
ANIMAL E INTELIGENCIA

Ver: *Estímulo y estimulidad / Formalización / Hiperformalización*

«Del perro se dice que está sediento, que siente sed, que tiene un dolor, que "le" duele una cosa. Esto es un error: el perro tiene sed, el perro tiene dolor, pero no tiene momento del *me* y del *se*, no se siente sediento, no "le" duele algo, etc. Solamente el hombre puede decir "me" siento mal, *me* duele algo, *se* compra una cosa. El perro no. El perro tiene, efectivamente, estados de sed, tiene estados de miedo y de dolor, tiene estados de necesidad; pero le falta ese minúsculo factor del *se* del *me*, que es lo que constituye lo específicamente humano.

Ahora, el *me* y el *se* se refiere a mí, no por razón de mis estados, sino a mí en tanto que realidad. Estoy *realmente* sediento. Ese *me* es la ratificación en acto segundo de mi propia realidad sustantiva. Es la primera forma y más radical de la intelección de la verdad real acerca de mí mismo: que soy una realidad que se comporta respecto de sí mismo como realidad. [...]

Se dice que el animal elige entre diversas comidas, o entre diversas posibilidades. Sí, pero esa descripción queda a cargo del hombre, no del animal. El animal selecciona, que es cosa distinta, entre las diversas respuestas. Pero que esa selección sea un acto de *elección*, esto no lo tiene más que el hombre.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza Editorial, 1999, pp. 38-39]



«Todo lo real está constituido por ciertas notas. Emplearé este vocablo y no el de "propiedades" porque es un vocablo más sencillo que el de propiedad, y tiene la doble ventaja de designar unitariamente dos momentos de la cosa. Por un lado, la nota pertenece a la cosa; por otro, nos notifica lo que la cosa es según esta nota. Así el calor es una nota de la cosa y al mismo tiempo nos notifica lo que según esa nota es la cosa.

Entiendo por realidad de algo el que estas notas pertenezcan a la cosa "de suyo", es decir, que no sean tan solo signos de respuestas. Así, para un perro, el calor "calienta", es decir, la impone un modo de conducta: acercarse, huir, etc. Pero para nosotros, hombres, ante todo el calor "es caliente". Sus caracteres le pertenecen "de suyo". y por esto al estar así

aprehendido “de suyo” el calor tiene lo que llamaré la *formalidad de lo real*. No es meramente estimulante. Realidad no significa aquí existencia, y mucho menos algo allende mi aprehensión, sino que es la formalidad según la cual eso que llamamos calor está aprehendido como algo “de suyo”, es decir, según la formalidad de realidad. La existencia misma pertenece al contenido de lo real y no a la formalidad de realidad. Todas las notas, además de un contenido propio de su propia existencia, tienen una formalidad de alteridad distinta según sea el aprehensor. Para el animal la formalidad de lo aprehendido, es mera estimulidad, para el hombre lo aprehendido es “de suyo”, es realidad.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, pp. 18-19]



«Es falsa la concepción instrumental de la inteligencia. Es vago y es inexacto decir que los conceptos son meramente esquemas de acción; haría falta decir por qué eso es así en los casos en que es verdad. Para que el concepto pueda orientar en la acción tiene que estar constitutivamente montado sobre una estructura determinada, y con la intención por lo menos de decirnos lo que las cosas son en realidad. Es quimérica la concepción instrumental de la inteligencia. Lo que acontece es que Bergson es heredero de la falsa idea de la inteligencia, según la cual su función específica sería crear conceptos y emitir afirmaciones. Y no es así. La función específica, básica y radical de la inteligencia consiste en enfrentarse con las cosas como realidades; entonces sí puede decirse que la primera función de la inteligencia es biológica; hacerse cargo de la situación para poder vivir, pero no tiene nada que ver con el orbe de conceptos. [...]

Cuando la intelección entra en juego es para hacerse cargo de la situación, haciéndose cargo de la realidad. Y se hace cargo de la realidad sentientemente, esto es, de una manera percipiente y motriz. De ahí que la técnica hace de una inteligencia sentiente, la cual tiene que hacerse cargo no solamente de las cosas que están ahí y me afectan, sino también de lo que efectivamente he hecho con las cosas cuando me muevo.

