

Temas actuales de la psicología filosófica (Notas a un Congreso)

Ya a comienzos de nuestro siglo, Husserl planteaba la necesidad de sentar las bases para la mutua relación y coexistencia de la filosofía y las ciencias humanas. Como es sabido, una de las grandes preocupaciones de la fenomenología ha sido, desde sus comienzos, el contribuir al esclarecimiento y afirmación de dichas relaciones. No vamos a discutir ahora si ese intento ha tenido o no el éxito esperado. Lo que sí queremos destacar es la indiscutible oportunidad y conveniencia del mismo. Pues hoy, cuando han pasado más de 80 años, el lema husserliano sigue teniendo actualidad y se nos presenta todavía como una tarea por cumplir. Y es que la inquietud que el filósofo sigue teniendo por los temas de índole antropológica hace inevitable su diálogo con las llamadas ciencias humanas, aun cuando ese acercamiento y coexistencia de que hablara Husserl sea a menudo más una tarea a realizar que un logro efectivo. A nuestro juicio, toda contribución en esta línea deberá servir de estímulo y ayuda para comprender el inagotable conjunto de problemas que el hombre abre ante sí mismo y, en consecuencia, habrá de resultar enriquecedora tanto para el saber filosófico como para las ciencias humanas mismas.

Parecía muy prometedor en este sentido un acontecimiento de la importancia del Congreso de Psicología Filosófica recientemente celebrado en Alicante los días 7, 8, 9 y 10 del pasado mes de septiembre. Allí, con ocasión de la reunión anual del *Institut International de Philosophie*, se han dado cita algunas de las mentes filosóficas más representativas del pensamiento actual. Y se han reunido precisamente para discutir acerca de temas —como los de la inteligencia, la intencionalidad y las relaciones mente-cuerpo— cuya naturaleza brindaba un ámbito sumamente propicio para establecer el mencionado diálogo de la filosofía con las ciencias humanas y, claro está, muy especialmente con la psicología.

No fue éste, sin embargo, el objetivo del Congreso. Según palabras de Paul Ricoeur, presidente del Instituto, lo que se pretendía era, más bien, ofrecer una plataforma para otro tipo de diálogo, el de los propios filósofos, para así hacer posible el acercamiento de las dos principales tendencias del pensamiento actual allí reconocidas: la tendencia *analítica*, de un lado, y la tendencia *humanística* (fenomenológico-existencial) de otro.

En las páginas que siguen procuraremos dar una breve noticia crítica de los términos en que se desarrolló la discusión en torno a los temas que, en nuestra opinión, centraron el interés de las distintas ponencias.

I

El tema de la inteligencia presentó en el Congreso de Alicante fundamentalmente dos caras: de una parte, la que se refiere al problema de los *criterios* que pueden utilizarse para su determinación y, en consecuencia, de las *variedades* de inteligencia que cabe distinguir (comunicaciones de Ferrater, «Variedades y criterios de inteligencia», y Salmerón, «Criterios de inteligencia»); y de otra, la que concierne a la problematicidad inherente al proyecto de fabricar una *inteligencia artificial* que pueda considerarse imitativa de la humana (comunicaciones de Granger y Taminiaux sobre «Intencionalidad e inteligencia artificial», y de Agazzi, «Algunas reflexiones sobre el problema de la inteligencia»).

