

ISSN: 0036-4703

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

SAPIENTIA

VOLUMEN LXXIV

FASCÍCULO 244



A. D. 2018

Buenos Aires

La revista SAPIENTIA es editada semestralmente por la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina *Santa María de los Buenos Aires*. Asimismo, oficia como órgano de la *Sociedad Tomista Argentina*. SAPIENTIA (ISSN 0036-4703, Dirección Nacional del Derecho de Autor N° 381.238) es propiedad de la *Fundación Universidad Católica Argentina*.

Los autores de los artículos publicados en el presente número ceden sus derechos a la editorial, en forma no exclusiva, para que incorpore la versión digital de los mismos al Repositorio Institucional de la Universidad Católica Argentina, como así también a otras bases de datos que considere de relevancia académica.

Las suscripciones se llevan a cabo completando el formulario correspondiente y efectuando el pago según los modos que figuran en el sitio *web* de la revista:
<http://erevistas.uca.edu.ar/index.php/SAP>.

SAPIENTIA se encuentra indizada en:

CLASE (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades); DIALNET; Fuente Académica Premier; HAPI (Hispanic American Periodicals Index); Latindex-Catálogo; Latindex-Directorio.

SAPIENTIA

Facultad de Filosofía y Letras, U.C.A.

Av. Alicia Moreau de Justo 1500, C1107AFD Buenos Aires - Argentina

(+54 11) 4349-0200, ext.: 1211

sapientia@uca.edu.ar - www.uca.edu.ar/sapientia

SAPIENTIA

Fundada en 1946 por Octavio Nicolás Derisi

Oscar Horacio Beltrán

Director

COMITÉ CIENTÍFICO

Mauricio Beuchot Puente

(Universidad Autónoma de México, México)

Mauricio Echeverría Gálvez

(Universidad Santo Tomás, Chile)

† Leo J. Elders, S.V.D.

(Gustav-Siewerth- Akademie, Ewilheim-Bierbronnen)

Yves Floucat

(Centre Jacques Maritain, Toulouse)

Francisco Leocata

(Pontificia Universidad Católica Argentina)

Jorge Martínez Barrera

(Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile)

Carlos Ignacio Massini Correas

(Universidad Austral, Universidad de Mendoza)

Héctor J. Padrón

(Universidad Nacional de Cuyo y Universidad Católica de Santa Fe, Argentina)

† Gustavo E. Ponferrada

(Seminario Mayor de La Plata, Argentina)

Vittorio Possenti

(Università degli Studi di Venezia)

Juan José Sanguinetti

(Pontificia Università della Santa Croce)

por la Sociedad Tomista Argentina

† María C. Donadio Maggi de Gandolfi

(Universidad Católica Argentina, Buenos Aires)

COMITÉ EDITORIAL

Mariano Asla *(Universidad Austral)*

Diego José Bacigalupe *(Seminario Arquidiocesano de La Plata)*

María Fernanda Balmaseda Cinquina *(UCA)*

Christián Carlos Carman *(Universidad de Quilmes)*

Claudio Conforti *(UNSTA)*

Agustín Echavarría *(Universidad de Navarra)*

Juan Francisco Franck *(Austral, UNSTA)*

Juan Andrés Leverman *(UCA)*

María Liliana Lukac de Stier *(UCA-Sociedad Tomista Argentina)*

Marisa Mosto *(UCA)*

Carlos Taubenschlag *(UCA)*

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Pablo Alejo Carrasco

LORENZO VICENTE BURGOA

Universidad de Murcia

Murcia – España

lvburgoa@um.es

La función abstractiva como distintivo básico de la inteligencia humana

Recibido: 13/10/2019 - Aceptado: 30/10/2019

Resumen: La distinción neta, no solo gradual, sino específica, entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual es un tema que ha sido discutido desde antiguo. Por mi parte, sostengo la diferencia específica de tales funciones, excluyendo, sin embargo, el dualismo antropológico substancial de mente-cuerpo.

Por otro lado, se viene discutiendo también sobre cuál es el carácter radical o distintivo básico de las funciones intelectivas superiores: en este trabajo sostenemos, después de enfrentar varias opiniones, que se encuentra en la capacidad de ejercicio de la abstracción formal, como consecución evolutiva de la mente humana y liberación siquiera parcial de la materia y de la sensibilidad.

Palabras clave: Abstracción formal – inteligencia

The abstractive function as a basic hallmark of human intelligence

Abstract: The clear, not only gradual but specific distinction between sensitive knowledge and intellectual knowledge, is a

topic that has been discussed since ancient times. For my part, I hold the specific difference of such functions, excluding, however, the substantial anthropological dualism of mind-body.

On the other hand, the basic radical or distinctive character of higher intellectual functions is also being discussed: in this paper we argue, after facing various opinions, that it is found in the ability to exercise formal abstraction, as an evolutionary achievement of the human mind and even partial liberation of matter and sensitivity.

Keywords: Formal Abstraction - Intelligence

Introducción: el problema

Mucho se ha discutido acerca de lo distintivo de la inteligencia humana. Partimos en todo caso de que nos hallamos en el “mundo de la conciencia”; esto es, en el ámbito de aquellos seres, los seres vivos, que además de la vida poseen conciencia o conocimiento de otros seres. No vamos a entrar ahora en discutir acerca de la esencia de la conciencia; y solamente partimos o aceptamos que esta solamente se muestra en los seres vivientes dotados de un sistema adaptado a la percepción del mundo circundante, sea por medio de algún tipo de reproducción o de imagen o de copia o como sea, de los objetos circundantes. Esta dotación, que sin duda aparece como un efecto de la tendencia evolutiva adaptativa suele estar constituida por unos órganos “sensores” o preceptores, por un sistema neuronal y por un centro cerebral que recoge toda la información, la codifica y la interpreta para beneficio del sujeto consciente. Dejando de lado el tema de si las plantas tienen o no algún tipo de conciencia (al parecer, no lo tendrían, ya que no muestran poseer la dotación neuronal requerida), nos quedamos con los modos de conciencia que aparecen en los animales y en el hombre.

