

Tesis de grado



UNIVERSIDAD
EL BOSQUE

UNIVERSIDAD EL BOSQUE
DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE FILOSOFÍA

***Estructura de la inteligencia: hacia una
concepción externalista de la inteligencia***

Tesis para optar al grado de FILÓSOFO

Nicolás Orozco Muriel

Director de tesis: Felipe Cuervo Restrepo

Bogotá, Colombia. 2023

Agradezco infinitamente a mis padres por su constante y permanente apoyo durante toda la carrera, en la realización de esta tesis y acompañarme en mis aventuras por el campo filosófico.

Quiero agradecer a Felipe Cuervo Restrepo, quien me ha acompañado a lo largo de la tesis; pero, más allá de eso, ha sido una inspiración desde mi primer semestre que nos topamos por primera vez. Le agradezco por todo el conocimiento que me ha compartido y por la fascinación que me han suscitado sus clases y sus conversaciones.

Finalmente, quiero agradecer al programa de Filosofía de la Universidad El Bosque por haberme dado la oportunidad de crear una etapa de mi vida en sus espacios. En específico, quiero agradecer a Ana Isabel Rico, Ana Isabel Mendieta, José Luis Cárdenas y Ángela Duque.

“Nuestras capacidades rara vez están a la altura de nuestras aspiraciones y, a menudo, nos encontramos lamentablemente mal preparados para ellas. En ese sentido, todos somos aprendices de porquero en los más profundo de nuestro ser” Lloyd Alexander

effo

Índice

Introducción.....	5
Capítulo I	8
1.1. Preámbulo	8
1.2. Internalismo y externalismo	9
1.3. Las teorías tradicionales de la inteligencia.....	11
1.3.1. Howard Gardner y las inteligencias múltiples.....	12
1.3.2. Charles Spearman y la teoría bifactorial	14
1.3.3. Louis Leon Thurstone y la teoría factorial	15
1.4. El internalismo en las teorías tradicional de la inteligencia	17
Capítulo II.....	20
2.1. ¿Qué es la aprehensión primordial de la realidad?.....	20
2.2. ¿Qué es la realidad en Zubiri?	24
2.3. ¿Qué es la irrealidad en Zubiri?	26
Capítulo III	36
3.1. Inteligencia e irrealidad	36
3.2. El externalismo de la inteligencia	40
3.3. La estructura de la no-realidad.....	41
Capítulo IV	47
4.1. Resolución de problemas desde el externalismo de la inteligencia	47
4.2. Notas finales	50
Conclusiones	52
Referencias bibliográficas:	55

Introducción

Comencemos hablando de una manera cotidiana: ¿cuántas veces hemos usado la palabra “inteligencia” refiriéndonos a alguien (sea otra persona o nosotros mismos)? Expresiones como “Pedro es inteligente”, “¡qué persona tan inteligente!”, o incluso “aquella persona carece de inteligencia”, son expresiones que usamos con más frecuencia de la que esperamos. Aquellas proposiciones responden a una variedad increíble de contextos y de significados. Pero, cuando nos referimos a personas inteligentes o no inteligentes ¿a qué estamos haciendo referencia? Parecería intuitiva la respuesta, pero veremos que no es tan fácil.

Cuando decimos que alguien es inteligente estamos haciendo referencia a que es una persona que sabe de un tema o de muchos temas, pero ¿una persona que resolvió un problema matemático de manera intuitiva y sin conocimientos previos no sería inteligente? O ¿una persona que solucionó de manera correcta una situación de tensión personal no sería inteligente? Podremos reconocer que, en el primer caso, estaríamos diciendo que alguien es inteligente por tener conocimientos; en el segundo, diríamos que es inteligente por tener una cierta aptitud a una determinada área; y, en el tercero, diríamos que es inteligente en la manera en que lleva su vida. Entonces ¿qué es eso de la inteligencia? Pues bien, tal como lo presenta la variedad de interpretaciones es que tenemos la misma diversidad de definiciones; esto es, no hay un concepto fundamental para esta palabra.

Más allá de que haya un concepto definido o no, parece que no se ha impedido hablar de la inteligencia refiriéndose a fenómenos en el mundo humano. ¿Qué sería lo que podríamos rescatar de esencia en la inteligencia? nótese que todos los ejemplos apuntan a un sitio: solucionar problemas. Para solucionar problemas, podríamos decir, que puede darse desde unos conocimientos altos (por ejemplo, si he leído mucho de historia y no quiero cometer el mismo error que X persona, entonces sabría que debería tomar otro camino en la solución de un problema Y); pero además yo podría solucionar problemas de forma intuitiva (por ejemplo, si tuviera que reconocer objetos geométricos en un bosque lo podría hacer buscando estanques circulares, ramas en las que su forma fuera triangular u otro tipo de objetos); pero podría también solucionar problemas de mi vida personal como una ruptura sentimental al saber que debo seguir con mi vida en vez de ir a buscar a esa persona. En todos estos casos, la solución “exitosa” sería el tema justo que la inteligencia está tratando.

Evidentemente existen varios temas que podrían ser de interés para el trato de la inteligencia, pero por ahora quisiera limitarme a hacer unas preguntas. Por lo general entendemos a la inteligencia como un proceso subjetivo, como si fuera algo que en todos los ámbitos predomina la mente del sujeto. De ahí ¿qué tanto trabaja el sujeto realmente el proceso de la inteligencia? ¿qué tanto afecta el mundo a dicho proceso? En un punto inicial podríamos suponer que el mundo entrega contenidos al sujeto y ya es él quien trata estos contenidos; como si el mundo fuese algo que influyese, pero no que determinase dicho proceso. Muchas

veces, en el caso de la inteligencia, se piensa que es un tema que solo depende de las condiciones internas del sujeto que la posee. Así es que decimos que el concepto de “genio” obedece a que hay condiciones en él que lo hacen más inteligente que el promedio; y tal vez sean esas condiciones del sujeto que le hacen mucho más fácil el desarrollo del proceso de inteligencia. Sin embargo, aún en ese caso estaríamos reconociendo que el proceso de la inteligencia pasa por los componentes propios que el sujeto pone en el proceso. ¿Esto es así? ¿Reconocemos que el proceso de la inteligencia es uno que depende exclusivamente de los componentes propios que damos desde nuestros estados mentales? O ¿nuestros estados mentales realmente pueden asegurar unos componentes esenciales, necesarios y básicos para el proceso de la inteligencia? o incluso ¿dichos estados mentales que son propios del sujeto (internos) realmente pueden dar todos los componentes esenciales al proceso inteligente? Tal vez la pregunta parezca un poco innecesaria porque en muchos casos tomamos por sentado este hecho, y sin embargo cabe la pregunta ¿qué papel juega el mundo en el proceso inteligente? Mi suposición vendría acompañada de que no es posible actuar en el mundo solucionando problemas si no tenemos unas herramientas conceptuales que vengan del mundo; esto significa que el mundo no juega un papel secundario en el proceso de inteligencia, sino que sospecho que hay un componente esencial en él. Pero bueno, creo que con esto ya podemos comenzar a hablar con tecnicismos para entrar en materia.

¿Y entonces que problema hay con la inteligencia para que sea motivo de una tesis? Resulta que la mayoría de las teorías sobre la inteligencia parecen darle su justificación basados en una posición internalista; esto significa que se sitúa a la inteligencia como un proceso que se genera de mayor manera de forma interna del sujeto. Y bueno, me podrían preguntar ¿la inteligencia no depende de cómo piensa el sujeto? Y respondería que en efecto ahí está la cuestión; me explico, claro que es el sujeto quien soluciona problemas y en eso es inteligente, pero mi preocupación está más cercana a cuáles son los procesos que suceden para que el sujeto pueda resolver problemas. Si optamos por una posición internalista tendríamos que decir que los procesos para resolver problemas son cuestiones internas y que las formas de solución de problemas pasan únicamente en el ámbito de lo mental; a saber, la mente dando los contenidos de la mente. ¿Y qué alternativa tenemos? Pues considero que cuando hablamos de la inteligencia tenemos que estarla pensando como siendo situada; el sujeto no está solo en su mente, sino que está actuando y moviéndose por el mundo; y, en casi todas las ocasiones, es en el mundo donde está solucionando problemas, entonces ¿sería bueno pensar en la inteligencia como un proceso de la mente para el mundo? O una pregunta más radical ¿sería bueno pensar en la inteligencia como un proceso de la mente para la mente? Yo creería que hay una alternativa y es que la inteligencia es un proceso que pasa también en el mundo: la inteligencia siendo como esencialmente mundo.

En esta tesis voy a intentar postular que hay razones para pensar en la inteligencia entendida como solución de problemas en un sentido externalista. Creo que bajo esta óptica podremos llegar a encontrar que esos procesos internos de la inteligencia, como describe el internalismo de la inteligencia, pueden ser actualizados desde esta mirada y donde la justificación de una teoría de la inteligencia recaiga en el mundo como principal elemento y no como una cuestión secundaria.

Dejemos el problema más claro: lo que estoy tratando de hacer es pensar de qué va la naturaleza de la inteligencia. En ese estudio me he topado con que varias de las teorías de la inteligencia terminan siendo internalistas. Ahora, ¿por qué esto es un problema? Yo creería que radica en una posición teórica que está poniendo como principal a las condiciones básicas del sujeto para afrontar lo que es el contenido de la inteligencia sin un esfuerzo importante de lo que vendría siendo el mundo. Lo que me problematiza es lo siguiente: ¿cómo es que podemos pensar que el mundo es secundario para la inteligencia si nosotros no podemos salirnos del mundo? La pregunta responde a este criterio: todo el tiempo estamos insertos en el mundo, estamos moviéndonos en él y tomando cosas de él. Así las cosas, la pregunta que surge a esto sería ¿realmente la posición internalista de la inteligencia respondería a una posición epistémica lo suficientemente fuerte para demostrar que su teoría funciona sin poner de preminencia al mundo? Con lo anterior podemos decir que hay un problema de aplicabilidad o de reconocimiento de los problemas; a saber, los problemas de la inteligencia no son problemas mentales, sino que son que están en el mundo, la inteligencia tiene que dar resultados que son aplicables al mundo. Parecería que la explicación que se hace es que la inteligencia empieza en la mente y termina en la mente en vez de que el proceso empiece en el mundo y termine en el mundo.

Podría decir que la posición internalista estaría haciendo una suerte de pregunta ¿cómo pensar lo impensable? Obviamente reconoceríamos que para poder pensar lo pensable necesitamos contenidos, y si los contenidos para pensar los pone el mundo entonces ¿por qué sería un componente secundario? Parecería que el mundo sería el componente necesario y esencial para el proceso inteligente.

Para cumplir con este propósito he decidido dividir la tesis en 4 capítulos. En el primer capítulo expondremos algunas de las teorías tradicionales de la inteligencia y veremos la razón de su internalismo. En el segundo capítulo comenzaremos a postular nuestra teoría donde nuestras percepciones sobre el mundo se van a ligar a partir de una aprehensión de la realidad y que pueden resultar en el componente de la “irrealidad” para marcar que es posible hablar de que nuestras percepciones son de tal forma que están en el mundo. En el capítulo tres comenzaremos a relacionar el concepto de irrealidad con el concepto de inteligencia y postularemos la no-realidad como la relación de las dos. Y, en el cuarto capítulo, veremos que la relación de la irrealidad con la inteligencia nos da el punto fundamental para poder hablar de la inteligencia en clave externalista; a saber, que el componente esencial del proceso de la inteligencia en sentido externalista recaería sobre la irrealidad. Con esta forma de abordar el problema podremos volver a decir que la inteligencia inicia en el mundo y termina en el mundo; o lo que es lo mismo que decir que el componente esencial de la inteligencia está en el mundo.

Capítulo I

Sobre las teorías tradicionales de la inteligencia

1.1. Preámbulo

Quiero comenzar esta tesis diciendo que veo algo que comparten muchas de las teorías de la inteligencia y es que son internalistas¹. Lo que voy a hacer en este capítulo es demostrar que las teorías tradicionales de la inteligencia pertenecen mayormente al internalismo clásico. Ahora bien, uno no puede hablar de internalismo y externalismo sin más, cuando se habla de estos dos conceptos se debe hacer en son *de* algo; esto es, podemos hablar de ellos en son de creencias, motivaciones, significados, deseos, entre muchos otros. Si bien, se puede decir que comparten una idea general, los argumentos de uno o el otro pueden variar², esto ya lo veremos en lo siguiente. La noción de internalismo es importante porque parece ser que enmarca el campo de acción teórica de la inteligencia; sin embargo, antes de entrar en tema es bueno tener una presentación correcta de este concepto junto con el de externalismo ya que serán usados a lo largo de toda la tesis.

En este capítulo vamos a explorar, como bien mencioné, las nociones de internalismo y externalismo a modo de delimitación teórica. Para evitar caer en el error de pensar en un internalismo y externalismo sin más debemos decir que yo voy a proponer que hay también un internalismo y externalismo de inteligencia; y para lograr esto, debemos tomar un marco de comparación inicial. Para este propósito me referiré al internalismo y externalismo de significados y razones-motivaciones. Les voy a explicar a qué me refiero: miremos cómo funciona el externalismo de razones-motivaciones y de significados; el caso de la inteligencia funciona más o menos similar y lo que yo estoy diciendo es que hay dos formas de concebir a la inteligencia; una es a) externalista y otra es b) internalista. En los siguientes dos apartados (1.2 y 1.3) recorreremos tres teorías de la inteligencia de un modo general con el propósito no solo de ir coloreando las primeras pinceladas del internalismo, sino recatando esta noción a partir de una contextualización de las teorías en específico y con propia autonomía. En el último apartado vamos a ver que las teorías de la inteligencia comparten esta idea internalista de una forma directa –ya sacando a flote el internalismo de cada teoría.

¹ Cabe la pena una aclaración: las teorías tradicionales de la inteligencia no es que rechacen el mundo en el momento de hablar de inteligencia, el mundo aparece como potencia de una condición mental; en otras palabras, como algo secundario.

² Por ejemplo, los argumentos de un internalista de motivaciones reflejan cosas diferentes a un internalista de significados.

1.2. Internalismo y externalismo

El internalismo y el externalismo son dos teorías epistemológicas que se debaten la una a la otra. Por lo general el debate se genera en términos de cuál se cree que es la posición epistémica más sólida. Por un lado, tenemos al internalismo que parece compartir la idea de que las estructuras epistémicas predominantes son las que se dan en procesos internos de la mente, mientras que el externalismo piensa que los procesos epistémicos están en el mundo. En este apartado la gracia es poder delimitar y aclarar en qué sentido estamos entendiendo al internalismo y al externalismo para poder predicar la posibilidad de hablar en términos de inteligencia.

Comencemos diciendo que voy a mostrar algunas formas de internalismo y externalismo buscando semejanzas en algunos de los argumentos de los significados y de las razones-motivaciones. En el primero la idea es mencionarlo a modo de introducción y en el segundo ya especificar con mayor claridad.

¿Qué es entonces el internalismo y el externalismo de significados? El internalismo de significados va a decirnos que el significado de las palabras depende exclusivamente de los estados mentales internos del hablante; esto es, sus creencias, deseos, intenciones, y percepciones. El externalismo de significados sostendrá que el significado de las palabras depende de factores externos al hablante, como el contexto social, cultural, histórico y lingüístico en el que se usa la palabra. ¿Qué podemos decir de estas dos aproximaciones epistémicas al significado del lenguaje? El externalismo de significado va a decir que el significado de las palabras no está en la cabeza, sino que está en el mundo; el externalismo de significados dirá que las palabras son las cosas, no mis ideas sobre las cosas.

¿Qué significa el externalismo de significados? Esto no se trata de que yo sepa que hay significados, entonces ¿para qué me importan los significados? Pues para hablar. ¿Por qué cuando hago sonidos estoy hablando? Simplemente porque estoy transmitiendo un significado más allá de dar sonidos a lo loco. Lo que digo significa. El punto es: lo que hace el externalismo de significados es decir que el proceso del lenguaje funciona porque las palabras significan y el significado de las palabras está en el mundo; hay algo externo a la mente, que es un componente necesario del proceso de hablar.

En cierto sentido es por ese lado que me interesa dirigir la mirada de estas dos posiciones epistemológicas, pero antes de seguir quisiera examinar una de las formas de ser de estas posiciones; a saber, de las razones-motivaciones. Y bueno ¿qué nos dice el internalismo y externalismo de razones-motivaciones? Steven Arkonovich³ pregunta “Under what conditions do you have a reason to perform some action?” (Arkonovich, 2013, p. 210) y con esto abre su ensayo sobre qué es lo que se entiende por internalismo de razones-motivaciones. Lo relevantemente importante son las definiciones que nos describe para nuestro propósito. El internalismo se entenderá como: “Reasons-motives internalism says that all reasons are like this – derived from the agent’s desires or likes, or perhaps, whatever it is that can

³ En “Varieties of Reasons/Motives Internalism”. *Philosophy Compass*, 8/3, 2013, pp. 210–219.

motivate an agent to act” (Arkonovich, 2013, p. 210. Y el externalismo de este modo: Externalists hold that what one has reason to do can be independent of what one wants or could be motivated to do (ibid).

Es importante resaltar que cuando hablamos de internalismo y externalismo de razones-motivaciones se deja abierta la posibilidad, casi inevitable, de relacionarse con otras posiciones epistemológicas como lo son el internalismo y externalismo moral o el de juicios. Pero bueno, más allá de esto, ¿qué están diciendo las posiciones internalistas y externalistas realmente? Esencialmente se dice que hay procesos necesarios para capturar un abanico epistémico, en este caso de las razones-motivaciones para el actuar. El internalista por un lado va a pensar que los procesos que llevan al actuar se dan en un sentido interno; esto es, el sujeto o agente motivado por sus propios deseos; el externalista, por el contrario, dirá que ese proceso debe estar relacionado necesariamente con un factor externo al sujeto; a saber, que hay motivaciones o razones que pueden venir de afuera del agente. Es en ese sentido que quiero manejar el sentido de externalista e internalista aplicado al campo de la inteligencia.

Ahora bien, he usado estos ejemplos para exponer dos cosas: 1) cuando se habla de internalismo y externalismo tenemos que estar pensando en que son teorías epistémicas *de* algo (significados, razones-motivaciones, etc); y 2. Voy a proponer que hay también un internalismo y externalismo de inteligencia. Ya hemos visto cómo funciona el externalismo de significados y de razones-motivaciones; el caso de la inteligencia funciona más o menos similar. Para poder decir que hay internalismo y externalismo de inteligencia debemos partir de una búsqueda por las teorías tradicionales de la inteligencia donde veremos que la gran mayoría tiene como fundamento la posición epistemológica internalista; veremos en este capítulo la razón de su internalismo y durante el resto de la tesis veremos si podemos hablar de un externalismo de inteligencia.

Mi intención en este texto es decir que: 1. Claro que reconozco que para hablar de inteligencia debemos aceptar unas teorías epistemológicas internas, pero también debemos reconocer que estas teorías necesitan del dinamismo del mundo; 2. Hay una relación más profunda entre el sujeto y el mundo que explica la inteligencia no con un tinte tan delineado hacia el internalismo, sino que el mundo transforma al sujeto y el sujeto al mundo (eso lo veremos en los últimos dos capítulos). Por ahora baste con esta explicación para, ahora sí, presentarles algunas de las teorías tradicionales de la inteligencia.

