

## Tema 7. La inteligencia

### 7.1. La inteligencia en el proceso de percepción

Hemos dicho varias veces que la percepción está dirigida por la captación de *significados*. En los animales, hemos visto que se trataba de significados *particulares*, *vitales* y *pragmáticos*, captados por su facultad *estimativa* natural. En el hombre, estos significados no dependen completamente de la disposición natural, sino que se descubren por un proceso de comparación, del que algo semejante, aunque muy poco, se encuentra en algunos animales superiores. Se trata de conexiones contingentes entre significados particulares, establecidas por experiencia y por semejanza, y no de conexiones necesarias entre conceptos universales; para enunciarlo a modo de proposición, cosa que no siempre se hace claramente (y que se da sólo en el hombre por una especie de refluencia del intelecto, pero de ninguna manera en los animales), valga este ejemplo: “Juan es mi enemigo – Pedro es amigo de Juan – Luego, Pedro es mi enemigo”. Esto es un cuasi-silogismo, pero no un silogismo en sentido estricto, porque sus términos son significados particulares entre los que no se establece una conexión necesaria, sino completamente contingente. Es el pensamiento particular de la *cogitativa*.

Pero además de estos significados, tenemos la capacidad del ser humano de captar las cosas, no meramente en relación con su utilidad o nocividad para el individuo o la especie, sino de un modo absoluto. Es decir, la de captar la *naturaleza* de las cosas. Por su capacidad intelectual, el ser humano es capaz de abstraer de la *experiencia* la naturaleza de las cosas y por eso puede también captar lo que le presentan las facultades perceptivas como un ejemplo singular de una naturaleza universal: *un hombre*, *un hijo*, *un árbol*, *un martillo*, *un acto de injusticia*, *un acto de vida*, etc. Los animales, tal como hemos visto, perciben las cosas no sólo en particular, sino en relación a sus propias acciones vitales. Sólo el hombre se pregunta por la naturaleza de las cosas independientemente de su significado pragmático. Normalmente, la inteligencia guía el proceso perceptivo humano y, por ello, los significados *esenciales* son lo más *formal* en la unificación de la experiencia perceptiva. Las situaciones percibidas se captan como algo simple porque están unificadas por el significado esencial.

William Stern decía que la persona es una “unitas multiplex”. Lo mismo se puede decir de la percepción. Ésta se compone de una multiplicidad de objetos captados por una variedad de operaciones de distintas facultades (sentidos periféricos, sentidos formales, sentidos intencionales). Cada nivel cognitivo superior abarca el objeto del inferior y lo supera dando lugar a una unidad superior. Así, el sensorio común abarca en una sola mirada la multiplicidad de objetos de los sentidos periféricos. La imaginación contiene de un modo superior, independiente de la sensación actual, el objeto del sensorio común. Los sentidos intencionales conocen de un modo superior, lo contenido en las imágenes. Y la inteligencia abarca en una unidad superior de sentido todos los actos inferiores. El objeto cognoscitivo superior se comporta formalmente respecto del contenido cognoscitivo de las facultades inferiores. Este es el motivo por el que la experiencia perceptiva es algo que se presenta como simple, a pesar de que también es algo complejo, compuesto. Esa unidad superior la da en el hombre la captación de significados inteligibles. Por ejemplo, “una lección de psicología” es una situación compleja: hay varias personas, de las que algunos son alumnos y otro es profesor, cada uno con sus características cualitativas y cuantitativas, además de haber un aula, una pizarra, cuadernos, bolígrafos, todos con sus características espacio-temporales. Sin embargo, la experiencia de “estar en una clase de psicología” se nos presenta como algo simple en su inmediatez, porque toda ella viene subsumida bajo un significado inteligible: “clase de psicología”. *El todo es anterior y da sentido a las partes*. La captación de ese todo es la del significado inteligible. Sólo la inteligencia accede propiamente al nivel del conocimiento de ese todo que es la naturaleza o esencia de una cosa (sustancia), o de una determinación (cualidad, cantidad) o proceso (cambio, movimiento), y por lo tanto a conocer la causa de las cosas como tales.

Por todo esto, la inteligencia es la facultad más determinante del proceso perceptivo, aunque no sea ella misma una facultad de orden sensorial, y aunque su función no se limite al orden de la percepción. No toda la actividad intelectual está dirigida a la comprensión del singular material que es el objeto *per se* de los sentidos. Si bien la inteligencia humana no funciona sin lo que le presenta la percepción, ella funciona como en su propio ámbito en el plano de

las naturalezas abstractas, desde el que puede también volver sobre la experiencia para darle la unidad última a la percepción.

## **7.2. La inteligencia en la psicología actual**

### **A. Situación actual de los estudios psicológicos sobre la inteligencia**

Tal como ya se ha señalado, el tema de la inteligencia suele ser tratado con bastante oscuridad en la psicología contemporánea.

Los primeros psicólogos experimentales se concentraron en la observación y medición de las sensaciones elementales, y dejaron de lado el estudio de los procesos psíquicos superiores, que consideraban inaccesibles desde el punto de vista científico. La perspectiva cambió a comienzos del siglo XX, con autores como Alfred Binet, creador del primer test de inteligencia junto con Théodore Simon (test de Binet-Simon), test modificado por Lewis Terman (test Stanford-Binet). A partir de aquí se desarrollaron muchos tests de inteligencia, el más famoso de los cuales es el WAIS, creado por David Wechsler. Ellos permiten obtener el *cociente intelectual* (CI –en inglés *IQ*–), que es una medición de la inteligencia (el concepto de CI procede del célebre psicólogo Wilhelm Stern). En realidad, propiamente hablando, la inteligencia no se puede medir, pues ninguna cualidad es susceptible de medición directa. Lo que se mide son resultados que dependerían del uso de la inteligencia. Durante varias décadas (e incluso en parte en la actualidad) el estudio psicológico de la inteligencia se limitó prácticamente a su medición.