Sin duda, casi todo el mundo reconoce que existe alguna diferencia entre los conocimientos del hombre y los de los demás animales. No hablamos de las “habilidades” innatas o de reflejos más o menos condicionados, que hay en unos y otros, pues no siempre son temas conscientes. Hablamos de diferencias en cuanto a la actividad cognoscitiva consciente. Y ello implicaría determinar los caracteres propios o distintivos o diferenciadores: esto es, los que definen y diferencian la conciencia (o modo de conocimiento del hombre) respecto de las demás especies animales.

Conocimientos comunes

Igualmente se admite comúnmente que hombres y animales poseen un tipo de conocimiento, que podría decirse común, el conocimiento de los sentidos o conciencia sensible, con una organización muy similar en unos y otros: órganos externos de percepción (sentidos externos), órganos internos y centros cerebrales (imaginación, memoria, discernimiento, capacidad comparativa y asociativa, etc....). Puede haber algunas diferencias en cuanto a la calidad y extensión de estas percepciones sensoriales, según las diferentes especies animales: así p.e. algunos perciben los rayos infrarrojos y otros no; algunos poseen una especie de radar (los murciélagos) y otros no; unos poseen una visión muy penetrante y precisa, otros menor, etc., etc. Sobre esto, hablando en general, no hay discusiones; sino solamente para determinar científicamente, mejor o peor dichas diferencias. Pero todo ello se encuentra en el plano o ámbito de lo que denominamos “conciencia o conocimiento sensible.

Mas en el hombre se encuentran otros tipos de conocimientos que difícilmente pueden atribuirse a los sentidos, incluso aunque se fundasen en lo sensible. Pero parecen escapar o sobrepasar el ámbito mismo de lo

meramente sensible. Y ello se advierte tanto en el plano de la conciencia cognoscitiva, como en su correlato, la conciencia afectiva o tendencial: deseos, aspiraciones (justicia, dignidad, amistad, etc.), creencias, capacidad de ironía, de captación estética, etc. que no pueden atribuirse ni se encuentran propiamente en los animales.

1. Conocimientos y funciones diferenciales

Para ver esto, tenemos que acudir a los actos diferentes, pues por los actos conocemos las facultades o potencias; y finalmente el sujeto básico de todo ello, que es el individuo humano subsistente.

Como ya indicaba Aristóteles¹, podemos atender a tres tipos de actos: sentir, entender y juzgar (o saber). Estos dos últimos se distinguen específica o cualitativamente del primero.

a) El *saber*, en cuanto significa no solo conocer algo, sino también *conocer el porqué*, tanto en lo práctico, como sobre todo en lo teórico, es claramente una operación intelectual, que no se encuentra a nivel sensible. El mismo *preguntar* el “porqué de algo” es como un ir más allá de lo que está presente (que no requiere preguntar) y que es lo que únicamente captan los sentidos. El buscar la respuesta y el encontrarla es justamente la tarea propia de las ciencias, en cuanto conocimientos garantizados sobre lo que no está a la vista, sobre lo oculto, lo no evidente de modo intuitivo, etc. Y ello se da únicamente a nivel de lo intelectual; aunque su comienzo fuera lo sensible y empírico.

¹ Cf. *Sobre el alma*, III, c. e (427a16ss); Ib. c. 4 (429a25). Dejando de lado las diversas interpretaciones del texto, un tanto oscuro, referente a la fantasía, lo referente a su opinión en cuanto a distinguir lo intelectual de lo sensible, parece bastante claro. Cf. los comentarios tomasianos: *In de anima*, III, lec. 4, nn. 624-631; lec. 7, nn. 684-688.

b) El *entender*, en este contexto, parece significar comprender lo universal, lo puramente posible, lo común o específico. Otra función que no se encuentra en ningún sentido. Los sentidos captan lo concreto singular, lo aquí y ahora. La misma comparación de dos singulares no puede hacerse manteniendo presente lo particular de cada uno de ellos. Es preciso dejar de lado (prescindir) de lo que es propio de lo individual como tal y remontarse a lo específico, lo genérico, en lo cual convienen los individuos.

Lo anterior quizás explique también otra diferencia: que los sentidos aparecen claramente como facultades diversas, con órganos y localizaciones cerebrales distintos. En cambio, la inteligencia aparece como unificada. Aunque distinguimos las diversas funciones y hasta la diversidad de inteligencia en los diversos individuos, con todo, el entender tiene un objeto más universal y unificador, ya que comprende en su unidad toda la variedad múltiple de los objetos sensibles.

c) Otra diferencia vendría dada por el *carácter puramente pasivo de la sensación* y los aspectos activos de la inteligencia. El sentido, en efecto, es meramente receptor pasivo de las impresiones o estímulos sensibles, que son físicamente cualidades energéticas de los objetos materiales (vibratorias, electromagnéticas, químicas, etc.). Esta recepción no cambia las impresiones debido a la consabida plasticidad del sistema neuronal que constituye los órganos sensibles. En cambio, en el plano intelectual, sin descartar el aspecto receptivo o pasivo en sentido amplio², encontramos una serie de actitudes “activas” (valga la redundancia), como el abstraer, el analizar, el codificar, el clasificar, el ordenar,

² Véase cómo Tomás de Aquino plantea y responde a la cuestión acerca de la pasividad del entendimiento: cf. *Sum. Theol.* I, q. 79, a. 2c.; ver también *In de anima*, III, lec. 7, n. 687.

el juzgar, el razonar, el calcular, etc., etc. No se trata ya solo de una diferencia de grado, (como p.e., entre observar un poco y observar algo atentamente), sino de especie (como entre un simple ver pasivamente algo y un analizarlo, codificarlo, calcularlo, etc.)

d) La anterior diferencia, entre pasividad de los sentidos y actividad del intelecto viene dada en algo más radical, que es otro diferencial: el uso de *órganos específicos*, como instrumentos (que no causas) de la sensación (los órganos de los sentidos externos: ojos, oídos, gusto, tacto, olfato); y el no uso de órganos o localizaciones *determinadas* para las funciones intelectuales.