Evidentemente, el tema resulta problemático, entre otras cosas, por la diversidad de significados con que se usa el término. Antes que nada, por consiguiente, parecía necesario intentar desbrozar el camino de una posible clarificación del mismo, tarea que emprendió oportunamente Ferrater como inicio de las discusiones. El supuesto sobre el que se asentó su ponencia fue el de que, en medio de la variedad de sus significados y usos, el término «inteligencia» posee una *unidad* de sentido, un cierto «parecido de familia», cuyos caracteres más sobresalientes sería preciso analizar. Dos líneas de investigación parecen posibles en este sentido, según Ferrater: una llevaría a una concepción «funcional» de la inteligencia en la que ésta se concebiría como conjunto de *disposiciones* para actuar de una determinada manera; la otra se orientaría, en cambio, a concebirla como *conducta* inteligente, esto es, como un conjunto de características efectivas de un determinado comportamiento o acción. Esta última es la que Ferrater decidió explorar al trazar una caracterización de la inteligencia basada en cuatro criterios que, según él, permiten detectar la presencia de una conducta inteligente, así como hacer su clasificación. Estos criterios serían los de *orden* (la conducta inteligente está regida por reglas), *flexibilidad* (la conducta inteligente es capaz de constituir sus propias reglas y de cambiarlas en función de la situación-problema), *objetividad* (la conducta inteligente se orienta hacia objetivos) e *interpretación* (la conducta inteligente supone la preconcepción imaginativa de una o varias soluciones). Siempre según Ferrater, la presencia de los criterios señalados varía según los modos de comportamien-

to inteligente, pero, en cualquier caso, sirven para diferenciar unas conductas inteligentes de otras. Cabe, incluso, la posibilidad de que conductas nuevas requieran la presencia de nuevos criterios, con lo que el problema, y Ferrater mismo parecía muy consciente de ello, dista mucho de quedar resuelto. Parece claro que el tema de la inteligencia desborda los límites que estos cuatro criterios quieren marcar y, en este sentido, el problema de la inteligencia —tal fue la conclusión de Ferrater— sigue siendo un problema abierto.

Debe señalarse el acierto que indudablemente representa el esfuerzo por clarificar la significación del término «inteligencia» antes de dar paso a otras cuestiones que lo implican. Ahora bien, creemos que el modo en que Ferrater aborda la cuestión deja demasiados cabos sueltos y resulta, en definitiva, poco satisfactorio. En primer lugar, el intento de delimitar su tema y, así, en cierto modo, simplificarlo, centrándose en la «conducta humana normal» —según palabras suyas— y dejando a un lado las cuestiones relativas a una posible *inteligencia animal y artificial*, plantea a su vez el espinoso problema de determinar los criterios de dicha «normalidad»; problema que no sólo Ferrater no aborda, lo que puede entenderse sin dificultad dado que no constituía el objeto de su estudio, sino al que ni siquiera alude tampoco como fuente posible de problematicidad. En segundo lugar, queda pendiente la aclaración del valor preciso de los criterios indicados: porque ni son *suficientes* para clasificar de inteligente una conducta (lo cual resulta evidente en el caso del criterio de orden, pero también sería defendible en los demás), ni son tampoco *necesarios* para ello (como se desprende de la afirmación de Ferrater de que algunos pueden no aparecer, o aparecer de forma desigual en unas conductas inteligentes y en otras). Como además resulta, en tercer lugar, que según Ferrater puede haber formas de inteligencia (o de conducta inteligente) que requieran criterios nuevos o diferentes, debemos preguntarnos: ¿cómo podremos reconocerlos, si no poseemos aún los criterios adecuados? En otros términos: por una parte se nos proponen unos criterios para determinar una serie de formas de conducta inteligente; pero, por otra, se nos dice que puede haber otras formas que exijan a su vez otros criterios. ¿Cuál es, entonces, la utilidad de unos «criterios» así concebidos? Ante la aproximación en apariencia puramente intuitiva que hace Ferrater al problema, cabe, por último, preguntarse por el *criterio* implícitamente utilizado para seleccionar precisamente esos cuatro criterios de inteligencia y no otros. No hemos podido por menos de echar en falta toda referencia y examen de otros enfoques posibles, por ejemplo de tipo *psicométrico*, cuyos criterios, sin duda también discutibles, son por lo menos tan válidos como los que Ferrater propone, pero cuentan con la justificación adicional de poseer una considerable tradición de investigación empírica a sus espaldas.