Ahora sí, entrando en tema, tenemos que exponer por dónde se mueve la inteligencia para poder llegar a postular su posición epistémica. Para esto, este capítulo estará destinado a mostrar lo que he llamado las *teorías tradicionales de la inteligencia* como para nuestro fin. Esto significa que este capítulo presentará varias de las teorías de la inteligencia que funcionen para tener un marco general. Para poder lograr esto he pensado en un esquema un tanto pedagógico que ayude al lector y no se pierda o confunda con la variedad de teorías: utilizaré una teoría (la de las inteligencias múltiples de Gardner) como esqueleto y mediante vaya avanzando iré contrastando o evidenciando algunas otras teorías como las de Charles Spearman (Bifactorial), Louis León Thurstone (factorial), entre otros.

1.3. Las teorías tradicionales de la inteligencia

La historia de la inteligencia ha venido trabajándose indirectamente desde la antigüedad. Conceptos como razón, entendimiento e intelecto son sinónimos los cuales hemos usado para describir nuestro concepto. Pensemos en que decir que una persona es alguien que maneja la razón sería una forma de decir que una persona es inteligente; cuando decimos que una persona tiene un entendimiento de algo estamos refiriendo a que es inteligente de alguna forma; y cuando decimos que una persona posee intelecto también estamos diciendo lo mismo. La pregunta por la inteligencia, si bien formulada en tiempos anteriores, es llamativa entre los siglos XVIII y principios del XX como un área que puede llegar a determinar características en los humanos y de ahí que se pueda preguntar sobre si hay niveles diferentes entre dos personas.

Si quisiéramos hacer un esquema general de la historia de la inteligencia en la época contemporánea tendríamos que ligarla con la historia de dos áreas del conocimiento en crecimiento de la época: la ciencia comenzaba a determinar ciertos valores de validez para los estudios que tuvieran una carga justificativa y la psicología comenzaba a preocuparse por temas como la cognición, el desarrollo de personalidad y el carácter humano. Es en ese marco donde varios intentos de conjugar la ciencia y la psicología se llevaban a cabo (por ejemplo, el positivismo de Skinner para hablar de una modificación de la conducta en un esquema que fuera fundamentalmente empírico y científico) y es justo ahí, en ese momento, donde la pregunta por la inteligencia como un tema individual comenzaba a tener un sentido.

El primer acercamiento de la inteligencia como campo de estudio independiente se nos presentó con la llegada de la frenología postulada por Franz Josep Gall (1758-1828) en 1800 donde se postuló al cerebro como punto de localidad para lo que se concebía como mente⁴. Este estudio seudocientífico parecía importante dado que al atribuir la mente al cerebro se desencadenaban estudios fisiológicos de la anatomía del cráneo para hablar de personalidad, carácter, rasgos cognitivos y demás. Al juntar estas dos áreas del conocimiento, Gall llegó a la conclusión de que la inteligencia de una persona era proporcional al tamaño y forma del cráneo humano. Claramente esta teoría no gozó de mucha aceptación en la Inglaterra Victoriana por el hecho de que nuevos estudios iban saliendo a la luz, sin embargo, sirvió para focalizar científica y psicológicamente al cerebro como fuente de acción.

De ahí en adelante la ciencia siguió trabajando en lo que después se conocería como neurociencia y la psicología pasó por varias etapas para llegar a la actualidad. En psicología se pasó por un proceso histórico hasta llegar a la Revolución Cognitiva en la mitad del siglo XX la cual consistía en pensar si se puede hablar científicamente de la mente⁵. El reto cayó sobre la premisa de decir a la comunidad científica que sí había procesos que podían tratarse desde lo mental. Por su parte, la neurociencia se enfocaba en determinar ciertas conductas, rasgos de la personalidad o procesos cognitivos desde la bastedad que el cerebro podría decir

⁴ Recuérdese que en tiempos anteriores aquello que denominamos “mente” parecía estar localizado a veces en el corazón o en otros órganos del cuerpo.

⁵ Recordemos que con el positivismo y el conductismo la mente era algo que no tenía cabida por tener un aspecto metafísico y carencia de tangibilidad empírica. Lo que se conocía como “la mente” o “lo mental” fue descartado en estas dos corrientes previas a la Revolución Cognitiva.

empíricamente. Empero, los estudios y trabajos sobre la inteligencia siguieron brotando sus frutos durante finales del siglo XIX y mediados del XX con un impacto mucho más modesto que las teorías sobre las estructuras de la mente o las neurociencias. Hasta aquí solo hemos mirado sobre nuestros hombros respecto a estas teorías tradicionales.

En este apartado voy a exponer algunas de las teorías tradicionales de la inteligencia con algunos de los puntos clave de los autores: Gardner, Thurstone y Spearman. La idea principal es dar un esquema general de estas teorías con el fin de saber el tipo de contenido al que me estaré refiriendo durante todo este escrito y, sobre todo, para poder entender el problema fundamental que da pie a esta tesis.

1.3.1. Howard Gardner y las inteligencias múltiples

Para este subapartado nos centraremos en psicólogo Howard Gardner en su libro *Estructuras de la mente: la teoría de las inteligencias múltiples* (1997) donde nos hablará de la inteligencia entendida en términos de capacidades del humano que se desarrollan de una manera particular.

La pregunta por la inteligencia se encuentra, por lo general, concebida como que hay una inteligencia que tiene un ser humano y pensamos esto porque al ser el humano una unidad, entonces todo su potencial de inteligencia se encuentra concentrado en él y por tanto la inteligencia se mira con la lupa de unidad. En el caso de Gardner se nos ofrece una idea contraria en cuanto a la idea de unidad. Para él, la idea de inteligencia radica en que no solo hay una unidad en el ser humano, sino que son varias y aplican a campos diferentes.

[...] afirmo que hay evidencias persuasivas sobre la existencia de varias competencias intelectuales humanas relativamente autónomas, que en lo sucesivo abrevio como “inteligencias humanas”. Éstas son las “estructuras de la mente” de mi título. Hasta ahora no se ha establecido a satisfacción la naturaleza y alcance exactos de cada “estructura” intelectual, ni tampoco se ha fijado el número preciso de inteligencias. Pero me parece que cada vez es más difícil negar la convicción de que existen al menos algunas inteligencias, que son relativamente independientes entre sí, y que los individuos y culturas las pueden amoldar y combinar en una multiplicidad de maneras adaptativas. (Gardner, 1997, pp. 40-41)

Para Gardner, el decir inteligencias es un punto fundamental donde se determinan unas “competencias intelectuales humanas” (95) y que estas sirven para vivir y habitar los diferentes esquemas del mundo (social, cultural e individual). Esto es, la inteligencia se entiende como un lugar, la mente, que funciona como una estructura que depende de ciertas competencias o capacidades (las inteligencias).

Las inteligencias múltiples son competencias que se desarrollan, parten de un innatismo y dependen de nuestro contacto con la vida. Gardner describe provisionalmente seis (6) tipos de inteligencias que forman la estructura de la mente: inteligencia lingüística, inteligencia musical, inteligencia logicomatemática, inteligencia espacial, inteligencia

cinestésicorporal y las inteligencias personales. Cada una de estas inteligencias, según nos dice Gardner, tienen unas dinámicas y reglas de juego independientes –que solo le pertenecen a ellas– (esto significa que no tienen necesariamente reglas compartidas y son algo así como competencias individuales en su composición).

Ahora bien, luego de publicar su libro, del que estamos trabajando en este escrito, se postularon algunos otros tipos de inteligencia; sin embargo, no es del todo relevante para nuestra tarea. Lo que interesa resaltar aquí es cómo funcionan más o menos las inteligencias y que de ellas nos hagamos una idea para comprender la estructura de la mente en Gardner además de su teoría. Lo que esperaba Gardner con estas inteligencias es un abanico de facultades que nos ayudan a transitar por un mundo social. Cada una de estas competencias serían potenciadas por tres factores fundamentales: la cualidad hereditaria de la que tenemos acceso biológicamente, las disposiciones personales a las que podemos elegir y las condiciones socioculturales en las que habitemos.

Lo fundamental de la exposición de la teoría de Gardner es visualizar que es una propuesta que nos permite salir del marco teórico habitual al pensar en la inteligencia como unidad. Ahora bien, cuando hablamos de la no-unidad de las inteligencias de Gardner es a modo de que tienen su propia autonomía en su campo de actuación; sin embargo, para poder decir que tal facultad es una inteligencia se debe poner atención a los criterios de selección; a saber, aquello que comparten las 6 inteligencias es lo que hace que sean inteligencias para Gardner. Lo que se entiende como unidad en esta teoría parte de ese criterio de selección de facultades; o sea, lo que debemos mostrar ahora es la unidad de concepto que las determina como inteligencias (aquí me refiero a aquellos componentes que comparten conceptualmente hablando y no cognitivamente).

El criterio que Gardner utiliza para la evaluación de facultades responde a la solución, creación y adquisición de nuevo conocimiento. A saber, cada una de las facultades de inteligencia de Gardner responde a que funcionan como una potencia que posee una persona para solucionar alguna clase de problemas, puede crear esos problemas y de esos sacar algún tipo de conocimiento nuevo. En ese sentido, la unidad de clasificación conceptual de las facultades de inteligencia radica en el estudio de las formas en las que podemos desenvolvemos en situaciones culturales. Por ejemplo, si pensamos en alguna situación donde debemos resolver algún problema de índole cinestésicorporal cuando estamos en una carrera, entonces deberíamos suponer que esta facultad da un hecho de conocimiento de nuestro cuerpo, de los límites de él y si podemos llegar a cumplir satisfactoriamente la meta de la carrera en las condiciones de nuestro cuerpo. Gardner diría que “Los prerrequisitos son una manera de asegurar que una inteligencia humana debe ser genuinamente útil e importante, al menos en determinados ambientes culturales” (Gardner, 1997, p. 96)

Con esto podemos ver que la forma en que Gardner establece los criterios de selección de facultades es por vía de aplicabilidad y su futura potencia en situaciones del individuo. Es en este sentido que podemos pensar a la teoría de Gardner como una psicología de facultades⁶.

En el caso de Gardner podemos ver con claridad su tendencia al internalismo porque los procesos de solución de problemas, aplicados a las inteligencias múltiples, responden a procesos que se dan puramente en un sentido interno; esto es, en las mismas inteligencias múltiples. En otras palabras, el internalismo de Gardner se genera cuando se entiende que las condiciones esenciales para el proceso de la inteligencia son formalmente internas y esto se da cuando sostiene que las inteligencias múltiples son características intrínsecas de la persona, o lo que podría entenderse como la estructura y el funcionamiento interno del cerebro y el sistema cognitivo de cada persona. Y ¿qué significa eso? Cuando apelamos a un criterio de diferencia cognitiva entre personas pensaríamos que es por el entorno que puede demarcarnos esas diferencias, sin embargo, pese a que el entorno influya, los procesos de esas diferencias de pensamiento, en la teoría de Gardner, parecen referir a las capacidades propias de cada persona en un sentido cognitivo como factor esencial, como componente necesario y primario.

1.3.2. Charles Spearman y la teoría bifactorial

Charles Spearman en sus libros *The abilities of man* (1927) y en *The nature of 'intelligence' and the principles of cognition* (1923) nos propone que la inteligencia es un factor biológico cerebral y hereditario. Para este psicólogo la inteligencia partía de dos componentes esenciales que serían el factor (g) y el factor (s).

The one part has been called the “general factor” and denoted by the letter g; it is so named because, although varying freely from individual to individual, it remains the same for any one individual in respect of all the correlated abilities. (Spearman, 1927, p. 75)

Esto nos dice que el factor (g) además de ser hereditario es el que se encarga de actuar en varias de las instancias de nuestra inteligencia. Este factor al ser heredado permanece inmutable en el tiempo y en las generaciones. Contrario a este factor se presenta el factor (s) –o factores (s) o también conocido como Factor Especial– que entra a determinar la especificidad de las tareas y que depende del sujeto. O sea, “The second part has been called the “specific factor” and denoted by the letters. It not only varies from individual to individual, but even for any one individual from each ability to another. (Spearman, 1927 p. 75). Estos factores serían el segundo componente de la teoría de Spearman donde ya

⁶ Entiéndase psicología de facultades en el mismo término que el expuesto por J.A. Fodor cuando dice “Por psicología de las facultades entiendo, a grandes rasgos, la postura que sostiene que, para explicar los fenómenos de la vida mental, es preciso postular muchas clases, esencialmente distintas, de mecanismos psicológicos. La psicología de las facultades estudia formalmente la manifiesta heterogeneidad de lo mental y presta mucha atención a diferencias como las que existen a primera vista entre la sensación y la percepción, la volición y la cognición, el aprendizaje y la memoria o el lenguaje y el pensamiento” (1896, p. 19).

tendrían una relación esencial con habilidades como la lingüística, lo corporal, lo simbólico, etc.

Explicamos un poco más clara esta teoría para evitar cualquier confusión. La inteligencia para Spearman radicaba en los dos factores haciendo referencia a cómo se desarrollaban las habilidades, capacidades y aptitudes humanas cognitivas. Estos dos factores eran los que posibilitaban la existencia de una inteligencia que tuviera participación en la conducta humana. Me explico, el factor (g) era el posibilitante teórico de la inteligencia y la conducta humana y el (s) entraba a trabajar y determinar la conducta. La inteligencia en últimas sería la que fundamenta la conducta humana en visperas de un factor heredado que hace posible que tengamos capacidades de acción y otro factor que nos especializa en cada capacidad para la acción y en últimas para la conducta. Para lograr esta tesis, Spearman, al igual que Galton, pensaban que la clave estaba en el estudio del cerebro y, en el caso de nuestro autor actual, que había una energía (el factor general) que podría heredarse biológicamente.

Queda todavía un punto más a donde llevar esta teoría. Claramente el factor (g) y el (s) son la posibilidad de la conducta humana, en este sentido es que pensamos en la inteligencia en Spearman, pero falta ver el componente más esencial de la inteligencia en este autor. Como mencioné, la condición de la inteligencia –o el factor (g)– es aquello que es heredado, es aquello que establece ese *a priori* de la inteligencia como condición que justifica su existencia; esto es, la existencia de la inteligencia depende del carácter hereditario y este carácter es el principal influenciador de la conducta humana. Ahora bien, cuando queremos postular el internalismo en la teoría de Spearman tenemos recurrir a la forma en la que el proceso de la inteligencia se da gracias al componente del factor (g); a saber, dicho factor aparece como suponiendo que está presente en todas las actividades cognitivas de una persona. ¿Qué supondría lo anterior? Simplemente que los procesos de la inteligencia y lo que puede crear una diferencia individual entre sujetos se enmarca las diferencias de la eficiencia de este factor (g). En últimas el factor (g) sería el componente esencial del proceso de la inteligencia en Spearman y al ser un factor propiamente interno y necesario, entonces de eso se sigue el internalismo subyacente.

1.3.3. Louis Leon Thurstone y la teoría factorial

La teoría de Spearman estuvo sujeta a muchas críticas a raíz de la historia, pero la que más destacó fue la que le hizo el psicólogo L.L. Thurstone (1887-1955). La crítica principal se basaba en la estructura de la inteligencia: Thurstone no aceptaba la idea de que la inteligencia fuera una que se componía por dos factores (y gobernada en su mayoría por uno predominante); para este psicólogo inglés, la inteligencia ya venía dividida en “habilidades mentales primarias” (Gardner, 1997, p. 39); este fue su aporte al análisis factorial entre otras cosas. Estas habilidades mentales constituían el esquema general de la inteligencia al relacionarlas con las capacidades cognitivas; esto es, para Thurstone la inteligencia se establecía en que las habilidades posibilitaban la cognición (pensemos esta parte como tendiendo a un internalismo por su factor propio de un sistema interno de los estados mentales) y a la final se entendería inteligencia como capacidades.

Ya no era la unidad de Spearman la que imperaba en el campo de la inteligencia, sino que se involucraron los factores primordiales. Esto nacía del pensamiento de que subordinar las capacidades a un solo factor podría condenar las posibilidades de la cognición. Las habilidades primarias de Thurstone pasaron, irónicamente, a denominarse: Factor (v) o comprensión verbal, Factor (w) o fluidez verbal, Factor (n) o aptitud numérica, Factor (s) o aptitud espacial, Factor (m) o memoria asociativa, Factor (p) o velocidad de percepción, Factor (g) o razonamiento general y factor (i) o inducción. Nótese la íntima relación que guardan estos factores con la teoría de las inteligencias múltiples de Gardner; esto ya que el factor (v) esencialmente es igual que la inteligencia lingüística, el factor (n) es igual a la logicomatemática, el factor (s) es equivalente a la inteligencia espacial y así sucesivamente –salvo una que otra variación.

Con Thurstone ya se había comenzado a perfilar de mejor manera el estudio que unos años atrás habían desarrollado Binet-Simon sobre la escala de inteligencia o coeficiente intelectual (CI). Ahora la inteligencia no era solo un cumulo de habilidades, sino que eran medibles y con ello llegaron los estudios psicométricos. “What brought it to life was not the findings of scientific research but, first, speculative efforts to account for human differences in evolutionary terms and, second, the invention of a practically useful school readiness test.” (White, 2000, p. 33). La importancia de estas teorías ahora se fundamentaba en la cotidianidad de la vida al poder precisar los estudios de la inteligencia en la forma en la que sujetos, en este caso los niños, iban potenciando sus habilidades primarias de cognición. Aquí se hace una ruptura interesante ya que la inteligencia con Binet y Thurstone pareciera que se volviera enteramente los principios de la cognición; la inteligencia como cognición y fundamentalmente en niños. Más aun, la inteligencia pasó de ser facultad intelectual a ser capacidad cognitiva, pero bueno, ese no es nuestro tema.

La importancia de mencionar la escala de niveles de la inteligencia se fundamenta en que una vez tenida esta escala, los intentos por acercarse a una profundización o ampliación del concepto de inteligencia fueron mermando exponencialmente; ahora gran parte del estudio sobre la inteligencia se reducía a la psicometría. En la actualidad, como ya sabemos, existen test que podemos hacer en cualquier momento –ya no solo como niños sino como adultos– en el cual se nos entrega, después de una serie de pruebas, un número con el que caracterizamos nuestro promedio de inteligencia o, más formalmente hablando, nuestro coeficiente intelectual.

Finalmente, ya hemos explicado, *grosso modo*, de qué va la teoría de Thurstone, empero nos queda un punto más. En este caso, más allá de hablar de la estructura epistémica de la inteligencia como en los otros autores, he querido evidenciar una conexión con la búsqueda de niveles de inteligencia; esto es, hay una presuposición de que hay algo en nuestra mente y en la inteligencia que puede ser medido. La relación entre Thurstone y el internalismo es mucho menos clara que en los dos psicólogos anteriores ya que de inicio podría suponerse que es más bien una posición mixta al momento de ver cómo el entorno y factores sociales influyen en el modelo de inteligencia; sin embargo, pienso que el internalismo, en este autor, se genera cuando se inclina la balanza. Me explico, las habilidades primarias de la mente pueden inclinarse con mayor facilidad hacia un lado interno en cuanto se requiere de él o a

un factor externo dependiendo del caso, pero el internalismo subyacente hace acto de presencia en el momento en que los procesos cognitivos de una aplicación alguna situación deben pasar y regirse específicamente bajo los criterios de actuación de las habilidades primarias; esto es, el componente esencial del proceso de la inteligencia en Thurstone como requiriendo el permiso y tránsito por la estructura funcional de las habilidades primeras (que ocurre en lo propio del sujeto, o sea, en lo interno). Cualquier situación o problema a solucionar se establece en un proceso interno de las habilidades propias e internas del sujeto cognitivo.

