

INTELIGENCIA Y RAZÓN EN LA CULTURA CONTEMPORÁNEA

Por el Académico de Número

Excmo. Sr. D. José Luis Pinillos Díaz *

Los términos «inteligencia» y «razón», que aluden ambos a la perfección del conocimiento, son sin embargo de difícil demarcación. Sus campos semánticos se solapan en parte y ello es causa de abundantes imprecisiones. A veces, los términos se usan indistintamente, como si fueran sinónimos, o se adscribe a uno el significado del otro, se atribuyen a la inteligencia funciones propias de la razón y, viceversa, a la razón funciones propias de la inteligencia.

Esta clase de error es frecuente en el lenguaje cotidiano y no tendría por qué preocuparnos demasiado. No obstante, el problema es serio porque de lo que hemos de hablar es de una clase de error que sólo se supera cuando acaba la época en que se originó. La circunstancia de que la época que generó el error a que vamos a referirnos, la Edad Moderna, se haya ido con el siglo xx es lo que me ha animado a presentar esta ponencia sobre la inteligencia y la razón en la cultura contemporánea.

En una primera aproximación al tema, daré cuenta de lo ocurrido en la disciplina en que se inició la pérdida de la idea de razón y fue substituida por la actual noción de inteligencia.

* Sesión del día 7 de marzo de 2000.

EL EXILIO DE LA RAZÓN EN LA PSICOLOGÍA

La psicología comienza a desentenderse del problema de la razón cuando la nueva física desbanca a la filosofía natural de Aristóteles. En el siglo xvi, Maquiavelo había «descubierto» ya la objetividad implacable de la razón política y, un siglo más tarde, Galileo define la mecánica en unos términos estrictamente objetivos, es decir, excluye de su vocabulario todo vocablo que haga referencia a la experiencia subjetiva. Galileo decreta el exilio metódico de toda aquella experiencia privada que sea accesible tan sólo al sujeto que la vive en su pura intimidad y que, por tanto, no puede compartirla con nadie. En la *nuova scienza* del siglo xvii las observaciones han de ser necesariamente públicas, intersubjetivas y reducibles a números, mensurables.

Casi a la par que Galileo define la objetividad física, Descartes generaliza esta definición y, de un tajo metafísico, divide al hombre en dos sustancias: a un lado queda la *res cogitans*, un pensamiento substancial y, al otro, la *res extensa*, la extensión de la materia. Como se sabe, con este dualismo el filósofo francés abre entre el mundo de la extensión y el del pensamiento un abismo insondable, sobre el cual es posible saltar de orilla a orilla, pero nada más. La célebre glándula pineal con que el filósofo francés trató de poner en comunicación los dos mundos que había separado fue un artificio. En realidad, la función de esa diminuta glándula no es otra que segregar una hormona, la melatonina, que bajo ciertas condiciones genera somnolencia.

Como quiera que fuese, con su dualismo Descartes canonizó el estatuto epistemológico de la mecánica moderna. La física de Galileo y Newton excluyó de su campo las tradicionales nociones de alma y de conciencia, las cualidades sensibles secundarias (colores, sonidos, sabores, etc.), los juicios de valor, los intereses, propósitos, intenciones y todos los demás actos mentales asimilables a la categoría de causa final. En una palabra, la realidad física quedó definida en términos de observación sensible y de las categorías de cantidad y causalidad eficiente que rigen el curso necesario de las causas y, a última hora, sometida al principio de inercia. O lo que es lo mismo, la realidad física se situó en los antípodas de la iniciativa y finalismo propios del pensamiento humano.

Este acontecimiento supuso la escisión definitiva de las humanidades y la ciencia y, lo que ahora importa más, supuso también que la ciencia del alma, que hasta entonces había formado parte de la física de Aristóteles, fuese excluida de la mecánica de Galileo. En el caso de que la nueva psicología quisiera homologarse con la nueva física, debería adoptar criterios objetivos y, por supuesto, abjurar de

cualquier tentación subjetivista. De hecho, esto fue lo que atomistas como Gassen-
di intentaron de inmediato y, más adelante, desarrollaron el asociacionismo inglés,
el sensualismo francés, la *mental philosophy*, la reflexología y el conductismo. En
otras palabras, con escasas excepciones la psicología se pasó al mecanicismo.