La totalidad de la técnica ha nacido de hacerse cargo de la realidad: es decir, del movimiento real y de las modificaciones que el hombre con sus movimientos introduce en la realidad. No ha nacido de una prolongación del hacer, sino de una fruición del hacer. La técnica no ha procedido formalmente del hacer mismo, sino de lo hecho. Entonces retroactivamente el hombre se ha planteado el problema de su mismo hacer como fuente de realidad: en esto consiste formalmente la invención. Pero para entonces la inteligencia sentiente había ya realizado su obra, porque por el momento formal y constitutivo de hacerse cargo de lo hecho en un movimiento, está radicalmente superada toda dimensión puramente biológica del hacer. El hacer biológico más complejo del mundo es el hacer que se realiza para una situación. Lo propio de la técnica no es hacer instrumentos para situaciones

que no se han presentado y nunca se van a presentar; es hacer en una situación instrumentos que no solo sirven para resolverla, sino que previenen todas las demás situaciones. El chimpancé amontona cajas para alcanzar un plátano, pero jamás se pone a amontonarlas para cuando haya un plátano que arrebatar. Ahí está la diferencia radical y fundamental entre la técnica y todo hacer biológico. [...]

La técnica no solo es una modificación, es poder sobre las cosas, no solo por lo que tienen de específicas, sino por lo que tienen de realidad. De ahí que mientras el hacer biológico del animal más perfecto es un hacer enclasadado, el hacer de la inteligencia es un hacer constitutivamente abierto.

Precisamente por esto, los instrumentos no son prolongación de los órganos sino realización progresiva del poder sobre la realidad, son instrumentos de realidad. Por ello en toda intervención humana en el mundo físico están incoativamente dadas las tres dimensiones: la fáctica, la de saber y la de aplicación, que por evolución ulterior diferenciará al artífice del técnico y del intelectual o científico. *La técnica es constitutiva y fundamentalmente invención de realidades y es poder sobre realidades.* Y por eso el hombre no es *homo sapiens* ni *homo faber*, sino las dos cosas en unidad radical, porque es animal de realidades no solo sentidas, sino hechas por la inteligencia sentiente.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 338-340]

COMENTARIOS

«Zubiri estuvo manteniendo a lo largo de la mayor parte de su vida que la intelección de las cosas como realidades es un salto cualitativo de tal categoría, que hace necesaria la postulación de un principio nuevo, de carácter espiritual, el alma. El animal que carecería de alma espiritual, se movería en el orden del puro estímulo, en tanto que el ser humano, precisamente por su alma, actualizaría las cosas como realidades. Adviértase que ni el alma está dada en aprehensión primordial, ni tampoco el puro sentir animal. ¿Sabemos, acaso, cómo sienten los animales? Si lo sabemos, es por procesos complejÍsimos de deducción, no porque tengamos experiencia directa de ello. ¿Y sabemos algo directamente a propósito del alma, o del puro psiquismo? Evidentemente, no. Todo esto son postulados metafísicos, no datos primarios sacados de la descripción del acto de la aprehensión humana. Lo único que Zubiri hizo con la descripción noológica de la aprehensión humana, es afirmar que esos dos elementos, el sentiente y el intelectual, se daban siempre y necesariamente juntos: que eran indisolubles. Lo que la descripción noológica le permitía afirmar es que nunca podían darse separados, como había venido aceptando la tradición dualista occidental, que por una parte admitía en el ser humano un acto de sentir y de otra un acto de inteligir. Lo que dice Zubiri es que se trata de un

solo acto; pero ese acto es, añade, de inteligencia sentiente. El problema es si esto último es necesariamente así.

Veamos qué cambios hay que introducir en la doctrina de Zubiri de la inteligencia sentiente cuando se aceptan los postulados del último Zubiri. Recordemos en qué consisten estos:

Desaparece el término alma. Zubiri lo sustituye por el de psiquismo, y dice que las notas psíquicas son un subsistema del único sistema real, el sistema sustantivo en que consiste la realidad humana. Pero hay más. Añade que esa sustantividad tiene una génesis, y que el psiquismo específicamente humano es el resultado de un proceso, de un dar de sí de las propias estructuras orgánicas, que emerge de ellas. Esto obliga a matizar el término de "subsistema" que había utilizado antes. Con la palabra subsistema se puede dar a entender que dentro del sistema sustantivo hay unas notas constitutivas o elementales que son orgánicas y hay otra u otras notas constitutivas o elementales que son las psíquicas. Pero esto no es compatible con la propia idea de génesis del sistema sustantivo humano. Si hay génesis, es preciso aceptar que lo específicamente humano es el resultado de esa génesis, y que por tanto lo específicamente humano, la inteligencia, no es una nota constitutiva o elemental sino una nota constitucional o sistemática. La inteligencia surge por sistematismo. Llegada a un cierto punto la complejidad del organismo humano, aparecería la inteligencia como resultado de ese mismo sistematismo. La actualización de las cosas como realidades sería, en este caso, el resultado de ese salto cualitativo, el que se produce en los seres de la especie humana a partir de un cierto momento de su desarrollo o evolución.

