

Filosofía, actualidad e inteligencia en Xavier Zubiri.

ROBERTO HERNÁEZ

1.- Zubiri y su idea de filosofía.-

2.- Zubiri y la actualidad de su filosofía.-

3.- Zubiri y su filosofía de la actualidad: inteligencia natural e I.A.-

Bajo los términos de filosofía, actualidad e inteligencia deseamos mostrar brevemente lo que de aportación original hemos encontrado en el pensamiento de Zubiri.

Con el primer apartado plasmaremos de algún modo el contenido novedoso de la filosofía zubiriana *enfrentándola al pasado*. Proponemos entender pues el pensamiento de Zubiri como un elaborado ejercicio de inversión respecto a la tradición filosófica. Destacar tal inversión ha sido uno de los objetivos que ha guiado nuestro trabajo.

Con el segundo apartado pretendemos mostrar la actualidad de la filosofía zubiriana *confrontándola con el presente*. Nos aparecerá aquí pues su filosofía como un ejercicio de convergencia con el paradigma del pensamiento científico-filosófico actual, y concretamente con la Teoría General de los Sistemas en ontología, con la Teoría evolucionista del conocimiento en epistemología, y con la Teoría estructural de la ciencia en epistemología de la ciencia.

Por último, en un tercer apartado, planteamos la validez y vigencia de la filosofía de la inteligencia zubiriana *proyectándola hacia el futuro*. Aquí presentamos tal filosofía como un ejercicio de disponibilidad respecto a las nuevas disciplinas nacidas al abrigo de los avances tecnológicos como son la filosofía de la mente, la inteligencia artificial o las ciencias cognitivas. Este apartado pretendería aportar un sucinto análisis del problema de la Inteligencia Artificial desde los presupuestos de la filosofía de la inteligencia natural zubiriana.

1.- ZUBIRI Y SU IDEA DE FILOSOFÍA.-

A lo largo del trabajo que aquí presentamos queremos resaltar lo que de original y novedoso puede encontrarse en la filosofía zubiriana dentro del marco de una investigación filosófica sobre la inteligencia y la realidad, y ello frente al modo de pensar tradicional. Quisieramos reseñar brevemente el ejercicio de inversión con el que se puede resumir toda la filosofía de Zubiri. Es sabido que la actividad filosófica en cuanto es original constituye más que una mera ocupación, una dedicación que suele poner patas arriba ciertas evidencias aceptadas por inercia. Como señalaba Rubert de Ventós¹ en un sugestivo ensayo titulado *Por qué filosofía*, “filosofar quiere decir buscar la otra cara de las cosas, la cara normalmente escondida en las mismas evidencias”, de tal modo que entonces la filosofía consistiría en “cuestionar lo que se daba como causa y lo que se entendía por efecto”. En este ejercicio es maestro Zubiri por cuanto tales inversiones causa-efecto definen y resumen a nuestro juicio de modo eminente lo que de original y crítico respecto a la tradición filosófica hay en nuestro filósofo, y ello dentro siempre del marco conceptual propuesto por la misma tradición de la que Zubiri es deudor.

Pasamos pues a enumerar, sin pretensión de ser exhaustivos, las diez inversiones más significativas a nuestro modo de ver de la filosofía zubiriana:

1ª y fundamental: *Toda verdad envuelve realidad, pero no toda realidad envuelve verdad.* (IRE, 231). Se trata de que la aprehensión intelectual sentiente es una respectividad unilateral, de tal modo que aunque toda verdad siempre incluye el momento de verdad real, la realidad no necesita ser inteligida para ser realidad de suyo. Aquí Zubiri se desmarca de toda posible interpretación idealista de su concepto de formalidad de realidad. Esta fundamental inversión es expresada también de otro modo: *Hay que entender las cosas en su “realidad de verdad”, y no en su “verdad de realidad”.* (NHD, 49). Con esta inversión Zubiri evita una de las grandes sustantivaciones de la filosofía: la sustantivación de la conciencia y su proceso asociado de verificación de la entidad. Ejemplo de ello son el racionalismo cartesiano y la raciolatría posterior.

¹ RUBERT DE VENTÓS, X., *Por qué filosofía*, Península, Barcelona, 199?, págs. 46-47.

