

XXXII.

LAS POTENCIAS DEL ALMA HUMANA: EL CONOCIMIENTO

Analizaremos las potencias propiamente humanas, primero las cognoscitivas y después las apetitivas.

Comencemos por definir de manera filosófica qué es conocer. La definición clásica de conocimiento refleja, de un modo ordenado, la experiencia que todos tenemos. Si no tuviéramos esta experiencia, de nada serviría dar una definición. En efecto, la definición captura la esencia de la realidad que ya conocemos. Esa definición clásica afirma que el conocimiento es la *posesión intencional e inmaterial de una forma*.³⁹⁰ Esto significa que un aspecto de la realidad, que es la forma, es poseído interiormente por el animal; pero esta posesión acaece en el interior del animal, como un acto vital suyo —en su potencia cognoscitiva actualizada por el acto de conocer—, sin cambiar para nada la realidad exterior. Por eso decimos que la posesión interior de esa forma externa se realiza de un modo inmaterial. En la nutrición tanto el animal como el vegetal toman materialmente algo de fuera y lo asimilan físicamente. En el conocimiento, en cambio, se toma lo que está afuera en cuanto a un aspecto suyo: su color, su figura, su sabor, su olor, y eso, ese aspecto de lo real, es poseído interiormente de tal modo que la forma producida en el acto de conocer (inmanentemente) nos remite hacia lo externo. Por eso se dice que ese aspecto de lo real es poseído intencionalmente, porque en latín *intentio* viene de *intendere*, que significa “tender hacia”.

Al decir que el conocimiento es una “posesión *intencional* e inmaterial de una forma” no queremos decir que se deba tener la “intención” de conocer, entendida como la voluntad de conocer. Esta posible confusión deriva de que la palabra “intención” tiene varios significados, uno de los cuales, quizá el que más usamos nosotros, es el de un acto de la voluntad que tiende hacia un bien externo como a su fin. Este significado *no es* el que se utiliza en la definición de conocimiento, sino otro de los significados de “intención”, más técnico en la filosofía escolástica, a saber, el de aquello que apunta ha-

³⁹⁰ Cfr. Corazón González, *Filosofía del conocimiento*, cit., pp. 47-53.

cia algo más allá de sí. En ese sentido, *tiende a* aquello, pero no ya como la voluntad que sale de sí hacia su objeto, sino como una semejanza interior del objeto externo, que permite asimilar o traer hacia nosotros ese objeto en cuanto conocido. En esta definición, entonces, “intencional” significa *lo que remite a otra cosa distinta*. En el lenguaje corriente, cuando decimos que algo es intencional queremos decir que se ha hecho deliberadamente con la voluntad, que se ha querido hacer; por ejemplo, golpeo la mesa intencionalmente. Este significado de “intencional” tiene muy poco que ver con el significado de la palabra “intencional” en la definición de conocimiento. Aquí se usa la palabra *intencional* en el sentido de que es algo que remite a lo que está afuera, es decir, la imagen que tenemos en nuestro interior, o la sensación que tenemos en nuestro interior, o el concepto que tenemos en nuestro interior, tiene un carácter muy especial: no es visible directamente, sino que su ser consiste en apuntar hacia lo exterior, su ser es desaparecer para que en él conozcamos lo real. Por eso, las semejanzas interiores (sensación de color, imagen concreta, concepto, etcétera) de las cosas exteriores no son lo que realmente conocemos cuando conocemos, sino que *en ellas* —inconscientes de su existencia mental— conocemos realmente las cosas de manera directa. Sólo la reflexión filosófica nos lleva a conocer, de modo indirecto, esos entes de razón que producimos mentalmente en el acto de asimilar de forma cognoscitiva la realidad externa.