El predominio del conductismo durante las décadas del '30, '40 y '50, en las universidades de Estados Unidos, detuvo en cierta manera el desarrollo de las teorías de la inteligencia, a pesar de que autores europeos como Jean Piaget continuaron investigando en este campo. Tanto entonces como ahora, la mayor parte de los teóricos concebían a la inteligencia como una capacidad adaptativa más, cuya función sería ayudar al hombre (y eventualmente a otros animales “inteligentes”) a resolver problemas vitales. Aun cuando se le suele reconocer a la inteligencia un mayor grado de abstracción respecto de los datos sensoriales (una abstracción entendida al modo del empirismo, como empobrecimiento esquemático de los datos sensoriales), la total subordinación de su operación a la satisfacción de las necesidades biológicas, a la adaptación y a la supervivencia, en el fondo conduce a la reducción de la inteligencia a la

estimativa o cogitativa. Ya hemos señalado el hecho de que, con frecuencia, el concepto actual de inteligencia abarca la totalidad de los procesos cognitivos superiores a la mera sensación exterior, y en particular de los sentidos intencionales, cuya especificidad y diferencia respecto del intelecto casi nunca es reconocida por los estudiosos actuales de la inteligencia.

Lo más común es huir de la definición de inteligencia, y pasar directamente a su medición. La definición operacional de inteligencia como “la capacidad de responder a un test de inteligencia” es insuficiente, pues la pregunta siguiente que nos podemos hacer es “¿Qué hace que un test sea un test de inteligencia, y no de personalidad o de percepción?”. No se puede, pues, escapar a la pregunta filosófica sobre la naturaleza de la inteligencia.

A partir del llamado “giro cognitivo”, la inteligencia se comenzó a concebir en base a la “metáfora del ordenador”, como un procesador de información. Esta concepción pretendió superar la concepción anti-mentalista del conductismo radical, pero comparte con esa escuela la concepción del hombre en analogía con la máquina, perdiendo de vista que el aspecto distintivo del conocimiento no es el proceso, cuanto la captación de significados, la semántica y no la gramática. Esa concepción cognitivista de la mente fue eficazmente criticada por John Searle, y para mejorarla han surgido en nuestros días una multiplicidad de teorías. Una de las más famosas es la de las “inteligencias múltiples”, de Howard Gardner (Gardner, 1995).

## **B. Las inteligencias múltiples de Gardner**

Este autor parte de una crítica de la reducción del estudio de la inteligencia a la medición del CI. Éste podrá indicar la probabilidad de un buen o mal desempeño académico, pero no la del éxito en la resolución de los problemas de la vida. Esto se debería a que aquellas pruebas tienen una concepción “tradicional” (presuntamente tal, en realidad muy moderna) que reduce la inteligencia a la capacidad de cálculo. Pero la vida muestra que algunos alumnos con alto CI y con brillantes expedientes académicos fracasan en la adaptación a la realidad (por ejemplo, en el trabajo), mientras que alumnos académicamente mediocres llegan a triunfar y a ser líderes. Por ello, según este autor, habría que concebir a la inteligencia, no como una realidad única, sino como una multiplicidad de capacidades de resolución de problemas,

relativamente independientes entre sí. Gardner distingue las siguientes inteligencias: I) la inteligencia lingüística; II) la inteligencia musical; III) la inteligencia lógico-matemática; IV) la inteligencia espacial; V) la inteligencia cinético-corporal; VI) la inteligencia intrapersonal; VII) la inteligencia interpersonal; VIII) la inteligencia naturalista.

La teoría de Gardner ha sido objeto de algunas críticas por parte de investigadores posteriores, que aquí no podemos desarrollar. Sólo nos parece importante señalar, como ya adelantáramos en un capítulo anterior, que el término inteligencia tiene muchos significados. Si no se reflexiona suficientemente sobre este hecho, se puede generar gran confusión conceptual, y creer que se está descubriendo algo nuevo, cuando en realidad se está exponiendo lo mismo, de otra manera. Inteligencia tiene al menos los siguientes significados

- a) Cualquier tipo de cognición ordenada a la captación de valores. En este sentido, el término incluye a los sentidos intencionales.
- b) Cualquier tipo de cognición ordenada a la resolución de problemas. También este significado incluye a la cogitativa y a la memoria.
- c) La facultad intelectual en el sentido estricto.
- d) Los actos de tal facultad.
- e) Los hábitos por los cuales tales facultades se perfeccionan.

Las múltiples inteligencias de Gardner pertenecen a varios de estos significados. Algunas de esas inteligencias, o aspectos de ellas, pertenecen en realidad al nivel de los sentidos intencionales. Otras no diversifican las facultades, sino que se trata de hábitos distintos de una misma y única facultad intelectual. Lo mismo dígame de conceptos como “inteligencia emocional” e “inteligencia social”, contenidos en el concepto clásico de prudencia (que es un hábito).