2ª.- *Aunque todo acto de conocimiento es un acto intelectual, no todo acto intelectual es un acto de conocimiento. (IRE, 135).* Frente al intelectualismo tradicional nos encontramos aquí con el inteleccionismo zubiriano que supone la inclusión de la epistemología en una disciplina más fundamental cual es la noología. Véamos otra formulación de esta misma inversión: *Los actos de la intelección no son intelectivos por ser conscientes, sino que son conscientes por ser intelectivos. (IRE, 162).* Esta inversión de perspectiva es esencial en Zubiri, pues trata de evitar la sustantivación de la conciencia y de la subjetividad llevada a cabo por la filosofía moderna. Supone asimismo la concesión del peso específico en el ámbito filosófico a una noología consistente en la inteligización del logos y de la conciencia, frente a una epistemología o egología propia de la modernidad cuyo discutible supuesto es la logificación de la inteligencia y la verificación de la realidad.

3ª.- *No poseemos la verdad real sino que la verdad real nos tiene poseídos por la fuerza de la realidad. (IRE, 242).* Aquí se plasma la prioridad de lo real y su actualización noérgica frente al concepto del sujeto epistemológico puro. La verdad es *verum reale*, no *verum logicum*, lo cual supone, como señala Zubiri (en su última obra *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*), que “no es el juicio el que determina la inteligibilidad de las cosas, sino que es la realidad la que determina la estructura capaz de inteligir que el juicio posee”. (PFMO, 222).

4ª.- *Toda facultad es potencia, pero no toda potencia es facultad. (SH, 504)* La inteligencia no es facultad por sí sola, sino que necesita estar facultada por las estructuras físico-biológicas que posibilitan y constituyen sistémicamente la inteligencia, esto es, por el sentir impresivo. Expresado de otro modo: *se puede sentir sin inteligir, pero no inteligir sin sentir. (NIH, 352).* El sentir intelectual propio de la formalidad de realidad humana da lugar a la facultad de la inteligencia sentiente, la cual no trata de unificar dos actos separados al modo de una síntesis kantiana, sino que se refiere a la unidad de un solo acto. Sólo de este modo el dualismo que campea en la historia de la filosofía desde los tiempos de Platón puede ser superado (PFMO, 335).

5ª.- *Las cosas no son reales por ser independientes, sino independientes por ser reales (SE, 381).* Lo real, en tanto que *de suyo*, esto es, en tanto que “positiva y formal remisión a lo que es la cosa antes

de la presentación” (**SE**, 394), queda fijado como fundamento de toda independencia y objetividad. La realidad como de suyo no se define por ser una zona de cosas, sino que incluye lo allende la aprehensión, es decir, lo objetivo en tanto tarea de una intelección científica ulterior, así como las sensaciones subjetivas. (**IRE**, 152). La realidad es algo previo a la escisión sujeto-objeto, que se dará en el ámbito del logos y de la razón.

6ª.- *Hay una verdad de la razón, pero no una razón de la verdad.* (**IRA**, 273). Es decir, no hay una sola razón de la verdad en el sentido de una verdad única y total al modo de Kant o Hegel, pues la razón sentiente no es totalizante ni totalizadora, sino constitutivamente abierta. Hay más bien una posible verdad de la razón que es plural, pues múltiples verdades constituyen un sistema multimodélico y direccional de lo que sea lo real en el mundo.

7ª.- *La esencia no es una cosa esencial, sino lo esencial de una cosa.* (**SE**, 180). Se muestra aquí un especial cuidado en evitar el esencialismo epistemológico para limitarse a señalar que lo constitutivo de toda realidad es su respectividad sistémica. Frente a todo esencialismo se resalta en esta frase el relativismo zubiriano, es decir, la direccionalidad de todo conocimiento. Éste es siempre esbozo, modelo, pero nunca la estructura lógica esencial que corresponda especularmente al mundo o a la realidad.