Un paso más en la delimitación del concepto de inteligencia se dio con ocasión de la discusión sobre el problema filosófico que plantea la realización de una *inteligencia artificial*. Como puso de manifiesto Granger en su comunicación, es indudable que al abordar el problema de la existencia y validez de una inteligencia artificial estamos presuponiendo una cierta noción de inteligencia,

ya que sólo en comparación con ella pueden hacerse explícitas las condiciones en que se lleve a cabo una efectiva realización artificial de la inteligencia. Dicho de otra manera: parece claro que toda reflexión filosófica sobre el uso *artificial* de la inteligencia únicamente cobra sentido desde una perspectiva *natural* de la misma; es en la confrontación de ambos usos donde puede efectuarse la discusión. Pues bien, según Granger, un acercamiento intuitivo e inmediato a la cuestión nos pone de manifiesto que los procesos de la inteligencia natural son *intencionales*. Con ello se daba paso al segundo de los temas fundamentales abordados en el Congreso: el tema de la *intencionalidad*.

II

Para Granger, la intencionalidad que caracteriza a los procesos de inteligencia natural presenta tres propiedades esenciales que pueden servir como criterio para juzgar la inteligencia de la máquina: de una parte, un sentimiento de *actividad propia*; de otra, la presencia de una *actitud proposicional*; finalmente, la existencia de objetivos *estratégicos* generales que presiden cada acción inmediata. En virtud de estas tres propiedades, se da en la conducta inteligente natural un sistema propiamente simbólico cuyo funcionamiento se traduce en la capacidad de *plantear* problemas (dado que puede crear la función simbólica de elementos inertes), no sólo de *resolverlos*, como hace la máquina (que es sólo capaz de recibir símbolos y manipularlos). Según Granger, sólo podrá hablarse, en rigor, de una *imitación* artificial de la inteligencia humana cuando la máquina sea capaz de ejecutar una actividad intencional en el sentido descrito; esto es, una actividad «propia» (poseída por un sujeto) y «simbólica» (creadora de símbolos). Que esto pueda o no llevarse a cabo en un futuro entra dentro del ámbito de la conjetura; la opinión de Granger, sin embargo, como también la de quienes disertaron sobre este mismo tema, fue la de considerarlo un proyecto irrealizable.

A nuestro juicio, fueron quizá las reflexiones de Agazzi las más profundas e interesantes que sobre el tema se hicieron. Una distinción sumamente esclarecedora le sirvió de punto de partida: a saber, la que cabe establecer entre la acción considerada en su *resultado* (dato observable e integrante de lo que normalmente suele llamarse «comportamiento» o «conducta»), y la acción considerada en su *proceso* mismo. cuando se trata de la posibilidad de imitar la inteligencia natural por parte del autómatas, esta distinción resulta necesaria para evitar no pocos equívocos. Porque cuando se habla de la actividad «inteligente» de una máquina hay que reparar en que se está haciendo referencia a un resultado; por el contrario, cuando se trata de la actividad de la inteligencia humana no sólo se está indicando ese aspecto «exteriorizado», sino también el proceso mismo que lo ha hecho posible. Esta última consideración añade un *plus* —la *conciencia* del registro de la información— que es lo que, en opinión de Agazzi, permite establecer el límite, hoy por hoy infranqueable, entre una y

otra forma de inteligencia. Se trata, en definitiva, de un *plus* que cualifica como *intencional* a la inteligencia humana y sólo a ella. Por consiguiente, aun en el caso, sumamente hipotético por otra parte, de que se lograra fabricar un autómeta capaz de imitar perfectamente el *comportamiento* inteligente del hombre, nunca se podría tener la seguridad de que a la semejanza de los resultados de la acción correspondiera una semejanza del proceso mismo. Cabría reconocer, sí, que la máquina se comporta «como si» tuviera inteligencia, pero habría una dimensión de la misma, para Agazzi la fundamental, de cuya presencia no podríamos tener testimonio alguno: su intencionalidad, sólo vislumbrable a través de una consideración del proceso, es decir, de la acción como actividad «inmanente» y no meramente «transitiva».