### **C. Intelecto, intelección y hábitos intelectivos**

Cuando se dice que la concepción tradicional de la inteligencia la identificaba con la capacidad de cálculo lógico o matemático, en realidad no se está criticando una postura realmente tradicional, sino moderna. Es con Hobbes y con el racionalismo que la inteligencia empezó a ser considerada

exclusiva o principalmente como una capacidad de cálculo. No era así para la principal línea de pensamiento desde Platón y Aristóteles hasta el siglo XVII.

Como en el caso de las otras potencias, es muy esclarecedor distinguir entre la facultad, su acto y su objeto. La facultad de entender se llama “intelecto”, “entendimiento” o “razón” (universal), y también simplemente “inteligencia”; su acto, “intelección” o también (favoreciendo el equívoco) “inteligencia”, en general; su objeto lo “inteligido”, es decir, “lo entendido”. A su vez, el intelecto o potencia intelectual, puede ser perfeccionado por hábitos. Éstos son disposiciones estables que perfeccionan a la facultad para que ejerza su acto en un determinado ámbito con facilidad.

La expresión “inteligencias múltiples” puede confundir: ¿se trataría de muchas potencias, de muchos actos o de muchos hábitos? La primera de las opciones no parece suficientemente probada, a no ser que por inteligencia se entienda también las facultades cogitativa y memorativa. Ahora bien, tanto que hay distintas facultades cognitivas superiores a los sentidos (sensorio común, imaginación, estimativa, memoria, razón), como que hay múltiples actos y hábitos intelectivos no es nada nuevo, sino que se afirma desde la antigüedad, aunque la psicología de los últimos ciento veinte años lo haya olvidado.

Por otro lado, así como los sentidos intencionales operan sobre la imagen que le ofrecen los sentidos formales, y sin ella no pueden operar, el intelecto necesita de la experiencia, que le proveen los sentidos intencionales. Según los distintos ámbitos de la experiencia (objetos), tendremos distintas “inteligencias”, es decir, actos de entendimiento, y distintos hábitos. De modo semejante, la finalidad, teórica o práctica, distingue los actos y los hábitos intelectivos.

La filosofía aristotélico-tomista, distingue, por lo menos, las siguientes múltiples inteligencias, es decir hábitos intelectivos:

- 1) Inteligencia de los principios: se trata del hábito que contiene los primeros principios de los que parte todo el conocimiento intelectual. Estos principios pueden ser simples (como las nociones de ente, uno y múltiple, verdad, bien, acto, potencia, todo y parte, etc.) o complejos (los llamados “primeros principios”, enunciados cuya verdad se capta inmediatamente). Los principios complejos pueden ser teóricos (que nada puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo el

mismo respecto; que el todo es mayor que cada una de las partes; etc.) o prácticos, en cuyo caso se habla del hábito de la *syndéresis*, cuyas proposiciones son el inicio de toda la vida práctica. El más universal y conocido por todos de estos principios es “se debe hacer el bien y evitar el mal”.

- 2) Ciencia: Se trata del hábito de las conclusiones del conocimiento discursivo. Las ciencias pueden ser teóricas, si están sólo dirigidas al conocimiento de la verdad; o prácticas, si el conocimiento se ordena a dirigir la praxis (como la ética y la ciencia política).
- 3) Sabiduría: La sabiduría es el hábito del conocimiento cierto de las causas primeras de las cosas. Desde el punto de vista natural, la sabiduría se identifica con la metafísica. Sobrenaturalmente, la sabiduría es tanto un don del Espíritu Santo, como el saber teológico.
- 4) Prudencia: Es un hábito por el que guiamos con “inteligencia” nuestra vida emocional y de relación con las otras personas, en orden a la felicidad y el bien común.
- 5) Técnica: Es el género de los hábitos de los distintos conocimientos por los que nos hacemos competentes para la transformación de la realidad física (las ingenierías, la medicina, etc.).

Estos hábitos intelectuales dependen para su funcionamiento del de los sentidos interiores. En éstos, en particular en la imaginación, cogitativa y memoria, es posible formar a su vez disposiciones estables, que se ordenan al funcionamiento de los actos y hábitos intelectuales propiamente dichos, o a la ejecución práctica o técnica posterior. Por eso, se suele considerar a estas disposiciones de los sentidos interiores como partes (integrales) de las virtudes intelectuales. Por ejemplo, no se puede ser prudente, sin tener buena memoria. Éste puede ser uno de los motivos (los otros proceden de la confusión conceptual típica del pensamiento actual) por el que en la noción contemporánea de inteligencia se suelen mezclar actos y representaciones que no son propiamente intelectivos. Esto se puede deber al hecho de que el acto intelectual depende de y se ejerce conjuntamente con los actos de los sentidos interiores, al punto de que la buena ejecución del acto intelectual en un determinado ámbito dependa de la disposición de la imaginación, la cogitativa o la memoria.