Algunos ejemplos pueden arrojar luz sobre esta noción de intencionalidad, que nada tiene que ver con la voluntad. Cuando veo a un jugador de fútbol, lo primero que conscientemente advierto es el jugador de fútbol delante de mí. Después, reflexionando, tengo que darme cuenta de que algo tiene que estar dentro de mí para que yo conozca al jugador de fútbol, porque conocerlo es tenerlo en mí de alguna manera. Esto que está dentro de mí es invisible. Lo que uno ve es el jugador, que está afuera. Otro ejemplo es el del espejo retrovisor del automóvil. Si alguien va en el automóvil, y mira el espejo retrovisor, y le preguntan: “¿Qué ves?”, la persona responde: “Un automóvil rojo que se acerca”. Solo secundariamente podría decir: “Veo la imagen de un automóvil rojo que se refleja en el espejo retrovisor”. Y en la práctica nadie dirá: “Veo el espejo retrovisor”. Pero obviamente mira hacia el espejo, y en el espejo ve la imagen del automóvil rojo que se refleja ahí, y gracias a esa imagen conoce —es decir, ve— el automóvil rojo que se acerca. El espejo cumple su función de reflejar una realidad que está lejos, aunque la imagen de ella esté en el espejo. Por lo tanto, de modo espontáneo tendemos a describir lo que vemos no como la imagen en el espejo, sino como la realidad que está atrás. La imagen remite hacia lo real,

que es su causa y fundamento. Desde el punto de vista cognoscitivo, si el espejo es bueno y no distorsiona, nos resulta transparente: nuestra mirada se fija directamente en el automóvil rojo a través de su imagen reflejada en el espejo. Si trasladamos la comparación imperfecta al conocimiento, decimos que ese *remidir hacia algo externo* es el ser de la imagen interior: todo su ser en cuanto imagen consiste en tender hacia lo que está afuera, y eso es lo que llamamos intencionalidad en el conocimiento. La intencionalidad del conocimiento, por lo tanto, es distinta de la intencionalidad en la voluntad. La intencionalidad del conocimiento es lo que nos permite afirmar que conocemos las cosas reales tal como son en sí mismas —sin agotar su ser, pero sí adaptándonos a un aspecto real de su ser tal como es en sí mismo—, de forma directa, mediante sus semejanzas interiores cuyo ser consiste en remitir a ellas. Si no concebimos el conocimiento como una adaptación a la realidad, como un conocer de manera directa lo real y sólo de modo indirecto las imágenes o los conceptos en los cuales poseemos inmaterialmente lo real, se plantea un problema insoluble: de un conocimiento de entes interiores, directamente habido, como si fueran los cuadros dentro de una habitación, resulta imposible saber si a tales entes interiores (imágenes, conceptos) les corresponden entes exteriores a la mente. Ese punto de partida idealista no se corresponde con nuestra experiencia primaria del conocer, y termina donde comienza: en el encierro de la mente dentro de sí.³⁹¹

La posesión intencional de la forma es, por eso mismo, inmaterial. Cuando uno ve el color verde de la muralla, tiene en sí, en su interior, de una manera inmaterial, el mismo color verde que está físicamente en la muralla. Cuando usted oye el chasquido de mis dedos, hay algo que sucede aquí —el sonido que yo produzco con mis dedos— y que, sin embargo, está luego en usted, de un modo inmaterial. Que las ondas que transmiten el sonido golpeen en sus oídos y produzcan un efecto material en ellos, eso es todo un proceso previo y necesario, que es distinto del acto que consiste en sentir el sonido. Usted escucha el sonido de las olas del mar, pero no escucha las ondas sonoras ni el movimiento de sus tímpanos, ni la transmisión neuronal de esa actividad en el oído. Con otras palabras, el conocimiento es el acto vital de asimilación de un aspecto de la realidad externa, que no se identifica con ninguno de los procesos biológicos necesarios para que se produzca ese acto vital de conocer.

El conocimiento es, pues, en general, la captación de la realidad mediante un acto vital de posesión, asimilación inmaterial, de un aspecto de

³⁹¹ *Cf. supra* cap. IX.

esa realidad. Por eso, conocer es siempre adaptarse a la realidad; pero nunca es —salvo en el conocimiento perfecto que posee Dios— captar en su totalidad la realidad. El conocimiento puede ser sensible o intelectual. El conocimiento sensible es la posesión intencional e inmaterial de una forma particular y concreta.³⁹² Esta es la definición propia del conocimiento sensible, cuyo objeto es un aspecto de la realidad concreto, particular: este sabor, esta figura, este color. Y puesto que tal objeto conocido es algo particular y concreto, siempre se va a captar mediante algún órgano corporal.