Los intentos de Granger y Agazzi de definir la inteligencia por algo tan «íntimo» como la intencionalidad, inobservable de suyo, tropieza sin embargo con una serie de dificultades tanto en relación con la validez de una inteligencia artificial como, lo que es más importante, en relación con nuestro conocimiento de la inteligencia humana misma. ¿Qué puede garantizar, en efecto, la existencia de una actividad intencional e inteligente distinta de la propia? ¿Cómo saber con certeza que esos otros sujetos, a los que considero inteligentes como yo, no son autómetas? Sólo podría sacarme de la duda la observación de su intencionalidad, de la inmanencia de su actividad; pero eso es precisamente lo que no puedo hacer nunca de una manera directa: sólo cabe, pues, la comparación de los «comportamientos». Agazzi considera que, en el caso de los sujetos humanos, la semejanza es de tal indole que resulta justificada la aplicación de un razonamiento por analogía a partir del cual se infiera la presencia en el otro de esa intencionalidad que en mí fundamenta tales comportamientos. Pero, admitida la validez de semejante razonamiento, ¿no debería también admitirse para un hipotético futuro en que el comportamiento de la máquina fuera exactamente similar al nuestro? Agazzi rechaza esta «identidad de indiscernibles» sin más razón que la de afirmar de antemano la inexistencia de la intencionalidad en la máquina. Cabe entonces preguntarse, si es precisamente en la noción de intencionalidad donde el filósofo encuentra la clave para la comprensión de la inteligencia humana, de qué tipo es la comprensión de la misma que éste ofrece. Se trata, a nuestro entender, de una fundamentación trascendental del concepto mismo de inteligencia: la intencionalidad opera como *apriori* y condición posibilitante del comportamiento y actividad reconocidos como inteligentes. Por lo mismo, no es directamente observable, ya que no es una forma de tal comportamiento, sino algo previo que sólo indirectamente se muestra en él. La indiscutible variedad de actividades y comportamientos inteligentes llevaría, a su vez, a plantearse también la necesidad de contar con diferentes clases o modalidades de la intencionalidad. En tal caso, el problema inicialmente planteado acerca de la unidad y variedad del sentido que el término «inteligencia» tiene volvería a plantearse a propósito del de intencionalidad; quedaríamos de nuevo ante un problema tan complejo y abierto como el de la inteligencia misma.

La cuestión de la intencionalidad no se planteó sólo en el contexto del de la inteligencia, sino que, en la comunicación de Searle («La causación y la mente: un estudio sobre la causación intencional»), lo hizo también en el de la causalidad. Para Searle, la «teoría standard» de la causación, de origen humeano (cuyas tesis fundamentales se refieren a la inobservabilidad del nexo causal, a la existencia de una ley causal que afirme en cada caso una regularidad universal y a la distinción entre las regularidades causales y las lógicas) es incapaz de dar cuenta satisfactoria de ese tipo especial de causación que él llama «causación intencional», ya que en ésta última no se cumple ninguna de las mencionadas tesis. Entendiendo como noción básica de causación la de «hacer que algo suceda», Searle afirma la presencia de esa peculiar causación intencional en las experiencias de actividades *propias* como las de actuar o percibir. En ambos casos, dice, el nexo causal forma parte del contenido intencional total de la experiencia. Porque, cuando actuamos, no sólo tenemos experiencia de *lo que* hacemos sino también de que eso que hacemos es producido por una acción causal que proviene de nosotros; de la misma manera, cuando percibimos, no sólo tenemos experiencia de *lo* percibido sino también de que nuestra percepción es producida por una acción causal que, en este caso, proviene de fuera. En ambas situaciones, la experiencia del objeto intencional va acompañada de la experiencia directa de una acción causal, por más que no sea la causación el *objeto* de nuestra experiencia sino, más bien, parte del contenido de la misma cada vez que percibimos el mundo o actuamos sobre él.