1.4. El internalismo en las teorías tradicional de la inteligencia

Más allá de todas las teorías que he presentado sobre la inteligencia hay un factor común que cabe la pena resaltar y es que parten de establecer que la inteligencia viene dada en el sujeto como proceso propio de él que puede desarrollarse; esto es, un internalismo. En este apartado veremos la razón por la que este internalismo presupondría un problema y estableceremos algunos puntos fundamentales para continuar durante el resto de la tesis.

Comencemos partiendo de lo que se entiende por inteligencia. La inteligencia parece responder a un razonamiento de algo, una forma de solucionar problemas y de comprensión de aspectos. Cada una de las tres teorías de la inteligencia, en efecto, están proponiendo una forma de solución de problemas, pero veremos que todavía hay problemas. Por ejemplo, si cogiéramos las teorías actualmente más usadas estaríamos diciendo que los contenidos de la inteligencia ya vienen de cierta forma dados y lo que sigue es empezar a utilizarlos para ciertos fines de un estado mental del sujeto con otro estado mental del sujeto. Si tomáramos la idea de que la inteligencia se puede medir podríamos llegar a preguntar ¿yo cómo sé que sí están midiendo lo que yo llamo inteligencia? o ¿qué es lo que realmente están midiendo? O incluso en ámbitos fuera de la medición podríamos preguntar ¿cómo determinan el ámbito de la aplicación de la inteligencia? y de ahí llega la pregunta de ¿Qué es lo que todas las teorías de la inteligencia comparten? Para responder a la última pregunta podemos decir desde ya que es la búsqueda de aplicar a la resolución de cómo es que la gente razona y decide cómo actuar en la vida.

Parece ser que gran parte de las teorías de la inteligencia están a una futura búsqueda de la medición de la inteligencia. Entonces, si pensamos en que muchas de estas teorías de la inteligencia estarán buscando una forma de hacer mediciones de la inteligencia cabría la duda razonable de no entender qué es lo que están midiendo; o más puntualmente, cómo es que saben qué es lo que tienen que estar midiendo. Esto nos llevaría a una pregunta mucho más fundamental; esto es, ¿qué es lo que proponen como inteligencia para saber qué es lo que están midiendo? Pongamos un ejemplo: si vamos a medir la temperatura y yo estoy tomando una regla, entonces estoy tomando una decisión sobre aquello que creo que es la temperatura (una cosa que tiene longitud); evidentemente no voy a descubrir nada o voy a descubrir algo muy distinto. Aquí viene la pregunta: por supuesto, yo puedo medir la temperatura con una regla hiperprecisa porque las cosas calientes se expanden y las frías se contraen, pero ¿estoy

midiendo lo que es la temperatura? La respuesta sería que estoy midiendo un efecto secundario de ella, no la temperatura misma.

Lo que todas estas teorías tradicionales de la inteligencia comparten es la necesidad de resolver problemas de nosotros en el mundo. ¿Dónde está el problema? Fíjense que el problema fundamental recae en la idea de una capacidad para solucionar problemas desde una facultad; o sea, hay un problema que suscita solución y apelo a un estado mental interno para solventar el problema.

En Gardner encontramos que venimos con una tendencia a las facultades propias del humano que nos inclinan a solucionar problemas desde una óptica de las facultades propias; pareciera ser que somos nosotros con nosotros resolviendo problemas. Cuando pensamos en competencias intelectuales humanas que ayudan a desenvolverse en el mundo estamos haciendo una clara alusión a algo parecido a un orden de subsecuencias: primero hay inteligencias y luego hay mundo. Para yo poder solucionar un problema del mundo tendría que usar mis facultades para entender el mundo; esto es, el intelecto ayudando al sujeto que habita el mundo. Aquí podríamos preguntarnos ¿es el mundo el que constituye a la inteligencia o la inteligencia al mundo en cuanto a solución de problemas?

En el caso de Spearman encontramos que hay un proceso de inteligencia con clara tendencia hacia lo interno mucho más radical en cuanto a que la facultad de la inteligencia es algo que se comparte como un proceso naciente en lo innato y desarrollado internamente (factor (S)). De modo que el factor (g) era el posibilitante teórico de la inteligencia y la conducta humana apoyado por el desarrollo interno de lo que el factor (s) logre captar y desarrollar. Ya luego la conducta se ajustaría por los resultados que la inteligencia vaya poniendo en práctica. Nótese que en este caso pasa lo mismo que en el caso de Gardner (claro, hasta cierto punto): estamos presuponiendo una facultad tal que me da el acceso al área la inteligencia; y luego los contenidos de esa inteligencia vienen al juego. En este caso podrían decir que primero hay algo tal que inteligencia y luego vienen los contenidos de esta donde podríamos volvernos a hacer la misma pregunta del párrafo de arriba.

¿Por qué la teoría de Gardner y Spearman son internalistas? Porque cuando van a hablarnos de la inteligencia como tal, va a aparecer como requiriendo a las inteligencias múltiples (Gardner) o al factor (g) (Spearman) y este componente es propio del proceso de uno; esto es, como siendo propiamente de uno y no requiriendo acceso a otras cosas. Yo requiero de acceso a lo que yo tengo más allá de lo que pueda venir de otro lado y si me las dan de otras fuentes sería un proceso secundario, no uno esencial. Esto pasa porque el proceso solo puede pasar internamente; o sea, propiamente en el sujeto. Aquello a lo que tengo que tener acceso para realizar el proceso de pensamiento inteligente es únicamente interno.

El caso de Thurstone es particularmente interesante porque se asemeja en gran medida a la teoría de Gardner, incluso podríamos arriesgarnos a arrojar la tesis de que este segundo se basó en Thurstone para sus estudios. Frente al rechazo de una cuestión de una capacidad única que abriera la puerta de un área específica de la cognición se emplea la idea de que es necesaria una postulación menos problemática la cual se puede observar al postular diferentes las habilidades primarias mentales. De ahí que vuelva y juegue el tema de la pregunta sobre

si la inteligencia ya viene dada en cierto modo. Lo mismo que, como he explicado, el acercamiento a la búsqueda de los niveles de la inteligencia refleja una búsqueda de la inteligencia dependiendo solo de la inteligencia.

Todos estos casos comparten la idea de que la inteligencia viene como un proceso interno y a partir de ella se constituye el mundo. Podría ser así, pero no sería del todo correcto mantener una afirmación tan profundamente internalista. Entonces, cuando hablo de solución de problemas en términos de las teorías tradicionales de la inteligencia estaríamos diciendo que parece haber una suerte de internalismo en cuanto a su justificación epistémica; a saber, el mundo de las soluciones de los problemas depende exclusivamente de cómo uso mis procesos o facultades mentales, la inteligencia y cuál es el componente esencial que permite ese proceso ¿Podríamos sostener que las soluciones prácticas del mundo dependen exclusivamente de mis facultades internas?

Pero hay algo más que dejar claro sobre el internalismo de estas teorías. Para que puedan llamarse internalistas no basta con decir que requieren esencialmente de procesos internos, debemos llevar la cuestión a otro nivel un poco más profundo y decir que los procesos son internos porque hay al menos un componente de estas teorías que es esencial, necesario, para que se den los procesos. Ese componente responde de una forma de criterios internos. En Gardner, como ya dijimos, el componente esencial son las capacidades propias, en el caso de Spearman sería el factor (g) y en el de Thurstone serían las habilidades primarias. Así, estas características de las teorías tradicionales de la inteligencia nos estarían diciendo que el proceso de la inteligencia funciona gracias a ese componente esencial y ese componente esencial parece ser interno.

Todas estas preguntas serán las que enmarcarán nuestro objeto fundamental. Por ahora quiero dejar postulado el objeto y su problema: todas las teorías tradicionales de la inteligencia comparten una capacidad de solucionar problemas como objeto de la inteligencia, pero parten de un internalismo que parece excluir al mundo de una participación importante en él a la hora de cumplir dicho objeto. Nótese que el problema al que quiero llegar es uno formalmente de delimitación; a saber, el problema recae en una delimitación del tema de la inteligencia en un sentido profundamente internalista. En lo subsecuente pondré en duda dicho internalismo y veremos cómo es que el mundo debe entrar a figurar parte de estas soluciones de problemas acompañado de estas facultades internas. En otras palabras, concedo que todo tiene que ver con la capacidad de solucionar problemas, pero fíjese que la capacidad para solucionar problemas no nos va a funcionar si la proponemos como meramente una facultad; sino que la capacidad para solucionar problemas está parte en el mundo y parte en el mí.

Capítulo II

Sobre la realidad, la percepción y la irrealidad

2.1. ¿Qué es la aprehensión primordial de la realidad?

Para poder comprender la relación entre la teoría de la irrealidad en Zubiri y la inteligencia debemos comenzar explicando parte del sistema filosófico del filósofo vasco al generar las premisas bajo las que se llega a postular la irrealidad. Por este motivo, e pienso primero exponer la teoría zubiriana n tanto a cómo está se relaciona con el humano y después poder llegar a la tesis sobre la realidad en sí misma, para luego explicar cómo funciona la irrealidad. Para este capítulo me enfocaré principalmente en el libro *Inteligencia sentiente* (2013) de Zubiri.

En su texto Zubiri plantea un nuevo desafío que radica en encontrar cuál es la relación entre la realidad y el ser humano a lo cual responderá que es un saber epistémico, es una relación del cual procede el conocimiento a partir de encontrar ontologías u esencias de objetos reales. El título de “inteligencia sentiente” tiene su fundamento en ver cómo son los procesos por los cuales llegamos al conocimiento desde nuestro contacto con la realidad; esto es, inteligencia en cuanto a intelección y sentiente en cuanto la malla que nos permite conocer objetos del mundo. Por esa razón es que en este apartado no se entenderá inteligencia en cuanto a cómo se entiende en las teorías tradicionales de la inteligencia sino en cuanto a intelección de contenidos aprehendidos.

Podríamos resumir toda la teoría de la relación entre la realidad y el humano al decir que conocer es reconocer, pero eso sería un ejercicio que resultaría lamentable para lo que nos atañe en este estudio y un insulto con la exquisita dedicación en las descripciones de Zubiri. Sin embargo, para dar un atisbo de esta relación debemos tener en mente esta idea de que conocer es un reconocer.

La clave zubiriana para entrelazar la realidad con los humanos es pura aprehensión de las cosas del mundo. Se iniciará postulando al hombre expuesto y cohabitando con la realidad desde un primer momento; nosotros nacemos y empezamos a tener una estrecha relación con la realidad y sus múltiples formas al tener contacto en todos los niveles: sensoriales, sociales, institucionales, y demás. El humano *está* con y *en* la realidad, no allende a ella. Ya que estamos conviviendo con ella, en ese “estar” es que podemos decir que hay tal relación: porque al estar *en* o *con*, es que podemos decir que las cosas se presentan ante nosotros. Imaginemos que estando en el mundo se nos aparece un reloj, se nos aparecense porque íbamos caminando por la calle y veremos que el reloj se presenta como real al nosotros *estar* en ese sistema de mundo –al estar *con* y *en* la realidad. La palabra “estar” es fundamental para postular la aprehensión puesto que aprehendemos contenidos de la realidad que se nos

aparecen, no como un acto intencional, pero sí como un acto aprehensitivo. Podríamos llegar a aventurar la idea de que la relación se genera al tener contacto con el mundo dado que en él se nos aparecen las cosas, objetos, personas, etc. siendo como reales, cargadas de realidad. Entonces, el mundo estaría cargado de realidad en todas sus esferas y es algo con lo que lidiamos en nuestra cotidianidad. Pongamos un ejemplo: cuando me corto con un vidrio estuve sintiendo al vidrio como algo real que me apareció en algún momento de mi vida; otro ejemplo sería cuando voy caminando y me estrello con una pared percibiéndola como real. El mundo está cargado de realidades con las cuales estoy relacionándome día a día sin excepción.

Ahora, nótese que en ese contacto con el mundo –y en él con la realidad– estoy haciendo un proceso mucho más profundo que el solo caminar en él: estoy aprehendiéndolo como real. Las cosas del mundo me aparecen y yo las aprehendo necesariamente. En el ejemplo donde me choco con una pared podría decirnos que he aprehendido que la pared al ser sólida no me dejará pasar y por tanto intentaré no chocarme intencionalmente con ella en otra ocasión. Pero, para que pueda haber aprehensión debe haber un proceso en la relación que me permita conocer y estimar ciertas situaciones; es ahí donde la relación entre la realidad y nosotros se vuelve estrecha: la realidad no solo es realidad en cuanto a sí misma, sino que es formalidad de “de suyo”⁷. Esto es lo que la aprehensión como proceso nos va a mostrar.

La aprehensión no es una teoría sino un hecho: el hecho de que me estoy dando cuenta de algo que me está presente. La aprehensión es, por lo que hace al momento de «estar presente», un acto de captación de lo presente, una captación en la que me estoy dando cuenta de lo que está captando. (Zubiri, 2013, p. 92)

En la cita anterior encontraremos casi todo lo necesario para entender la idea de aprehensión. Si ponemos el ejemplo del vidrio podríamos pensar que se nos hizo presente al nosotros estar en un momento donde capté al vidrio como vidrio y al vidrio como cortándome. Lo mismo aparecería en el caso de una pared o en general sobre cualquier hecho del mundo. Ese “darse cuenta” sería el reto para comprender el proceso que en general será la aprehensión. Creo que la mejor forma de comprender la aprehensión sería exponiendo algo parecido, pero no esencialmente igual: si pensamos en un animal ¿podríamos decir que aprehende las cosas del mundo tal como nosotros? Evidentemente podríamos inclinarnos a decir que sí –dependiendo del contexto en el que nos encontremos. En el caso de Zubiri habría una diferencia fundamental: Zubiri atribuye a los animales estimulidad (no es claro si ocurre estimulidad sin inteligencia sentiente, no es claro que ese sea el caso, pero nos sirve para entender su concepto) y esto sería que los animales no tienen aprehensión sino un proceso de estimulidad.

La estimulidad recaería sobre humanos y animales como punto de arranque epistémico, pero se diferenciaría al momento de hacer un ejercicio intelectual. Estimulidad es un contenido del mundo que nos afecta y suscita la acción, y una vez realizada, se agota en sí misma. El mejor ejemplo procede de Zubiri sobre el calor: “El contenido de este color, este sonido, este sabor, etc., está aprehendido por el animal tan sólo como determinante de modificación tónica y de

⁷ Lo que en el siguiente apartado se entenderá con mayor precisión al hablar de la localidad de la realidad.

respuesta. Así, el animal aprehende el calor como calentando, y solo como calentando.” (Zubiri, 2013, p. 106). Fíjese que el calor se aprehende como siendo de una forma que implica que me está afectando y en esa afección se suscita una respuesta; por ejemplo, si el calor me está calentando, entonces puede que busque sombra o me mueva del fuego. Esto es lo que sería aprehensión por estimulidad y esto es propio del humano y del animal. El tema ahora sería ver si hay una diferencia elemental con la aprehensión. Zubiri nos expondrá que el hombre, al tener un proceso intelectual, va un paso más allá en la aprehensión ya que “inteligir algo es aprehender intelectivamente este algo” (2013, p. 92).

¿Sería lo mismo decir que el calor me calienta a que el calor es caliente? Claramente congeniaríamos en que serían dos cosas distintas solamente al enunciar la pregunta, sin embargo, en la tarea filosófica zubiriana habría una diferencia epistémica: el que el calor me caliente implica estimulidad; esto es, una suscitación a la acción sobre lo que aparece, mientras que en que el calor sea caliente implica una intelección donde se reconoce al calor como algo que le es propio al calor, algo que no es propio en mí o más precisamente entendido como que “el calor aprehendido ahora no consiste ya formalmente en signo de respuesta, sino en ser caliente «de suyo»” (106). Aquí se nos integra un nuevo valor a la ecuación donde debemos agregar el “de suyo” como componente esencial o formal de la aprehensión. Este “de suyo” caracterizará la esencialidad de la realidad en cuanto a lo que es un objeto real, y en el caso del calor siendo que su esencialidad que de suyo es caliente. ¿Podríamos decir que el calor es caliente porque es algo nuestro? O ¿tendríamos que esgrimir que sentimos al calor siendo caliente porque le es propio a él? O más drásticamente ¿los valores esenciales de los objetos de la realidad serían esencialidades mías? Pensaríamos que nosotros vemos los efectos de lo que es ese “otro” en mí, pero eso seguiría siendo el ver la realidad de “otro”, en cuanto a nota⁸ de suyo, que se aprehende en mi intelección como aprehensión. El “de suyo” sería, principalmente, aquello que reconocemos siendo la realidad, la esencialidad de algo “otro” y esto lo concebimos así gracias a la intelección que hacemos del contenido aprehendido o, en términos zubirianos, “la formalidad de realidad es algo en virtud de lo cual el contenido es lo que es anteriormente a su propia aprehensión. Es la cosa que por ser real está presente como real. La realidad es el «de suyo»” (107). Aquí cuando hablamos de formalidad no es viendo estimulidad sino aquel contenido que por sus notas reconocemos que se nos presenta como algo diferente a nosotros mismos y aquel contenido se nos presenta como real; por eso es que la realidad en cuanto a aprehensión es formalidad de “de suyo”.

Ahora bien, este reconocimiento de la realidad de algo “otro” corresponde a la finalidad de la aprehensión, esta formalidad es esencialmente humana y en tanto eso no es que las cosas solo aparezcan y yo las aprehendo como de “otro” sino que al aparecerse las capto en aprehensión con un proceso impresivo. La impresividad es la forma en que capto cosas reales y de ellas las inteliijo para concretar el proceso de aprehensión. Para que haya algo como

⁸ Entiéndase “nota” como el contenido de algo otro, o sea, significa que algo otro tal como el calor tiene sus propios contenidos, pero esos contenidos quedan en mi impresión como un contenido de él. La nota sería el contenido de algo otro que queda en mi impresión.

impresión debemos tener tres segmentos o momentos de ella: afección, alteridad y fuerza de imposición.

La afección es el momento en que algo se nos presenta y nos afecta –como el calor o una pared–, es lo que tanto humanos como animales compartimos, es estimulación. La alteridad es donde concebimos que aquello que nos ha aparecido es de “otro” tal que no es propio de mí. Y, la fuerza de imposición, es formalmente el cómo se nos queda un contenido entendido como de otro ahora como un contenido inteligido propiamente en nosotros. Pensemos en el caso de la pared: si la pared se me aparece (afección), la veo como dura (alteración) y me choco con ella, entonces ya sé tres cosas: 1. Hay algo tal que una pared de la cual puedo decir que estuvo en un momento conmigo 2. Que al chocarme con ella también la reconocí como algo que es una nota formal de “de suyo” 3. Que si en otra ocasión veo que voy caminando directo a una de ellas es mejor evadirla antes de chocarme (fuerza de imposición).