Para Aristóteles y Tomás de Aquino esta diferencia vendría demostrada como *a priori*: una facultad que es capaz de aprehender lo universal (el intelecto) es preciso que no tenga en su función determinación alguna particular: pues de lo contrario, esa función quedaría determinada (de-terminar = terminar, limitar) a lo particular y no podría captar lo universal. Ahora bien, las estructuras que tienen en sí alguna composición con lo material, como el uso de instrumentos u órganos físicos (órganos de los sentidos) se hallan por ello determinadas a captar solo lo material concreto y singular, lo que está presente, aquí y ahora. Mas si el entendimiento es capaz de captar o formar en sí conceptos universales, ello indicaría que no ha de usar de órgano sensible alguno determinante o singularizante. En su jerga se dice que la mente o intelecto es algo “*separado* de la materia”, que no usa de órgano corpóreo alguno³.

³ Aristóteles dice: χωριστός. Mucho se ha discutido acerca de la auténtica interpretación de este texto aristotélico. En el contexto se trata claramente de la contraposición entre la pasividad de los sentidos y la no pasividad del intelecto; aquella se basa justamente en algo que hoy llamamos “umbrales” de los sentidos, que no puede aumentarse la intensidad del estímulo indefinidamente, como hemos dicho. Ello

Actualmente conocemos mucho mejor las localizaciones cerebrales, como centros de los diversos sentidos externos (aparte del órgano externo). Experimentos de TC (tomografía computarizada) parecen indicar que, incluso en el pensamiento abstracto se activan algunas partes del cerebro. Mas los mapas cerebrales de última generación nos indican también que no hay ningún centro absolutamente único y totalmente determinado, ya que las neuronas portadoras de las sensaciones se extienden mediante sus axones a múltiples regiones del cerebro para establecer sinapsis diversas y complejas. Por tanto, podríamos afirmar, incluso a base de las actuales investigaciones de la neurociencia, que órganos concretos y determinados corporales solamente se hallan para las sensaciones (y son los conocidos órganos de los sentidos). Mas el intelecto, aunque trabaje con la base física del cerebro (esto era admitido ya por los aristotélicos, que enseñan cómo el

frente a la “impasividad” del intelecto, donde la mayor intensidad de la representación no impide la intelección del objeto, sino que la acrecienta. Y ello se debe a que el sentido usa de un órgano corpóreo, mientras que el intelecto está “separado”. ¿Qué quiere decir “separado”, que es un espíritu puro o simplemente “independiente de lo material físico”, inmaterial? Esto último parece que es lo más probable dentro del contexto sistemático aristotélico: el intelecto es “inmaterial” por cuanto no usa un órgano material determinado en sus funciones. Mas no absolutamente espiritual, ya que no hay concepto alguno en que no se implique la materia, al menos negativamente: es lo *inmaterial*, en el sentido de “lo no necesariamente material”, como sucede con los conceptos metafísicos, según el mismo Tomás de Aquino: “*Quia secundum esse et rationem separari dicuntur, non solum illa quae nunquam in materia esse possunt, sicut Deus et intellectuales substantiae, sed etiam illa quae possunt sine materia esse, sicut ens commune*” (*In Metaph. Prologus*); que es lo que se denomina “separación negativa de la materia”; *cf.* también y más claramente: *In Boeth. De Trinit. q. 5, a. 4, ad 5m et 6m.*

intelecto depende de las representaciones sensibles – phantasmata – para llevar a cabo la abstracción) con todo, puede decirse “independiente” (o “separado” relativamente) de un órgano concreto y determinado del cortex cerebral, ya que más bien recibe los materiales (los “phantasmata”) desde múltiples sentidos y prácticamente desde cualquier región del cerebro. Es, pues, esta otra importante diferencia entre sentidos y entendimiento.

e) Y no terminan las diferencias en lo anterior. Otra diferencia bastante clara (ya insinuada también por Aristóteles)⁴ la encontramos en el hecho de que *el sentido no es propiamente verdadero*, pues no es reflexivo y por ello no conoce su proporción o adecuación a los objetos. Pero tampoco falso respecto de sus objetos propios, ya que, o bien capta su objeto propio (y entonces será verdadero de *facto*); o bien no lo percibe; y entonces simplemente lo ignora, lo desconoce, mas no yerra, ya que no hace enunciados, afirmaciones y negaciones. Por el contrario, nuestro intelecto formula enunciados y juicios, en los cuales puede acertar y equivocarse (como vemos por experiencia), ya que tales enunciados pueden ser conformes o no con la realidad.

f) Pero hay todavía otras diferencias en cuanto a los objetos de cada una de estas facultades, el sentido y el entendimiento. Y no solo porque el primero tiene un objeto singular, mientras que *el intelecto parece que puede extenderse a lo universal o infinito*⁵

En efecto, nuestro entendimiento es capaz de conocer y trabajar con las *negaciones*, con lo que no es o no es todavía (conocimiento negativo: p.e. números negativos...); y también con lo simbólico, con lo metafórico, esto es, con lo

⁴ Cf. ARISTOTELES: *De anima*, III, c. 3 (427b7ss); cf. T. De Aquino: *In de anima*, III, lec. 4, nn. 629-631; *De Verit.* q. 1, a. 9c.

⁵ Cf. Thomas Aq.: *Sth.* I, q. 86, a. 2

que tiene alguna semejanza proporcional con otras cosas. El sentido, en cambio, no capta la metáfora, ni es capaz de poesía ni de artes estéticas, de comprensión de la armonía, que implica captar los sonidos en tonos proporcionales de escalas, etc. Finalmente, nuestra mente es capaz de entender lo irónico, la ironía como una forma culta de comprensión y de comunicación. Ningún sentido es capaz de comprender lo que no aparece o parece incluso contrario al estímulo sensible propio. Así la negación de un color no es al mismo tiempo y simultáneamente otro color, sino la invidencia de color y del objeto correspondiente. La visión del color negro, o es invidencia de objeto o es visión de un color determinado, que llamamos “negro”, pero no es, *a la vez*, visión de un color opuesto, como sucede en las expresiones irónicas y metafóricas.