Con Hume, el asociacionismo abandonó el modelo tradicional de ciencia
del alma, prescindió de la idea de substancia y se convirtió al atomismo. Este nue-
vo atomismo psicológico, que hundía sus raíces en el pensamiento de Leucipo y
Demócrito, trató de homologar la introspección con la observación, hizo de las sen-
saciones o «ideas» una especie de átomos psíquicos, reemplazó la ley de la gravita-
ción universal por las leyes de la asociación de ideas y redujo el alma a una coali-
ción de elementos psíquicos que llamó mente o conciencia. En consecuencia, esta
coalición de átomos psíquicos perdió su condición substancial, o sea, perdió su
identidad y se quedó sin operaciones propias. Sus movimientos no procedían ya
de un principio anímico interior: simplemente, resultaban de las impresiones de las
cosas en los sentidos y eran regulados por las leyes asociativas de la semejanza, el
contraste y la contigüidad. O sea, la nueva psicología se hizo determinista.

La *mental philosophy* del siglo XIX hizo lo posible por consolidar esta híbri-
da y frágil trama psicofísica, pero todo fue en vano. De una parte la escasa fiabili-
dad de los datos introspectivos y, de otra, la imposibilidad de experimentar con
fenómenos inesenciales como el pensamiento hicieron que la psicología científica
dejara de lado la conciencia, se apoyara en la psicofisiología y, a la postre, substi-
tuyera la asociación de ideas por la asociación de estímulos y respuestas, más
observables y manipulables que las ideas. Los hechos de conciencia, cuya existen-
cia subjetiva era por lo demás innegable, fueron aparcados en una especie de lim-
bo epistemológico, bajo el enigmático rótulo de epifenómenos: unas figuraciones
mentales que, aunque procedían del cerebro, no podían reobrar sobre él. En defi-
nitiva, el conductismo llevó a cabo la reforma fisicalista de la psicología y, con ella,
la disciplina terminó de vaciarse de todo contenido subjetivo, al menos formal-
mente. Este paso, al tiempo que impulsó el desarrollo de la psicología como pro-
fesión, provocó también no pocas dificultades teóricas, dado que en última instan-
cia, gustase o no, la disciplina siempre habría de estudiar el comportamiento de
unos seres advertidos de sí y capaces de adaptar la realidad física a sus propósitos
mentales.

De hecho, la adopción del modelo científico de Galileo forzó a la nueva
psicología a excluir de su campo el sujeto de las operaciones mentales y la facul-
tad de la razón. El concepto de facultad fue substituido en la psicología experi-
mental por los de proceso o función, mientras que el de facultad lo recogió a

medias la psicología de las diferencias individuales, menos implicada en la reforma científica que la psicología experimental.

En sus *Principios de psicología* (1855), el ingeniero y evolucionista *avant la lettre* que fue Heriberto Spencer todavía manejó, aunque de forma un poco extraña, la idea de razón. Pero medio siglo después, en los *Elementos de psicología fisiológica* de Wundt el tema de la razón (*Vernunft*) y del entendimiento (*Verstand*) sólo ocupaba ya unos pocos renglones de una nota introductoria en letra pequeña, sin que luego esos conceptos desempeñaran función alguna en el cuerpo de la obra. Más explícita fue la postura de William Stern, que en su influyente *Differentielle Psychologie* (1911) explicó por qué la idea kantiana de entendimiento debía ser substituida por la noción de una disposición cognitiva como la inteligencia, y por qué la idea de razón debía reemplazarse por la de talento.

A partir de ese momento, la razón *qua tale* se fue a pique en la psicología. Fragmentos de la idea de razón se salvaron del naufragio, de la mano de los test de inteligencia, la medida del razonamiento, la solución de problemas o los procesos cognitivos. Pero de la idea de razón como tal y de su puesto en la psicología científica nunca más se supo. He consultado un centenar de manuales, diccionarios y monografías relacionadas con el tema, y aparte de una ligera alusión en la psicología dialéctica de Buss, he comprobado que durante el siglo xx el problema de la razón se dejó al cuidado, un tanto dudoso, de la filosofía, o quedó relegado a algún anacrónico tratado de psicología racional. Lo que ocurrió en la psicología fue importante. De un lado, por la índole de la materia y sus repercusiones en la educación, la clínica, el trabajo, la selección profesional o la publicidad, entre muchas más cosas. Y de otro, porque el concepto de inteligencia, que hasta entonces se había movido en el plano de unas definiciones abstractas muy alejadas de la vida cotidiana, se transformó en un índice numérico, el Cociente Intelectual, a tono con el cientificismo de la época y útil como instrumento eficaz para uso de las empresas, del ejército y de otras instituciones.