#### **D. Explicación de las inteligencias múltiples**

Lo dicho nos permite volver sobre la teoría de Gardner de las inteligencias múltiples. Veamos una por una:

- I) La inteligencia lingüística: Se trata de las capacidades cognitivas relacionadas con el habla, a nivel fonológico, semántico, sintáctico y pragmático. Aunque, como diremos, la inteligencia no se identifica con el lenguaje (que depende en gran parte del funcionamiento de la imaginación, la cogitativa y la memoria), sin embargo, dado que el funcionamiento del intelecto está estrechamente ligado al del lenguaje, los hábitos lingüísticos (y las mismas disposiciones orgánicas del área cortical del lenguaje) son parte integral del funcionamiento de la inteligencia en muchas de sus áreas.
- II) La inteligencia musical: la música es captada y retenida por los sentidos formales e intencionales. No cabe duda que hay animales que reconocen la música, a pesar de carecer de inteligencia en el sentido estricto del término (“la música amansa a las fieras”, se suele decir). Pero es también indudable que sólo el ser humano disfruta de la música en cuanto arte, y sólo él es capaz de componerla siguiendo reglas universales de proporción y armonía, que en última instancia tienen fundamento matemático (por ello, en la formación medieval, la música formaba parte del *quadrivium*, es decir, del conjunto de disciplinas matemáticas, junto con la aritmética, la geometría y la astronomía). La inteligencia musical es una disposición intelectual, que está en íntima conexión con disposiciones sensoriales, de los órganos y potencias sensitivos externos e internos. En todo caso estamos en el nivel de las disposiciones y hábitos, y no de las facultades. Por ser una dimensión importante de la inteligencia, Aristóteles en su *Política* ya insistía en que toda persona bien educada tiene que tener conocimientos suficientes de música.
- III) La inteligencia lógico-matemática: se trata de un aspecto instrumental de la inteligencia, ordenado a la captación de la verdad. El razonamiento, el cálculo y la deducción no son un fin en sí mismo, ni tampoco un principio. El razonamiento parte de principios conocidos



y termina en nuevos juicios. Se trata de un movimiento, de un tránsito, que eventualmente se puede servir de instrumentos internos (como la imaginación y el lenguaje), como también de instrumentos externos (ábacos, cuentas de un collar –de donde viene la expresión “contar”-, máquinas calculadoras, ordenadores, etc.). A tal punto esta función es subalterna, que las calculadoras automáticas y los ordenadores, pueden procesar información, en modo complejo, sin entender absolutamente nada de lo que están haciendo. En todo caso, no estamos a nivel de la potencia, sino de uno de sus actos, como veremos a continuación.

- IV) La inteligencia espacial: Se trata de la capacidad de procesamiento y utilización de información visual tridimensional. Propiamente hablando, esta capacidad no es intelectual, sino que pertenece al nivel de los sentidos internos, por lo que se la puede encontrar en los animales, aunque pueda ser utilizada por la inteligencia y formar parte integral de hábitos intelectivos de tipo técnico (como el de la ingeniería, la arquitectura, la escultura o la pintura artística, por ejemplo).
- V) La inteligencia cinético-corporal: Se trata de la capacidad de usar el propio cuerpo en la manipulación de los objetos externos ordenada a la resolución de problemas y a la producción de instrumentos. Esta capacidad depende tanto de habilidades psico-motrices, como del funcionamiento de la imaginación, la estimativa y la memoria, y se puede encontrar en algunos animales superiores. No es una capacidad propiamente intelectual, aunque pueda ser también asumida desde hábitos intelectivos, especialmente de tipo técnico.
- VI) La inteligencia intrapersonal: Es la capacidad de entenderse a uno mismo, sus afectos y motivaciones. Es una capacidad intelectual de orden práctico que se identifica o con la prudencia o con una de sus partes integrales. La “inteligencia emocional” sería un aspecto de esta inteligencia intrapersonal.
- VII) La inteligencia interpersonal: Es la capacidad de entender a los demás, sus intenciones, modos de pensar y sus sentimientos. Es también un hábito intelectual de tipo práctico idéntico con la

prudencia y/o sus partes. Se la suele llamar también “inteligencia social”.

VIII) La inteligencia naturalista: Es la capacidad de comprender los fenómenos de la naturaleza, fundamento de las ciencias naturales.

### **7.3. Naturaleza y funcionamiento del intelecto**

#### **A. La naturaleza del intelecto**

*Intelecto*, nombre de la potencia intelectual, así como su acto *inteligir*, es decir, entender, procede del latín (*intellectus; intelligere*), que a su vez procedería de *intus legere* (leer dentro): así, la inteligencia sería la capacidad de leer el interior de las cosas, es decir, de captar su esencia o naturaleza, a diferencia de los sentidos, que se quedarían con sus accidentes exteriores que la manifiestan. Otros dicen que procede del latín *inter* y el griego *λεγειν*, y equivaldría a *internoscere*, conocer-entre; etimología cercana a la que ve surgir la palabra de *inter-legere*, leer-entre, es decir, la capacidad de “leer entre líneas” o de “discernir”, de distinguir una cosa de otra. Tanto vista como *intus legere*, como también como *inter legere*, la inteligencia es la capacidad de conocer la naturaleza de las cosas, distinguiendo unas de otras. Hay otra que ve el origen del término en *intus colligere*, es decir, reunir interiormente, que puede hacer referencia tanto al hecho de que los conceptos son universales, es decir que uno reúne en sí un significado propio de una multitud; como también al hecho de que la inteligencia nos permite razonar, conectando un concepto con otro.

La inteligencia humana es la capacidad de conocer la esencia de las cosas cuya noticia recibimos a través de la experiencia sensible. Éste es su objeto proporcionado. Lo que está por encima de lo que conocemos por los sentidos (como Dios) la inteligencia humana no lo puede conocer adecuadamente, sino a través de la analogía con lo conocido por experiencia. En el otro extremo, la inteligencia no puede conocer por sí sola al individuo material en su individualidad, para ello necesita de la colaboración de la percepción, que le permite captar la esencia universal realizada en el individuo.