8ª.- *No es el ser fundamento de la realidad, sino la realidad fundamento del ser.* (**SE**, 410). Desde el punto de vista inteleccionista el ser no es lo transcendental, esto es, no es momento fundante y radical que envuelve toda cosa; por el contrario la realidad sí lo es. Dicho de otro modo: no es la realidad un modo de ser (Heidegger), sino el ser un modo ulterior de realidad. (**IL**, 353). Así una cosa es la realidad ‘x’ teniendo las propiedades que tiene, y otra distinta que ‘x’ sea actualmente en el mundo. (ej.: la realidad de un espacio pentadimensional). Tal distinción expresa el proceso de la reificación del ente, frente a la entificación de la realidad.

9ª.- *No hay individuación de la especie, sino especiación del individuo* (**SE**, 166). Acorde con la biología actual, la metafísica zubiriana es una metafísica de la individualidad y de la diferencia, frente a la metafísica tradicional de la unidad formal y de la identidad lógica. (Cfr. **EDR**, el dinamismo de la individualidad). En la escala evolutiva de las

realidades asistimos a una progresiva sustantivación e individuación de la sustancia, y no al revés, a una sustancialización de las sustantividades. (SE, 296). Aquí se describe el proceso de sistematización progresiva. De esta manera tenemos un paradigma organicista y biosistémico en el que *toda especie es clase, pero no toda clase es especie*. (SE, 309). La especie es más que la suma de los elementos que la componen de tal modo que la suma de elementos no constituye la especie.

10ª.- *Las cosas se mueven porque el universo está en movimiento, pero no es el caso que el universo esté en movimiento porque las cosas se muevan*. (EDR, 119). Supone esta frase una visión de la realidad desde la totalidad sistémica y desde el dinamismo emergente que aboca a un realismo holístico o sistémico acorde con el modelo cosmológico einsteiniano. Otra formulación de esta tesis es: *No es la fuerza la que produce el campo, sino el campo lo que produce o determina las fuerzas*. (EDR, 120). Propone aquí Zubiri -de acuerdo con el paradigma cosmológico actual- contemplar toda cosa real desde la respectividad que la constituye sistémicamente, esto es, desde un campo de realidad, desde una totalidad sustantiva, evitando conceptuar por el contrario la respectividad como una consecuencia de la suma determinativa de los elementos puntuales. Utilizando la metáfora zubiriana de la realidad como red (EDR, 52), habría que decir que las cosas son como los nudos de una red, pero la realidad primaria serían los hilos de esa red. Por último, aplicando esta idea al ámbito gnoseológico, tenemos que si sujeto y objeto se definen como fuerzas, hay que partir previamente del campo que determina tales fuerzas, es decir, del momento físico de lo real dado en la misma aprehensión primordial y en el que la relación sujeto-objeto es ulteriormente constituida.

2.- ZUBIRI Y LA ACTUALIDAD DE SU FILOSOFÍA.-

Quisieramos no sólo poner de manifiesto las inversiones descritas como hitos fundamentales en el realismo sistémico zubiriano a la luz de la lectura de su obra bajo un concepto globalizador como es el de respectividad, sino también situar esa filosofía en el marco de la actualidad atendiendo a los programas de investigación filosóficos

vigentes y acordes con los resultados de la ciencia positiva. No nos explicamos por qué, pero se suele ver a Zubiri como a un pensador aislado de los problemas actuales, dedicado a cuestiones hondamente metafísicas, esto es, hondamente trasnochadas. La realidad, por el contrario, es muy otra. Los contactos estrechos de Zubiri con las ciencias positivas, hoy en día considerados unánimemente necesarios para la tarea de cualquier filósofo, posibilitan, no debería sorprender a nadie, la convergencia de las tesis zubirianas antes señaladas con otras concepciones ontológicas y epistemológicas más conocidas y afamadas. En este sentido, hemos querido mostrar, sin salirnos de la propia descripción del pensamiento zubiriano, la constatación de tal hecho, que suele ser frecuentemente ignorado por los ya muchos expositores de Zubiri al preocuparse éstos casi exclusivamente de la confrontación de la filosofía zubiriana con el pasado, pero no con el presente.

A nuestro modo de ver el reísmo sistémico zubiriano ha conquistado la categoría de realidad respectiva como dimensión transcendental de todas las cosas. Tal reísmo incluye al menos tres fundamentales tesis: 1º) que la realidad es sistema, 2º) que la realidad es emergencia material y 3º) que el conocimiento de la realidad es direccional, no perspicuo. Pasamos pues a exponer brevemente cómo estas importantes ideas están en perfecta consonancia con al menos tres modelos de pensamiento actuales y reconocidos.