Lo paradójico de este giro fue que la facultad que había permitido a los psicólogos encontrar sus nuevos caminos de actuación, o sea, la razón, quedó fuera de foco. Los psicólogos hicieron uso de la razón para construir sus teorías y sus tests, pero la eliminaron como problema, como objeto de investigación. Retuvieron el nombre tradicional de inteligencia —que en la escolástica era sinónimo de intelecto— pero no lo emplearon en su acepción aristotélica de hábito de los primeros principios lógicos, ni tampoco en el sentido antropológico de intelecto agente y de intelecto pasivo. Más bien el término vino a designar una disposición o una aptitud para establecer relaciones de medio a fin, para razonar y resolver proble-

mas teóricos o prácticos dentro del ámbito de cuestiones accesibles a la ciencia, o sea, cuestiones inscritas en la tendencia utilitarista que interesa a la sociedad moderna. Dicho de otra forma, la inteligencia que codificaron los psicólogos terminó identificándose prácticamente con la razón instrumental¹. En todo caso, ni la inteligencia ni la razón instrumental han cubierto el campo de la razón en su integridad. Antes bien, se han alejado de su verdadero espíritu.

RAZÓN Y MODERNIDAD

En las primeras páginas de *Cosmopolis: la agenda oculta de la modernidad*, Stephen Toulmin sostiene que a pesar de todas las ambigüedades que rodean la idea de modernidad, las confusiones y los desacuerdos se mueven sobre unos supuestos comunes acerca de la racionalidad:

«Todas las partes del debate están de acuerdo en que el estilo de los «nuevos filósofos» del siglo xvii fue responsable de las nuevas maneras de pensar sobre la naturaleza y la sociedad. Ellos enseñaron al mundo moderno a pensar la naturaleza de una manera nueva, «científica», y a usar métodos más «rationales» para tratar con el problema de la vida humana y la sociedad. Su obra representó, pues, un giro decisivo en la historia de Europa y merece señalarse como el verdadero punto de partida de la modernidad»².

Esta afirmación general de Toulmin es, a mi modo de ver, aplicable a la psicología y también a la civilización moderna como un todo. Excepto que la fundamentación de esta teoría exige dar un paso más y poner en claro qué clase de razón es la que ha hecho del mundo moderno lo que es.

Esta tarea es demasiado ardua para llevarla a cabo en solitario y, como apoyo, hemos tomado de marco de referencia la idea de razón desarrollada por Kant en sus tres Críticas y en otros lugares de su vasta obra filosófica. Y ello no sólo porque Kant estableció los fundamentos de la idea moderna de razón, sino porque además advirtió que, en el caso de que la razón científica se convirtiera en hegemónica, las consecuencias para la moral y el espíritu del hombre serían lamentables³.

¹ Cfr. MAX HORKHEIMER y THEODOR ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, Editorial Trotta, Madrid, 1998. Asimismo, MAX HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1973.

² *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, The University of Chicago Press, 1990.

³ M. KANT, «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?», en el volumen *En defensa de la Ilustración*, Alba Editorial, Barcelona, 1999.

Como ha puesto de manifiesto la historia de la modernidad, la advertencia de Kant no ha logrado evitar el hecho de que sea una versión tecnoeconómica de la razón la que impere hoy en el mundo. No es por azar por lo que el notable historiador de la ciencia Georges Canguilhem, recién terminada la II Guerra Mundial, definió el racionalismo moderno como

«el privilegio sistemático y universal de un método de matematización de la experiencia»⁴.

Apoyado en un buen conocimiento de los hechos, el filósofo Alasdair MacIntyre ha argüido también que con la Reforma surgió una nueva visión de la razón, fundamentalmente antiteológica, que prevaleció en la Ilustración y en su proyecto de modernidad. En opinión de MacIntyre, la razón científica moderna, que es ante todo capacidad de cálculo,

«puede estimar verdades empíricas y relaciones matemáticas, pero nada más. Por tanto, en el ámbito de la práctica puede hablar sólo de medios. Acerca de los fines debe guardar silencio»⁵.

En fin, como colofón de este primer intento de identificar la verdadera índole de la racionalidad moderna reproduciré una lapidaria frase de Richard Rorty que, hace unos años, circuló por los medios intelectuales avanzados y que, a decir verdad, aunque uno discrepe de ella, como es mi caso, resume a la perfección el carácter de la racionalidad que desde el siglo xvii ha ido dando forma y figura a la modernización:

«*Racionalidad científica* es un pleonismo, no la especificación de una particular y paradigmática clase de racionalidad»⁶.