La esencia es lo que algo es, lo que responde a la pregunta “¿Qué es?” (*quid est?*), y por eso la filosofía clásica la llamaba “quiddidad” (*quidditas*). El objeto propio de la inteligencia en cuanto inteligencia es “lo que es”, es decir un

ente o realidad, que tiene una esencia que es su modo de ser (*modus essendi*). Por eso, en el fondo, el objeto propio de la inteligencia es el *ente* (lo que es), o incluso el *ser* mismo. Todo lo que el entendimiento conoce, lo conoce en tanto que es, es decir, como modo de ser. Ese modo puede ser el de algo que subsiste por sí mismo (una sustancia) o algo que es una afección de una sustancia (un accidente, como la cualidad, la cantidad, etc.). La sustancia es un modo de ser: es aquello *que es* por sí; el accidente es aquello que es en otro, o a través de lo cual eso otro es de distintos modos. Por ejemplo, una cosa es ser un hombre (sustancia), otra cosa es ser un médico (accidente), porque para una persona humana, es lo mismo ser, que ser hombre, pero se puede ser hombre sin ser médico, lo que indica que no hay identidad entre estas dos esencias “hombre” o “humanidad” y “médico” (aunque uno supone lo otro, porque si bien se puede dar “hombre” sin “médico”, no se puede ser médico sin ser hombre). De este modo se ve que el intelecto todo lo entiende desde la perspectiva del ser: *qué es; cómo es; por qué es*; etc. Por eso se dice que lo primero que el intelecto conoce, y que ilumina todo otro conocimiento, es el *ente*, es decir, algo que es, o incluso el mismo *ser*.

La inteligencia humana está especialmente preparada para el conocimiento de los entes materiales, que son aquellos de los que tiene experiencia, pero aun a estos los conoce desde su dimensión más absoluta, la del ser. Esto diferencia los actos intelectuales de los actos de los sentidos (externos e internos), pues estos últimos no son capaces de una aproximación absoluta a la realidad conocida, sino sólo de una aproximación pragmática, como se ha visto. Al animal, dotado sólo de vida sensitiva, la realidad le interesa, no en cuanto realidad, no en cuanto modalidad del ser, sino sólo en cuanto dice algo a sus instintos. Por eso, el animal puede conocer la función que algo desempeña (hijo, padre, enemigo, instrumento), pero no puede preguntarse qué es ese algo (qué es la paternidad, qué es la filiación, que significa ser instrumento, qué es ser hombre, qué sentido tiene la realidad entera).

## **B. La abstracción, la conciencia intelectual y el retorno a la experiencia**

El objeto, pues, del intelecto es el modo de ser de las cosas, o esencia (*essentia*, justamente, proviene de *esse*, ser). Como las esencias de las cosas materiales se hallan multiplicadas en distintos individuos (hay muchos perros, muchos árboles, muchos seres humanos, etc.), y “mezcladas” con muchos aspectos que a esa esencia le son contingentes (como si a “hombre” en este caso concreto, en Juan, le acaeciera coincidir con ser “médico”); por eso, la esencia no es inmediatamente inteligible tal como está presente en las representaciones de los sentidos (externos e internos), aunque éstos van depurando el objeto de conocimiento y preparando la acción del entendimiento (por ejemplo, por la producción de esquemas formales e intencionales, como se ha dicho). Es necesaria una actividad abstractiva, que separe lo inteligible de las representaciones particulares de los sentidos, y produzca (ponga en acto) una semejanza inteligible de la cosa, a partir de la cual se pueda conocer su esencia. Ésta es la actividad que Aristóteles atribuía al “intelecto agente” (*nous poietikós*, *intellectus agens*), la potencia activa que abstrae la *intentio intelligibilis*, la semejanza inteligible, de las diversas *intentiones* particulares presentes a los sentidos internos. La abstracción es preparada por los sentidos internos, pero es la actividad intelectual misma la que se hace con lo inteligible a partir de la experiencia.

Lo esencial del acto de entender (no del de abstraer) del intelecto (el aristotélico “intelecto posible”) es poder penetrar las naturalezas de las cosas en cuanto modos de ser. Ahora bien, como las esencias de las cosas tal como el entendimiento las entiende están abstraídas de sus semejanzas particulares presentes en los sentidos internos, resulta que las entendemos de una manera distinta a como son: es decir, universalmente. Cuando entendemos lo que es un ser humano, no estamos entendiendo en concreto ni a María ni a Pedro, sino que entendemos algo que es propio de ambos y de muchos otros (de Josefina, de Tomás, de José Ignacio, de Juan, de Marina, etc.). Por eso se suele decir que, mientras que el intelecto es capaz de lo universal, el sentido se queda al nivel de lo particular, incluso en el caso del conocimiento esquemático, que no es otra cosa que la simplificación y casi empobrecimiento de la multiplicidad de la sensación, como pensaban los empiristas, que a esto solo reducían la intelección.

Por el hecho de proceder de la experiencia sensorial, la intelección, para ser ajustada a la realidad, debe siempre volver sobre la fuente de sus datos, que es la experiencia. Aunque la intelección sea distinta de la experiencia, sin embargo no sería adecuada a la realidad que busca entender si prescindiera de ella. Por ello, lo abstraído se considera en unión con imágenes y significados particulares, con las que no se identifica totalmente, pero de las que necesita. Entender las cosas universalmente, es decir, de un modo distinto al que tienen en la realidad (pues son particulares), no implica conocerlas falsamente. Una cosa es conocer abstractamente qué es ser hombre, y otra juzgar que la esencia hombre existe separadamente de la realidad (error en que cayó Platón, por un desprecio de la experiencia). Para conocer con verdad las esencias de las cosas materiales, es necesario que el conocimiento abstracto se conecte con la experiencia particular que le dio origen y que se juzgue que tales naturalezas, que se conoce abstracta y universalmente, se dan en individuos concretos, presentados por la imaginación, la cogitativa y la memoria.

