idéntico con sus objetos; la inteligencia en el acto que piensa es idéntica a lo que piensa.

Tampoco significa esto que una mesa o una piedra sean inteligentes, como si fueran mónadas leibnizianas, sino que lo que ellas en esencia son, es el mismo acto de la inteligencia que las conoce.

El acto más propio de la inteligencia será, pues, aquel en el que ella es su propio objeto, en donde la inteligencia es intelección de sí. Como bien se sabe, este acto constituirá el ser mismo de Dios, como ha dicho Aristóteles en el libro *lambda de la Metafísica* y de él dependerán “el Cielo y la Naturaleza” al decir del mismo libro (1072 b.14) puesto que todo ente depende del acto de ser que hay en él. En el otro extremo de la metafísica, Hegel cerrará su *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* con palabras de Aristóteles que proclaman esa idea. En el hombre, en cambio, esto ocurrirá en limitada medida. En la medida en que la potencia intelectual de su alma pueda contener en su transparencia la realidad de las cosas y, en este sentido, llegar a ser todos los entes.

En fin, la relación entre el pensar y el ser que se expresa como *cogito ergo sum* en la meditación metafísica cartesiana; entre la razón y la experiencia, que se expresa en una deducción trascendental en la crítica kantiana; entre lo real y lo racional, que se constituye como una lógica en la filosofía de Hegel; o entre *sein* y *dasein* como una analítica existencialista en la obra de Heidegger, en el fondo replantean una cuestión fundamental.

Esta es la cuestión de la metafísica. La cuestión de la metafísica quedó planteada en la obra de Aristóteles como teoría de la inteligencia en su plena realidad, que no es otra que el ser mismo de las cosas. No hay inteligencia del ser, sino ser de la inteligencia. Inteligencia es ser como perfección de las cosas en su pura actualidad. La teoría de la inteligencia, por consiguiente, es la metafísica.

No habrá, pues, una teoría ya hecha de la inteligencia, de una vez para siempre. Ella estará haciéndose en la compleja estructura de un saber que sabe de sí y que se proyecta a un universo de saberes en estado naciente, al ritmo de la vida y de la historia, en lo que, sencillamente, es la realidad.

La actualidad misma de las cosas constituye propiamente la inteligencia; es lo que el alma aprehende por su costado intelectual. “El alma es, en cierto sentido, todas las cosas.”

Pretender una definición de la inteligencia, un saber acerca de ella fuera de su renovado ejercicio metafísico, sería hacer de ella, como con la mujer de Lot, una acción que se convierte en estatua por mirar hacia atrás.