Esa propiedad, que es sistemática, es decir, integral, que abarca a todo el sistema, lo resume o sintetiza en su conjunto. Si es así, no tiene sentido decir que la inteligencia humana es sentiente. Lo único que cabría decir es que el ser humano tiene esa cualidad que llamamos inteligencia, que le permite actualizar las cosas como realidades. Esa cualidad abarca todo, desde las sensaciones de los sentidos hasta los actos más elevados del pensamiento. No tendría, pues, sentido hablar de un "puro sentir" y de un "puro inteligir". Lo único de lo que el ser humano tiene experiencia es de su "sentir" peculiar, ese que es "intelectivo", y que por tanto se identifica compactamente con el inteligir. Tanto se identifica, que no sabe ni utilizar dos términos para denominarlo.

Pero aún hay más. Porque si esto es así, tampoco tiene mucho sentido afirmar, como constantemente hace Zubiri, que la inteligencia es privativa del ser humano, y que los animales no actualizan las cosas más que como estímulos, de modo que tienen pura formalidad de estimulidad, pero no inteligencia.

«La filosofía clásica ha resbalado sobre la impresión de realidad. Es esta impresión, sin embargo, lo que constituye el inteligir primordial, y no las combinaciones, incluso selectivas, de lo que suele llamarse inteligencia

animal. Mucho menos aún puede hablarse, como es hoy frecuente, de inteligencia artificial» (IRE 85).

Esto es de nuevo consecuencia de su prejuicio metafísico. La estimulidad no hay duda de que es también, como la inteligencia, una nota sistemática, que permite a los animales actualizar las cosas en formalidades que son muy distintas según la escala zoológica. No actualizan las cosas lo mismo las amebas que los perros, ni estos que los monos. Hay muchos niveles. Por supuesto, el nivel humano es distinto de todos los otros. Pero se encuentra en línea con ellos. Es un salto cualitativo nuevo, pero surgido de la misma manera, como dice el propio Zubiri en sus últimos textos, a partir de la materia. Pero si esto es así, ¿por qué no afirmar que se trata de distintos tipos de inteligencia? ¿Por qué ese empeño en establecer una cesura infranqueable entre los animales y el ser humano, y decir que aquellos solo actualizan las cosas como estímulos? Ya sabemos que el ser humano no tiene aprehensión directa de los puros estímulos. De lo único que tiene aprehensión directa es de su tipo específico de aprehensión de las cosas, la que hemos llamado aprehensión de realidad. Si a la capacidad de hacer esto la llamamos inteligencia, lo lógico sería decir que los animales tienen grados distintos y menores de inteligencia, pero no completamente distinto. En última instancia, se trata de distintos saltos cualitativos, pero todos en la misma línea. ¿Por qué no denominar todos con la misma palabra, inteligencia, si bien añadiendo que esa inteligencia es cualitativamente distinta en cada caso? Lo lógico sería proceder así, ya que desde la aprehensión humana o podemos más que nombrar nuestro modo de aprehender o actualizar las cosas, y si a este la llamamos "inteligente", entonces tenemos que decir que el único nombre que tenemos para designar la actualización de las cosas es el de inteligencia.

El cambio operado en los últimos escritos de Zubiri revierte sobre muchas de sus tesis anteriores y obliga a introducir en ella ciertas correcciones, que en algunos casos llegan a ser importantes. Una de ellas, no sé si la mayor es sin duda la del concepto de inteligencia sentiente. En esa expresión hay un lastre metafísico difícilmente compatible con sus últimos planteamientos. En estricta teoría noológica no es posible definir lo que es "puro sentir", ni lo que es "puro inteligir", ni tampoco cabe aplicar a los animales la categoría de puro sentir para diferenciarles radicalmente del inteligir humano. Lo más lógico sería decir que se trata de diferentes niveles de actualización de las cosas, y por tanto, partiendo de la experiencia específicamente humana, que es la experiencia intelectual, decir que se trata de distintos niveles de inteligencia, si bien cualitativamente distintos del humano.»