Quiero hacer énfasis en que estos tres momentos de la impresión son los que nos dan el acceso a un contenido aprehendido donde no solo lo reconozco como “de suyo” sino que puedo retenerlo con cierta fuerza. Pensemos otros ejemplos para ver la variedad de la función impresiva en aprehensión: si voy al comedor y meto un dedo en la estufa prendida, entonces me quemo, de ahí que reconozca que el fuego de suyo es profundamente caliente, y que me afectó en tal grado que no vuelvo a meter el dedo en un fogón ardiendo. Ahora ¿siempre hay un contenido aprehendido como el del fuego? Tal vez no. Si voy caminando por la calle y me tropiezo levemente pero no me caigo ¿estaría aprehendiendo de la misma forma? No, posiblemente en algunos días no me acuerde de que me tropecé y por eso puede que en algún momento de la vida me confíe y vuelva a tropezarme en el mismo sitio. Aquí es importante que el contenido aprehendido depende fundamentalmente de con qué fuerza de imposición se me queda para poder tener una memoria aprehensiva mayor o menor.

Volviendo al tema principal, ¿cuál es la relación de la realidad con los humanos? Esencialmente que aprehendemos realidades constantemente, la realidad la reconocemos como algo propio del objeto real y de ella se sigue que nuestra interacción con ese objeto real pueda variar o no. Es un reconocimiento intelectual donde la aprehensión es impresiva, es pensar que conocemos reconociendo. Aquí es importante poner el relieve donde distinguimos el proceso epistémico en dos momentos diferentes: sentir e inteligir. Con todo lo que ya hemos visto podemos decir que la intelección es esencialmente “aprehender algo como real” (113) y el sentir es “aprehender impresivamente” (113). Veamos que con todo lo visto esta distinción ya parece cobrar sentido al momento de aprehender algo como real es esa formalidad de “de suyo” y que se da gracias al proceso del sentir. Por esto se llamará que estos dos momentos (el de sentir e inteligir) son parte de una misma unidad epistémica; son dos momentos de un solo acto, son dos momentos de la *Aprehensión Primordial de la Realidad*.

Hasta acá hemos visto los dos momentos de la Aprehensión Primordial de la Realidad y ahora lo que nos compete es exponer en qué consiste este acto. El proceso de estos dos momentos del mismo acto no es uno que se concibe linealmente, sino que aparece el uno en el otro: cuando aprehendemos impresivamente estamos aprehendiendo realidades; esto es, en el

momento de la alteridad ya reconocemos notas de algo “otro” que percibimos como realidades al momento que hacemos la aprehensión impresiva. El sentir al ser una aprehensión impresiva está dando la estructura del inteligir al reconocer formalidad de realidades, y al mismo tiempo que reconocemos el inteligir es que aprehendemos impresivamente. En palabras del autor:

Como impresión es lo que formalmente constituye el sentir, y realidad es lo que formalmente constituye el inteligir, resulta que decir que el momento de realidad está «en» la impresión es lo mismo que decir que la intelección está estructuralmente «en» el sentir: la impresión de realidad es *sentir intelectual*. (115)

Por ello es que el sentir y el inteligir están en el otro pues hacen parte de ese sentir intelectual o inteligencia sentiente que permite a los dos momentos ser parte de un mismo acto. Eso es lo que hace que haya una aprehensión impresiva de realidad lo cual será lo constituyente para la Aprehensión Primordial de la Realidad⁹.

2.2. ¿Qué es la realidad en Zubiri?

Ya hemos recorrido un camino importante al exponer como interactuamos con la realidad en cuanto humanos –a partir de un proceso de aprehensión. Ahora bien, es importante entender el orden bajo el cual se presentan los apartados de este escrito dado que se me podría preguntar la razón de por qué inicio con la relación entre el humano y la realidad en vez de arrojar la concepción zubiriana de la realidad en sí misma; la justificación recae en que debemos hacer un proceso de reconstrucción argumental. Para lograr una concesión con lo anterior debemos lanzarnos a un terreno un poco más oscuro al introducir a la realidad por sí misma donde nos daremos cuenta de sus dificultades y su necesidad de hablar de ella respecto a nosotros, a la localidad.

El propósito de Zubiri al postular su teoría de la realidad radicaba en comprenderla como una unidad entre diversas formas de darse; esto es, la realidad siendo una condición necesaria para que haya más formas de realidad. En un inicio parecería que la descripción que acabo de dar es un poco oscura por la postulación de la realidad siendo la que da más realidad. La realidad sería vista de dos formas: una en cuanto realidad en sí misma y otra en cuanto a realidad respecto al humano –siendo toda ella una misma unidad de realidad. La realidad en sí misma sería principalmente algo como una condición del mundo que nos permite habitar diferentes esquemas de realidades y la realidad en cuanto al humano radica en cómo quedan los contenidos de cosas reales aprehendidas en nosotros.

⁹ Cabe resaltar que además de generar este proceso epistémico y la relación entre el humano y la realidad, Zubiri está haciendo un modelo filosófico de superación al dualismo clásico entre sentir e inteligir al atribuir un componente de necesidad para que tanto el sentir como el inteligir puedan darse. Esta estratagema radica en la necesidad de que para que haya algo como sentir debe haber intelección y para que haya algo como intelección debe haber el sentir; como añadido los coloca estratégicamente como dos momentos de un mismo acto, de un acto unitario o de lo que se conoce como inteligencia sentiente.

La idea de la realidad en sí misma es aquella que pareciera ser la condición para las formas de realidad y en ellas las cosas reales. El mundo se compone de cosas reales y nosotros estamos plenamente inmersos en el mundo; por tanto, convivimos y cohabitamos como formas de realidad –haciendo que de esas formas nos relacionemos con objetos reales. Es como si la realidad en sí misma fuera lo que posibilita que haya formas de realidad.

En este punto es imperativo darnos a la partida de resolver la incertidumbre que planteé anteriormente: la realidad como condición de realidades, o formalmente hablando, la apertura a más realidades. Si queremos resolver esa incertidumbre debemos preguntarnos si hay algo que posibilita que haya cosas que sean reales a lo cual parecería que Zubiri respondería positivamente ya que debe haber algo que “les confiere el carácter de real” (Molina, 2016, p. 8). Ese algo es la misma realidad siendo la que le “da consistencia a las cosas reales” (ibid). Pensemos por un momento en si nos encontramos con un objeto sea cual sea, como un libro, el libro nos es real puesto que nos aparece como real cuando lo vemos, lo sentimos, lo leemos y demás, pero la pregunta sería ¿el libro es real por sí mismo o hay algo que posibilita que haya realidad en el libro? Aquello que posibilita al libro sería nada más y nada menos que la realidad dando más realidad, o sea que “La realidad no se esconde tras las cosas reales, sino que es lo más propio y característico de ellas” (ibid).

Para resumir este tema, debemos entender a la realidad como un sistema que contiene, por decirlo metafísicamente hablando, a más realidad.



Ilustración 1

Nótese que en la Ilustración 1 he tratado de evidenciar a la realidad abriéndose a más realidad. El círculo rojo nos expresa a la realidad como la posibilidad, lo que antecede, al objeto real; esto es así, porque el objeto real ya viene dado por contenidos que en sí mismos son propios de la realidad. Es la realidad siendo más realidad o lo que “alude al carácter que tiene todo lo real en tanto real” (Zubiri, 2008, p. 15). A eso es lo que pensaremos como realidad en sí misma.

Ahora bien, esta definición de la realidad en sí misma es problemática por el nivel de oscuridad en el que puede resultar, por eso, al ya tener la noción de qué es Aprehensión Primordial de la Realidad, podemos dar un salto un tanto más preciso a explicar cómo

funciona la realidad. Si recordamos bien en el apartado anterior, hablamos de la diferencia entre la estimulación y la aprehensión sentiente; esto lo expuse al diferenciar si el calor me calienta o si el calor es caliente. El paso subsecuente se establece en entender la profundidad de la localidad; esto es, la esencia de la realidad es el darse como *allá*, como *ahí*, no como en mí. Más precisamente, la idea de localidad respondería que está ubicada en un espacio que no está limitado al sujeto; a saber, percibir los fenómenos de la realidad como ocupando un lugar (no en términos de nociones, sino de donde viene aquello de lo que origina las sensaciones y que se captan de la realidad para el sujeto). Esa es la diferencia que se impone en la realidad. Cuando decimos que “el calor me calienta” estamos diciendo que la localidad estímulo está en mí, pero cuando decimos que el “calor es caliente” estamos refiriendo a que el calor está allende de mí, está localizado fuera de mí. Lo importante aquí es entender que eso no determina del todo la manera en que las cosas se dan, el error es decir que el ahí es únicamente físico porque esa noción de localidad es estrictamente espacial. De lo que Zubiri se da cuenta es que quiere entender en términos fenomenológicos la esencia del algo ser real y llega a la conclusión de que es darse *ahí* en vez de darse en *mí*. De esta forma la oscuridad de haber diferentes formas de realidad, o de la realidad como apertura a más realidad cuenta con un sentido mucho más claro en tanto que la realidad es apertura a más realidad esencialmente porque depende de un *ahí* –donde estemos y cómo estemos en un momento donde localizamos también los objetos y fenómenos de la realidad allende de mí. En últimas la noción de realidad está íntimamente ligada a un *posicionar en* (localidad).

Con lo anterior podemos exponer la necesidad de hablar de la realidad como dependiente de un *yo* con la que interactúe y de esa misma forma se reconoce que hay formas de darse de la realidad allende de mí. Esto implica que podemos dar un cierre a la conjunción entre ambos apartados sobre la realidad y sobre la realidad en relación con el humano. La realidad en sí misma está afuera de mí, pero la reconozco como fuera de mí en un proceso intelectual de aprehensión, de ahí que la manera de darse la realidad parta de que hay una realidad y que esta se me presenta de una forma u otra dependiendo de la localidad.

2.3. ¿Qué es la irrealidad en Zubiri?

Antes de hablar formalmente de en qué consiste la irrealidad debemos postular cómo esta aparece como formas de posibilidades. Para lograr nuestra meta primero iniciaremos demarcando nuestro campo de actuación al referirnos a la forma categorial de percepción humana y luego desplegaremos el abanico argumental zurbiriano sobre la irrealidad.

La mente humana, dotada de los poderes de generalización y abstracción, no sólo ve hierba verde, diferenciándola de las otras cosas (y hallándola agradable a la vista), sino que ve que es verde, además de verla como hierba. Qué poderosa, qué estimulante para la misma facultad que lo produjo fue la invención del adjetivo: no hay en Fantasía hechizo ni encantamiento más poderoso. Y no ha de sorprendernos: podría ciertamente decirse que tales hechizos sólo son una perspectiva diferente del adjetivo, una parte de la oración en gramática mítica. La mente que pensó en *ligero*, *pesado*, *gris*, *amarillo*, *inmóvil*, *veloz*, también concibió la noción de la magia que haría ligeras y aptas para el

vuelo las cosas pesadas, que convirtiera el plomo gris en oro amarillo y la roca inmóvil en veloz arroyo. Si pudo hacer una cosa, también la otra; e hizo las dos inevitablemente. Si de la hierba podemos abstraer lo verde, del cielo, lo azul y de la sangre lo rojo, es que disponemos ya del poder encantador. (Tolkien, 1998, 151).

Tolkien aquí está señalando algo que Zubiri también encontró: que el reconocer características implica reconocer otras posibilidades. Vamos a centrarnos en ello por ahora. Lo que estos dos autores notaron, y que es importante explicar, es que yo puedo ver una cosa, pero cuando veo una cosa como “verde” necesariamente estoy haciendo una separación. Aquí estoy diciendo que hay algo, que hay un rasgo de la cosa que en alguna medida puedo separar de la cosa; me explico, al haber algo como “verde” tengo que poderlo ver como “morado”; yo no puedo ver verde si no puedo imaginar morado.

Para explicar esto debemos hacer un gran paréntesis argumental para introducir un poco de filosofía de la percepción sin adentrarnos tan profundo. Creo que todos podríamos coincidir en que no es necesario que nos comprometamos con una teoría representativa de la percepción para pensar que las percepciones representan en cierto modo el mundo. Podemos decir, por ahora, que las representaciones están cargadas de percepciones y las percepciones están cargadas de contenidos que están en el mundo; esto es, las percepciones tienen contenido.

Lo que Tolkien notó, que también está en Zubiri, es invertir el proceso perceptivo y decir que la atribución de predicados implica un acto de separación; implica el reconocimiento de posibilidades distintas en la realidad. Piénsese como algo que posee una característica, de ahí que la posibilidad de verlo como poseyendo eso mismo con otra característica (hierba verde o hierba morada o roja). Yo no puedo ver algo como verde si no puedo verlo como rojo.

Entonces, el argumento que estos dos autores plantean es decir que el tipo de percepción humana, la inteligencia sentiente, el percibir rojo, implica un reconocimiento de un mundo de posibilidades. Cuando veo rojo implica la posibilidad de ver verde y viceversa. Es en este punto donde se aparece la irrealidad –es ese darse del cómo. Ya no es meramente que el rojo esté *ahí*, sino que está ahí como posibilidad y con la posibilidad se dan otras posibilidades. Esto significa que yo no puedo percibir categorialmente si no percibo irrealidades y el percibir categorialmente es uno de los rasgos esenciales del percibir humano. Esto es, poder percibir algo no como mero singular sino como particular; poderlo percibir no como “esto” sino como un “esto” que pertenece a una categoría.

El último paso para dejar explícito el argumento de Zubiri y Tolkien recae en la necesidad de responder una pregunta ¿por qué ver rojo implica poder reconocer que pudo haber sido verde? O también puede formularse como ¿por qué necesito que yo reconozca que algo pudo haber sido distinto para poder percibir categorialmente? O de forma más sencilla ¿por qué pasa eso? La respuesta se puede encontrar en la explicación de Tim Crane en su artículo titulado *The nonconceptual content of experience* (1992). Tolkien tiene una intuición genial que concuerda con lo que está diciendo Zubiri; ampliémosla y teorícemos esa intuición. Crane está haciendo algo parecido a lo que sugiere la intuición de Tolkien, por esto es que vamos a utilizarlo para investigar lo que está pasando aquí; a saber, el mundo que nos es dado

como teniendo ya teniendo una estructura racional, argumentativa y con posibilidad de reemplazo. En definitiva, llegaremos a pensar que el contenido conceptual es el que resultará en el mundo teniendo este contenido conceptual. El argumento de Crane se explica cuando apela a Kuhn y la comparación entre un niño y un científico cuando ambos miran un tubo de rayos catódicos. El ejemplo es el siguiente: ambos están viendo un tubo de rayos catódicos pero el niño lo ve como un contenido no conceptualizado del mundo, mientras que el científico lo ve como un tubo de rayos catódicos y no simplemente como un contenido no conceptualizado. Esto significa que el contenido del mundo lo están viendo los dos, lo están percibiendo, pero el científico al conceptualizarlo también lo está categorizando. Expliquemos esto: el mundo arroja una cantidad de contenidos que se perciben con cierta forma de lo que son, posteriormente ese contenido se asocia con la denominación categorial a la que pertenece. Tim Crane dice “One way of supporting this claim is to say that one cannot see something as an F unless one has the concept F.” (Crane, 1992, p. 136) lo que corresponde a:

[...] seeing an F as an F is a state with content. So the content of this perception must involve the concept F - for if it did not, why should we say that the experience represents the F in question as an F?” (137).

Esto nos dice que el contenido de la percepción es relacional con el concepto que comparte el contenido de la percepción. Ahora bien, una vez se relaciona el contenido con el concepto se abre la gama categorial que viene con el concepto a la cual pertenecerá el contenido. Entonces, cuando percibimos algo como “verde” podemos decir que categorialmente puede pensarse en “morado” ya que al atribuir el “verde” o “morado” como conceptos pertenecientes a la categoría de colores es que hago la relación que propone Crane. De ahí que ubico al contenido “verde” en el concepto de “verde” y en él en la categoría de colores donde tengo acceso a otros contenidos semejantes como el contenido de “morado” en el concepto de “morado” que pertenece a la misma estructura categorial que el verde; a saber, de colores. Entonces, la percepción categorial tiene que ver no solo con el contenido percibido sino con el contenido conceptualizado; una vez el contenido se conceptualiza abre la posibilidad de reconocer algo como distinto en tanto que ya hay un esquema epistémico que permite el contraste categorial entre diferentes cosas. Por ejemplo, sería problemático decir que un avión puede pensarse como la posibilidad de ser un maní o un chocolate; pero posiblemente podríamos pensar en la distinción entre un chocolate blanco y un chocolate oscuro, donde los contenidos conceptualizados nos permiten encontrar sus semejanzas cualitativas y, a la final, categoriales.

Ahora, debemos reconocer que la idea de que los contenidos de la percepción sean contenidos que se pueden categorizar respondería a “Conceptual content is ‘structured’” (Crane, 1992, p. 140). Aquí la idea de los conceptos es fundamental dado que tienen un papel donde se piensa como algo sistemático: yo puedo reemplazar unos conceptos por otros como parte de un sistema conceptual ya categorizado. A la final, la idea de contenidos conceptuales responde propiamente a que hay conceptos y contenidos cuando hay conceptos; de ahí que Tolkien pueda expresar el morado en términos de verde o, dicho de otra forma, el adjetivo aparece categorialmente como algo diferente al sustantivo y de ahí que la mezcla de adjetivos

tenga sentido al igual que de sustantivos (verde puede reemplazarse por morado cuando hablamos de cualquier entidad fija como pasto, la mesa, el gato, etc).

El argumento de Crane, en últimas, tiene que ver con que la capacidad de que reconocer implica sistemas argumentativos más amplios. Yo no puedo reconocer algo como morado sin reconocer que podría ser verde, pero eso significa entender que hay una estructura conceptual detrás, una estructura conceptual que tiene que ver con capacidades argumentativas, con toma de posiciones, con contenido conceptual, y el contenido conceptual tiene que ver con estilos de razonamiento. Aquí es donde estamos convergiendo la intuición de Tolkien con la explicación de Crane; a saber, yo no puedo simplemente reconocer. El reconocimiento de una cosa implica el conocimiento de muchas otras cosas, implica estar inscrito en un sistema específico con el que yo lidio con la vida. Entonces, reconocer un teléfono como verde significa que yo puedo reconocer un teléfono como morado y eso es importante porque significa que yo puedo diferenciar mi teléfono del suyo y que si yo voy a tomar el teléfono morado alguien me puede decir “pero es que ese no es el suyo, el suyo es el verde”.

El paso de los contenidos conceptuales del mundo es importante porque lo que estoy tratando de argumentar es que justo la inteligencia tiene que ver con que es una forma de estar en el mundo, y el primer paso tiene que ver con esto: yo no puedo percibir algo sin percibirlo adentro de todas estas estructuras –ver algo como verde ya es verlo en un marco argumentativo. Para concluir con el argumento de Crane debemos dar un paso más. Hasta ahora hemos hablado que la conceptualización es de contenidos y sabemos que en ella hay una estructura de contenidos que reconoce la diferencia como estructura argumentativa. El punto que culmina este teorizar radica en que lo que Crane busca al exponer que los contenidos exigen la presencia de otros contenidos (eso es lo que está diciendo Tolkien, Zubiri y Crane). El reconocer la diferencia es esa exigencia de otros contenidos y en ellos se forma una relación argumentativa. Pensemos de nuevo en el caso del teléfono: yo estoy pensando en que el teléfono morado es mío y el verde es el suyo ¿qué implica esto? Que una vez establezco la diferencia de contenidos con otros contenidos es que puedo decir que hay una relación argumentativa que me permite decir que algo es suyo o es mío. Esas relaciones argumentativas no tienen sentido si no pueden ser usadas como partes de argumentos y es ahí donde empieza a aparecer que los conceptos tienen sentido en tanto se usan; y, ese uso de los conceptos, evidentemente, no va a ser una cosa lógica, sino que tiene un componente práctico importante. Es en la relación de contenidos donde se crea una estructura argumentativa de la cual me puedo valer (como en la distinción de quién es el teléfono) y es ahí donde llegamos al punto culmen de Crane; a saber, las relaciones argumentativas entre los contenidos es el eje fundamental.