Así pues, Searle nos presenta la noción de una causa intencionalizada que, según él, se descubre en el análisis mismo de la experiencia que tenemos de la causalidad. A primera vista podría parecer extraño que esta afirmación de un punto de vista *empírico* sirva precisamente a los fines de un rechazo de la teoría de tradición humeana, fundada en principios metodológicos *empiristas*. Pero es que ambas teorías se instalan en niveles de experiencia distintos. Searle parte de una implícita noción de experiencia entendida como vivencia espontánea, algo interiorizado; y es en virtud de esta «inmanencia» como puede dar por hecho y sabida la presencia de actos intencionales. Su perspectiva nos parece estar próxima a la de una fenomenología existencial, aunque Searle no dé muestras del rigor metodológico que ésta suele profesar. Por lo que respecta a la tradición humeana, por otra parte, el sentido que en ella tiene la experiencia parece ser muy distinto: no se trata tanto de una vivencia propia cuanto de un contacto con la realidad visto desde fuera; de ahí que la experiencia sea, en este caso, descrita como conexión de elementos carentes de la unidad intencional que sólo a una visión interior se hace manifiesta. Por ello, a nuestro juicio, la crítica de Searle sólo cobraría validez y sentido desde una crítica previa a la noción misma de experiencia, fundamento de ambas teorías, crítica que quedó demasiado implícita en su comunicación.

III

Parece claro que fue el intento de alcanzar una mejor comprensión de la *acción humana* lo que constituyó el común horizonte de referencia de las reflexiones sobre la inteligencia y la intencionalidad realizadas en el Congreso. Desde este nivel de consideración, sin embargo, es acaso la tan debatida y todavía irresuelta cuestión de las relaciones mente-cuerpo el problema fundamental. Sobre él se ofrecieron dos perspectivas bien diferentes en las comunicaciones de J. C. Eccles («La base nerviosa de la intencionalidad: la iniciación de los movimientos voluntarios») y D. Davidson («Aspectos mentales y físicos de la acción»).

Como se indicaba ya en el título de su ponencia, Eccles se propuso examinar la «base nerviosa de la intencionalidad», si bien conviene advertir que por intencionalidad no entendió sino la *intención* o volición de realizar movimientos. Presentó para ello una hipótesis neurofisiológica que, en su opinión, explicaría la iniciación de los movimientos voluntarios, y aportó además, toda una serie de pruebas experimentales que, a su juicio, la corroboran. La hipótesis en cuestión consiste en suponer que el acontecimiento nervioso iniciador de todo movimiento voluntario está localizado en aquella parte de la corteza premotora conocida como «área motora suplementaria» (*supplementary motor area* o SMA): la actividad iniciada en la SMA sería, pues, el origen último de los movimientos «intencionados». Semejante hipótesis, por otra parte, remite a su vez a un problema filosófico fundamental: el de la relación mente-cuerpo o, como Eccles prefiere caracterizarlo, la relación mente-cerebro. ¿Cómo, en efecto, el deseo o intención de realizar un movimiento dado puede poner en marcha los acontecimientos nerviosos que llevan a la realización efectiva de dicho movimiento? Eccles formula explícitamente el problema y pretende con su hipótesis haber realizado una sustancial contribución a su esclarecimiento. Porque, a su juicio, en lo que al movimiento voluntario se refiere, el postulado de la interacción mente-cerebro adolecía de un carácter «bastante nebuloso» debido a que, al no haberse especificado el emplazamiento exacto de dicha interacción, ésta podía haber tenido lugar en toda la corteza asociativa; con la hipótesis de la SMA, por el contrario, se circunscriben las influencias mentales de la intención a una zona que representa poco más del 1 por 100 de la corteza asociativa, lo cual vendría a simplificar y a clarificar notablemente la cuestión.