En consecuencia, parece innegable que hay un diferenciador efectivo, de carácter no solo gradual o de intensidad, sino de tipo específico, que diversifica en facultades específicamente distintas a los sentidos y al entendimiento. Esto lo podríamos ver en un esquema o gráfico (sin olvidar que es obra de la inteligencia y no del sentido, aunque se diga “*conspectus*” o visión de conjunto):

Funciones	Potencias	
	Entendimiento	Sentidos
a)	Conoce el <i>porqué</i> , sabe, juzga, valora	Solo conoce el qué o el cómo, no sabe <i>por qué</i> ...
b)	Conoce lo universal, lo abstracto; unifica los datos múltiples.	Solo conoce lo singular, lo <i>aquí</i> y <i>ahora</i> , lo presente, lo múltiple y diverso, <i>ut sic</i> .
c)	Receptividad activa: abstrae, analiza, clasifica, juzga, calcula, razona	Recepción pasiva de los estímulos (energías sensibles), que lo activan.
d)	Carece de un órgano específico y determinado: usa todo el cerebro.	Posee órganos físicos externos y localizaciones cerebrales

e)	Conoce y expresa la verdad y la falsedad, pudiendo equivocarse al juzgar	determinadas, (Broca, etc.) No juzga ni conoce la verdad como tal; solo aprehende o no aprehende su objeto; mas no yerra sobre su objeto <i>propio</i> .
f)	Su objeto extensible es la Verdad y el Ser en general, sin limitación.	Su objeto está limitado a lo material sensible. Incluso en cuanto a los objetos accidentales
g)	Puede captar el no-ser, conoce y trabaja con la negación (lógica, números negativos...); conoce el símbolo, las semejanzas proporcionales metafóricas, entiende la ironía...	Solo capta el ser positivo y presente; no capta las relaciones de proporción de modo universal, ni lo metafórico, ni la ironía (es incapaz de arte consciente, sus construcciones se deben a programas fijos e inconscientes, innatos)

2. Diferencias no solamente de grado

A pesar de estas diferencias manifiestas, hay quienes piensan que no hay diferencia alguna fundamental entre el conocimiento humano y el de los animales; a lo sumo sería de grado o de intensidad o claridad, etc. pero no esencial. En realidad, no lo dicen por demostración empírica (ya que la experiencia apunta a las notables diferencias). Lo hacen más por prejuicios filosóficos *a priori*: el materialismo integral, según el cual el hombre no es más que cualquier animal, una especie más, un “mono desnudo” ...

No nos detenemos a discutir con ellos, ya que sus razones son ficticias y apriorísticas, no científicas. Solo diremos que las diferencias únicamente de grado no explican diferencias en cuanto al modo de captar los objetos y ciertos objetos. Además de que, como se ha demostrado hasta la saciedad, los animales pueden llegar a aprender ciertas

habilidades cognoscitivas (contar, distinguir, correlacionar o comparar, etc.), pero en grado muy ínfimo, incluso por debajo de los niños humanos en sus primeros pasos... Hay, incluso, algunos animales que demuestran especiales dotes de “inteligencia”, como los delfines, los perros, los caballos, las aves, etc., etc. y que pueden aprender ciertas actividades ulteriores por ejercicio, etc. Mas se advierte que todo ello se halla en un plano de lo concreto y singular, aquí y ahora y generalmente en relación con necesidades vitales elementales (alimentación, reproducción, juego, defensa...). Ciertas actividades, como previsión del futuro se dan en algunos animales, mas no como “previsión consciente”, sino solamente como reflejo o como instinto fijo de comportamiento: por tanto, no modificables conscientemente ni siquiera conscientes propiamente, sino instintivas.

Mirando atentamente, advertimos que la diferencia de grado en este caso sería como diferencia de intensidad o de viveza: la inteligencia o las ideas no serían, según esto (y en ello se basaba Hume...) más que sensaciones más vívidas, más intensas, etc. Esto tropieza con tres objeciones, que lo anulan.

Primero, hay sensaciones que son mucho más vívidas, que nos impresionan más, que aparecen con más claridad y determinación, que las ideas correspondientes. Esto sucede, no algunas veces, sino muchas, quizás las más. Las impresiones sensibles son más vívidas que las ideas casi siempre. Por tanto, las ideas no añaden “viveza” a las sensaciones en la mayoría de los casos; y, por lo mismo, esta razón no explica las diferencias.

Segundo, es bastante claro que la idea de “árbol” así en general no se parece nada a la imagen sensible de un árbol en particular, que es lo que captan los sentidos. En realidad, ni siquiera el esquema imaginario de un árbol o de un hombre o de una máquina se parecen a la imagen visual de los mismos objetos. En el esquema falta ya la materia y las

condiciones concretas del objeto sensible. Cuanto más, si se trata, no de simples esquemas, sino de ideas en sentido estricto: la idea de árbol o de “naturaleza viviente arbórea” no es ni igual ni semejante siquiera a la imagen de un árbol concreto.

Tercero, si el grado significa aumento de intensidad en la sensación, es sabido desde antiguo que las intensidades de las sensaciones no se pueden aumentar indefinidamente: se tropieza con el límite, hoy bien conocido por todos los psicólogos, de los umbrales de cada sentido⁶. Estos umbrales significan, ni más ni menos, que una sensación, (p.e. de la visión o de la luz o del sonido) se puede aumentar un poco, mas no indefinidamente, ya que a partir de un cierto punto de intensidad (el umbral propio, absoluto) lo que sucede no es que haya mejor sensación, sino que no hay ninguna. Y ello, tanto por debajo de los umbrales inferiores (los infrarrojos, los infrasonidos), como de los superiores (ultrasonidos, rayos ultravioleta, etc.). Si se intensifica el estímulo por encima del umbral propio y proporcional, lo que sucede no es mejor sensación, sino la destrucción del órgano correspondiente; como cuando miramos directamente al sol, se quema nuestra retina ocular... Por tanto, si se “intensifica” una sensación, el resultado es o la no sensación o el paso a otro tipo de representación específicamente distinta, como es la idea.