Para dejar más explícito el argumento: Crane va a decir que yo no entiendo lo que son conceptos sin estructuras argumentativas y yo digo que no puede tener conceptos sin estructuras argumentativas, pero ¿cómo llego allá? Que los conceptos impliquen otros conceptos es la clave porque un concepto a secas no me significa nada, el verde por verde solo me sería tan profundamente irrelevante que no sabría qué hacer con él. Ahora bien, para poder decir que el verde es verde implica que 1. Debo reconocer el verde como siendo verde,

2. Debo reconocer al verde como siendo un color, y 3. Al saber que verde es un color, entonces significa que puedo reconocer otra gama de colores. Esto es lo que implica que un concepto requiera de otros. ¿Y cuándo esto se convierte en una relación argumentativa? Esta relación se crea cuando percibo algo. Yo no percibo verde como solo verde, al momento de percibir verde estoy percibiendo más cosas (que es un color, por ejemplo) y esta variedad de cosas percibidas me genera una relación que me está diciendo algo de la cosa, en este caso de verde y me lo presenta como que es un color de muchos otros. Ahí está la relación argumentativa como una conjunción de conceptos que se perciben argumentalmente; esto es, como refiriendo a un algo complejo: el verde es un color y hay más colores. Entonces ¿cómo llego a decir que no se puede tener conceptos sin estructuras argumentativas? Porque en el mismo acto de percibir yo no percibo cosas a secas, sino que yo percibo varias cosas que me reflejan un algo, una argumentación, sobre la cosa percibida.

Ahora bien, este paso por Crane es profundamente importante porque nos permite el pasar a pensar sobre una estructura argumentativa como dando cuerpo a los conceptos entendidos no como un fenómeno mental, sino que es la estructura del mundo que habito. Ya volveremos sobre esto más adelante.

Pero ¿qué tiene esto que ver con la irrealidad de Zubiri? Es aquí donde aparece la irrealidad porque es donde yo veo algo como posiblemente siendo otras formas; es decir, para poder ver el mundo como verde, al mismo tiempo tengo que estar viendo mucho de lo que no está ahí y es en este punto donde aparece la teoría de la irrealidad en Zubiri, por lo que desde aquí volvemos con él.

La importancia de esta introducción al tema es que se puede explicar la percepción humana como necesitando apelar a percepción categorial y no se puede explicar dicha percepción categorial en ausencia de irrealidades; ergo, el dárseme como posiblemente otra cosa.

Ahora bien, ya teniendo esto en cuenta podemos entrar en materia de la irrealidad seriamente. Vamos a ocuparnos del tema de la irrealidad en la teoría zubiriana para poder dar mayor acercamiento al tema que nos atañe en esta tesis. Para este propósito me enfocaré en el libro titulado *El hombre, lo real y lo irreal* (2005) donde encontraremos desplegada toda la teoría zubiriana de la irrealidad. Comencemos demarcando nuestro campo de actuación para hablar de lo irreal. Lo irreal o la irrealidad comúnmente se entiende como lo opuesto a la realidad en cuanto a que se asemejaría a la negación de lo real. Si por real entendemos algo que existe, entonces lo irreal parecería ser aquello que no existe; o más precisamente, si existe un tal Pedro entonces es real mientras que si digo que no existe un tal Pedro entonces parecería que carece de esa realidad. Así, como hemos visto en el caso del sentir y el inteligir encontramos que son dos conceptos que en muchas ocasiones parecen darse por separado o tener sus propios dominios y al aproximarnos desde la teoría zubiriana vemos que son congéneres y necesarios de un mismo acto. Similar a esto es que encontraremos a la realidad y a la irrealidad en Zubiri.

Para nuestro autor la realidad es, como mencionaba en el segundo apartado, una puerta a más formas de realidad y en ese sentido sería la unidad de las bifurcaciones de realidades. Pensemos en la realidad no como un aspecto único que está cargado de una sola forma de

ser, sino que se expresa de diferentes maneras y desde diferentes aspectos. Es unidad en cuanto a que las otras formas de realidad son parte de la realidad. Pensemos en un ejemplo clásico ¿los números existen de una única forma? En ideal el número uno se expresaría con el símbolo “1” para denotar este valor, pero al igual que encontramos ese signo de uno podemos verlo representado desde la escritura, en una escultura o podemos decir que incluso podemos darle el valor añadido si queremos a su significado: un elefante, un número uno o un carro. Sin embargo, ¿este número uno sería igual en todas las formas? No, un “uno” escrito en letras tiene el mismo significado, pero diferente forma de expresión, escrito en números (1) tiene el mismo significado, pero diferente expresión, o si decimos que un carro entonces el valor de uno lo estaremos refiriendo directamente a que hay un carro tal que es uno y no más ni menos que eso. De igual forma es que funcionaría la realidad.

El valor de la realidad es uno y tiene diferentes formas de expresión. Pensemos en que hay por lo menos dos formas de ser: la física y la figurada –por decirlo de alguna forma. La física entrará a denotar las cosas que existen en cuanto a materia y presencia material; las figuradas parecerán existir en una forma diferente del vocablo dado que no dependen de las mismas condiciones que las cosas físicas. ¿Que algo no exista físicamente le niega su realidad? Esta es la pregunta que debemos responder a continuación.

Es claro que un vaso de agua lo concebiremos como real en cuanto a su carácter de existencia material dado que podemos dar testimonios de él empíricamente. Es claro que si digo una afirmación como “estoy tomando un vaso de agua” no me dirán que estoy imaginando cosas a menos de que no lo esté haciendo en este momento. El nivel de realidad en los objetos físicos radica en su forma de comprobación desde una existencia que presuponemos como verdadera por ser el resultado de nuestras percepciones en contacto con ella. Esto quiere decir que los objetos reales, como vimos en el apartado anterior, tienen un “de suyo” propio que nos viene aparecido. Un vaso de agua nos viene con unas notas que por más trabajadas que hayan sido –para dar su consistencia– siguen siendo notas de suyo y no de mío. Cuando hablamos de las cosas físicas estamos reconociendo que hay cosas que me aparecen, que están en el mundo y están imbuidas con una profundidad de realidad que son propias de sí mismas, pero cuando hablamos de la irrealidad (o la ficción) debemos partir desde otro lado para acercarnos a ellas.

Lo que me interesa resaltar aquí es que la irrealidad para ser irrealidad debe ser realidad en irrealidad; esto es, una forma de darse de la realidad, pero centrada en la creación humana. Me explico, la realidad pareciera contener a la irrealidad como una de sus formas de expresión. En la siguiente ilustración quedará más claro a lo que me refiero.



Ilustración 2

Si aprehendemos calor es porque se nos aparece e impresivamente lo aprehendemos como real. Es algo que viene dado del mundo y en ese sentido lo percibimos como dado por el mundo. La irrealidad pareciera que no se maneja como el mundo sino por la creación de notas que usamos del mundo en tanto humanos.

Junto a lo real tendríamos, pues, lo irreal que, en el caso concreto del hombre, constituiría un ingrediente de su vida. Y, efectivamente, se nos dice, lo irreal es justamente lo que no es real; está constituido por ese no. El hombre tiene de hecho, innegablemente, la capacidad de forjar esos noes. Tiene la capacidad de forjar justamente lo irreal. (Zubiri, 2005, p. 10)

Si bien, Zubiri utiliza este párrafo para comenzar la introducción sobre el carácter de la irrealidad siendo de vocablo diferente al habitualmente conocido (no como siendo su opuesto sino una parte de la realidad), nos dice un aspecto fundamental para nuestro análisis: ese “tiene la capacidad de forjar justamente lo irreal” corresponde a que lo irreal no viene dado por el mundo, sino que necesita ser forjado, creado, imaginado para que tenga existencia. Entonces ¿qué es eso de lo irreal? Partamos de ahí para contestar a las preguntas: lo irreal en Zubiri es lo creado y es creado por un proceso de irrealización.

Para mostrarnos el funcionamiento de la irrealidad se nos pondrán algunas de las formas de ser de la irrealidad ya que al igual que la irrealidad es una forma de ser de realidad (específicamente es realidad en irrealidad), la irrealidad tendrá distintos modos de ser y se nos enuncia al menos tres: ficción, espectro y la idea. No voy a entrar en muchos detalles de cada una de estas, pero esencialmente de cada una se puede expresar lo siguiente: la ficción es construcción ficticia –un “*irrealitas qua ficta*” (24)–; el espectro es una proyección de lo posible del mundo real; y la idea es una especie de abstracción en exactitud. Más que todo quisiera centrarme en la primera dado que es la que nos dará el camino para desentrañar la función de la irrealidad en la idea de inteligencia.

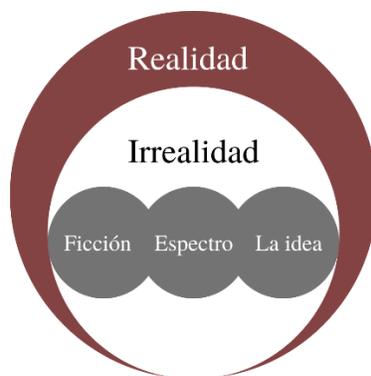


Ilustración 3

La ficción, como mencioné anteriormente, sería una de las formas de expresión de la irrealidad donde lo creado se ve consagrado en el hombre como ficticio “desde el punto de vista de su contenido, sin embargo ese contenido está inscrito dentro del carácter físico y archirreal del momento de la realidad” (29). Esto ya que “el ejercicio constructivo de lo que pudieran ser o no ser una realidad distinta de la que nos está dando su contenido, es justamente la ficción” (ibid). Examinemos esto. Lo irreal no puede tener una construcción a partir de lo inimaginable y lo imaginable está condicionado por la formalidad de realidad que aprehendo del mundo; esto es, no puedo construir una irrealidad partiendo desde lo que no puedo tener algún vestigio de noción.

Los valores intercalados que puedo dar a la imaginación para la construcción de irrealidades parecen depender de lo ya aprehendido de la realidad física y de los cuales puedo dar alguna construcción. Pensemos por un momento, tal como lo hizo Zubiri (2005), en la creación de un personaje literario que es claramente irreal en términos de existencia del mundo físico. Claramente creo que podríamos aceptar que la existencia de un personaje como Merlín es algo que no corresponde a nuestra realidad cotidiana en cuanto a físico hablamos, pero “¿No tiene ninguna existencia?” (Zubiri, 2005, 22). El solo hecho de imaginarnos a un mago de la tradición medieval ya pareciera traer cierta existencia a nuestra mente, como imaginándolo o como viéndolo directamente en nuestra mente. Y aun así ¿no tiene existencia? Parece ser que no de la misma forma: partimos de cosas que podemos imaginarnos para pensar en él; tal vez como un viejo de barba negra y le atribuimos que tiene condiciones utópicas a las del ser humano como el uso de la magia, además de compensarle con una sabiduría propia de los grandes maestros. ¿Eso no es tener existencia? Los contenidos de Merlín son los que le atribuimos de la realidad que en su conjunción de notas nos dan la realidad en irrealidad de Merlín, una ficción; más precisamente nos dan ese “conservar el momento de realidad y en forjar imaginariamente [...] el contenido específico” (30).

El hecho de poder crear ciertos contenidos es a lo que se le llamará irrealización. La irrealización es esencialmente el usar contenidos de la realidad ya aprehendidos para crear algo intencionalmente. La irrealización no es irrealizar la realidad sino el contenido de ella ya aprehendido; esto es, “No se irrealiza el carácter de realidad, sino el contenido de lo real”

(61) ya que “Irrealizar no es dejar de ser o de no ser, sino dejar en franquía a la realidad en punto a su contenido: ése es formalmente el proceso de la irrealización. Dejar en franquía a la realidad física y en cuanto tal, a lo que pueda contener.” (61-62). Al dejar en franquía a la realidad se vuelve inagotable el uso del contenido irrealizable en lo cual puedo decir “hierva morada” manteniendo el carácter de realidad, pero irrealizando el contenido.

Ahora bien, la irrealización partiría de un proceso fundamental que consistiría en mantener el carácter de la realidad física como una formalidad; luego ajustamos, modificamos o eliminamos los contenidos de la realidad sin perder de vista su carácter formal de realidad; y, finalmente, “hemos dejado al carácter físico de realidad en franquía para poder alojar realidades distintas de aquellas que tenía, de contenidos distintos de aquellos de los que tenía en la primera impresión.” (69). Con este proceso es que podemos decir que realmente irrealizamos ciertos contenidos de la realidad que nos desembocan en irrealidad. La irrealización en uno de los procesos de los contenidos de la irrealidad.

Una vez entendida la irrealización es que tenemos el argumento casi completo. Por ahora tenemos que la irrealidad es una forma de la realidad –realidad en irrealidad– y que tal como la irrealidad está expresada en la realidad, entonces la irrealidad tiene diversas formas de expresión como es la ficción –además del espectro y la idea– que permite la creación de nuevos contenidos –como lo expuse radicalmente con el caso de Tolkien o de Merlín. La creación de estos contenidos es el binomio entre las cosas aprehendidas de la realidad como reales y el proceso de irrealización. Ahora nos queda tratar el último tema de la irrealidad para dar por culminado este capítulo; debemos reconstruir el argumento de Zubiri respondiendo a la pregunta sobre si es necesaria la condición de irrealidad como una función humana; en otras palabras, si existe una necesidad funcional para crear irrealidades.

Arrancamos con dos preguntas “¿Existe esta necesidad?” y “¿cuál es esta necesidad?” (105). Para este propósito expondré lo que fundamenta estas preguntas desde Zubiri y luego reconstruiré su argumento respondiendo a estas dos preguntas.

El hombre tiene una capacidad de forjar lo irreal. Si no, no lo forjaría. Por consiguiente, puede pensarse que es una necesidad puramente de hecho. El hombre posee esa capacidad de forjar lo irreal, y la ejercita cuando se dan las condiciones para ello, de la misma manera que tiene un sentido de la vista y lo ejercita cuando se dan las condiciones para que ejecute la acción de ver, etc. Sí, pero además de esta necesidad de hecho uno puede preguntarse si no existirá una necesidad que pudiéramos llamar [...] funcional. [...] Y uno se pregunta si existe una necesidad funcional, es decir, si hay algo en el funcionamiento, si se quiere, en la estructura del estar en la realidad, por lo que el hombre tiene que vivir en esta forma determinada como vive, si hay algo que le fuerza intrínsecamente, no simplemente a ejercitar, sino a tener que ejercitar justamente el acto de forjar lo irreal (104-105)

Para responder a esta pregunta, el autor vasco nos volverá a hacer mención del humano estando en la realidad y este estando en la realidad será viviendo su vida en la realidad. El hombre fluye con la realidad en tanto que está en ella. Ese coexistir con la realidad significará el figurarse en ella viviendo su vida. No es mera estancia en la realidad sino utilizándola para

figurarse a sí mismo existiendo en ella y haciendo parte de ella como algo que le es propio. La figuración consiste propiamente en cómo se piensa el humano fluyendo con la realidad; esto es, necesita un fluir para dar un sentido a su vida más que estar en la realidad y ese fluir está cargado con una direccionalidad de hacia donde quiere que fluya su vida. Esa direccionalidad no aparece como siendo por sí misma, sino que puede notarse y el humano ve la fluencia por lo que puede orientar la direccionalidad haciendo que su estar en la realidad sea un fluir intencional. Finalmente, el humano puede elegir la direccionalidad deseada para su fluir. Es decir, figurarse estando en la realidad; ergo “el hombre, en este fluir, vive. Es decir, se posee a sí mismo y al poseerse va configurando de una manera progresiva, pero también inexorable, la figura de su ser sustantivo, a saber, su yo” (130).

Esta figuración del humano en cuanto a su constitución con la fluencia de la realidad es lo que hace que la realidad lo configure y se configure intencionalmente para hacer su propia vida, “no solamente se deja vivir sino que tiene que hacerse su vida” (131). A la final, el figurarse implicaría al humano como interviniendo sobre sí mismo y no dejando que simplemente se moldee con la realidad, sino ser activo de ella para sí. Lo cual nos lleva a suponer que lidiar con irrealidades es una función vital y ontológica; es una forma de estar en la realidad y constituirse de en ella.

El hombre necesita forzosamente figurarse, es decir, forjar lo irreal precisamente para estar en la realidad; no solamente para comprenderla, sino para estar físicamente en la realidad, apoyarse en ella, para hacer su vida. Esta necesidad funcional hace que, justamente, lo irreal sea un intermediario, pero no entre las cosas y las ideas, sino justamente al revés, entre el puro estar en la realidad y las cosas concretas que están en la realidad. (129)

¿Qué tiene que ver ese figurarse, ese imaginario, esa irrealidad con las relaciones argumentativas de Crane? Piénsese que, por más capacidad de imaginar, de figurarme, de crear, yo necesito tomar los contenidos de algún lado –no es que estén ya en mi cabeza, sino que necesitan ser alimentados. La irrealidad para poder ser irrealidad implica tomar contenidos de la realidad.

Capítulo III

Inteligencia, irrealidad y no-realidad

3.1. Inteligencia e irrealidad

Finalizamos el capítulo anterior mostrando la forma en que Zubiri postulaba la noción de irrealidad. En este capítulo tenemos que dar un paso más allá al relacionar lo visto con la noción de inteligencia; esto es, vamos a postular a la inteligencia como requiriendo acceso a la irrealidad para poder comenzar el camino de la estructura epistemológica. Por lo pronto, este apartado estará destinado a hacer el primer acercamiento entre estos dos conceptos.

¿Qué tiene que ver la inteligencia con la irrealidad? Esta será la pregunta norte del apartado donde llegaremos a la conclusión de que esencialmente la inteligencia debe acceder a la irrealidad para llegar a consolidarse en lo que las teorías tradicionales quieren señalar. Ahora bien, ¿cómo llegamos a postular esto? Debemos partir de que la irrealidad en su máxima expresión es fundamentalmente la imaginación y creatividad íntima del sujeto; de ahí podemos decir que, en esa capacidad del sujeto de imaginar el mundo, se constituye la idea de posibilidad; y tenemos que resultar en que esa imaginación, que permite las posibilidades, es el camino que el sujeto toma para actuar en las diversas situaciones que el mundo hace presentes. Vamos a explicar punto por punto esto inicialmente.

Cuando decimos que la irrealidad es imaginación y creatividad estamos pensando en la idea de Zubiri al decir que “Elaborar lo irreal es figurarse cómo son las cosas y autoconfigurarse, dejando una impronta real en el ser sustantivo del propio yo” (2005, p. XIII-IX). Esta noción de figurarse las cosas es la relación más extensa con lo que podemos llamar como imaginación; por ejemplo, cuando pensamos en un caballo moro como pudiendo ser castaño o alazán estamos figurándonos los contenidos del mundo; esto es, estamos imaginándolos creativamente. La necesidad de la imaginación no radica únicamente en la idea figurarse el mundo como algo abstracto a secas, sino que es la clave de entrada para la solución de problemas. Ya veremos esto con más detalle, por ahora sigamos demarcando el campo de actuación sobre los componentes de la irrealidad postulados en el párrafo anterior.