### **C. La conciencia y la memoria intelectual**

Es oportuno notar que lo propio del entendimiento no es principalmente abstraer, ni entender en universal, sino entender las esencias o modos de ser. Si lo hace universalmente y abstractamente, es por el origen sensitivo de tales conocimientos, y no porque *per se* sea incapaz de captar lo individual.

Esto es importante entenderlo porque el entendimiento también se entiende a sí mismo, no sólo universalmente, sino también en particular. En todo acto intelectual, al mismo tiempo que se conoce (*in recto*) el objeto, el cognoscente capta que él entiende, y se “siente” a sí mismo como el origen de tal acto. Es decir, los actos de intelección son por naturaleza actos conscientes. Cuando esto no es así, es que el acto es sólo aparentemente intelectual, y que en realidad pertenece a un nivel cognoscitivo inferior, por ejemplo, de la imaginación o de la cogitativa. Aunque conciencia es una palabra con muchos significados (por ejemplo, el sentido común es la “conciencia” sensitiva, pues permite conocer los actos de los sentidos exteriores), en su sentido primero es el conocimiento intuitivo de los propios actos intelectivos, o que dependen de la inteligencia. Cuando algo pasa desapercibido a la conciencia intelectual, lo

solemos llamar “inconsciente”. El “*ego cogito*” es una de las certezas más firmes tal como lo sostuvieron los más célebres pensadores, incluso de orientaciones distintas (Aristóteles, san Agustín, santo Tomás de Aquino, Descartes, etc.). La certeza del conocimiento es tal, que las tesis de filósofos que sostienen que en realidad no conocemos suenan, naturalmente, extrañas. Esta certeza deriva de que todo acto intelectual es consciente, es decir, que en el mismo acto de entender algo, estoy al mismo tiempo captándome como cognoscente. Conocer la esencia, el modo de ser de las cosas, implica en sí mismo, la captación de nosotros mismos como inteligentes.

Éste es el motivo por el cual la memoria intelectual, es decir, la capacidad de retener y evocar lo conocido intelectualmente, y el hecho mismo de haber conocido con anterioridad, no dependen de una facultad distinta de la inteligencia misma. La memoria intelectual es la inteligencia, y esto es así porque ella misma se capta como cognoscente. Aquí acaba todo el proceso de autocognición experimental, y de aquí derivan también los elementos intelectuales (conceptos y juicios) que forman parte del “autoconcepto” (que, como ya dijimos, cuenta también con aspectos sensoriales, imaginativos y memorativos).

Esta condición intrínsecamente reflexiva del intelecto, esta autopresencia constante, que se percibe en cada acto concreto de intelección, manifiesta que en el hombre, gracias al intelecto, se da el grado máximo de inmanencia, que es una de las características de la vida, como se dijo. El ser humano posee una interioridad especial, mayor que la que se observa en los animales, porque su vida propia, la intelectual, es consciente. Desde la constatación de este hecho parten algunas demostraciones filosóficas de la espiritualidad del alma humana.

#### **7.4. El funcionamiento de la inteligencia**

##### **A. Actos y obras de la razón**

Hemos dicho que el acto propio de la potencia intelectual se llama “intelección” o “inteligencia”. Esto es verdad, pero incompleto. En realidad el intelecto tiene tres actos fundamentales, que son: la simple intelección, la composición y división (o juicio), y el raciocinio.

La *simple intelección* es el acto por el cual se capta, en modo más o menos claro, la esencia de una cosa, en un *concepto*. Este concepto se puede ir definiendo en actos posteriores con mayor precisión, por distintas vías (como las divisiones o el agregado de diferencias que especifiquen con mayor precisión la comprensión y la extensión de dicho concepto). Aunque los actos intelectivos son operaciones inmanentes, es decir que no terminan en un “producto” exterior, en la modificación física de la realidad material, sin embargo, la razón casi-produce o “construye” un término interior, que no es su objeto de intelección, sino un medio a través del cual capta su objeto. Los conceptos y las definiciones son como ciertos productos u obras de la razón, en las que termina el acto de intelección.

Además de los actos de simple inteligencia, existen otros por los que se conectan y separan (componen y dividen) conceptos, uno de los cuales funge de sujeto y el otro de predicado. El predicado afirma o niega algo como perteneciente al sujeto. Por ejemplo: “Todo hombre es mortal” o “robar no es justo”. Se trata de lo que se suele denominar *juicio*. El acto de juicio tiene como obra, como cuasi-producto, los enunciados (que cuando forman parte de un silogismo se llaman proposiciones). Los conceptos que forman parte de un enunciado o proposición se llaman términos.

Mientras que la simple intelección presenta la esencia comprendida sin afirmarla ni negarla de nada, el juicio consiste fundamentalmente en una referencia de un concepto a otro. Es por ello que la verdad y la falsedad no se dan en la simple intelección, sino en el juicio. Por ejemplo: pensar “animal racional”, pertenece a la simple inteligencia y es la definición de hombre. Pero pensar “el hombre es animal racional” es enunciar una verdad, mientras que decir que “el bolígrafo es un animal racional” es patentemente falso. La simple intelección de una esencia no es ni verdadera ni falsa. La verdad y la falsedad se dan en la atribución de este concepto a otro al que le es ajeno.