[Gracia, Diego: *El poder de lo real*. Madrid: Ed. Triacastela, 2017, p. 460-462]



«Lo que me parece una complicación innecesaria es oponer el régimen de la inteligencia al régimen estímulo. Creo que Zubiri se dejó llevar por un

esquema claro que facilitaba la exposición, pero que no es correcto. El animal, dice, se mantiene en el campo del estímulo, en el que Zubiri señala tres momentos: momento receptor, momento tónico y momento efector. Esto se aplica muy bien al arco reflejo, pero se aplica menos bien según vamos alejando de él. Ahora sabemos que el momento receptor es de una complejidad excepcional.

Por ejemplo, los chimpancés sometidos a adiestramiento lingüístico, algunos de los cuales como Washoe y Sara, se han hecho famosos, demuestran una gran capacidad de conceptualización. Si se les enseña el signo "abrir", para pedir que se les abra la puerta de la jaula, acaban utilizándolo para actos físicamente muy distintos, aunque abstractamente iguales: abrir un grifo de agua, abrir una botella de zumo para poderlo beber, o abrir un cajón donde hay un caramelo.

De todo esto saco dos consecuencias. Primera, me parece conveniente mantener el concepto de "realidad", pero eliminar su contraste con el régimen de la estimulación. Segunda: conviene aprovechar para la descripción del conocer los avances científicos actuales, por ejemplo, en este caso, proporcionados por la neurología, la psicología cognitiva, y las ciencias de la computación.

Zubiri dijo, con toda razón, que la experiencia es un resultado, y que la inteligencia es una actividad. A partir de ahí describió la actividad a partir de los resultados, lo que proporciona a sus descripciones una *profundísima ingenuidad*.

Las actividades mentales son inconscientes y de tal complejidad que no podemos llegar a ellas por una simple introspección sobre el proceso cognitivo, o por una observación de cómo funcionan las inteligencias, por ejemplo, las inteligencias de los científicos. Pondré algún ejemplo muy elemental. Si les pregunto ahora si han estado en Marte me van a responder inmediatamente que no. Tardamos en responder alrededor de una décima de segundo. Si hago una pura descripción fenomenológica de mi experiencia lo más que puedo decir es que surge en mí el conocimiento cierto de que no he estado. Pero ¿cómo lo hemos sabido? ¿Qué hemos hecho? Ahora sabemos lo que un ordenador tendría que hacer para imitar este fenómeno. Tendríamos que darle un listado de todos los sitios en que hemos estado, introducir la palabra Marte, hacer un emparejamiento y, al no encontrar la pareja, el ordenador diría que no hemos estado. ¿Hacemos nosotros algo parecido?»

[Marina, José Antonio: "¿Tiene continuidad la obra de Zubiri?". En: Gracia, Diego (editor): *Desde Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 61-63]



«He escrito que la inteligencia humana es la inteligencia animal transformada por la libertad. Es una expresión muy zubiriana. Supongo que, tomada de Zubiri, aunque no lo recuerde explícitamente. Sin embargo, hay

una diferencia. Zubiri habla de la libertad con una gran naturalidad: "La libertad no está montada sobre sí misma. No es que las tendencias humanas dejen un margen dentro del cual puede jugarse la libertad. Es algo más que eso. Pero lo más grave y decisivo es que las tendencias exigen precisamente que haya libertad, y lo exigen por inconclusión, por lo que nos colocan, *velis nolis*, en situación de libertad" (*Sobre el hombre*, p. 145).

De nuevo el asunto está deformado por la oposición entre el mundo animal y el humano. El mundo animal está determinado por instintos, que son rutas preprogramadas, y por estímulos que disparan el dinamismo. Los instintos en el ser humano no son determinantes, se convierten en propensiones, y exigen una toma de decisión. Tengo que pronunciar esta conferencia, pero sé que en cualquier momento podía dejar de pronunciarla y marcharme. Sartre consideraba precisamente que ese acto gratuito era la culminación de la libertad. Un acto inmotivado.

Aquí, una vez más, se trata de decidir la escala de observación. Hay un principio de la investigación científica que dice que "la escala de observación crea el fenómeno". Lo que les quiero decir es que, a la escala de observación *elegida* por Zubiri, lo que dice es muy inteligente y profundo. Pero que hay que elegir otras escalas de observación.»