Si lo irreal es imaginación y creatividad que figura el mundo de un sujeto, entonces podemos decir que en la infinita imaginación podemos llegar a abarcar el mundo de las posibilidades. Eso ya lo veíamos cuando trabajamos el caso de la hierba verde en Tolkien y la idea de contenidos conceptualizados de Crane, pero es importante porque establece a la imaginación con el dote de posibilidades; a saber, ver las cosas del mundo como diferentes. Creo que en este punto ya tendríamos en mente algunos ejemplos de las posibilidades. La posibilidad sería

esencialmente el componente que permite a la imaginación imaginar y figurar; y la irrealidad es entonces las posibilidades de la imaginación y figuración del mundo.

Terminemos esta reconstrucción con la irrealidad resolviendo problemas. En este momento usaremos todo lo recogido hasta acá en un ejemplo. Pensemos por un momento en que quiero ir a comprar un libro en el centro comercial más cercano, llevo hasta el sitio, encuentro el libro y veo que el precio está rondando los 200.000 pesos. Saco la billetera de mi bolsillo y me encuentro con que solo tengo 100.000 pesos. Evidentemente no lo puedo comprar con el monto de dinero que tengo conmigo y no puedo pedir una rebaja al ser una librería configurada como empresa mediana o grande; la posibilidad de regatear se va de la ecuación. ¿Qué hago entonces? 1) podría ahorrarme ese dinero, ir a mi casa y buscar el libro en PDF aunque no complazca mi ideal de leer impreso; 2) podría buscar en internet alguna librería de mi ciudad que tuviera el libro que quiero y tal vez a un precio que pudiera costear; 3) podría ir a sitios de la ciudad de reventa de usados para ver si encuentro el libro; 4) podría resignarme y buscar otro libro que se adecue a mi capacidad económica pero que satisfaga mi codicia por la lectura; 5) siguiendo la idea anterior, podría buscar dos o más libros de menor precio que pudiera costear con los mismos 100.000 pesos; o 6) me resigno completamente y me voy a mi casa decepcionado.

El ejemplo del libro nos sirve de guía a la hora de tener que solucionar un problema básico como el ver qué hacer cuando no tengo dinero suficiente para financiarme un libro. Pero, más allá de eso ¿qué está pasando? La respuesta recae en que debo apelar a mi imaginación, a la irrealidad, para poder resolver ese dilema; me explico, al tropezarme con la situación de que no me alcanza para el libro tengo que ver entonces qué puedo hacer; una vez caigo en la cuenta de que hay algo que puedo hacer es que estoy apelando a la irrealidad al acceder a la imaginación para poner en la mesa las variaciones de acción que tengo al reconocer que hay otras posibilidades. Una vez reconozco que tengo al menos 6 criterios de acción es que puedo irme por alguno de esos y el problema se soluciona de una manera u otra para esta determinada situación. Podrían decirme que no solucioné nada si pensamos en las opciones de que no compré específicamente el libro que quería y ahí volveríamos a requerir de la irrealidad para preguntarnos si podemos esperarnos o no hasta que tenga el dinero suficiente para comprar el libro en esta librería en la que estoy. En otras palabras, el comprar un libro nos puede arrojar una idea de cómo funciona la solución de problemas requiriendo acceso a la irrealidad: hay una situación, la reconozco, imagino las posibles formas de solucionar el problema y me voy por la que considere más adecuada para el caso.

Otra de las cosas que podrían decirme es que en ese caso estoy postulando un ejemplo que implica una acción en el mundo y me podrían preguntar ¿qué pasaría si hay una situación en la que no necesito, necesariamente, de una acción en el mundo sino que sea algo más como un dilema mental entre, coloquialmente dicho, yo con yo? A esa pregunta respondería que no es excluyente la idea de actuar en el mundo para acceder a la irrealidad y solucionar problemas. Pondré dos ejemplos: 1) un día estoy en mi habitación y se me cruza el pensamiento de que en algún momento pueda llegar a tener una situación de confrontación con otra persona –no digo específicamente que llegase a pasar esa situación pero al menos si llegase a pasar ¿cómo actuaría?– me imagino que la confrontación se dio porque no accedí a

entregar un puesto en el servicio público de transporte y la otra persona comienza a insultar y a azorar; entonces me enfrento con una situación hipotética donde debemos ver cómo voy a responder a eso y en ese momento vuelvo a requerir acceso a la irrealidad donde el variopinto de la imaginación desencadena su labor de crear posibles desenlaces a esa situación; a la finales escojo no confrontar físicamente a la persona e ignorarla. No digo que sea la mejor solución a este problema, pero sí que es una posible solución. Este primer ejemplo aparece como siendo un hipotético de la forma en la que yo razonaría ante una situación para resolver un problema pese a que no esté pasando o que pueda o no llegar a pasar. 2) el segundo ejemplo que se me cruza por la cabeza es pensar en el ejercicio de reflexión filosófica: imaginemos que me ha llamado la atención el problema de la certeza. Mientras más me adentro en mis pensamientos más me convengo de que es un tema profundamente difícil de tratar en cuanto a buscar un acercamiento a forma de justificar una certeza sobre algo; en ese momento me pregunto si hay algo de lo que pueda tener certeza y de lo cual no pueda resultar en una dubitación. En ese momento comienzo a pensar en muchos casos que podrían servirme de ejemplos sobre lo que puedo dudar y lo que no para decir “¡Aja! De esto no puedo dudar y ahí está la certeza”. Lamentablemente cada caso que pienso que puede arrojar alguna idea (sea el decir que hay algo en mis sentidos que me dan certezas sobre el mundo, o que lo más certero es que pienso o que la percepción tiene una malla conceptual que me arroja algunas cosas certezas cualitativamente de las cosas, o cualquier explicación o idea que pueda ocurrírseme en ese momento) y resulto en que de todo puedo sacar una duda razonable y me convengo de que posiblemente la única certeza que pueda tener es que no hay certezas absolutas o universales. Sin tanto parloteo, la idea de una reflexión filosófica, como la que acabo de expresar, radicara en que incluso en esas que hago de mí para mí, también están requiriendo de acceso a la irrealidad buscando una respuesta al problema que estamos atendiendo. En ese momento volvemos a abrir el abanico de posibilidades que la imaginación y el mundo nos regalan y vamos tomando caso por caso hasta llegar a concluir X o Y cosa.

Creo que el tema de que estamos accediendo cotidianamente a la irrealidad ya ha quedado lo bastante claro hasta este punto. Sin embargo, nos quedaría el trabajo de relacionar más concretamente a la irrealidad y a la inteligencia –cosa que vamos a hacer a continuación.

Nótese que en todos los ejemplos que hemos visto de que la irrealidad funciona como un mecanismo que figura al mundo de tal forma que nos permite razonar sobre él para llegar a posibles soluciones sobre las situaciones o problemas que afrontamos diariamente; en ese sentido, estamos recogiendo la idea a lo que la inteligencia quiere apuntar. Para explicar con mayor detalle lo que acabo de decir usaré un recurso conceptual para comenzar la relación entre irrealidad e inteligencia.

La idea de que si partiéramos de diccionarios¹⁰ de diferente idioma llegaríamos a ver que parten de criterios profundamente similares es porque buscan la función de la inteligencia entendida como un modo de razonar y solucionar problemas. Fíjense que las teorías tradicionales de la inteligencia están dando los componentes de cómo se puede llegar a esto

¹⁰ Por ejemplo, la RAE en español y la Oxford Learner’s Dictionaries en inglés.

al establecer la noción de capacidad o las formas en las que esa capacidad puede darse. De ahí que entonces podamos decir que las inteligencias múltiples de Gardner aparezcan como independientes para poder razonar y solucionar problemas en ciertas áreas del sujeto como la parte musical o la lógica. Creo que la mejor forma de entender a la inteligencia en los términos antes vistos es postulando lo que ya se ha trabajado en el primer capítulo cuando decíamos que el objeto de la inteligencia es solucionar problemas al usar ciertos tipos de razonamientos o a partir de la comprensión de una situación específica. Y bueno, ¿eso qué tiene que ver con la irrealidad?

Quiero colocar un último ejemplo que será comentado a la luz de las últimas afirmaciones. Uno de los casos cotidianos de la actualidad en Bogotá, Colombia, es desplazarse certeramente de un punto a otro; por lo general el tráfico de la ciudad es profundamente caótico y lo que se supone –al menos en distancia– debería tardar unos minutos puede llevar horas enteras (en este momento se acude reiterativamente el dicho popular de que “Bogotá está a tres horas de Bogotá”). Cada persona debe pensarse bien cómo solucionar el problema del tráfico para llegar a algún lado y en cierta medida caer en los brazos del azar esperando que su decisión sea la correcta. En fin, pensemos que debo llegar a clase en mi universidad a las 5:00pm y debo atravesar la ciudad. Automáticamente debo encontrar una solución al tráfico razonando de la forma que mejor me convenga para llegar a mi destino. Sé que irme en carro o en taxi me puede dar el mismo resultado por la cantidad de tráfico habitual pero también sé que hay una posibilidad de que el Transmilenio me lleve con un poco de antelación. Si no dispongo de algún otro vehículo como bicicleta o moto creería que lo más confiable es acudir al Transmilenio para intentar ganar ese margen de tiempo; decido optar por el Transmilenio y ya el resto depende del azar del tráfico del mismo.

Ese caso nos dirige a que hay una situación (llegar a un punto en el menor tiempo posible) y de inmediato imagino los posibles desenlaces de mis elecciones; de esas posibilidades encuentro que una es la más adecuada y opto por ella. Por lo menos en mi razonar las probabilidades de que el margen de tiempo que tomara entre el Transmilenio era mejor. En ese momento el problema estaría resuelto gracias a la forma de razonar en la forma en la que lidie con la figuración de los contenidos del mundo y me incitó a tomar una acción.

Veamos que acabamos de llegar al mismo resultado al que apuntan las teorías tradicionales de la inteligencia: razonar y solucionar problemas. La forma de llegada a ese punto fue un poco diferente porque que apelan a capacidades y nosotros hemos apelado a irrealidades. Ahora la pregunta sería ¿las capacidades y la irrealidad serían antagónicas? No, dado que son dos formas que se complementan; me explico, la idea de capacidades, de tener una capacidad es fundamentalmente la idea de que hay algo en nosotros que nos permite llegar a definir a la inteligencia como un razonar o solucionar problemas. En Gardner, por ejemplo, las capacidades son propuestas psicológicas para explicar diferentes formas de abordar un problema y razonar sobre él a partir de focalizar un área determinada; en Spearman la idea de un factor G como desencadenante de un modo de razonar es aceptar que hay algo tal que nos permite llegar a ese razonar. Con esto quiero decir que las teorías tradicionales de la inteligencia están apuntando al esqueleto que necesitamos para llegar a ese razonar o solucionar problemas y la idea de irrealidades parece estar sustentando esa necesidad en un

sentido metafísico; esto es, si las teorías tradicionales nos marcan lo que necesitamos la idea de irrealdad justifica y soporta la estructura epistemológica de esa necesidad. La diferencia entre ambas cosas radica en su punto de partida: en Gardner y Spearman esas capacidades se dan de una forma interna mientras que la irrealdad zubiriana depende de las relaciones argumentativas que aprehendo del mundo. Empero, esto lo trataremos más adelante, por ahora concluyamos este apartado mostrando que 1. La irrealdad es la figuración del mundo en el sujeto que le da ese acceso a la imaginación; de la imaginación surgen las posibilidades y de las posibilidades nace la solución de problemas. 2. La inteligencia en su mayor acogida apunta a la idea de solución de problemas y de razonamientos para la solución de las situaciones, dilemas, tareas, etc. y 3. La inteligencia, y en ella la capacidad del sujeto de ser inteligente, requiere acceso a lo irreal para llegar a esa solución de problemas y de razonar; con esto la inteligencia y la irrealdad parecen estar estrechamente unidas.

Según lo visto hasta acá podríamos decir que si el objeto de la inteligencia es solucionar problemas y que las teorías tradicionales apuntan a esto desde un esquema internalista –como lo vimos en el primer capítulo– entonces diríamos que realmente cumplen parte de su motivo dichas teorías. ¿Entonces para qué eso de la irrealdad? Claramente creo que podemos conceder que la irrealdad es un ejercicio mental que sigue manteniendo el esquema internalista al buscar la resolución de cosas del mundo, en ese sentido sería internalista; empero, la irrealdad, al ser un modo de darse de la realidad no lidia exclusivamente con los contenidos mentales, sino que depende de los contenidos del mundo para figurarse la diferencia. Si pienso en la posibilidad de usar Transmilenio estoy, en efecto, buscando una solución al transporte, pero también estoy figurándome el mundo como siendo diferente. La relación entre inteligencia e irrealdad que manejo aquí es que la irrealdad sería ese camino para el objeto de la inteligencia; es ese recurso al que llegamos a partir de una serie de procesos anteriores. La irrealdad es la posibilidad de que una cosa sea así o así y en ella encontraremos que su función solo depende de que haya un mundo el cual pueda cambiar en mi caminar por él. Esto último ya quedará más claro en el siguiente apartado.

¿Qué nos falta? Debemos dar un paso más y es en terminar de definir la estructura de las irrealdades para completar el cuadro y en ese sentido tendremos que volver a la noción de localidad para ver que el factor bajo el que se rige la irrealdad no es un factor interno del sujeto, sino que responde a un factor esencial externo.

3.2. El externalismo de la inteligencia

En el capítulo uno postulamos las diferencias entre internalismo y externalismo en un sentido literal a como se entiende en la mayoría de los casos. Si bien el concepto externalismo es un área de estudio filosófico y científico que busca justificaciones de las afirmaciones en consonancia con el mundo no es del todo como pienso usarlo en este texto. Más que nada uso ese concepto para hacer una distinción con el concepto de internalismo; sin embargo, no como un antagónico en toda la palabra. Cuando hablo de externalismo estoy haciendo referencia a que los procesos de la inteligencia tiene como componente esencial al mundo y tiene cabida en el campo de la resolución de problemas, que es el objeto de la inteligencia.

Hemos hablado del internalismo como una característica necesaria para la solución de problemas en cuanto a las teorías tradicionales de la inteligencia. Ahora, la gracia es introducir al mundo a este juego de manera explícita. Este apartado tiene como propósito el estudiar cómo es que el mundo tiene cabida en la inteligencia.

En el capítulo dos vimos la estructura de la realidad y en ella que el carácter “mundo” es esencialmente el carácter de la realidad. La realidad en el sentido zubiriano se alza con un carácter de “de suyo”, o sea que no me aparece como perteneciéndome a mí sino como que esencialmente el mundo y los objetos del mundo son de suyo lo que sean. La estructura de la realidad es entonces dinámica no solo por el juego de la pertenencia sino por su carácter de estar mientras yo estoy. Sería impropio suponer que yo estoy estático en el mundo y en mi vida y sería hasta una afirmación ridícula (por su obviedad) el decir que me estoy moviendo en el mundo, pero en cuanto yo me muevo el mundo se mueve. El mundo me configura a mí y yo configuro parte de él. ¿Podríamos pensar en un problema sin recurrir al mundo? Imagínese solo un ejemplo donde yo tenga que desprenderme del mundo para decir algo y creo que llegaríamos al acuerdo de que sería imposible porque todas referencias que yo tengo por más individuales que sean están ligadas al mundo: yo no podría solucionar el problema de ver que transporte uso para ir a mi universidad si no hay transporte, ni universidad, sin mundo; yo no podría abrir mi abanico de posibilidades si no tengo posibilidades con qué contar. En ese sentido estoy de acuerdo con Kant cuando dijo que “ningún conocimiento precede a la experiencia y todo conocimiento comienza en ella” (Kant, 2010, p. 40).

La experiencia es, en efecto, lo que yo recojo del mundo. Yo estoy arrojado a un mundo dinámico donde obtengo contenidos y desligarme de él sería tan imposible como imaginarme un yo sin contenidos del mundo. El ser humano, en su dinamismo y tránsito por el mundo, también transita por la realidad aprehendiendo su estructura. Es esa la conexión interesante que hay entre la solución de problemas, la irrealidad y lo externo que hay en el mundo: el mundo es esencialmente esa caja de recursos que deja que todas mis facultades, todas mis posibilidades tengan cabida y sentido.

Por ahora dejemos plasmado que el mundo jugará una marca importante en el desarrollo de este escrito. Quiero, no obstante, dejar plasmada esta idea para después: las irrealidades dependen del dinamismo del mundo y de nuestra situación en él para tener sentido.

3.3. La estructura de la no-realidad

Ya hemos hablado de todo lo formalmente importante para recuperar los recursos teóricos necesarios para dar un siguiente salto en esta tesis. La gracia de este apartado se establece en llevar a Crane un paso más lejos al usar a Zubiri; me explico, Crane nos está diciendo que percibir es percibir en estructuras de pensamiento y si usáramos a Zubiri partiendo de la idea de Crane podríamos llevarlo a decir que esas estructuras de pensamiento tienen que estar en el mundo. Cuando hablamos de que las estructuras de pensamiento tienen que estar en el mundo estamos evidenciando una nueva clase de fenómeno que podríamos llamar no-realidad. Por ello este apartado tiene el propósito de exponer en qué consiste esto de la no-realidad y cuál es su estructura.

Voy a comenzar poniendo el mismo ejemplo de Crane sobre un árbol de 70 años:

To get a better grip on the notion of nonconceptual content, take the simplest of our three examples: the tree's rings. Why should anyone think that this state does not 'involve' concepts? The answer is obvious: the state of the tree cannot involve concepts in any sense, since the tree has no mental states, and so a fortiori possesses no concepts. When we describe the tree as representing its age, or as carrying the information that it is 70 years old, we do not suppose that the tree possesses the concept of a year – or indeed any other concept. However, we think that when someone believes that they are 70 years old, they presumably cannot believe this unless they possess the concept of a year – whatever concepts may be. The believer needs to possess the concepts; the tree doesn't (Crane, 1992, p. 141)

Para comprender mejor la noción de contenido no conceptual, tomemos el más sencillo de nuestros tres ejemplos: los anillos del árbol. ¿Por qué habría que pensar que este estado no "implica" conceptos? La respuesta es obvia: el estado del árbol no puede implicar conceptos en ningún sentido, ya que el árbol no tiene estados mentales y, por tanto, a fortiori no posee conceptos. Cuando describimos el árbol como representante de su edad, o como portador de la información de que tiene 70 años, no suponemos que el árbol posea el concepto de año, ni ningún otro concepto. Sin embargo, pensamos que cuando alguien cree que tiene 70 años, presumiblemente no puede creerlo a menos que posea el concepto de año -cualquiera que sean los conceptos. El creyente necesita poseer los conceptos; el árbol no. (Crane, 1992, p. 141 [Traducción añadida]).