La tercera operación de la razón es el *raciocinio*, cuya obra interior es el *silogismo*. Éste consiste en la derivación de una conclusión a partir de al menos dos premisas previamente conocidas. Por ejemplo:

Todo *hombre* es mortal

Todo español es *hombre*

Todo español es mortal

En este enlace de proposiciones, hay un término, el llamado “término medio”, ya que se encuentra como sujeto de una y predicado de la otra (en este caso “hombre”), permitiendo la reunión de los términos extremos (en este caso, de “español” con “mortal”).

La aplicación de conceptos universales a particulares, como “Juan es hombre”, se hace con la ayuda de la facultad de los significados particulares, que es la cogitativa. En el acto de predicar un universal de un universal, el intelecto aplica lo entendido a un sujeto que es presentado por la cogitativa, haciendo así la cogitativa de puente entre la intelección de los universales y los singulares, que son en última instancia sobre los que versa la vida práctica. Por eso, también, se puede hacer un silogismo que termine tocando a los singulares, como este:

Todo hombre es mortal

Juan es hombre

Juan es mortal

O en el caso de un silogismo práctico, que conduce al juicio práctico, a la elección y a la acción acción:

Los padres deben ser respetados

Estos hombres son mis padres

Estos hombres deben ser respetados

No se debe confundir esto con los cuasi-silogismos de la cogitativa, en los que todos los términos son singulares y, por lo tanto, no se pueden establecer conexiones necesarias, sino conexiones contingentes, tal como se dijo.

La existencia de “obras” de la razón (definición, proposición y silogismo) da lugar a la existencia de una ciencia y técnica (arte especulativo, decían los medievales), distinta de la psicología, que se interesa por las reglas de “construcción” de estos cuasi-productos interiores: la lógica.

Está claro que el acto más importante de la razón es el juicio, porque conocer es, antes que nada, pensar que las cosas son como son, y esto se logra en el juicio, que es el lugar de la verdad. Las concepciones de la simple intelección se ordenan al juicio. De modo semejante, el raciocinio es un



proceso que se orienta al juicio, pues el razonamiento parte de juicios y termina en un juicio. Todo otro acto cognoscitivo, por lo tanto, es tal por su ordenación al juicio en el que se dice el ser, es decir, se dice que lo que es, es, y que lo que no es, no es. A esto se ordena en el hombre la cognición sensitiva exterior e interior, y también los otros actos de la razón. Si “cognición” es un término análogo, el analogado principal es el acto de juicio. Conocer es juzgar que las cosas son como son.

Es verdad que hay también juicios prácticos (“imperativos”, los llamaba Kant), que lo que hacen es guiar la acción, no decir cómo *son* las cosas, sino cómo *deben* ser. Pero en última instancia los juicios prácticos, si lo son realmente, se fundamentan en el conocimiento de lo que las cosas son (contrariamente a lo que pensaba Kant, dicho sea de paso).

El hecho de que los actos cognoscitivos estén orientados al juicio verdadero, relativiza la importancia de la dimensión calculadora o deductiva de la razón. Éste no es su aspecto más definitorio, ni central, sino un aspecto instrumental y subalterno al juicio verdadero. Aun más, los contenidos de los silogismos pueden ser reemplazados por signos formales (ej. S es P), y se puede proceder en el razonamiento según reglas lógicas independientes del contenido determinado de los razonamientos. Es decir razonamientos sin *comprensión*, sin intelección.

Esto es lo que permite, también, la realización de operaciones racionales por medio de calculadoras y ordenadores. Estas máquinas han sido fabricadas y programadas para manipular signos cuyo sentido ellas mismas ignoran, por carecer de intelección. En este sentido, las expresiones “inteligencia artificial” y “máquinas inteligentes” es impropia. Estas máquinas tienen algo semejante a una operación de la inteligencia, el cálculo y la deducción, pero al carecer de simple intelección y, sobre todo, de juicios en los que se comprendan los términos implicados, en realidad nada entienden. Son una variedad sofisticada de los ábacos y de los collares de cuentas.

## **B. Pensamiento y lenguaje**

Desde la antigüedad se ha asociado al pensamiento con el lenguaje. De hecho, autores como san Agustín y santo Tomás de Aquino consideraban al pensamiento como un lenguaje interior, y llamaban al concepto “palabra

mental” (*verbum mentis*) o “palabra del corazón” (*verbum cordis*). Con tales expresiones no intentaban reducir el pensamiento a lenguaje imaginado (como sí han hecho muchos autores a partir de Hobbes), pues el mismo lenguaje imaginado se encontraría a un nivel inferior al intelectual (al de los sentidos internos), aunque el pensamiento se podría verter en un lenguaje imaginado y también expresado exteriormente (por la voz o la escritura) porque el pensamiento mismo está estructurado como un “lenguaje mental”.