En primer lugar, afirma Zubiri que la realidad no es sujeto, sino sistema o estructura. Tal sistema no es sino “un conjunto concatenado o conexo de notas posicionalmente interdependientes”. (SE, 146). La sistematicidad de lo real denota que lo real es de suyo, esto es, posee en propio unas notas que la hacen suya. Tal suidad dice una positiva y formal remisión a lo que la cosa es en sí misma antes de su actualidad intelectual. La realidad, como unidad de sistema o unidad de respectividad que de suyo es, incluye los momentos de co-determinación, totalidad, clausura cíclica, posición e individualidad. Con esto se evita la sustantivación clásica de la sustancia, esto es, la visión de la realidad en inhesión como consecuencia de aprehenderla categorial y unilateralmente mediante una inteligencia lógica. La realidad descrita como sistema se aprehende no como sustancia, sino como una sustantividad que posee en propio la suficiencia constitucional. Este es el logro fundamental de Zubiri en el ámbito de una teoría de la realidad que permite situarlo en

manifiesta convergencia con lo expuesto por la Teoría General de los Sistemas iniciada por Bertalanffy. (en 1947) Ambas visiones, cada una con sus propias especificidades, permiten destacar los momentos de totalidad y de emergencia de lo real, mostrando la necesidad de situarse en un nuevo paradigma ontológico que contemple el esencial dinamismo de lo real y abandone por ello el obsoleto paradigma lineal, causal, analítico y mecanicista del saber tradicional. Tal proyecto Zubiri lo plasmará en su programa de reificación sistémica del ente frente al proceso efectuado en la filosofía tradicional de una entificación categorial de la realidad.

En segundo lugar, la realidad es también emergencia material. Esta segunda tesis descriptiva de lo real se sigue de sus mismas propiedades sistémicas. Zubiri no es materialista en modo alguno. El materialismo supone decir que no hay más realidad que la material, mientras que Zubiri describe como realidades las diferentes formas y modos de realidad, sean éstas materiales o no. Todo lo material es real, pero no toda realidad es formalmente material, aunque sí incluya el momento de materialidad sólo a partir del cual algo puede emerger y constituirse como tal realidad. La materia pues da de sí, es emergente. A tal visión de las cosas la denomina Zubiri con el nombre de *materismo*. La materia como momento constitutivo de toda realidad es esencialmente innovante. La filosofía zubiriana puede muy bien definirse como un emergentismo materista o un materismo emergentista. Desde esta perspectiva, y teniendo presente que la inteligencia humana es una realidad más entre otras que constituyen el cosmos, Zubiri viene a denunciar el proceso de sustantivación de la conciencia y de lo espiritual característico de la filosofía moderna, que partiendo de la egología cartesiana arriba en la fenomenología idealista de Husserl. La realidad inteligente y el dinamismo intelectual hay que entenderlo desde una emergencia material, que Zubiri denomina proceso de subtensión dinámica, y en la cual la facultad de la inteligencia sentiente del animal hiperformalizado que es el hombre hay que situarla a su vez en el marco de la evolución biológica y de la lucha por la supervivencia. La formalidad humana de hacerse cargo de las cosas en tanto que realidades ha surgido pues en ese proceso de evolución biológica-material. Por ello, la teoría de la inteligencia es una teoría de la adaptación a la realidad. Señala Zubiri que

la inteligencia (...) no aparece como realidad más que en el momento en que un animal hiperformalizado no puede subsistir sino

haciéndose cargo de la realidad. La inteligencia, por consiguiente, tiene ante todo y sobre todo una función biológica. Estabiliza precisamente la especie. (EDR, 213)

En esta línea es en la que hemos querido señalar la convergencia del materismo emergentista zubiriano con la *Evolutionäre Erkenntnistheorie* desarrollada por Lorenz, Vollmer y Wuketits. La crítica tanto al idealismo como al empirismo filosóficos es común a ambas, así como el arribamiento a un realismo de carácter naturista, que será formal-sistémico en el caso zubiriano, e hipotético en el caso de la EE.