Más allá de comprender qué es un contenido no conceptual lo que me interesa resaltar es la forma en la que la persona que percibe necesita poseer conceptos para dar una determinada idea de lo que fue su representación del mundo sin que lo percibido posea los conceptos. Dicho de otra forma

[...] for something, X, to believe that a is F, X must possess the concepts a and F. But for X to merely represent that a is F, X does not have to possess these concepts. It is in the latter case that X is in a state with nonconceptual content. Rather than being defined merely in terms of the content's having constituents, the notion of conceptual content is now defined in terms of whether its constituent concepts need to be possessed in order for something to be in that state. (ibid.)

[...] para que algo, X, crea que a es F, X debe poseer los conceptos a y F. Pero para que X simplemente represente que a es F, X no tiene que poseer estos conceptos. Es en este último caso en el que X se encuentra en un estado con contenido no conceptual. En lugar de definirse meramente en términos de que el contenido tenga constituyentes, la noción de contenido conceptual se define ahora en términos de si sus conceptos constituyentes necesitan ser poseídos para que algo esté en ese estado. ([Traducción añadida]).

Pensar la idea de quién es el que posee los conceptos o quién es el que percibe conceptual o no conceptualmente es una implicación directa con la idea de Crane sobre la percibir es

percibir “en” estructuras de pensamiento. El ejemplo anterior refuerza esta idea. Listo, creo que con esto ya tenemos un poco el camino labrado en lo que faltaba de Crane y nos seguiría la pregunta ¿cómo pasamos de estructuras de pensamiento a que deben estar en el mundo? Aquí volvemos con Zubiri.

Recordemos que postulamos la teoría de Zubiri sobre la realidad y la irrealidad y, logramos decir que la inteligencia necesitaría estar lidiando con irrealidades en tanto que son la pura imaginación de lo que tomamos del mundo y de lo que hacemos de eso que tomamos como fundamento para constituirnos como seres que viven; a saber, la configuración como personas que viven en un mundo de cotidianidad. Sin embargo, es en este punto donde nuestro procedimiento se ancla la conjunción entre inteligencia e irrealidad; cuando hacemos esta conjunción con los elementos mencionados hasta aquí resultaría en un problema dado que al relacionar la inteligencia con la irrealidad –la pura imaginación– nos estrellaríamos con que esta relación nos conduce a un aislamiento del mundo. Me explico, si la inteligencia implica lidiar con irrealidades estaríamos diciendo que la inteligencia implica únicamente el lidiar con su propia consolidación de lo puro imaginario y ahí tendríamos un serio problema. Entonces, ¿cómo librarnos del aislamiento del mundo cuando relacionamos a la inteligencia con la irrealidad? La clave de este problema radica en pensar en cuál es la estructura de lidiar con irrealidades y en ese examen poder concluir que es hay un tercer carácter de la realidad y es la no-realidad. Por esto, este apartado buscará contrastar tres cosas: la pura realidad, la irrealidad (o pura imaginación) y la no-realidad (que no es ninguna de las dos anteriores).

Adicional, al postular la no-realidad se nos vuelve a abrir el camino de lo que habíamos dejado abierto en el primer capítulo: si vamos a solucionar problemas, la estructura de metafísica de la solución de problemas es el reconocimiento de no-realidades, la percepción de no-realidades; cosa que Zubiri ya parece estarnos mostrando. Con todo esto en mente comencemos.

El problema al que nos enfrentamos es que tendemos a creer que las cosas tienen un carácter diádico –que las cosas son reales o son imaginarias–; hay una tercera opción que es la de la no-realidad, que no está ni afuera ni adentro, sino que crece con ambas. El contraste de la realidad con la irrealidad parecería ser que a pesar de que ambas nos muestran formas de la realidad, sus esencialidades son profundamente antagónicas: en la realidad vemos que las cosas se nos dan y en la irrealidad que las cosas se construyen imaginariamente.

Para afirmar que la realidad tiene como carácter la forma de darse las cosas como estando allá afuera es porque en la aprehensión primordial de la realidad reconocemos las cosas como dadas al inteligirlas como “de suyo”. El hecho de que pueda decir que el calor es de suyo caliente es porque reconozco que es algo que se da sin que yo tenga una intervención en la esencia de la cosa; la cosa está en el mundo sea que yo esté o no esté, pero cuando la percibo y la aprehendo impresivamente es que puedo decir que esa cosa que apareció en el mundo es de suyo alguna cosa; que su componente ya está y viene dado por el mundo. Claramente yo estoy ahí relacionándome con el mundo y por tanto con la cosa que me apareció de tal forma; ese es el proceso de aprehensión intelectual donde en mi caminar por el mundo veo cosas

reales que ya vienen con el mundo. La esencia de la realidad como pura realidad sería ver que las cosas me aparecen como de suyo, como ajeno a mí.

La irrealidad, por el contrario, no tiene de esencialidad el que las cosas vengan dadas, sino que son moldeables en la pura imaginación. La creación de contenidos claramente depende de las percepciones relacionadas argumentativamente del mundo, pero al sumergirse en ellas es que se construyen las cosas. El hecho de que haya en mi imaginación un algo tal que “unicornio” solo implica que no hay algo en el mundo que ya viene dado como “unicornio” sino que lo configuro de esa forma; por eso, la irrealidad está en un campo de la mera y pura imaginación donde los contenidos del mundo no vienen dados, sino que son creados, moldeados y figurados. Es decir, cuando en la pura realidad decimos que los contenidos del mundo tienen un carácter formal de de suyo, estamos diciendo que no son así porque yo los haga de esa manera, sino que ya vienen dados, en cambio, en el terreno de la irrealidad el de suyo de lo imaginado es formalmente el que se le atribuye. El mejor ejemplo que se me ocurre es uno que ya hemos trabajado anteriormente: en pura realidad diríamos hierva verde donde ya el verde nos viene aparecido con hierva, pero en pura imaginación, en irrealidad, podemos decir morado a hierva porque la configuro de esa forma donde el de suyo lo pongo yo en alguna medida.

¿Qué nos está diciendo todo esto? Cuando vemos la diferencia en la que funciona el de suyo en la pura realidad y en la irrealidad es que podemos comprender que volvemos al tema de la localidad. La pura realidad nos está ofreciendo un contenido allende de mí, un contenido que está afuera. La pura irrealidad ofrece un contenido aquende de mí, un contenido que está figurado por mí. Esto es, la realidad es lo que se da allá solito, lo imaginario es lo que se da acá adentro de mí. Creo que en este punto podríamos congeniar en que cuando hablamos de la realidad estamos situando a las cosas como una externalización (como vimos en el apartado anterior) y cuando hablamos de lo irreal estamos diciendo que hay una internalización que claramente son aislantes en su propio dominio.

Del aislamiento dependería entonces el enfoque en tanto que las esencialidades de lo real y lo irreal en algún modo siguen siendo antagónicas y claman para ellas cierto nivel de terreno. El punto de solución a este dilema sería el postular a la irrealidad –cosa que ya mencionamos en el capítulo 2– como requiriendo de la realidad para poder configurarse como pura imaginación interna. En este sentido la irrealidad parecería ser más aislante dado que toma los factores de la pura realidad para constituirse y luego dejar sin un acoplo mayor a la realidad: la irrealidad usa a la realidad hasta cierto punto y luego sigue sin ella –en el momento en que la reconfigura. Así es que llegamos al punto de partida de este apartado: ¿cómo librarnos del aislamiento del mundo cuando relacionamos a la inteligencia con la irrealidad?

Sabemos que la relación de la inteligencia y la irrealidad radica en su factor de imaginación donde nos figuramos a nosotros mismos en las posibilidades y en las situaciones que afrontamos; esa sería la piedra focal del estudio. Empero, aceptar esta tesis sin más sería decir que debemos admitir el aislamiento de la irrealidad para llegar a la figuración; esto es, aceptar algo que condiciona a un problema por una solución pasajera.

Ahora bien, creo que podamos resolver este problema llevando el estudio a otro nivel que todavía está en Zubiri y que justamente nos lo está sugiriendo continuamente. Cuando exponemos que el humano está en la realidad significa que se mueve con ella (sea en irrealidad o en realidad) necesita de ambas para poder participar de esa condición del mundo de real (como hablábamos en el apartado pasado del dinamismo de la realidad y del mundo). Es ahí donde sale a la luz la idea de no-realidad.

La no-realidad aparece como el punto de no dependencia a lo externo o a lo interno sino a las dos. Abordemos este punto desde el siguiente ángulo: la no existencia, la irrealidad, es la transformación de la realidad y en este sentido es necesario que la misma irrealidad esté en el mundo. Para conducir esta afirmación tendremos que aceptar que no solo los contenidos de lo irreal dependen de lo real, sino que en el mismo hecho de que la transformación de la realidad para la irrealidad está pasando porque la transformación depende de un yo que está en la realidad del mundo transformándola. Pero aún más, la no-realidad es un estar en el mundo transformándolo y transformándome; esto es, yo percibo las cosas y entran como ya siendo argumentativamente de una forma en la consonancia donde reconozco las cosas del mundo que están ahí y que no están ahí –cosa que veíamos en el capítulo 2 con la idea de hierva verde de Tolkien. En el ejemplo de Crane sobre la edad de un árbol, o palmera, el simple hecho de percibir un árbol no sería lo suficiente para decir que el árbol es viejo; yo necesito ya tener otras percepciones que me ayuden a categorizarlo como alguna forma. Crane lo decía muy bien cuando nos comentaba que mínimo habría que tener el concepto de árbol, de años y de 70. Pero cada una de estos conceptos que me pertenecen a mi es porque los he aprehendido de la realidad y los uso en la irrealidad permitiéndome decir que el árbol tiene 70 años de edad. En esencia esa sería la no-realidad: mis estructuras de pensamiento están en el mundo.

Cuando decimos que estamos en el mundo transformando la realidad estamos hablando de ese punto medio, ese punto relacional, entre la realidad y la irrealidad. El eje de esta formulación recae en que en irrealidad yo estoy creando los contenidos, pero en no-realidad estoy transformando los contenidos a partir de la realidad y la irrealidad; no es que yo me la invente porque ese inventarme las cosas implica que estoy creando desde el interior de mi mente y eso sigue sin localizarme las cosas en el mundo y se sigue sin poder actuar. La noción de no-realidad –siguiendo la sugerencia de Zubiri en los dos libros del capítulo anterior– es que el mundo crece conmigo y es porque la no-realidad aparece allá afuera que yo puedo manejarla y transformarla. No es que yo me invente cosas (porque esa noción de la inteligencia está aislada del mundo) es que yo reacciono a oportunidades en el mundo, pero esas oportunidades son dadas por la percepción de la no-realidad; esto es, que algo en el mundo brota conmigo.

Explicuemos a mayor detalle esto. Cuando hablamos de inteligencia tenemos que reconocer que es un yo actuando en el mundo lo cual implica un fuerte carácter de estar en él. Es ahí cuando me empiezan a aparecer cosas en el mundo; cuando mi mundo se puebla de irrealidades es que yo empiezo a ser inteligente. El punto es este, la irrealidad tiene que serme dada también en el mundo entendida como realidad, una realidad transformada (no-realidad) y de esto se sigue que la inteligencia está tan afuera como adentro y esto es, a saber, que las

cosas se dan en el mundo conmigo en él. Baste esto por ahora, en el siguiente capítulo cobrará mayor sentido al relacionarlo directamente con la inteligencia. Lo diré sin más tapujos: la no-realidad es la realidad en irrealidad situada; o sea, es la irrealidad situada en afuera en el mundo.

Con todo esto creo que podemos volver a afirmar la tesis con la que comenzamos: Crane nos hablaba de que las percepciones son estructuras de pensamiento, pero cuando agregamos a Zubiri con ese momento de la no-realidad como resultado de un proceso de la realidad en irrealidad es que situamos a la inteligencia como un estado allá afuera, es decir, como que las estructuras de pensamiento están en el mundo y con ella la realidad igual. De esta forma llevamos a Crane un paso más allá y mostramos la estructura de la no-realidad.

Capítulo IV

La estructura epistemológica de la inteligencia

4.1. Resolución de problemas desde el externalismo de la inteligencia

Debería considerarse ya lo bastante representativo que, aunque haya ocupado varios capítulos sin hablar propiamente de la inteligencia, reconozcamos un matiz que se ha atravesado por cada uno de ellos: he intentado estructurar una teoría zubiriana de la inteligencia. Ahora me enfrento a un reto aún más laborioso que resulta en examinar si esa teoría zubiriana de la inteligencia soporta la carga de que representa a la inteligencia. Esto es, en este capítulo lo que tengo que hacer es mostrar que esa teoría zubiriana da cuenta de los hechos que le importan a las teorías de la inteligencia que se trabajaron en el capítulo 1.

Ahora bien, ¿qué tiene esto que ver con la estructura de la inteligencia? el juego que quiero entablar en este capítulo es el siguiente: si logro mostrar que la teoría zubiriana de la inteligencia da cuenta de los hechos de las teorías tradicionales sin caer en un internalismo, entonces tendremos una teoría un pasito más fuerte en términos teóricos y al tiempo estaríamos dando razón de cuál es la estructura epistémica de la inteligencia. Vamos a ver si esa teoría me explica lo que explican las otras sin caer en el problema que ya había señalado.

Las teorías tradicionales de la inteligencia pretendían explicar un fenómeno, yo dije que no funcionaba del todo, me puse a mirar a Zubiri a ver si encontraba una solución y en alguna medida creo que lo he logrado.

Comencemos con esta pregunta ¿qué hechos les importan a las teorías de la inteligencia? los hechos que importan cuando hablamos de inteligencia es la forma en la que llegamos a solucionar problemas y para ellos se apela a diferentes capacidades propias del humano que nos permiten llegar a este objetivo. Sabemos que las capacidades serían –haciendo un paralelismo– el mundo de las irrealidades y esto nos lleva a pensar que hay algo en nosotros que se asemeja a un taller donde ensayamos cómo cuadrarían las diferentes situaciones y cómo responderíamos a ellas. Es en este taller de ensayos donde la inteligencia aparece como un resultado de dicho taller. El hecho fundamental de la inteligencia es solución de problemas.

A lo largo de esta tesis he expuesto diferentes ejemplos cotidianos de solución de problemas; pero llega el momento de exponerlos con más contundencia. Resolver problemas implicaría saber que uno más uno es igual a dos, pero también lo es saber que si no tengo el suficiente dinero para comprar el libro que quiero tengo que ver cómo lo resuelvo; implica saber que

mi teléfono verde es justamente mío mientras que el teléfono azul es de otra persona; implica saber que puedo reconocer círculos en vez de triángulos y así podemos seguir.

Para poder decir que hay solución de problemas debemos asegurarnos de tener lo básico para acceder a ese taller de posibilidades, ese taller de ensayos y el acceso a ese taller es simplemente un acceso al mundo. Vamos a ver ello.

Imaginemos por un momento que tenemos un taller de madera –una carpintería–; en este taller deberíamos tener unas repisas, imaginémoslas en madera para ser redundantes –como si fuera la típica carpintería en medio del bosque– donde poder colocar nuestras cajas de herramientas, nuestros mazos, cintas, serruchos, lijadoras, taladros, flexómetros, escuadras, reglas, lápices, punzones, escofinas, limas y formones. En la mitad de la habitación tendríamos que tener una meza en madera y más herramientas. Obviamente nos faltaría la madera para hacer algo con ella. Ahora imaginemos que somos muy diestros en el arte del carpintero y queremos hacer una artesanía como un portalibros con forma de león o de caballo. Primero tendríamos que sentarnos a imaginar o ver alguna imagen del resultado al que queremos llegar, luego tomar un trozo de madera no muy grande; comenzar a golpearlo con el punzón y quitar los restos de aserrín de la madera con la escofina para perfilar. El formón sería muy útil para dar detalles más artísticos y al final usaríamos las limas y las lijadoras para darle textura a la figura. Finalmente, ya tendríamos nuestra figura para ponerla a soportar el peso de unos cuantos libros.

De esa misma forma es que funciona la inteligencia como solución de problemas; lo pondré más claramente. Quiero pedirle al lector que haga este ejercicio: siéntese un momento y piense en la situación más próxima de su vida donde haya tenido alguna situación de tensión donde le tocó ver cómo actuar o qué hacer. Una vez haya localizado la situación vuelva a verla bajo el siguiente enfoque: la situación es lo que usted tiene que hacer con el trozo de madera, diríamos entonces que el taller o la carpintería sería el mundo en que transcurre la situación. Antes de comenzar a ver cómo resuelve tiene que sentarse a imaginar los posibles resultados del trozo de madera o de la situación. Una vez sepa que la solución sea la X, entonces significará que habrá descartado la Y y la Z; así que tomará las herramientas (los contenidos aprehendidos del mundo) y comenzará a realizar su propio portalibros.

¿Qué elementos hemos tomado para esto? La situación ha sido el trozo de madera y ese trozo de madera ha estado siendo de alguna forma en su taller, pensado, moldeado y realizado. Entonces, nótese que usted cambió con el mundo y el mundo cambió con usted ¿por qué? Al tomar un trozo de un algo del mundo (la madera) transformó ese pedazo en otra cosa, lo cambió; y de la misma forma usted cambió en sentido de no ver un trozo de madera a secas sino ver un portalibros de madera.

Sabemos, en primera instancia, que pese a que nosotros estemos en el taller no somos lo esencial de las cosas que están ahí, esto es, la realidad aparece como de suyo en sus elementos, luego de eso, en nuestro imaginario las posibilidades de la realidad surgen y surgen gracias a que el mundo nos está arrojando estructuras de pensamiento en sus contenidos (las relaciones argumentativas que mencionábamos en el capítulo 2 de Crane). Entonces, la situación es el momento suscitante; sabemos que podemos responder a la

situación como siendo de una forma u de otra ya que se nos aparece como algo que está cargada de una estructura de pensamiento; esa estructura de pensamiento está en el mundo y podemos responderla desde él; nos sentamos e imaginamos apelando a la irrealidad, imaginamos la situación como pudiendo ser de forma diferente y le apuntamos a la elección que creamos más conveniente.

La solución de problemas se genera ya que podemos tener el campo de posibilidades para saber qué hacer con las situaciones o con el objeto del problema. Sin embargo, esto pasa de esta manera no solo porque haya un algo en nosotros, un estado mental, que nos permita llegar a la solución del problema, sino que en el mismo estar en el mundo nos topamos con una ayuda imperante: las relaciones argumentativas. ¿Por qué las relaciones argumentativas? Porque el mundo nos arroja cosas, situaciones, como exigiendo de otras cosas, una vez aprehendidas las cosas y con esa estructura de pensamiento se abre el campo de la posibilidad para ver cómo solucionamos el problema. Entonces ¿solucionamos problemas? Sí, y lo hacemos cuando el mundo nos da sus estructuras de pensamiento para nosotros hacer algo con eso. En conclusión, llegamos a solucionar problemas desde un externalismo de la inteligencia.

Recordemos brevemente qué significa el externalismo de significados: lo que hace el externalismo de significados es decir que el proceso del lenguaje funciona porque las palabras significan y el significado de las palabras está en el mundo; hay algo externo a la mente, que es un componente necesario del proceso de qué es hablar. Ahora, fíjese lo que pasa en el caso de la inteligencia, los psicólogos de la inteligencia sabían que el mundo influía. Pero, ser inteligente no es quedarme en mi cabeza, ser inteligente es hacer algo en el mundo. Lo mismo pasa con el habla, el significado de las palabras está allá afuera, ¿qué es lo que hace que haya externalismos? No es que el resultado quede allá afuera, sino que un componente esencial del proceso desde siempre estuvo afuera y eso es lo que hemos estado diciendo.