Estas citas sobre la razón no son ocasionales o rebuscadas: realmente representan la tendencia racionalista que ha dominado en la civilización occidental moderna. No exageramos al afirmar que la razón constitutiva de la modernidad ha sido no exclusiva, pero sí básicamente una razón instrumental. O lo que viene a ser igual, que el instrumento *princeps* de la modernización ha sido la racionalidad de la nueva ciencia, secundada, eso sí, por la razón de Estado y el capitalismo.

⁴ G. CANGUILHEM, «Milieux et normes de l'homme au travail», *Cah. Internat. de Sociologie*, 2, 1947, vol. 3, pág. 122.

⁵ ADASTAIR MACINTYRE, *After Virtue. A study in moral theory*, Duckworth, Londres, 1981.

⁶ Tomo la cita de JOSEF FONTANA, que la incorpora elogiosamente en *La historia después de la historia*, pág. 91, n. 168, Edit. Crítica, Barcelona, 1993.

Esta manera de concebir el mundo y de ordenar la vida en él originó el cientificismo, esto es, la convicción de que el único conocimiento de que en realidad dispone la humanidad para ordenar el mundo y resolver sus problemas es el conocimiento científico. De hecho, esta convicción ha determinado hasta tal punto el carácter de la modernización que, como ha mostrado Franz Rauhut⁷, hoy vivimos ya en un mundo tecnológico que tiene bien poco que ver con la Cristiandad en que vivían las gentes del siglo xvi y aún las del xvii. Rauhut sostiene que la palabra cultura, tal como se emplea desde la Ilustración, supuso el relevo crítico de la visión cristiana del mundo y de la vida y, en definitiva, una nueva instalación histórica del hombre. Veamos ahora de qué forma el pensamiento de Kant puede servirnos para precisar y esclarecer la relación que postulamos entre la idea de razón y el desarrollo de la modernidad.

Por lo pronto, tengamos presente que Kant distingue dos usos de la razón: uno puramente formal, o lógico, que no interesa ahora, y un uso real, o trascendental, en que la razón es la fuente de unos principios que no sólo no proceden de la experiencia, sino que son los que la hacen posible. Pues bien, desde este punto de vista, Kant distingue tres modos de conocer, de los cuales la razón es el supremo:

i) El nivel inferior es el de la *sensibilidad*, o capacidad de ser afectado el sujeto por los objetos. Esta capacidad es pasiva, y sus condiciones formales son el espacio y el tiempo.

ii) El segundo nivel es el del *entendimiento*, un modo de conocer capaz de generar y aplicar sus propios conceptos y categorías, pero dependiente de la sensibilidad en lo que respecta a sus contenidos. El entendimiento es espontáneo, pero sus operaciones son mecánicas.

iii) Finalmente, el tercer modo de conocer es el de la *razón*, un modo plenamente autónomo, de una espontaneidad que va más allá de cuanto la sensibilidad pueda ofrecer. De ahí que en lugar de verse obligado a seguir el orden de las cosas tal como se presentan en apariencia, en virtud de su razón el hombre es capaz de construir un orden ideal al que adaptar las condiciones de la experiencia. La autonomía de la razón es, pues, lo que capacita al ser humano para establecer sus propios fines y prescribir sus principios a la experiencia. En este sentido, la razón posee una capacidad superior a la del entendimiento y es la facultad que nos hace realmente humanos.

⁷ FRANZ RAUHUT, WÜRZBURG, «Die Herkunft der Worte und Begriffe "Kultur", «Civilisation» und «Bildung». Conferencia en la Universidad de Jena, junio 1951.

A propósito de la razón, uno de los puntos en que Kant hace hincapié es el de la unidad. Al pronto, esta insistencia en hacer patente el carácter unitario de la razón resulta difícil de compaginar con la diversidad de términos que el filósofo de Königsberg emplea en este terreno. La cuestión resulta un poco desconcertante hasta que uno cae en la cuenta de que a la razón le ocurre lo que al ser de Aristóteles, que se dice de muchas maneras.