El conocimiento sensible comienza por los cinco sentidos externos, que, siguiendo un orden desde lo más elemental, concreto e inmediato, hasta lo más elevado, amplio y mediato, son los siguientes: *i*) el tacto, el mínimo sentido imprescindible para que haya vida animal; *ii*) el gusto, algo más inmaterial que el tacto, aunque implica contacto con el objeto sentido a través de la boca; *iii*) el olfato, que se caracteriza por un alcance más inmaterial todavía, hacia algo más lejano, cuya realidad nos llega bajo ese aspecto que es el olor; *iv*) el oído, un sentido todavía más inmaterial, que alcanza objetos más lejanos que los que podemos oler, cuya realidad nos llega bajo ese aspecto que es el sonido, y *v*) la vista, que alcanza objetos máximamente lejanos en comparación con los otros sentidos, en la medida en que su realidad nos puede llegar, mediante la luz, bajo ese aspecto que es el color. La vista es el más inmaterial de todos los sentidos, dentro de lo material, pues todos los sentidos son materiales y atrapan algo de la realidad mediante algún medio de contacto que es material.

Los sentidos externos son la fuente de conocimiento para una elaboración interior, que es realizada por los cuatro sentidos internos: *i*) el sentido común o sensorio común, que unifica las sensaciones exteriores (procedentes de los sentidos externos) en una sola percepción interior, formando una imagen unitaria; *ii*) la imaginación, que retiene esa imagen unitaria; es capaz de reproducirla o hacerla presente interiormente sin que esté presente la cosa externa de la cual se obtuvo por primera vez la percepción, y es capaz de usar imágenes para completar las percepciones (*v.gr.* cuando vemos sólo una cara de una manzana y la percibimos como esférica), e incluso puede —dirigida por la razón práctica— combinar imágenes para constituir nuevos objetos ficticios; *iii*) la memoria, que sitúa las percepciones, las imágenes, en la experiencia vital del animal, y, por tanto, en el tiempo pasado medido según la sucesión de actos del animal; por eso se dice que la memoria es el sentido de lo pasado en cuanto que pasado, y *iv*) la estimati-

³⁹² Cfr. Millán Puelles, *Fundamentos de filosofía*, cit., pp. 329-335.

va natural de los animales brutos, o la cogitativa de los seres humanos, un sentido interior que capta en la percepción o imagen lo que hay de conveniente o inconveniente para la propia naturaleza del animal. Puesto que las reacciones apetitivas —amor, odio, deseo, aversión, placer, dolor y otras— dependen de que el objeto conocido sea percibido como bueno o malo, la estimativa natural desencadena y de alguna manera dirige los apetitos y los movimientos que de los apetitos proceden. Por eso se dice que la estimativa natural es como la sede del instinto animal, porque el animal, mediante este sentido interior, capta algo que le permite reaccionar. La estimativa conecta el conocimiento con todas las pasiones, porque, si es algo conveniente, despierta el deseo; si es algo inconveniente, despierta la aversión, y así con todas las pasiones. Por todo esto, se considera a la estimativa natural como una especie de inteligencia sensible, el instinto animal, que opera de modo admirable y que tantas veces nos lleva a atribuir en forma metafórica la inteligencia a los animales brutos (*v.gr.*, cuando decimos que un perro es más inteligente que un burro). En el caso del ser humano, la cogitativa recibe ese nombre derivado del verbo latino *cogitare*, que significa pensar, porque este sentido interno no capta de manera sólo instintiva lo bueno y lo malo, ni dirige de forma automática la acción, sino que conecta los sentidos y las pasiones con la razón humana y la voluntad. No es que carezcamos de una advertencia cuasi-instintiva de lo conveniente o inconveniente en los objetos materiales, porque un olor o un sabor repugnantes nos llevan, por principio, a rechazar el objeto; o un sonido amenazador, a sentir miedo y a huir. Sin embargo, la cogitativa puede dirigirse de modo racional, no está determinada de manera necesaria, y así podemos pasar por encima de nuestra primera inclinación solo sensible: tomarnos una medicina amarga, rérnos de un ruido tenebroso en un contexto artístico, etcétera.³⁹³