Precisemos mucho más nuestro propósito al hablar del externalismo de la inteligencia. Lo que he construido en el argumento de Zubiri es un argumento de componentes y eso sucede en el momento en que Zubiri dice que tengo que percibir la irrealidad. Esta irrealidad es la clave de todo el meollo. Lo que estoy postulando es que el proceso de la inteligencia ocurre con elementos del mundo. Recordemos brevemente que en el capítulo 1 argumenté que las teorías tradicionales de la inteligencia eran internalistas porque en ellas había un componente esencial y necesario que justificaba la inteligencia en un criterio interno (Gardner como las capacidades propias, Spearman como el factor (g) y Thurstone como las habilidades primarias). Sin embargo, en este recorrido he encontrado que hay razones para defender un externalismo de la inteligencia y eso se traduce en un sentido de que hay un componente esencial del proceso de la inteligencia que está afuera. El capítulo 2 nos sirvió para postular la noción de la irrealidad y las relaciones argumentativas y el capítulo 3 para localizar la irrealidad en el mundo a modo de no-realidad (conjunción cap. 2 y 3). Es la noción de irrealidad la que juega como ese componente esencial del proceso de la inteligencia en una posición externalista. Y ¿por qué la irrealidad? Porque para que la irrealidad se genere yo tengo que ver la irrealidad, sino no puedo actuar en el mundo. Si la irrealidad es un

componente esencial y es un componente que veo, entonces es un componente esencial que está afuera en el mundo.

El argumento que he estado manejando todo este tiempo es el siguiente: construí –con ayuda de Zubiri, Tolkien y Crane– una teoría que tiene a la irrealidad como un componente esencial de la inteligencia y la irrealidad no es un fenómeno interno, sino que es algo que yo percibo en el mundo; yo vivo en un mundo de irrealidades. Si la irrealidad es un componente esencial y está afuera, yo ya tengo un proceso externalista. Recordemos que la irrealidad es el posibilitante de la posibilidad, pero para que haya irrealidad debo estar en el mundo, debo estar en la realidad aprehendiendo los contenidos del mundo. Una vez los contenidos del mundo se me aparecen es que puedo decir que hay posibilidades y que veo la irrealidad como siéndome dada a partir de relaciones argumentativas. Es en el juego de las posibilidades donde me figuro como estando en el mundo y donde llego a la solución de problemas. Por esta razón, la irrealidad sería ese componente esencial del proceso de la inteligencia.

¿Qué es lo que hemos estado haciendo? hemos estado argumentando a favor del externalismo de inteligencia y para poder hablar de algo como la inteligencia debíamos recurrir a solución de problemas dado que es el eje fundamental que constituye el propósito de la inteligencia. La diferencia reposaría sobre la forma de llegar a esas soluciones. La forma en la que lo hemos hecho ha sido una donde el mundo no aparece como agente secundario sino como primario, de ahí que podamos hablar de un externalismo de inteligencia en sentido de que la inteligencia solo funciona en un mundo que nos está dando estructuras de pensamiento.

4.2. Notas finales

Quiero tomarme este último espacio para responder a una pregunta ¿he respondido las dudas que yo tenía al iniciar la tesis? Al iniciar la tesis tenía una queja sobre el funcionamiento de las teorías de la inteligencia y radicaba en que parecía que para ser inteligente o poder predicar algo de la inteligencia implicaba un yo relacionándose con estados mentales internos (como expuse en el internalismo de significados y de razones-motivaciones), pero ¿qué pasaba con el mundo? Mi pregunta por el mundo era importante porque siempre estamos en un mundo moviéndonos en una realidad, y pensar que hay un aislamiento del mundo que me da las formas de tratar al mundo era algo parecido a una ambigüedad ¿cómo algo podría tener sentido si no pasa directamente por lo que estoy buscando sentido? A modo de ejemplo ¿cómo podría cocinar sopa si solo hago un almuerzo de arroz? Mi duda radicaba en preguntarme ¿cómo es posible que haya solución de problemas en el mundo si no apelo al mundo como componente esencial?

Alguien habría podido decirme algo como “pero es que nadie le está descartando al mundo, un estado interno es una cosa y el mundo otra”, a eso yo hubiera respondido que incluso los estados mentales, para simplemente imaginar en desconexión con el mundo, requieren de acceso al mundo o sino ¿cómo pensar lo impensable? ¿cómo ver lo que no se puede ver? Todos los contenidos de los que puedo imaginar son contenidos que están en el mundo. Entonces, el hecho de pensar en primero un estado mental y luego el mundo me parecía algo problemático dado que lo que tenemos en general es puro mundo. Ya me había topado con

Zubiri mucho antes y me había dejado un interés en el tema al decir que las estructuras de pensamiento son lo que son porque están en el mundo.

Mi tesis comenzó con una intuición que Zubiri me había planteado ¿cómo funcionan las estructuras de pensamiento como viniendo del mundo? Era claro que en su noción de realidad ya estaba dando esa apertura, sin embargo ¿yo qué podía hacer con eso? Una vez comencé a adentrarme en la tesis y toparme con que para solucionar ese embrollo debía recurrir a más explicaciones y argumentos fue que entendí que no era una cuestión tan simple y que debía entrar no solo en terrenos epistemológicos, sino en cuestiones metafísicas para poder dar esa estructura.

¿Solucioné mis dudas? Creo que con todo lo visto puedo decir que en lo personal tengo una respuesta satisfactoria donde puedo hablar de la inteligencia no siendo primero un estado mental y luego una relación con el mundo, sino que es el mundo dándome lo que necesito para hablar de inteligencia en sentido de solución de problemas. Debo admitir que hubo varios puntos donde no tenía ni la menor idea de dónde iba a terminar este trabajo e incluso llegué a dudar de si realmente llegaría a algo con sentido, y no fue sino hasta los últimos días que tuve un poco más de claridad. Al leerme y releerme me convencí de que es posible hablar de un externalismo de la inteligencia en defensa del mundo. El truco era sencillo: debía decir que el mundo nos da estructuras de pensamiento y la ambigüedad de si la inteligencia es solo algo mental con un mismo y el mundo aparece como después se borró.

Con todo y todo, y para concluir este trabajo, diré lo siguiente: a la final, la inteligencia depende más de un razonamiento que proviene relaciones argumentativas del mundo que me permite participar del mundo y de mí mismo; la inteligencia en ese sentido, no tendría tanto que ver con algo cuantificable y medible, sino participativo y aprehensivo; esto es, la inteligencia no como un fenómeno interno sino como un fenómeno dado por la realidad en irrealidad situada; o sea, por el mundo.

Conclusiones

Hemos abordado un tema que no es muy tratado en el campo filosófico, pero donde existen las herramientas para tratarlo. Esencialmente la tesis radicaba en preguntarnos, en algún sentido, por la naturaleza de la inteligencia y para hablar de ello era necesario preguntarnos por su estructura epistemológica.

Iniciamos nuestra investigación preguntándonos por dos teorías epistemológicas: el internalismo y externalismo. Mencionamos que no se puede hablar de esos dos conceptos si no es siendo *de* algo y llegamos a decir que hablaríamos de la inteligencia en esos dos sentidos. Para cumplir con tal empresa expuse dos formas de ser del internalismo y externalismo a modo de decir que si hablábamos de ellos en son de la inteligencia podríamos encontrar mayores similitudes; así postulamos a los significados y a las razones-motivaciones.

El siguiente paso fue identificar en cuál de estas teorías epistemológicas daba vida a las teorías de la inteligencia y al exponer algunas teorías tradicionales (Gardner, Spearman y Thurstone) llegamos a que había una inclinación a que los estudios sobre la inteligencia se enmarcaran en un sentido internalista. Ahí fue donde mi pregunta sobre la inteligencia como siendo puramente internalista cobraba mayor sentido y me pregunte ¿qué pasa con el mundo? ¿es realmente secundario? Sabíamos que la inteligencia se describía como solución de problemas, empero, debería haber alguna forma en la que la inteligencia trajera al mundo a la mesa como algo principal. Gran parte del primer capítulo estribaba en este razonamiento.

Para poner al mundo en la tabla de juego teníamos que decir que el mundo de sí mismo tenía una estructura que se relacionaba íntimamente con nosotros. Ahí fue que entramos a estudiar la realidad Zubiriana y luego su relación con el humano. Postulamos que la realidad nos aparecía como siendo estimulación y aprehensión. En aprehensión de los contenidos del mundo es que podíamos decir que nos aparecían como siendo esencialmente “de suyo” o sea que las cosas para ser cosas ya vienen con notas de realidad que no me pertenecen a mí (el calor no es caliente de mío, sino del mismo calor). Pero, había algo más en la propuesta zubiriana sobre la realidad y es que la realidad no es de una forma, sino que tiene maneras de darse (la realidad a secas sería un vaso de agua porque es algo existente, pero el Rey Arturo no existe físicamente y sigue siendo real). Fue en ese momento que postulamos la idea de irrealidad que es fundamentalmente esa imaginación que podemos dar y transformar para figurarnos a nosotros.

¿Cómo sería ese imaginar? Debería tener algún componente estructural y fue donde usamos la intuición de Tolkien para decir que el imaginar radica en reconocer la diferencia de los contenidos del mundo como siendo de otra forma (hierba morada o verde). Sin embargo, Tolkien no es un teórico del mundo filosófico y nos vimos en la necesidad de teorizar sobre esa intuición; es en ese momento donde aparece Crane a quien usamos para teorizar sobre la

percepción y lo que es un contenido conceptual y no conceptual. Crane funcionaba perfectamente porque el mundo que nos es dado es como teniendo ya teniendo una estructura racional y argumentativa y con posibilidad de reemplazo, es el mundo el que tiene contenido conceptual. ¿Qué implicaba esto? Sencillamente que yo percibo cosas del mundo y cuando las percibo las categorizo. Sé que no son solo cosas a secas, sino que esas cosas necesitan de otras; es ahí donde se nos abre el abanico de las posibilidades. La justificación de decir que yo veo verde porque puedo ver morado es porque reconozco que hay unas estructuras conceptuales amplias que a la final terminan siendo estructuras de pensamiento. Y en el momento donde necesitamos de una cosa y de otras es que esas estructuras se convierten en relaciones argumentativas. El imaginar solo se da cuando existe la posibilidad de ser diferente y esa posibilidad solo se da cuando hay relaciones argumentativas (las cosas requiriendo más cosas), y esas relaciones argumentativas las está dando el mundo. Aquí ya organizamos la intuición de Tolkien, la justificamos con Crane y la posicionamos en el mundo con Zubiri; a eso fue lo que dedicamos el segundo capítulo.

El tercer capítulo fue ese momento de mezcla donde conjugamos la idea de inteligencia con la teoría epistemológica del mundo. Primero ligamos a la inteligencia con la irrealidad como campo de imaginar posibilidades, luego hablamos de qué es eso de externalismo de la inteligencia y llegamos a postular la no-realidad como siendo la inteligencia requiriendo acceso a la irrealidad y en ella a todo el tablón que implica la irrealidad dándose desde las relaciones argumentativas que vienen del mundo. Más explícitamente: en el primer apartado hemos comenzado a estrechar la relación entre irrealidad con la inteligencia al conceder que la inteligencia para ser inteligencia requiere de acceso a lo irreal como componente esencial y, sin embargo, salta un problema latente: seguimos hablando en cierta forma de internalismo. En el segundo apartado postulamos una idea de externalismo refiriéndonos a un orden epistémico donde los contenidos del mundo están afuera y lo que hacemos nosotros es aprehenderlos; en esa aprehensión el mundo se configura para nosotros, pero también configuramos el mundo al aceptar ese dinamismo de la realidad en conexión con nosotros. Finalmente, supusimos que la realidad es un poco lo que se da allá solo, lo imaginario es lo que se da acá adentro partiendo del allá afuera. Parece ser que esto es algo que Zubiri nos está dejando sutilmente a la idea; a saber, está diciendo que hay otro tipo de fenómeno que depende de ambos por igual, un fenómeno que es un darse en el mundo conmigo y con esto introducimos la noción de no-realidad (la irrealidad situada).

En el último capítulo nos centramos en un tema esencial pero que ya venía explícito desde el capítulo 2; a saber, ¿una teoría externalista de la inteligencia llegaba al mismo punto que las teorías tradicionales de la inteligencia? ¿esta teoría sobre la inteligencia también llegaba al propósito de la inteligencia en sentido de solucionar problemas? Respondimos que sí y dijimos que, si eso es así y soluciona problemas, es posible pensar en una teoría de externalismo de la inteligencia. Lo que he querido decir es que hay estructuras propias del mundo (relaciones argumentativas) que nos dan esa estructura de pensamiento sin decir que son estados mentales primariamente y propiamente. Nuestra teoría llega al mismo lado que las teorías tradicionales de la inteligencia; a saber, solución de problemas, pero llega a ese lado desde una concepción externalista de la inteligencia. En definitiva, las relaciones

argumentativas son ya un proceso de aprehensión del mundo que se da en un proceso perceptivo donde reconocemos las cosas como siendo de suyo; en ese sentido, aparece la diferencia y con ella nos damos cuenta que los contenidos del mundo implican otros contenidos del mundo. Ahí se abre el camino de la posibilidad (de nuevo, la relación argumentativa) y esa estructura del mundo, o de la realidad, es propia de ella, lo que nosotros hacemos es usarla. ¿Podemos pensar en una teoría externalista de la inteligencia? Creo que queda expuesto que se puede hablar de una teoría que se base en clave externalista para referirnos a la solución de problemas de la inteligencia reconociendo que el componente esencial del proceso de la inteligencia descansaría noción de irrealidad (la cual está allá afuera).

Bueno, creo que esto ya nos quedó claro, pero faltaría investigar cómo es que se llega a que una solución de problema es preferible a otra ¿es por una cuestión de eficacia? O tal vez sea por un deseo o es más bien una cuestión de reacción. Otra posible línea de investigación sería preguntarnos si hay otras formas de concebir a la inteligencia mas que como solución de problemas y, de ser el caso, pensar si esta teoría del externalismo funcionaría de igual forma o necesitaría reformularse para el caso específico. Creo que hay mucho por decir todavía de la inteligencia desde una mirada filosófica y lo que tenemos son posibilidades de tratarla.

Referencias bibliográficas:

Referencias principales:

Arkonovich, Steven. “Varieties of Reasons/Motives Internalism” *Philosophy Compass*. Vol. 8, No. 3, 2013, pp. 210-219.

Crane, Tim. “The nonconceptual content of experience”. *The contents of experience*, Ed. Tim Crane, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1992, pp. 136-157.

Gardner, Howard. *Estructuras de la mente: la teoría de las inteligencias múltiples*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1997.

Spearman, Charles. *The abilities of man*. Londres: MacMillan & CO., 1927.

Spearman, Charles. *The nature of ‘intelligence’ and the principles of cognition*. Londres: MacMillan & CO., 1923.

Thurstone, L. L. *The nature of intelligence*. 2da reimpresión (1999). Abingdon: Routledge, 1924.

Zubiri, Xavier. *El hombre: lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial, 2005

Zubiri, Xavier. *Inteligencia sentiente*. Ed. Francisco González de Posada. Barcelona: Tecnos Editorial, 2013.

Referencias secundarias:

Bulo, Vargas V. *Tonos De Realidad: Pensar El Sentimiento En La Filosofía De Xavier Zubiri*. RIL editores, 2000. Internet resource.

Fodor, J.A. *La modularidad de la mente: un ensayo sobre psicología de las facultades*. Td. José Manuel Igoa. Madrid: Ediciones Morata, S.A., 1986.

García Martínez, José Domingo. *La teoría de la inteligencia en Xavier Zubiri*. Tesis doctoral Universidad de Sevilla, 2015. Impreso.

Galán Vélez, Francisco Vicente. “Percepción sensible y lenguaje en heidegger, zubiri y lonergan” EN-CLAVES del pensamiento. Año XI, núm. 21. Junio 2017. Web. 01 oct. 2021. pp. 127-156.

Honorato E., Diego. “Lo ‘Irreal’ En Xavier Zubiri: El Problema Filosófico Del Arte y La Literatura (a La Luz de J. R. R. Tolkien)” *Revista de Filosofía*, vol. 73, Oct. 2017, pp. 71–86. EBSCOhost.

Jesús Alberdi-Sudupe. “Sobre El Saber Inmediato de Sí Mismo En Xavier Zubiri.” *Pensamiento*. *Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 76, no. 291 Extra, Nov. 2020, pp. 1185–1202. EBSCOhost, doi:10.14422/pen.v76.i291.y 2020.019.

José Alfonso Villa Sánchez. “Estructura Radical de La Realidad Humana En Xavier Zubiri.” Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, vol. 1, no. 12, July 2019. EBSCOhost, search-ebSCOhost.com.ezproxy.unbosque.edu.co/login.aspx?direct=true&db=edsdoj&AN=edsdoj.833727e854244d5bfa9a2d1f0ce4c8e&lang=es&site=eds-live&scope=site.

King, Patricia. “INTERNALISMO, EXTERNALISMO Y AUTOCONOCIMIENTO”. Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía, Vol. 32, No. 96, Dic., 2000, pp. 99-119.

Molina Cruz, Vladimir. “Realidad y realismo en Xavier Zubiri”. Tesis. Universidad Alberto Hurtado, 2016.

Orozco M., Nicolás. “El universo literario como recurso de la creación narrativa” Revista Horizonte Independiente. Vol. II No. 2. 28 feb. 2022. Web. 30 ago. 2022. pp. 156-181.

Pappas, George, "Internalist vs. Externalist Conceptions of Epistemic Justification", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/justep-intext/>>.

Piaget, Jean. *Adaptación vital y psicología de la inteligencia*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores S.A., 1979.

Piaget, Jean. *Psicología de la inteligencia*. Buenos Aires: Editorial Psique, 1972.

Proctor. R. *Agnotology: The Making and Unmaking of Ignorance*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

Taine, H. *La inteligencia*. Td. Ricardo Rubio. Madrid: Biblioteca Científico-Filosófica, 1904.

Tolkien. J. R. R. “Sobre los cuentos de hadas” *Los monstruos, los críticos y otros ensayos*. Ed. Christopher Tolkien, 1983. Barcelona: Minotauro, 1998. Impreso.

White, Sheldon H. "Conceptual foundations of IQ testing". *Psychology, Public Policy, and Law*. **6** (1): 33–43. (2000).

Wolf, T. H. "The emergence of Binet's conception and measurement of intelligence: a case history of the creative process", *Journal of the History of the Behavioral Sciences* (published Apr 1969), vol. 5, no. 2, pp. 113–134, (1969).

Zubirí, Xavier. *Espacio, tiempo, materia*. Madrid: Alianza Editorial, 2008. Impreso.

Zubirí, Xavier. *Inteligencia y realidad*. Barcelona: Alianza Editorial, 1980. Impreso.

Zubirí, Xavier. *Inteligencia y logos*. Barcelona: Alianza Editorial, 1982. Impreso.

Zubirí, Xavier. *Inteligencia y razón*. Barcelona: Alianza Editorial, 1983. Impreso.

Zubiri, Xavier. *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1974. Impreso.

Zubirí, Xavier. *Sentient intelligence*. Td. Thomas B. Fowler, Sc.D. Washington, DC: The Xavier Zubiri Foundation of North America, 1999.

Zubiri, Xavier. *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editoria, 2006. Impreso.