No se trata en modo alguno de una diferencia de grado; sino de una diferencia cualitativa y específica. Ni más ni menos que en la evolución biológica transespecífica: si esta toca a la naturaleza o estructura esencial de una especie viviente, el cambio o mutación no es un mero cambio de

⁶ Los aristotélicos lo significan mediante una ley general del conocimiento: la necesaria proporción entre objeto conocido y facultad cognoscitiva.

grado o accidental, sino la aparición de una nueva especie en el mundo.

Los diferenciales característicos o distintivos. Discusión de algunas opiniones

Se plantea entonces el problema de cuáles, entre los indicados antes, son los caracteres diferenciales entre lo intelectual y lo sensible, entre la inteligencia y los sentidos. O si es uno de ellos, cuál habría que señalar. Y, como es sabido, también respecto de esto se han dado múltiples respuestas. Veamos algunas:

-“La inteligencia es *la capacidad de resolver problemas*”. Parece correcto y hasta sugestivo. Mas también el sentido es capaz de resolver problemas, p.e. los del ave para volar o para cazar, etc. Sería una descripción muy vaga e inexacta. Además, parece que se reduce a la inteligencia práctica; cuando la teórica es mucho más distintiva. Mientras no se diga a qué tipo de problemas nos referimos, tal descripción es, cuando menos, confusa y genérica.

-“Es la *capacidad de intuición*, de captación de lo concreto”. Esta definición olvida que también los sentidos y con tanta más eficacia, son “intuitivos”, esto es, captan lo que captan de modo inmediato, como por “visión” o “contacto” inmediato, etc.

-Es la *capacidad de “razonar”*. Otra descripción igualmente sugestiva, pues al hombre se le definía clásicamente como “animal racional”. Pero debemos decir que hay un “razonamiento sensible”, que los aristotélicos atribuyen a una facultad sensible llamada “*ratio particularis*” o cogitativa; y que de hecho la utilizamos a cada paso para inferencias o razonamientos concretos, particulares, como cuando deliberamos sobre un problema concreto o aconsejamos a otros, etc.

Por otra parte, la capacidad de razonamiento presupone la función abstractiva⁷. Sin esta sería imposible confrontar o comparar los juicios para deducir una nueva conclusión: la conclusión, con resultado afirmativo o negativo, requiere la aprehensión de un término de mediación (término medio), que ha de ser universal, abstracto y según la forma.

-Entonces, otros dirían que se trata de la “*capacidad de cálculo lógico-matemático*” (algorítmico); que, efectivamente, no advertimos que lo ejerciten los animales; y nosotros mismos advertimos que, cuando calculamos o razonamos con lógica, en ello no interviene ningún sentido externo (que solo capta lo presente y dentro de cierta distancia); y ni siquiera algún sentido interno, como la memoria o la imaginativa. La memoria no razona propiamente, sino simplemente evoca o trae a la conciencia actual el recuerdo de algo pasado, concreto y singular. La imaginación tampoco calcula ni razona, sino simplemente representa la imagen de cosas concretas o combinaciones de estas, pero no va más allá. Por tanto, este carácter puede considerarse como diferenciador cualitativo entre la inteligencia.

Ahora bien, lo mismo podríamos decir, p.e. afirmando que lo diferencial es “la capacidad (de la inteligencia) para formar juicios valorativos sobre las cosas”; o para captar lo simbólico, la metáfora, el pensamiento irónico, etc. o la capacidad de análisis, de síntesis, de abstracción, etc. Se trataría de funciones diversas, que efectivamente corresponden a la inteligencia y no pueden realizarse por sentido alguno, aparte de un modo muy deficiente, en lo concreto o singular, etc. Así, la “capacidad de formar juicios valorativos” se halla también en el sentido

⁷ Cf. Thomas Aq.: *Sth.* I, q. 85, a. 5c, ad 3m.

indicado de la cogitativa, llamada también “estimativa”, cuando juzgamos y decidimos acerca de situaciones, problemas o necesidades concretas.

-Otros dirían, p.e., que lo característico de la función intelectual es su *capacidad para construir sistemas lógicos, científicos o filosóficos*; o llevar a cabo grandes proyectos de investigación, p.e. en geometría multidimensional o en álgebra superior, en lógica polivalente o en el cálculo probabilístico de múltiples variables compuestas, etc. etc. Mas todo ello presupone, sin duda, una capacidad más radical y anterior, que denominamos función o capacidad de abstracción. La construcción de un sistema matemático deductivo, como p.e. el que presenta Hilbert⁸, es, sin duda, la expresión de una gran capacidad abstractiva.

-Un carácter muy propio y distintivo de lo intelectual es *la capacidad reflexiva*, como ya señalaron los antiguos. Nuestra mente (no nuestros sentidos) es capaz de volver sobre sus propios actos, de juzgarlos, de analizarlos, de criticarlos y corregirlos, etc. No se trata de simple introspección, de “mirar hacia dentro de nosotros mismos”, sino ulteriormente, de analizar y criticar nuestros actos tanto internos como externos. Y que ello sea distintivo de la inteligencia parece innegable. Así, p.e. nuestra capacidad de ver o de oír no son reflexivas por sí mismas: reflexionamos sobre lo que vemos u oímos; mas no por medio de la vista o del oído...” Oír que oímos o cómo oímos” no es oír algo, un sonido, sino “pensar” sobre la sensación auditiva anterior. El oído no se oye a sí mismo, como tampoco el ojo se ve a sí mismo. Impropiamente lo hacen solo en la reflexión del rayo de luz (espejos) o en el eco del sonido... Pero, eso no es propiamente reflexión sobre el acto anterior, sino repetición

⁸ HILBERT, D., BERNAYS, P.: *Grundlagen der Mathematik* (Berlin, 1934-1939; 2 ed. Michigan, 1944)

del acto en un acto nuevo y en un momento nuevo. No es el mismo acto, como objeto de la reflexión, en sentido propio. Esta función reflexiva es, pues, propia y característica de la mente intelectual⁹.