Debido a la conexión de todo el conjunto de los sentidos y de los apetitos sensibles con la inteligencia y con la voluntad, las personas humanas somos animales racionales y no podemos sentir ni desear como simples brutos. De hecho, solo podemos conjeturar cómo será la experiencia de sentir y desear propia de los brutos, porque sabemos que ellos conocen y apetecen sin poder reflexionar luego acerca de lo que conocen y apetecen. Un perro herido puede aullar y expresar el dolor, pero no puede detenerse a decir “me duele”. Nosotros, por el contrario, podemos reflexionar sobre nuestro sentir y nuestro desear, y podemos sentir más y desear más y hasta exceder todos

³⁹³ Sobre los sentidos externos e internos, véanse Millán Puelles, *Fundamentos de filosofía*, *cit.*, pp. 336-349 y García Cuadrado, *Antropología filosófica*, *cit.*, pp. 51-61.

los límites de las naturalezas meramente sentientes; pero también podemos abstraernos de los sentidos y de las pasiones, y sentir y desear menos mediante el control racional. Toda esta superioridad racional tiene, por cierto, sus límites, como han demostrado los regímenes totalitarios al manipular a las personas humanas mediante diversas formas de control, de exacerbación de las pasiones y de torturas físicas y morales.

El conocimiento sensible es la puerta de entrada para el conocimiento intelectual, que se da en los seres humanos. Tomando la definición general de conocimiento y viendo que su objeto es distinto, se aplica aquí el adagio escolástico: las potencias se conocen (o definen o especifican) por sus actos, y los actos se conocen por sus objetos. Donde hay un objeto distinto, hay un acto distinto, hay una potencia distinta. El conocimiento intelectual, por lo tanto, es la posesión intencional e inmaterial de una forma universal y abstracta.³⁹⁴ No se trata de una forma particular y concreta, que corresponde a un aspecto material del mundo, captado por los sentidos, sino de una forma universal y abstracta, que corresponde a un aspecto de la realidad no captable por los sentidos. ¿Y cómo sabemos, entonces, que hay conocimiento intelectual? En primer lugar, porque lo hemos experimentado, y la explicación de esa experiencia como un conocimiento esencialmente distinto del conocimiento sensible —distinto y superior por su objeto— es la explicación que mejor da cuenta de todas las características de esa experiencia nuestra. Con otras palabras, reflexionando acerca de nuestro conocimiento —de nuestra experiencia vital de asimilar la realidad— nos damos cuenta de que poseemos objetos que no corresponden a ninguna de las imágenes que hemos obtenido a través de los sentidos, o que hemos creado en nuestra imaginación, sino que las superan todas, se elevan por encima de todas.

Nos basta pensar en el triángulo o el caballo,³⁹⁵ o en cualquier tipo de ser que representamos en un concepto abstracto. Siempre podemos pensar ese objeto, advertir que alguna imagen va a acompañar a ese pensamiento, y darnos cuenta, al mismo tiempo, de que esa imagen no representa de modo completo a ese objeto. La imagen de un triángulo —nítida o difusa— que acompaña a mi acto de pensar el triángulo no puede ser, a la vez, un equilátero y un isósceles, pero no es problemático pensar el concepto de triángulo que abarca cualquier figura de tres lados. Es irracional negar el carácter universal y abstracto de nuestros conceptos, y asimilarlos al cono-

³⁹⁴ Sobre el conocimiento intelectual, *cf.* Corazón González, *Filosofía del conocimiento*, *cit.*, pp. 47-53.