En tercer y último lugar, el hecho de que el mundo posea una estructura y una unidad sistémica no ha de entenderse como que tal estructura factual o absoluta se identifique con la que determine una teoría científica *de facto*. Que el mundo es respectivo conlleva la existencia en él de un dinamismo o funcionalidad absolutos, lo cual no significa que la determinación fáctica de tal o cual causa por parte de la ciencia corresponda efectivamente a la que tiene el mundo. Desde este punto de vista considera Zubiri que la razón no es especular, sino direccional. La intelección científica es una intelección en esbozo, de tal modo que habría que evitar la tentación de suponer que lo inteligido por la razón coincide con la estructura de la realidad. La realidad ni es racional ni está estructurada matemática o lógicamente conforme al paradigma galileano o hegeliano. Somos nosotros los que la fundamentamos en una determinada dirección mediante un esbozo aproximativo o modelo provisional. En esta línea distingue Zubiri entre teorías construidas en esbozo y direccionalmente para dar cuenta de lo real, y la suposición de que tales teorías identifiquen y destapen especularmente la estructura de la propia realidad:

Una cosa es verificar en la experiencia el cumplimiento de lo esbozado, y otra muy distinta es verificar que la razón aducida es la única y verdadera razón. Una cosa es la verificación de lo razonado, otra la verificación de la razón misma. Ahora bien, esto último no es verificable. (IRA, 273).

Esta fundamental diferenciación permite situar las tesis zubirianas en el marco de una visión de la intelección científica convergente con lo señalado por la Teoría estructural de la ciencia, que contempla ésta como un conjunto de teorías sobre distintas parcelas de la realidad, siendo cada teoría un sistema multimódico, y no como tradicionalmente se pensaba un conjunto sumativo o acumulativo de teoremas y enunciados. Tal

sistema multimodelico se define como un sistema que tiene en común una estructura o marco conceptual y que es capaz de explicar partes distintas de un mismo ámbito de lo real. Cada parte que el sistema explica constituye un modelo actual de esa teoría, y cada parte que el sistema no explica pero cae dentro de su estructura o marco conceptual, constituirá un modelo potencial de esa teoría. Esta consideración de las teorías científicas permite comprobar cómo el hecho de que no se verifique lo predicho por la teoría en un ámbito de lo real nos lleva a concluir que ese ámbito de lo real no es un modelo actual de la teoría, pero no a que tal teoría quede refutada. Esto da al traste con la consideración de las teorías como meros sistemas de teoremas que hay que verificar o refutar. La teoría de la ciencia zubiriana coincide en sus líneas maestras con esta descripción estructural. Como hemos dicho toda realidad, *qua* realidad, es para Zubiri estructural y sistémica. La teorías científicas no iban a ser una excepción -Zubiri las llama “realidades en fundamentación o posibilidades”-, y niega tajantemente que sean meros “sistemas de proposiciones lógicamente determinados”. A su visión no-lingüística de las teorías, Zubiri añade los conceptos de verificación racional, que nada tiene que ver con el de verificación neopositivista, y el de cumplimiento histórico de las teorías. De este modo encontramos en la consideración estructural de la intelección racional zubiriana los momentos de aproximación, convergencia, tanteo y direccionalidad propios del saber científico. Con todo esto, y de acuerdo con la teoría estructural de la ciencia, Zubiri logra evitar otra sustantivación común en filosofía de la ciencia: la sustantivación del logos lingüístico o la logificación de la razón en el ámbito de la metodología científica.

3.- ZUBIRI Y SU FILOSOFÍA DE LA ACTUALIDAD: INTELIGENCIA NATURAL E INTELIGENCIA ARTIFICIAL.-

No es difícil suponer que en el actual momento tecnológico donde tanto se habla de la IA y de la realidad virtual, la filosofía zubiriana que es sobre todo una novedosa filosofía de la inteligencia y a la vez y complementariamente una rica filosofía de la realidad, alguna luz podría arrojar en el entendimiento de esos conceptos un tanto enigmáticos. La

tarea consistiría, en una primera aproximación, en confrontar el concepto de inteligencia sentiente con el concepto de inteligencia artificial y su modelo computacional de la mente, por ver si ello clarifica de algún modo tan difícil término cual es el de inteligencia.