Ahora bien, sin que ello vaya en menoscabo del indudable interés científico que la hipótesis de la SMA tiene, no nos parece que con ella se alcance la finalidad *filosófica* que Eccles se había propuesto. Seguramente éste tiene razón al calificar de «nebulosa» la hipótesis de la interacción mente-cuerpo (o mente-cerebro), pero no es menos cierto, en nuestra opinión, que lo es por razones bien distintas de las que él señala. A nuestro juicio, Eccles no hace sino revestir de datos nuevos una vieja aspiración cartesiana: la de descubrir el lugar preciso en el que la interacción alma-cuerpo se lleva a cabo. La función filosófica que para Eccles desempeña la SMA es esencialmente idéntica a la que Descartes

hacia cumplir a la glándula pineal. Pero tanto la glándula pineal como la SMA no son sino localizaciones *corporales*; son los acontecimientos nerviosos de la SMA lo que pone en marcha el movimiento voluntario. Y ello deja intacto el problema (filosófico) de la relación entre ese inicio nervioso del movimiento, localizado en la SMA, y el acontecimiento mental consistente en desear o querer realizar semejante movimiento. Si a esto se añade que el querer realizar un movimiento es sólo una parcela diminuta del querer y del hacer humanos, resulta que la hipótesis de Eccles, seguramente de gran fecundidad científica, es de un alcance filosófico sumamente escaso y en modo alguno esclarecedor.

En lugar de partir de una supuesta dualidad ontológica, como Eccles, Davidson toma más bien como punto de partida una *unidad*, la de la acción humana misma. La dualidad surge a nivel epistemológico y lingüístico, desde el momento en que toda acción es susceptible de ser descrita tanto en términos *físicos* (con un lenguaje extensional, de validez objetiva) como en términos mentales o *psíquicos* (con un lenguaje intensional, de validez subjetiva). Tomando como base una serie de observaciones sobre el fenómeno lingüístico y las diferencias que éste presenta según el hablante se refiera a sus propios deseos, creencias, etc., o a los acontecimientos del mundo externo, Davidson concluye que la acción hace inevitable la asimetría y dualidad que, insiste, corresponde a la manera de describir y explicar un único y mismo hecho: la acción.

El problema de la dualidad que esta perspectiva plantea no es, sin duda, el clásico de justificar la *unión* o relación de dos elementos heterogéneos cuya heterogeneidad se admite de antemano (planteamiento de Eccles y de toda una viejísima tradición). Se trata, más bien, de lo contrario; de justificar, desde una supuesta «identidad» dada, la aparición de dos modos de explicación heterogéneos y asimétricos. Hasta qué punto los análisis del lenguaje efectuados por Davidson logran dar cuenta de ello, es más que discutible; pero es que, además, podría pensarse que, desde semejante asimetría epistemológica, no tiene mucha justificación seguir afirmando la identidad de la acción descrita. Como muy acertadamente puso de relieve Taylor en su réplica («Discusión sobre Donald D.»), todo el planteamiento deja sin resolver y sin abordar siquiera la cuestión básica, a saber, la noción misma de «identidad» que subyace a la teoría expuesta. Por otro lado, tampoco parece muy convincente referir la intencionalidad de la acción exclusivamente a la pura descripción de la misma. Porque, en definitiva, resulta difícilmente concebible una descripción satisfactoria de la acción humana que prescinda de sus aspectos intencionales y psíquicos. Siendo esto así, ¿no podría afirmarse que dicho lenguaje («mental») describe no sólo un modo de explicación sino los componentes que estructuran realmente la acción humana?