Que el lenguaje mental no se identifica con el lenguaje particular imaginado, se ve en el hecho de que un mismo concepto se puede representar a través de palabras sonoras, escritas o imaginarias diversas. Del mismo modo que cuando pensamos en el concepto “hombre” sabemos que éste no se identifica plenamente con el hombre concreto que nos estamos imaginando (yo, mi padre, un amigo...), aunque esa imagen eventualmente me venga a la mente cuando pienso en tal concepto (por eso, es muy significativo que dibuje alguien cuando se le dice, como en el test de árbol-casa-persona, que dibuje una persona; porque eso que dibuja es lo que él identifica antes que nada con el concepto “persona”). De modo semejante, podemos entender que la palabra que representa un concepto, no es idéntica con tal concepto, motivo por el cual podemos reemplazar esa palabra por cualquier otra. Por ejemplo, “hombre”, en latín es *homo*, francés *homme*, en italiano *uomo*, en catalán *home*, en griego *anthropos*, en inglés *man*, en alemán *Mann*, en polaco *człowiek*, en turco *adam*, en ruso *человек*, en japonés 男, etc. Sin embargo sabemos perfectamente que estas palabras significan lo mismo, es decir el mismo concepto. Las palabras imaginadas o sentidas no significan inmediatamente las cosas, sino los conceptos y, a través de estos, las cosas. De modo semejante, podemos usar las mismas palabras con significados distintos, según los contextos: como gato, en el sentido del “mamífero carnívoro de la familia de los felinos”, y en el sentido de “máquina compuesta de un engranaje de piñón y cremallera, con un trinquete de seguridad, que sirve para levantar grandes pesos a poca altura”, así como de “baile de movimientos rápidos, de pareja suelta que suele acompañarse de coplas cuya letra coincide con las distintas figuras” (acepciones tomadas del diccionario de la RAE). Todo esto apunta inequívocamente a la diferencia de naturaleza entre el lenguaje en el sentido

corriente del término (proferido o imaginado) y el “lenguaje mental” o pensamiento.

Otro signo de esto es que el lenguaje, en el sentido estricto del término, se da sólo en el ser humano: es decir, voces arbitrarias con significados universales. El lenguaje humano, aun cuando tenga en ocasiones un origen en sonidos naturales, es en su mayor parte completamente arbitrario. Para decir hombre, tanto vale esta expresión como cualquier otra. Ésta lo significa por costumbre y convención. Y además, estos significados son, o pueden ser, universales: “justicia”, “bien”, “derecho”, “ciencia”, “norma”, “esencia”, no significan nada particular, sino conceptos universales, la mayoría de los cuales no pueden existir separadamente tal cual nosotros los pensamos.

En los animales se dan voces significativas, pero no de conceptos universales, sino de representaciones particulares. Cuando el pájaro pía, el perro ladra, el gato maúlla, etc., están intentando transmitir algo. Pero ese algo no es un significado intelectual, sino un significado particular y vital, con la finalidad (no reflexiva) de producir una modificación práctica en el oyente. Lo justo y lo injusto, es decir, lo objetivamente bueno y malo, no existen para ellos. La transmisión de la verdad entendida, tampoco es lo que buscan. Lo que desean es que el enemigo se espante, la pareja se acerque para aparearse, la cría se proteja, etc. Lo más cercano al lenguaje humano serían los sonidos de gozo durante una actividad lúdica, es decir, no inmediatamente ordenada a la utilidad (es decir, más cercana a lo “libre”). Pero entre el ladrido del perro que pide que se le arroje el balón, y una palabra que expresa un juicio, hay una distancia evidente. Estos sonidos emitidos por el animal, además, son, en su totalidad o casi, naturales. No los deben aprender, salvo en casos limitadísimos. Los reciben con su naturaleza. Si se habla de lenguaje en el animal, es por un motivo semejante a por qué se habla de inteligencia animal. Se trata a lo sumo de una analogía, pero no de una identidad conceptual perfecta.

Dicho esto, es también un hecho patente el que el lenguaje proferido e imaginado es un instrumento fundamental para el desarrollo articulado del pensamiento conceptual. La abundancia de matices lingüísticos es una evidente riqueza, mientras que la pobreza de un idioma o del manejo personal

del mismo limita también las posibilidades de hacer distinciones conceptuales precisas.

El lenguaje imaginado pertenece a la elaboración de los sentidos interiores (imaginación, cogitativa y memoria), a tal punto de que a veces puede funcionar casi mecánicamente, con independencia de la conciencia intelectual. Así, a veces nos encontramos con que hemos proferido palabras en cuyo significado no hemos pensado. Y por lo mismo podemos a veces razonar, sin haber pensado en lo que estamos haciendo (un poco como las máquinas procesadoras de información). Y estas palabras, al estar asociadas por costumbre a significados y recuerdos, pueden producir por sí mismas en nosotros reacciones emocionales inconscientes. Así funciona gran parte del lenguaje subconsciente dirigido a activar nuestras emociones y conductas en la vida diaria. El lenguaje imaginado es muchas veces una síntesis de muchas imágenes y significados, de la experiencia, de tal manera que cuando pensamos, en vez de volver directamente sobre las imágenes, volvemos sobre la palabra que las sintetiza. En este sentido, la palabra de los sentidos interiores es casi una mediadora entre la sensación y la intelección.

Sin embargo, tanto la elaboración del lenguaje, como su uso más humano, dependen de la razón, son una obra de la razón, del individuo, pero sobre todo de la comunidad, un bien común, al igual que los templos y las obras de arte: la lengua es un tesoro de una cultura, de una sociedad, que encierra implícitamente muchas veces la sabiduría de nuestros antepasados. Pensar en el significado de las palabras muchas veces nos revela el significado mismo de las cosas, o al menos nos acerca a éste. Por lo mismo, el lenguaje puede ser cultivado, educado, desde la razón, a la que a su vez sirve mejor de este modo. Si la palabra media entre sensación e intelección, es porque la razón misma ha dispuesto las cosas sentidas (especialmente imágenes e significados particulares) para que sean reflejo y apoyo de las palabras mentales.