Partiendo del punto de vista del modelo de la IA fuerte, según el cual toda actividad inteligente se identifica en su *modus operandi* simplemente con la ejecución de un proceso de cálculo o computación más o menos complejo denominado algoritmo, toda intelección posible sería ejecutable en principio por lo que se ha llamado máquina de Turing², en honor a quien introdujo tal posibilidad (en 1937).

Así, desde el punto de vista de la IA lo esencial es pues el algoritmo, el programa, y lo insustantivo es el elemento material donde tal programa está implementado, sea éste un organismo vivo o una máquina. El dualismo mente-cuerpo viene aquí a sustituirse por el dualismo programa-máquina. La consecuencia es que no salimos del cartesianismo, sino que éste se radicaliza, al proponerse un modelo mecanicista de la propia mente o inteligencia.

Si hemos afirmado a lo largo de nuestro trabajo que la facultad de la inteligencia sentiente constituye un sujeto psicobiológico en el que la estructura sentiente se refiere al elemento impresivo o noérgico de toda intelección primordial; si hemos destacado asimismo con Zubiri que la inteligencia posee ante todo una clara función biológica cuyo desgajamiento ontoevolutivo sólo es explicable por la necesidad de hacerse cargo de la realidad (**EDR**, 213), cabe pues ahora la posibilidad de preguntarse dentro de los presupuestos zubirianos si es posible hablar de una inteligencia no sentiente, no biológica y no impresiva. O dicho de otro modo: si es o no lo biológico una nota constitutiva de un sistema o sustantividad intelectual. El modelo dualista de la IA fuerte responderá que no, que la inteligencia es posible describirla independientemente de lo biológico, y que es explicable en términos meramente computacionales, esto es, que la inteligencia es en esencia un programa algorítmico en su modo de operar. Frente a ello, la filosofía de la inteligencia zubiriana afirma que el origen de la inteligencia es la selección natural y la supervivencia y viabilidad biológica de la especie, por lo que aunque no

²TURING, Alan, "On computable numbers, with an application to the Entscheidungsprobleme", *Proc. Lond. Math. Soc.* 42 (1937), p. 230-265.

sea desmesurado imaginar una inteligencia biológica no humana, sí lo sería reducir y asimilar la inteligencia natural a un complejo mecanismo algorítmico, pues habría que tener presente en el caso de esta inteligencia la dificultad a salvar consiste en que la índole de su “programa” se identifica con los propios estados de su mecanismo³, y por ello no ha lugar a dualidad ninguna.

La inteligencia sentiente es la actualización de las cosas en tanto que realidades, mientras que la IA parte de la suposición de que la inteligencia es reductible a un programa computacional o algoritmo, y se identifica por ello con la manipulación de unos símbolos formales mediante unas reglas lógicas. El problema y el punto débil de la IA como programa de investigación en el ámbito de la filosofía de la mente sería, desde el punto de vista zubiriano, su identificación de la inteligencia con la lógica, con el logos computacional, partiendo de un concepto epistemológico de la inteligencia cual es el que la define como mera capacidad para resolver problemas generalmente simbólicos, bien numéricos, bien lingüísticos. Frente a ello, toda la filosofía de la inteligencia zubiriana consiste en el intento de separar la inteligencia sentiente o aprehensión primordial de realidad de su ulterior momento lógico-lingüístico. La inteligencia sentiente tiene que ver con la aprehensión de una cosa en tanto que realidad, y ello es siempre previo y radical a todo razonamiento y cálculo, esto es, a una inteligencia pensante. A esto se suma una característica esencial de la filosofía zubiriana que hemos resaltado a lo largo de todo nuestro trabajo: la constitutiva sistematicidad respectiva de toda sustantividad, incluida la sustantividad intelectual. La inteligencia sentiente es lo mismo que el sentir intelectual por cuanto estamos hablando de una facultad sistémica. El hecho esencial que Zubiri pone sobre la mesa en todo este asunto es la importante distinción entre facultad real y efectiva, por un lado, y la mera potencia por otro:

toda facultad es potencia, pero no toda potencia es facultad. La potencia que no es facultad no sólo no ejecuta su acto, sino que no puede ejecutarlo porque intrínseca y formalmente no es facultad. Pues bien, es lo que sucede con la inteligencia. (SH, 504).