³⁹⁵ *Cf. supra* cap. XIV.

cimiento sensible imaginario. Incluso los conceptos universales y abstractos de tipos de cosas que en la realidad solo existen de manera particular y concreta (*v.gr.* el de caballo o el de cocodrilo) trascienden cualquier imagen asociada.

La inteligencia realiza tres tipos de actos: la simple aprehensión, el juicio y el raciocinio. Mediante la simple aprehensión se pasa de lo imaginario, de lo sensible, a lo intelectual, a lo abstracto. Este proceso de abstracción ha sido descrito por la filosofía clásica en una serie de pasos: *i)* primero se captan las cualidades sensibles de un objeto, mediante los sentidos externos; *ii)* después se unifican esas sensaciones en una sola imagen, en la cual los sentidos internos captan diversos aspectos; *iii)* la imaginación, la memoria y la cogitativa añaden aspectos adicionales, que pueden formar imágenes cada vez más esquemáticas de un tipo de cosas; *iv)* terminada la captación sensible de una cosa, interviene la inteligencia, con dos funciones distintas: *a)* el intelecto agente y *b)* el intelecto paciente.

- a)* *El intelecto agente* es la misma potencia intelectual en cuanto que actúa sobre la imagen que la imaginación y la cogitativa le presentan. Su modo de actuar ha sido comparado por Aristóteles con una luz —la luz de la inteligencia— que ilumina la imagen y la despoja de sus características particulares, de manera que aparece ante la inteligencia sólo lo universal y abstracto, es decir, una forma inteligible que estaba contenida en potencia en la imagen sensible, en la medida en que esa imagen procedía de una realidad externa inteligible. El intelecto agente, por tanto, hace desaparecer la imagen en cuanto imagen y hace aparecer como inteligible en acto el modo de ser universal de la cosa a partir de la cual se formó la imagen. Por ejemplo, en la imagen de un perro, tomada sensiblemente de un perro real, se contiene de manera implícita la esencia o naturaleza universal del perro, es decir, lo que significa ser perro con independencia de ser tal o cual perro. Si fuéramos animales irracionales, al desaparecer la imagen se borraría todo lo que hay en la mente animal; pero con la inteligencia pasa algo curioso: podemos hacer desaparecer la imagen concreta y retener su idea universal y abstracta. A esa forma universal y abstracta apenas hecha inteligible en acto por el entendimiento agente los escolásticos la llamaron especie intelectual impresa, porque, una vez desvelada por el intelecto agente, se imprime en la inteligencia considerada como potencia receptora del objeto.

b) La inteligencia ejerce ahora una función pasiva o receptora, y por eso se la llama *intelecto paciente* o pasivo, y es que en su función receptora recibe la representación abstracta de la cosa, y se actualiza con ella como la cera se actualiza con la forma del sello que se imprime en ella. Al actualizarse con la especie impresa, el intelecto posible es en parte pasivo (recibe la forma procedente de la imagen gracias a la iluminación intelectual) y en parte activo, porque produce un concepto, profiere una palabra interior en la cual conoce la esencia universal de la cosa. La palabra “concepto” viene del latín *conceptus*, que significa “lo concebido”, es decir, estamos ante una imagen tomada de la procreación: la idea interior, en la cual conocemos lo más íntimo de la realidad en sí misma, es como un hijo de la inteligencia. La inteligencia (el intelecto paciente) en parte actúa captando de manera pasiva lo inteligible, existente de modo potencial en las imágenes y actualizado por el intelecto agente en la especie intelectual impresa, y en parte actúa reproduciendo activamente esa forma inteligible al pensar el concepto. La inteligencia reproduce en su interior, concibe una semejanza universal y abstracta de la realidad. Por eso, la inteligencia conoce las cosas exteriores a ella y distintas de ella misma en lo que tienen no de particular y concreto, sino de universal y abstracto, es decir, de común con todas las demás cosas del mismo tipo. Por último, la inteligencia vuelve a conectar sus conceptos con imágenes concretas que los ejemplifican. Los escolásticos llamaron a este proceso final la *conversión a las imágenes* o vuelta o retorno a las imágenes (*conversio ad phantasmata*), pues consiste en que la inteligencia piensa la idea abstracta y la refiere a las imágenes particulares; es decir, incluso cuando piensa acompaña el acto de pensar con imágenes. Asimismo, reconoce en las imágenes particulares lo universal que en ellas ha conocido antes mediante la abstracción. Por eso, cuando uno ve tal caballo concreto, quizá por primera vez, lo conoce *sensiblemente*, sin duda, pero además *intelectualmente*, porque reconoce en él la idea universal y abstracta de caballo: “Esto es un caballo”.