La pregunta ahora es: ¿cuál de estas funciones u operaciones es la diferencial, estrictamente hablando, la más propia y definitoria de la función intelectual, por oposición a las funciones de los sentidos? Si todas ellas son, como hemos indicado, características del entendimiento humano, habría que ponerlas a todas como diferencias cualitativas, un tanto desordenadamente, un tanto anárquicamente, sin orden ni sistema alguno... En otras palabras, ¿podríamos señalar un carácter propio, en el que se unifican y que es como la base de todas esas funciones diversas del entendimiento?

La capacidad de abstracción formal como diferencial básico de lo intelectual frente a lo meramente sensible

Creo que sí existe un carácter distintivo y diferencial, que sería como más primario y como la base o condición de todas esas diversas funciones características del entendimiento, frente al sentido. Adelantando la tesis, digo que *es la capacidad de abstracción formal*.

Esto, ante todo, no es nada nuevo en el campo filosófico; si bien, tampoco conozco estudios que lo justifiquen adecuadamente.

⁹ Sobre las diferentes formas de conocimiento reflexivo hemos tratado más ampliamente en otro estudio: VICENTE BURGOA, L.: “Conocimiento reflexivo y neurociencias”, en *Estudios Filosóficos*, 2013(62)239-270.

Por otro lado, parece requerir alguna explicación previa acerca de la actividad abstractiva y de sus tipos o modos.

Luego, requiere una argumentación convincente, de manera que no sea una opinión más.

Y finalmente, requiere responder a algunas posibles objeciones o dificultades, que pueden plantearse, ya desde posiciones históricas, ya desde la temática misma o su problemática.

a) Desde la historia, es bien sabido que la distinción entre sentidos e inteligencia se halla perfectamente delineada en Platón y sus seguidores; así como en los continuadores del dualismo psicofísico moderno, como Descartes y los siguientes pensadores racionalistas e idealistas. La dificultad de esta posición es que la diferencia no se encuentra justificada científicamente desde el análisis real del hombre, sino asumida o como conclusión lógica de ese dualismo psicofísico. En efecto, si partimos de que en el hombre hay dos entidades o sustancias enteramente diferenciadas e independientes (incluso con funciones paralelas sincronizadas, como pensaba Leibniz), que se denominan materia y espíritu o cuerpo y alma, etc. (dando al “y” el sentido de suma o adición o conjunción extrínseca, accidental entre ambos) entonces se desprende la conclusión de que las potencias o funciones de una y otra parte han de ser completamente diferentes.

Pero esta conclusión tropieza, lo mismo que otras sistematizaciones idealistas basadas en ella, tropieza con la gratuidad o incluso falsedad clara de ese dualismo psicofísico. Hoy día parece que tal concepción dualista aparece como inaceptable, sencillamente por recurrencia a la experiencia íntima, que nos indica la estrecha relación y dependencia o unidad fundamental del sujeto humano individual. El ser humano no es un cuerpo *más* un alma. Es una sustancia individual y subsistente, con funciones

múltiples y diferenciadas; no solo entre sensaciones e ideas, o entre las mismas sensaciones, entre la vida teórica y la práctica, o entre conocimientos y tendencias, etc. La variedad de actos y funciones, incluso siendo específica, aparece como afincada en un mismo y único sujeto individual: el mismo a través del tiempo, de los cambios y de las circunstancias, el “yo” único y personal.

Por tanto, hay que encontrar otro camino, que nos permita ver la diferencia, pero sin separación, la distinción de funciones, dentro de la unidad esencial del individuo. Es el camino emprendido, como es sabido, primeramente, por Aristóteles, frente al platonismo; y luego por los muchos seguidores del maestro de Estagira, al ver cómo sus bases sistemáticas, van confirmándose y tienen vigencia incluso en la actualidad. Ya hemos hecho alusión con anterioridad a este camino.

En adelante no pretendemos otra cosa que desarrollar los presupuestos implícitos y sistemáticos; pero todo ello a la luz de lo que la experiencia y la reflexión nos vayan indicando. En consecuencia, nuestro punto de partida o *tesis básica es la de la unidad substancial o esencial del ser humano individual*. Mas ello, sin prejuizar las diferencias funcionales emergentes o sin caer en el extremo opuesto de unidad material, en la que todo se reduce a lo sensible. El materialismo integral es igualmente un prejuicio filosófico¹⁰;

¹⁰ Aparte de todo, estaría el hecho de que un pretendido “materialismo absoluto”, según el cual todo es materia y *solamente* materia, debe comenzar por definir claramente lo que entiende por “materia”. Pues tanto si se la reduce a extensión o cantidad (como parece que la entienden algunos), o como el principio pasivo del mundo físico, que deja de lado (y, por tanto, elimina) las formas o estructuras, así como la potencia activa de los seres físicos, entonces apenas se puede explicar nada, ni entender nada, ni el movimiento o cambio, que requiere energía, ni el hecho de la formación, ni las

y es un presupuesto, no solo gratuito, sino en contra de las evidencias más elementales, ya antes apuntadas; y que son lo que nos lleva a plantearnos la cuestión actual de la diferenciación.

b) Nota sobre la abstracción formal. Antes de proseguir, debemos precisar, siquiera someramente, lo que debemos entender por “abstracción” y actividad abstractiva, y por “abstracción de las formas o formal”. Desgraciadamente ha sido un tema en gran parte ignorado y en parte incluso malentendido por la mayoría de los filósofos; sin excluir a muchos aristotélicos. No entramos ahora en esta historia, que como se sabe se remonta Tomás

diferencias de nada. Y si se entiende que todo es materia, pero incluyendo en dicho concepto de “materia” tanto las formas o estructuras, como las potencias y energía dinámicas, entonces ya no es un materialismo coherente ni integral. Debería, además, justificar que ni existe ni es posible otro tipo de formas o energías que las de este mundo físico, para poder afirmar con algún fundamento que “solo hay materia”. Otra cosa es que lo que conocemos nosotros primeramente y en gran parte sea justamente lo que pertenece al universo físico-material. Pero justamente la razón humana puede llegar, emerge, de lo puramente material. La mente humana es ya en sí una estructura y una energía que, aunque se halla modelizando lo material, lo sobrepasa, emergiendo de ello y mostrando un proceso evolutivo, que es, en definitiva, un constante huir y liberarse de lo puramente material, una liberación respecto de las condiciones propias de lo material, un proceso hacia una creciente inmaterialidad. Remitimos, entre otros, a nuestro estudio: “La evolución biológica como proceso de liberación de la materia y acceso a las formas superiores de consciencia”, en *Stadium* 2010(50) pp.263-304. La misma ciencia física, en la que el materialismo ha pretendido apoyarse, y no digamos la Matemática pura, la ciencia de la cantidad, implican ya en su construcción y desarrollo progresivo esta liberación relativa de la mente respecto de lo material concreto o puramente físico. Su horizonte cognoscitivo, aunque se refiera a lo material, no es ya puramente material.