IV

Nos hemos referido, hasta aquí, a algunas de las ideas presentadas en el Congreso de Psicología filosófica celebrado por el Instituto Internacional de Filosofía en Alicante. Hemos querido seleccionar y exponer las que, a nuestro juicio, resultaban más relevantes en orden a responder a los temas nucleares allí tratados: inteligencia, intencionalidad y relación mente-cuerpo. Asimismo, hemos intentado realizar un breve análisis crítico de los aspectos que se nos aparecen como más problemáticos. Llegados a este punto de nuestra exposición y análisis de las cuestiones abordadas en el citado Congreso, se trata ahora de ensayar una valoración del sentido global del mismo.

Señalemos, en primer lugar, que quienes hemos asistido a él esperando encontrar un reflejo de la tarea que hoy tiene planteada la filosofía y un ejemplo del sentido crítico y comunicativo que debe presidir la actividad del filósofo, no hemos podido por menos de sentir cierta decepción ante la falta de efectiva comunicación y diálogo que allí se puso de manifiesto. Y ello, además, en varios sentidos. Por una parte, en lo que se refiere a la propia comunicación de los interlocutores allí presentes —objetivo expreso del Congreso—, la falta de una explicitación suficiente de los términos y conceptos manejados, así como de los presupuestos desde los que se defendían las respectivas teorías, pareció ser uno de los factores responsables de la incomunicación que se evidenció en las distintas sesiones. Por otra parte, a pesar de las expectativas a que el título mismo del Congreso y la índole de su temática parecían dar pie —según apuntábamos en nuestras palabras iniciales—, tampoco se llevó a cabo un diálogo satisfactorio de la filosofía con las ciencias. En general, todas las ponencias adolecieron de una falta de consideración suficiente de las aportaciones que las ciencias empíricas han hecho a las cuestiones tratadas; la única excepción, preciso es decirlo, la de Eccles, desgraciadamente se resintió del defecto contrario: esto es, de un nivel de profundización filosófica, a nuestro juicio, inadecuado. En tercer lugar, y ello acaso resulte todavía más grave, tampoco se desarrolló un diálogo medianamente completo y profundo con la propia tradición filosófica, ni siquiera con la más próxima. Fue ciertamente «escandaloso», como señaló Ricoeur en su evaluación crítica de los resultados del Congreso, asistir a un tratamiento del tema de la intencionalidad en el que no se hizo mención precisa de las aportaciones que ofrece la fenomenología, desde las *Investigaciones lógicas* hasta obras más recientes de corte existencial. Es indudable que en autores como Heidegger o Merleau-Ponty, por ejemplo, se encuentran ideas que encierran muchas posibilidades en orden a replantear no sólo el tema de la intencionalidad, sino también el de la inteligencia y el de las relaciones mente-cuerpo. Por último, también con Ricoeur, debemos señalar la insuficiente representación que del pensamiento actual se ofreció en el Congreso. En ese diálogo que, a nuestro entender, debió haber y no hubo, faltaron interlocutores. Se echaron de menos perspectivas que, como la del materialismo dialéctico, difícilmente podrían clasificarse en alguna de las dos líneas allí representa-

das y que, sin duda, podrían haber enriquecido con sus aportaciones la visión de los temas y problemas tratados.

Nuestro balance final no es, sin embargo, negativo. En nuestra opinión el Congreso ha servido, en cualquier caso, para ofrecernos una enseñanza muy positiva: la de que todavía queda mucho por hacer en la práctica de ese diálogo que ya Sócrates instituyera como talante filosófico fundamental. El proyecto husserliano al que nos referíamos al comienzo de estas páginas cobra, pues, la máxima actualidad. Sigue siendo, hoy como entonces, una tarea hacedera que puede dar sentido a la reflexión filosófica misma. Es preciso que el filósofo evite caer en esa «ignorancia» del quehacer científico que tantas veces él ha reprochado al hombre de ciencia respecto de la filosofía. La realización de nuevos Congresos como el de Alicante, podrá, sin duda, contribuir a hacer realidad ese proyecto.

Francisca HERNÁNDEZ BORQUE y Enrique LAFUENTE NIÑO
Madrid, octubre de 1981