Con distintos conceptos se pueden formular juicios. Al afirmar los juicios la mente se conforma o no con la realidad: ahí está la verdad o la falsedad.³⁹⁶ Mientras sólo tenemos conceptos en la inteligencia, pero no afirmamos el ser, no puede haber verdad ni falsedad, adecuación o inadecuación

³⁹⁶ Cfr. *supra* cap. VI.

de la mente con la realidad. Si yo digo “¡mesa!”, mi acto de habla no puede ser calificado como verdadero ni como falso. En cambio, si digo “la mesa es roja” o “la mesa existe”, entonces, al afirmar el ser en mi inteligencia, si mi afirmar interior coincide con lo que hay fuera de mí, entonces afirmo la verdad; pero, además, yo conozco la verdad, conozco que estoy adecuando mi mente a la realidad.

Por último, con varios juicios distintos podemos realizar la tercera operación intelectual, que es el raciocinio. A partir de varios juicios particulares, que correspondan a una observación suficiente de la realidad, podemos formular un juicio universal sobre esa realidad. Este raciocinio se llama *inducción*, y es la base del conocimiento de los primeros principios de la filosofía y del progreso en todas las ciencias. Por ejemplo, calenté un pedacito de metal y se dilató; calenté otro pedazo de metal y también se dilató; calenté uno y otro y otro pedazo de metal, y siempre sucedió lo mismo, y al final me aburrí de calentar pedacitos de metal y todos se dilataban, entonces puedo formular la ley universal: el calor dilata a los metales. Le di cianuro a un gato y murió; le di cianuro a otro gato y murió; le di cianuro a un tercer gato... y murió. Yo sería muy poco inteligente si no indujera de ahí que el cianuro mata a los gatos, y quizá también a otros animales, dependiendo de la dosis. Después, con un suficiente conocimiento de verdades universales combinadas con otras verdades universales o con verdades particulares, uno puede progresar en el conocimiento mediante la deducción, cuya forma clásica es el silogismo. Lo que el silogismo hace es explicitar cosas que de alguna manera están implícitas en las premisas. Por tanto, el inicio del conocimiento intelectual siempre es la inducción, y su desarrollo y su perfeccionamiento se pueden lograr mediante la deducción.³⁹⁷

Si el conocimiento parte por los sentidos, pero termina en la intelección de contenidos no sensibles, ¿cómo se relacionan las experiencias mentales con los cambios materiales en el cerebro? Existe un apasionado debate sobre la relación entre la mente y el cerebro, porque tenemos una experiencia interior subjetiva de los sonidos, los olores, los sabores, los colores, las imágenes de las cosas, y vemos que todo eso se produce utilizando órganos corporales. Si se daña el órgano corporal, se impide el conocimiento sensible; pero, ¿se reduce el conocimiento sensible a la actividad del órgano corporal o tiene una dimensión adicional subjetiva, que es distinta del funcionamiento del órgano? De la misma manera, las imágenes necesarias

³⁹⁷ Sobre los actos de la inteligencia, *cf.*: Corazón González, *Filosofía del conocimiento*, *cit.*, pp. 75-87 y *supra* cap. XII.