de Vío (Cayetano); pero que tiene un antecedente suficientemente claro en Tomás de Aquino¹¹

Un malentendido es creer que se trata de un proceso de vaciamiento de los contenidos de nuestro conocimiento intuitivo; con lo que, a mayor abstracción, solamente tendríamos mayor pobreza conceptual. Así p.e. si se dice que la metafísica es la ciencia más abstracta, bajo esta idea, sería también lógicamente la más pobre en contenidos, la más indeterminada... en lugar de ser la más fundamental, la base de todas las otras ciencias, etc. Esta metafísica era justamente la racionalista, la que arranca modernamente de Guillermo de Ockham y sigue su proceso por el racionalismo cartesiano; la única que Kant conoce y que critica con absoluta coherencia; aunque esto ya estaba hecho por otros, con más fundamento.

Este malentendido lleva p.e. a pensar que la abstracción consiste en dejar de lado lo singular, lo individual, en un proceso de generalización más o menos gratuita y arbitraria. Así la llamada “abstracción del universal respecto de lo particular” sería la única manera de abstracción que muchos conocen. Y dada su deficiencia y arbitrariedad, es lógico que no la aprecien, entendida de esta manera: como vaciamiento de la riqueza de lo concreto y singularidad que captan ya de alguna manera nuestros sentidos. Frente a esta idea falsa o al menos impropia de abstracción, está la evidencia de que tal “abstractio universalis” no es siquiera la forma más propia de abstracción: lo universal es más bien algo, que es aplicable a muchos particulares, es exactamente “lo *predicable* de muchos”. Por tanto, no está en la dirección de lo abstraíble,

¹¹ CAYETANUS: *In de ente et essentia*, q. 1. n. 5; TOMÁS habla de “abstractio formae a materia”: cf. *In Boeth. de Trinit.* q. 5, a. 3; *Sth.* q. 40, a. 3, etc. Remitimos también a nuestros estudios: “¿Abstracción formal o Separación? Desde Tomás de Aquino a Cayetano”, en *Est. Filosóficos*, 1999(48)211-256.

sino de lo predicable. Y presupone ciertamente la abstracción formal.

Se dirá entonces que el universal es “predicable de muchos”, porque es algo “abstraído de muchos” particulares. Lo cual es una verdad a medias. Es la idea del universal extensivo, como conjunto o como colección de muchos particulares. Para que fuera un universal, no extensivo, sino intensivo o cualitativo, significaría que es obtenido, no simplemente a base de eliminar los aspectos particulares. Así p.e. la idea de “hombre” o de “blanco” podemos tomarla como el conjunto o el concepto extensivo, que incluye en sí (potencialmente, como decían los escolásticos) a muchos particulares.

Pero hay otro modo de acceso, que es la vía intensiva o cualitativa: si yo me fijo en la cualidad o naturaleza del ser humano, *extraigo* de lo concreto individual esa cualidad, forma o estructura *abstracta*, que llamo “humanidad”; o bien, a partir de “esta pared blanca”, la idea de “blancura”; o de esta figura triangular, la “triangularidad”, o de este conjunto de dos elementos, la idea de “dualidad”, o de este agente, la idea de “causalidad”, etc., etc. Este es el camino de la abstracción cualitativa o intensiva; llamada también “formal”, ya que capta la “forma” o estructura o cualidad, que determina y se halla en lo individual.

Todo individuo, pertenece a una especie, en cuanto tiene una estructura o forma específica propia y distintiva. En “este pino”, aquí y ahora (*hic et nunc*), que se halla en este jardín, se da lo individual y también los caracteres formales: es *pino*, es *árbol*, es *planta*, es *viviente*... “pinacidad”, “arboreidad”, “carácter vegetal”, “vida o vitalidad”, etc. son “formas”, aspectos o estructuras, que son perfectamente comprensibles por la mente, dejando de lado (abstracción) lo que no es ello, aunque sea parte del sujeto concreto en que se halla; y es la parte formal o más característica. El individuo es como un “todo” (*totum*), que comprende tanto lo

individual, como lo específico o formal. Si digo “Juan” señalo un individuo, que tiene o implica: la naturaleza humana (la “humanidad”), así como las notas individualizantes (“este” individuo humano).

Es, pues, un proceso de *abstracción formal pura*, que realizamos de modo habitual; que expresamos lingüísticamente mediante los *nombres abstractos puros*, tales como en los ejemplos anteriores, que se hallan en todos los lenguajes evolucionados.

Este tipo de abstractos no necesitan absolutamente multiplicidad de individuos; aunque normalmente nosotros llevemos a cabo esta abstracción, después de haber contemplado y comparado a varios individuos de esta o de diversas especies. Mas por ello mismo, porque se ha prescindido de los caracteres individuantes de lo concreto singular, tales conceptos no son ni universales ni particulares: “blancura” o “sabiduría” no son conceptos universales (todavía), pero tampoco son particulares; son simplemente “abstractos puros” o “formales”.