A este respecto, Gilles Deleuze ha señalado que en Kant la palabra 'facultad' posee dos acepciones que es necesario no perder de vista⁸. Una se refiere a las relaciones de la representación (*Vorstellung*). Si la relación es con el objeto, define la facultad de conocer (*Erkennen*). Si la representación tiene una relación causal con el objeto, o sea, es determinante de su realización, se está hablando de la facultad de desear o querer (*Wollen*). Por último, en el caso de que la representación afecte al sujeto que la tiene, lo que la relación define es la facultad del sentimiento, la facultad de sentir agrado o desagrado (*Fühlen*). Por otro lado, una facultad es también fuente específica de representaciones, de modo que debe haber tantas facultades como clases de representación. Y tres son las clases que, como acabamos de ver, reconoce Kant en ese sentido, a saber, cognitiva, volitiva y afectiva. Tres clases de representación que se corresponden con las tres potencias básicas de la razón: *Erkennen*, *Wollen*, *Fühlen*. Bien entendido, insistimos, que aun cuando Kant distinga tres facultades diferentes es absolutamente necesario tener siempre presente que las tres son facultades de una y la misma razón, esto es, de la razón del sujeto que conoce, que desea y siente. Kant considera que todas las facultades de la mente humana brotan de una única potencia fundamental, a la que alguna vez ha llamado «desconocida raíz común».

En otras palabras, las tres facultades kantianas son modos operativos de una misma razón, lo cual es por lo demás coherente con el hecho de que, en el análisis factorial de la inteligencia, Spearman, un investigador inglés, aislara un factor «g» de inteligencia *general*, y Thurstone, un investigador americano, aislara varios factores específicos de inteligencia, sólo que correlacionado entre sí.

Kant ha definido también la razón como la facultad de los principios y agrega que, justamente por serlo,

«la razón determina el interés de todos los poderes del espíritu y el suyo propio»⁹.

⁸ GILLES DELEUZE, *Kant's Critical Philosophy*, págs. 3-10.

⁹ M. KANT, Ak V 120.

Esta facultad posee para nuestro trabajo un interés muy especial, ya que justamente una de las formas en que la razón determina el interés de todos los poderes del espíritu es declarando la primacía de la razón práctica en cuanto afecte al fin supremo de la humanidad. Las grandes esferas de la cultura que distingue habitualmente la filosofía —la ciencia y la tecnología, la ética y del derecho, la estética y el arte— cuentan cada una con una autonomía y una lógica propias, pero hay una de ellas, la razón práctica, que tiene absoluta prioridad sobre las demás en todo aquello que afecta al Supremo Bien de la humanidad. Dicho aún de otro modo, cada una de esas esferas tiene un objeto y una lógica propias, pero en los asuntos que atañen al reino de los fines la primacía la tiene la esfera de la ética, correspondiente a la razón práctica.

Ahora bien, si hay algún principio que se viole en Occidente siempre que lo exija la razón de Estado, o los intereses de algunas instituciones importantes, es justamente el de la primacía de la razón moral. La racionalidad que prevalece en la modernidad es instrumental y, por tanto, no puede adjudicarse la representación de la razón en toda su integridad. El asunto es sumamente complejo y su desarrollo requiere un tiempo del que no disponemos en esta ocasión. Pero sí es posible señalar un par de hechos significativos.

Ante todo, la creciente prioridad de la ciencia y la tecnología como instrumentos propulsores del desarrollo cada vez más acelerada del progreso material. O dicho por pasiva, la atención secundaria que, a la hora de la verdad, la modernidad presta a los aspectos éticos y genuinamente estéticos de la vida humana.

En segundo lugar, también es preciso subrayar que este desequilibrio en el concepto y en el uso estructural de la razón es contrario a la naturaleza humana y provoca desajustes y problemas graves de comportamiento. Resulta un tanto pueril imaginar, como hace Fukuyama¹⁰, que el neoliberalismo del mundo global liderado por América ha depositado ya a la humanidad en la estación término de la historia, en un lugar donde el mundo puede aguardar confiadamente a que los conflictos residuales de etapas anteriores vayan encontrando una solución pacífica.

Realmente, lo que se deduce de esta racionalidad que se ha erigido en dueña de los destinos del mundo es, por el contrario, un malestar creciente en

¹⁰ Cfr. FRANCIS FUKUYAMA, *El fin de la Historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona, 1992. También del mismo autor, *La confianza (Trust)*, Ediciones Grupo Zeta, Barcelona, 1995, y *La Gran Ruptura*. Ediciones Grupo Zeta, Barcelona, 2000.

amplios sectores de la modernidad, debido al uso preferentemente instrumental que la modernidad ha hecho de la razón. Como certeramente ha hecho ver Yirmiyahu Yovel la razón es mucho más.

EROS Y RAZÓN

En una importante obra sobre Kant y la filosofía de la historia¹¹, Yirmiyahu Yovel ha señalado importantes aspectos de la idea kantiana de razón, que el concepto de racionalidad instrumental manejado por la modernidad no parece tener muy en cuenta.