para que la inteligencia discurra, pero que, como hemos visto, no se identifican con sus conceptos, juicios y raciocinios, requieren del uso del órgano corporal básico para la imaginación, el cerebro; por eso, un daño cerebral impide realizar actos intelectuales; pero, ¿se identifica el acto intelectual de pensar con los movimientos cerebrales que lo acompañan, o existe una subjetividad mental no reducible al movimiento neuronal? Este es el debate actual sobre la relación entre mente y cerebro, o entre mente y órganos corporales. En la tradición clásica se decía que siempre que el conocimiento es particular y concreto, aunque tiene algo de inmaterial que excede al órgano corporal, se realiza de modo esencial mediante el órgano corporal. No hay que identificar lo cualitativo (*v.gr.*, la sensación subjetiva de ver, mediante la cual conocemos en realidad los colores) con lo cuantitativo (*v.gr.*, las ondas luminosas que impactan la retina y la transmisión nerviosa desde ahí hasta el cerebro), aunque los dos aspectos del proceso cognitivo se den unidos de forma indisoluble.

En el caso del conocimiento intelectual hay algo más. Estamos frente a una novedad, y es que los órganos corporales preparan la captación de una idea, pero la idea es inmaterial, es decir, no se puede reducir de ninguna manera al movimiento del órgano corporal. Entonces, ¿qué función cumple el órgano corporal? Proporciona la base material de un acto espiritual. Si se nos daña el cerebro, dejamos de pensar, porque el pensamiento parte de las imágenes y después vuelve a las imágenes. Sin embargo, el pensamiento en sí mismo no es singular y concreto; por lo tanto, supera la imagen. Esto significa que la inteligencia como potencia no tiene órgano corporal.³⁹⁸

Sobre las relaciones entre el cerebro y la mente ha hecho observaciones interesantes John Eccles, premio Nobel de Medicina en 1963, uno de los científicos contemporáneos que acepta la tesis clásica de que —aunque sea como un misterio— no se puede identificar la experiencia interior subjetiva con los movimientos exteriores cuantificables del cerebro, aunque vayan en paralelo.³⁹⁹ Por ejemplo, cuando veo el color amarillo, hay algo que se mueve en mí. Desde el momento en que recibo la luz en el ojo, hay procesos fisiológicos, químicos, que el cerebro realiza como parte del acto de ver. La neurofisiología puede investigar y descubrir que en la parte posterior del cerebro, en el lóbulo occipital, se procesan las sensaciones cognoscitivas

³⁹⁸ Cfr. García Cuadrado, *Antropología filosófica*, cit., pp. 84-85, y Choza, Jacinto, *Manual de antropología filosófica*, cit., pp. 118-127 y 255-262.

³⁹⁹ Cfr. Popper, Karl R. y Eccles, John C., *El yo y su cerebro*, trad. de Carlos Solís Santos, Barcelona, Labor, 1980, en especial pp. 41-57 y 399-423.

visuales. Experimentos más detallados muestran qué lugares se activan más cuando una persona está pensando con una actividad intelectual, recordando o teniendo sentimientos de tal o cual clase. Todo esto se puede mostrar en un mapa cerebral iluminado, como el que en diciembre de 2013 mostró las diferentes conexiones neuronales en los cerebros de hombres (enfocados a una sola cosa) y de mujeres (enfocadas de manera simultánea a varias tareas).⁴⁰⁰ Pero subsiste la diferencia entre experimentar algo de modo subjetivo y esos movimientos fisicoquímicos, esa actividad corporal. Es la diferencia que hay entre la cualidad y la cantidad. En los seres materiales, la cantidad y la cualidad se dan siempre unidas, lo que no significa que una se reduzca a la otra. En el caso de la inteligencia es donde se ve más claro, porque todas las actividades que tienen un objeto particular y concreto se realizan mediante una potencia que tiene también un sujeto particular y concreto, que es el órgano corporal de la respectiva potencia. Así, por ejemplo, vemos los colores con la vista, que reside en los ojos y todo su sistema cerebral. En cambio, el conocimiento intelectual se realiza sin órgano corporal. ¿Cómo se sabe esto? Se sabe porque los actos tienen que ser proporcionados a los objetos sobre los que versan, y las potencias son proporcionadas a los actos que realizan. Entonces, si un objeto es independiente de la materia, como hemos visto que lo es el concepto, el acto que versa sobre ese objeto también es en sí mismo independiente a la materia. Aristóteles y todos los filósofos clásicos y racionalistas se dieron cuenta de esto. Para alguno de estos filósofos era un misterio cómo se podía relacionar este acto intelectual independiente de la materia con todo el proceso físico anterior, que es dependiente de la materia.