[Marina, José Antonio: "¿Tiene continuidad la obra de Zubiri?". En: Gracia, Diego (editor): *Desde Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 63-64]



«Si [como dice Heidegger] el animal no puede propiamente cuestionar más allá de sus intereses vitales, ¿lo puede el Dasein, propiamente y en rigor? ¿No se puede demostrar que la pregunta no hace más que diferir, según los modos más sobredeterminados evidentemente (en la diferencia y la *différance* de la diferencia), la búsqueda y la información, no haciendo así más que desviar el interés vivo, la alteración, la mutación más discontinua que perdura como desvío? Únicamente el ser relativamente a la muerte como tal puede dar la impresión de dejar en el aire la pregunta y liberarla de su arraigo vital. Y sin duda esto es lo que diría Heidegger. Más tarde subrayará que el animal no podrá tener la experiencia (*erfahren*) de «la muerte en tanto que muerte». Y por eso es por lo que no podrá hablar (*Unterwegs zur Sprache*, p. 215).

¿Pero acaso el Dasein tiene la experiencia de la muerte como tal, aunque sea por anticipado? ¿Qué es lo que querría decir esto? ¿Qué es el ser relativamente a la muerte? ¿Qué es la muerte para un Dasein que no se define jamás de manera esencial como algo vivo? No se trata aquí de oponer la muerte a la vida, sino de preguntarse qué contenido semántico puede darse a la muerte en un discurso para el que la relación con la muerte, la experiencia de la muerte no tiene relación con la vida del ser vivo. (El problema de la vida fue abordado por Didier Franck en el transcurso de este coloquio. Cf. también *Geschlecht...*, en *Psyché...* p. 411).»

[Derrida, Jacques: *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*. Traducción de Manuel Arranz. Valencia: Editorial Pre-Textos, 1989.]



«En su libro *La edad crítica* (1919), Gregorio Marañón (1887-1960), [médico internista, endocrinólogo, historiador, escritor y pensador español, perteneciente a la generación de 1914, cuyas obras en los ámbitos científico e histórico tuvieron una gran relevancia internacional], habla de los dos planos de la vida psíquica: uno formado por los instintos y la vida emocional, y el otro constituido por el pensamiento.

Relaciona los instintos con las glándulas de secreción interna y la emoción con las glándulas endocrinas. Pero, de pronto, Marañón empieza a hablarnos de un instinto en el que él cree, que nadie más que él ha elevado a la categoría de instinto: el instinto que él llama *de la superación*.

“Es difícil precisar si en la vida instintiva del hombre hay, respecto a la del animal, instintos nuevos o solo diferenciaciones tan prodigiosas de los mismos instintos animales que nos parecen instintos nuevos. La discusión es bizantina.

Todo, en lo orgánico como en lo psíquico, viene de una fuente primitiva. En el hombre, pináculo del reino animal, no hay probablemente nada nuevo con respecto a los animales, sino solo un desarrollo extraordinario, portentoso, de cosas que encontramos también en estos.

Pero en el hombre hay, además, el alma, que le da categoría propia; un singular que para algunos naturalistas el hombre no sería una especie más del reino animal, sino que formaría un reino aparte, la Humanidad, tan distinto del reino animal como el vegetal o del mineral.”

A continuación, tras un epígrafe titulado *El instinto de la superación*:

“Esta calidad específica del alma humana se manifiesta en el plano de los instintos por la aparición de uno, tal vez nuevo, tal vez sublimación de los instintos animales: el *instinto de la superación*.

El animal solo aspira, desde la oscuridad de su conciencia instintiva, a vivir y a reproducirse; en todo caso a vivir y a reproducirse de una manera óptima. Pero el hombre aspira, además, a la superación de estos fines instintivos: aspira a la posesión de goces que ya no le sirven para vivir ni para reproducirse mejor, sino simplemente, para gozar; aspira al dominio de la tierra y de sus habitantes, incluso de los otros hombres; a saber y a crear cosas nuevas, a inventar; y, finalmente, a perfeccionar la condición de los hombres y, en último término, a acercar el alma humana a Dios. [...]

Gracias a los hombres medios, la humanidad se perpetúa; pero gracias a sus más altos representantes, a los héroes, la humanidad

progresar. La naturaleza sacrifica un cierto número de las conveniencias inmediatas de la especie a cambio de esas otras altas y lejanas conveniencias.”

[Rof Carballo, Juan: *Medicina y actividad creadora*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, p. 320-321]

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) - Alle Rechte vorbehalten