³ La identificación del programa con los estados propios del mecanismo en el caso de las inteligencias naturales la he recogido en FERRATER MORA, “Las variedades de la inteligencia”, en *Modos de hacer filosofía*, Crítica, Barcelona, 1985, pág. 55.

No puede haber pues actividad de lo que es pura potencia, esto es, no puede haber intelección producto de la pura inteligencia, como de alguna manera el modelo de la IA pretende. La inteligencia ha de ser pues sentiente y ha de tener una función en el marco de la conservación de su equilibrio dinámico para que pueda estar “facultada” para inteligir. De este modo la inteligencia es una nota constitutiva de un sistema psico-orgánico dotado de dos potencias o subsistemas. De ahí que lo inteligente en la sustantividad humana no sea tampoco el cerebro, como suele suponerse, sino el sistema sustantivo completo.⁴

No sólo la diferencia potencia-facultad se muestra pertinente para precisar lo que es la inteligencia sentiente, y percibir la insuficiencia del modelo cognitivo de la IA fuerte. Es relevante acudir también aquí al concepto zubiriano de la unidad formal de la intelección, según la cual en todo acto de intelección hay no sólo la actualidad de la cosa en tanto que realidad, sino también una co-actualidad o *actualidad común*, por cuanto la actualidad en la inteligencia sentiente es *a una* actualidad de lo inteligido y actualidad de la misma intelección. Aquí es donde a partir de la descripción zubiriana de la inteligencia sentiente aflora el concepto de mismidad, del estar en mí, de la autoposesión biológica, y en último término de la consciencia. Sólo, según Zubiri, se da con la esencia completa de la inteligencia sentiente reparando en este hecho: que “en la mera actualidad de la cosa y del inteligir se actualizan, por la identidad numérica de su actualidad, la intelección y lo inteligido como dos realidades distintas.” (IRE, 156).

No es necesario remitirse a la ausencia de comprensión o de semántica para desbaratar el modelo de la IA como hace, p.e., John Searle. Tampoco es menester recurrir siquiera al relevante argumento expuesto, entre otros, por Nagel, Newman, Lucas o Penrose, quienes afirman, apoyándose en el teorema de Gödel, que para toda máquina de Turing habría una verdad cuya veracidad no puede demostrar esa determinada máquina, dado que toda máquina de Turing se basa en un sistema simbólico axiomático formal, y dicha insuficiencia es una característica gödeliana propia de todos los sistemas formales axiomáticos. Zubiri logra ofrecer una descripción de la inteligencia

⁴ Esta idea se encuentra en SCRIVEN, Michael, “El concepto mecánico de la mente”, en ANDERSON, A. R. (eds.), *Controversia sobre mentes y máquinas*, Tusquets, 1984, págs. 64.

independiente de toda semántica, y de toda identificación de la mente con un organón de pensamiento lógico-deductivo, dado que la aprehensión primordial, la formalidad de realidad con la que define la inteligencia es constitutivamente alingüística y alógica. Zubiri se encuentra más cercano al punto de vista natural del crítico de la IA Hubert Dreyfus⁵, quien venía a señalar que la inteligencia no puede abstraerse de su concreta y codeterminante encarnación orgánica. Así pues, basta acudir al concepto de formalidad de realidad y al hecho natural de que tal formalidad posee una esencial función biológica y es un producto ontoevolutivo emergente, para concluir desde los presupuestos zubirianos en que el modelo de la IA, en su versión fuerte, no deja de ser un novedoso y potente modelo de mecanización de la lógica formal. Si la inteligencia sentiente es una facultad que permite situarnos en el ámbito de lo absoluto, esto es, en el mundo, hay que repetir de nuevo con Zubiri, que siempre y en todo momento “lo natural es como el ojo de la cerradura de la llave de lo absoluto” (**SH**, 177). Y recordar también aquello que señaló en **NHD** de que en todo caso “el problema de la filosofía no es sino el problema mismo de la inteligencia”. En el pasado, ahora y parece ser que en el futuro.

Vitoria-Gasteiz, 1995

⁵ DREYFUS, Hubert, *What Computers Can't Do: the limits of artificial intelligence*, Nueva York, Harper & Row, 1979.