La idea kantiana de razón representa la revolución copernicana del conocimiento humano. Espontaneidad, autonomía y finitud son tres de sus características esenciales, de las que se derivan otras sumamente importantes. La razón, subraya Yovel, es una actividad espontánea. Incluso su parte objetiva, conceptos y principios, son entendidos como funciones subjetivas mediante las que la mente humana o el yo se estructura a sí mismo a la par que a la experiencia. La razón humana no es separable de la operación de pensar o de las actitudes prácticas de la mente, que a la vez dependen de ella. A diferencia de Hegel, Kant no acepta la infinitud de la razón. Para Kant, la razón no es un sistema de normas universales que subsisten por sí mismas, sino que está constituida por el sujeto humano. No nos hacemos racionales por cumplir un sistema de normas preestablecidas, sino estableciendo las normas a que hemos de atenernos. El verdadero *status* de la racionalidad no es *ready made*: es constituido por la razón de cada cual. La razón no es, pues, un *intellectus archetypus*. La razón es finita, pero aspira a explicarlo todo y de ahí sus intereses, su dinamismo, su capacidad motivacional.

El problema para ver claro en este asunto es que los propios estudiosos de Kant no se han interesado por los intereses de la razón, por su condición «interesada». Rudolf Eisler, sirva el ejemplo, en su clásico *Kant-Lexikon* (1930) prescinde del asunto, se olvida de los predicados dinámicos (eróticos) que Kant atribuye a la razón. Incluso pasa como sobre ascuas por el concepto crucial de *Interesse der Vernunft*. En cambio, el *Kant-Index* (1967-69) de G. Martin recoge informáticamente más de 700 menciones del término «interés», muchos de los cuales hacen referencia a la razón¹². Eisler, sin embargo, estaba tan poco interesado en el tema que

¹¹ YIRMIHAU YOVEL, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton, University Press, 1980.

¹² G. MARTIN (ed.), *Allgemeine Kantindex zu Kants gesammelten Schriften*, Berlin, Walter de Gruyter, 1967-1969.

ni siquiera menciona el empleo del término en cuestiones tan centrales del pensamiento kantiano como el de las «Antinomias» y «La primacía de la razón práctica». Pero es precisamente en función de este carácter radical como Kant describe la razón primariamente como un sistema de intereses, cuyo rasgo básico es la actividad teleológica con que persigue sus propios fines o tareas inmanentes. Para Kant la razón es una dinámica armonía de intereses.

En resumen, por definición la racionalidad no puede ser sólo instrumental; no consiste exclusivamente en calcular y en maximizar ciertos valores o fines, cuya desabilidad se deriva de otras fuentes distintas de la razón, tales como la utilidad, las pasiones, la felicidad, la piedad, los beneficios sociales, la eficacia técnica o el poder. Para Kant esta es la diferencia decisiva entre la razón y lo que podríamos llamar mera inteligencia. A última hora, la razón no puede reducirse a un instrumento de esa lucha por la vida que ha propulsado el desarrollo de la filogenia hasta llegar al hombre. Como vio acertadamente Russel Wallace, cuando el primer hombre cruzó el Rubicón de la razón la biología dio paso a la historia, y la inteligencia cedió la prioridad a una razón con intereses propios, a una razón que no está sólo al servicio de una insaciable voluntad de dominio y prosperidad material.

Pero esta es una historia que se podrá continuar, si ha lugar, en una próxima ocasión. En esta ponencia, mi intención era dejar constancia de que la modernidad no hace justicia a la racionalidad, al pretende hacerla pasar por «natural». Como dijo claramente Manuel Kant, por una parte, al pertenecer al mundo sensible, el hombre está sometido a las leyes de la naturaleza y, por otra, al pertenecer al mundo inteligible está sometido a leyes que no dependen de la naturaleza, a leyes no empíricas, fundadas únicamente en la razón. Opera en el ser humano un imperativo moralmente irrenunciable, que obliga a promover el Supremo Bien en este mundo. Como condición formal de la razón, afirma Kant, la ley moral nos determina *a priori*,

«nos obliga a aspirar a un fin final, que no es otro que el más alto bien posible en el mundo mediante libertad»¹³.

En fin, la razón humana no puede reducirse a inteligencia, salvo a riesgo de provocar un final de la historia no tan idílico como el que prometen sus profetas.

¹³ I. KANT, KU 87, AK V 450.