Las hipótesis que se han dado son variadas y lo estrambóticas de algunas de ellas atestiguan la dificultad del problema. Algunos filósofos racionalistas, como Leibniz, llegaron a pensar que, en realidad, la sustancia intelectual tiene desde el comienzo de su existencia todas las ideas dentro de sí: son ideas innatas.⁴⁰¹ Platón creía que el alma separada había contemplado las ideas, y que después, al caer en un cuerpo, las había olvidado. Por eso, para él todo conocer es recordar (reminiscencia).⁴⁰² Averroes, comentarista árabe

⁴⁰⁰ Noticia del experimento publicada en *El Mercurio*, A 12, 4 de diciembre de 2013. La publicación original puede verse en Ingallhalikar, Madhura *et al.*, “Sex Differences in the Structural Connectome of the Human Brain”, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, enero de 2014, 111 (2) 823-828; doi:10.1073/pnas.1316909110 (fecha de consulta: 15 de julio de 2019).

⁴⁰¹ Cfr. Verneaux, *Historia de la filosofía moderna*, cit., pp. 105 y 106.

⁴⁰² Cfr. *Menón*, 82a.

de Aristóteles, dice que hay un solo intelecto universal, que está separado del cuerpo de cada hombre, que es común a todas las personas.⁴⁰³ Aristóteles pensaba que el entendimiento era algo que venía de fuera del cuerpo.⁴⁰⁴ Averroes se inspiró en esa tesis aristotélica para proponer la idea, en realidad muy distinta, del entendimiento común, separado de los hombres concretos. En cambio, según la interpretación de santo Tomás de Aquino, la tesis aristotélica del entendimiento como algo divino que viene de afuera de cada hombre se parece más a la idea de la creación del alma intelectual de la nada por Dios.⁴⁰⁵ ¿Qué es lo que está detrás de estas interpretaciones? Aristóteles se da cuenta de que lo que hace la inteligencia al pensar lo universal y abstracto no es hecho, ni podría ser hecho, por el cuerpo, sino solo por la inteligencia sin el cuerpo. Sin embargo, lo que hace la inteligencia presupone toda una actividad sensible, y, además, siempre va acompañado por una imagen. El concepto se abstrae a partir de lo sensible y se piensa acompañado de una imagen. No obstante, somos capaces de darnos cuenta de que el pensamiento es distinto a la imagen. Aunque como va acompañado y precedido de una imagen, entonces va acompañado y precedido de una actividad orgánica, que es la que sustenta la captación de las cualidades sensibles exteriores, la formación y el uso de las imágenes, los recuerdos, las sensaciones, etcétera, así como la relación de lo pensado con imágenes ulteriores (*conversio ad phantasmata*). Tal es la explicación más realista de que el entendimiento pueda ser al mismo tiempo independiente de la materia y que su actividad vaya acompañada por una actividad corporal concomitante: la actividad cerebral.

Las relaciones entre mente y cerebro se siguen estudiando hasta hoy, tanto en la psicología y la fisiología como en la filosofía de la mente y de la acción. Se estudian con experimentos y observaciones empíricas. Está comprobado que los daños orgánicos, puesto que imposibilitan una actividad que precede y acompaña a la intelección, pueden imposibilitar la intelección misma. Por eso se ve gente que sufre una lesión y que no puede hablar, pero igual puede entender. Otras veces no sabemos si la persona enferma puede entender o no, por su estado de incomunicación con el mundo.

⁴⁰³ Cfr. Saranyana, José Ignacio, *Historia de la filosofía medieval*, Pamplona, Eunsa, 1989, p. 183.

⁴⁰⁴ Cfr. *DA*, III, 3, 429b5.

⁴⁰⁵ Cfr. Beuchot, Mauricio, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, México, UNAM, 2000, pp. 93 y 94.