Ahora bien, al referirse o captar intuitivamente (aunque sea después de varios análisis de lo concreto) al captar o seleccionar (esta abstracción es una forma de *selección* mental) alguna cualidad, tipo de comportamiento, estructura o aspecto determinante de algo concreto, se convierten en *fundamento* o base de conceptos comunes o universales. Así la “sabiduría” es lo característico, lo formal y típico de aquel que llamamos “sabio”; sea en singular, sea en general; y la “humanidad” es la naturaleza del “hombre”; la “blancura” es la forma o cualidad de “lo blanco”. En este caso, ya no se trata de un universal arbitrario, sino basado en un carácter común, comunicable o diversificable en muchos;

incluso aunque no existiera actualmente más que uno en todo el universo¹².

c) Nos queda por examinar ahora cómo este tipo de abstracción formal es el propio y el normal de la inteligencia humana, para la construcción, no solo del saber científico, sino incluso para operaciones elementales de cálculo práctico.

El que va al mercado a comprar un producto cualquiera, para saber si le conviene o no (aspecto práctico) ha de conocer cuánto le cuesta. Y para ello ha de hacer una simple operación de multiplicar el precio por la cantidad del producto. Lo hacemos a cada paso. Pero en ello y para poder hacer el cálculo, tengo que haber hecho previamente (me dé cuenta o no de ello) una doble abstracción formal: la del producto concreto (*esto* aquí y ahora) la del número o cantidad del producto (abstracción formal matemática) y la del precio o cantidad de dinero (abstracción igualmente matemática: la de las *unidades* dinerarias, pesetas, euros, dólares...). Solamente así puedo hacer el cálculo mental. Si mi mente no pudiera “liberarse” de lo circunstancial y concreto: que se trata de “*este* producto, *estas* manzanas”, o de “*este* peso en esta balanza, *estos* kilos” y de “*esta* cantidad de *unidades* monetarias”, etc. y saber que la operación sería la misma “formalmente” aunque se tratase de otro producto o de otra cantidad, en otro lugar o tiempo, etc., entonces me sería imposible hacer cálculo alguno. Así debían ser las operaciones del mercado del hombre primitivo: era un mercado de mero canje de una cosa por otra, sin dinero, sin necesidad de cálculo alguno y quizás sin posibilidad de

¹² En otro lugar hemos estudiado la justificación del proceso inductivo, propio de las ciencias naturales, justamente como basado en esta manera de abstracción formal: *cf.* "La abstracción formal y la validación del razonamiento inductivo", en *Sapientia* 62 (2007) 129-178.

hacerlo, o con mucha dificultad...Lo mismo que debe suceder en las mentes animales, no liberadas de lo singular material...

Pero resulta que, no solamente en estas operaciones sencillas de cada día, sino que en general, no podríamos, p.e. sumar matemáticamente casas y árboles o estrellas y flores, ni cualesquiera cantidades concretas (números concretos) para obtener una suma homogénea: p.e. cuatro casas y cinco árboles son... nueve objetos *visibles*... Debo abstraer de lo concreto y quedarme con una cualidad común. Y si queremos hacer operaciones algebraicas, tenemos que prescindir incluso de cantidades determinadas (números) y atender solamente a las relaciones. Ni puedo hacer un estudio geométrico del espacio triangular o de otro, si atiendo p.e. al triángulo concreto, que tengo pintado en la pizarra para afirmar p.e. que sus ángulos internos equivalen a dos ángulos rectos. Para entenderlo como algo necesario, debo atender más bien a la idea abstracta de las propiedades de la “triangularidad”. Y así en lo sucesivo en la especulación matemática pura, que parte de casos tan simples como los ejemplos anteriores.

Y si vamos al campo del conocimiento físico o de las ciencias naturales, nos encontramos que, aunque tengan su punto de partida en los experimentos de lo singular (empiría, experimentación), enseguida deben tratar de analizar, comparar, codificar, clasificar, etc, los resultados de los experimentos para tratar de descubrir el principio, ley o cualidad que rige en un campo determinado, lo específico, lo característico y constante (por encima de lo circunstancial y singular); y ello para poder establecer alguna conclusión científica, que expresa ya la cualidad o ley común, o bien la teoría abstracta. Incluso, antes de comenzar, si como es lo más común, debo formular alguna hipótesis previa, explicativa de algún fenómeno físico o biológico, que me sirva de orientación, tal hipótesis ha de ser ya algo abstracto,

una fórmula abstracta; que luego confirmaré o no confirmaré mediante el proceso experimental.

Por consiguiente, es claro que también en el campo de los conocimientos naturales o del mundo que nos rodea, cuando se quiere que tengan un valor científico, por mínimo que sea, o que no sean una mera opinión arbitraria o mera palabrería hueca, en todo ello debemos comenzar por ejercer esa actividad abstractiva formal. Las fórmulas meramente empíricas, que expresan algo singular concreto, no son todavía ciencia: son fórmulas protocolares, que, bien analizadas y codificadas, servirán para llegar a conclusiones universales, abstractas. Y éstas, solamente por ser abstractas y universales, serán, en un segundo momento, útiles para poder ser aplicadas a cualquier caso futuro particular, dentro del mismo género o especie o tipo de acontecimientos: tecnología, solución de problemas o de necesidades concretas, etc.

Lo dicho para el conocimiento del mundo físico, sirve, *servatis servandis*, para los conocimientos de tipo moral o jurídico. Baste pensar que en este campo utilizamos conceptos tan básicos y frecuentes, como “igualdad”, “justicia”, “governabilidad”, “ciudadanía”, “democracia”, “legalidad”, “mérito”, etc-, etc. Sin la comprensión de tales conceptos, sería imposible establecer leyes u ordenamientos de relaciones sociales; en una palabra, de estructurar convenientemente la convivencia social y política. Pero todos esos conceptos, son justamente conceptos abstractos...

Incluso cuando se trata de estudiar los conceptos o conocimientos que antes hemos llamado “reflexivos” en sentido estricto, esto es, como retorno de la mente sobre sus propios actos y sus caracteres (yo pienso, yo siento, yo escribo...) hemos de llevar a cabo un proceso de abstracción. Se entiende, no en el momento empírico en que reflexiono sobre un acto mío anterior, que eso es concreto y singular. Me refiero a cuando, a partir de esos actos concretos de

reflexión, intentamos construir un saber serio sobre el hombre (antropología reflexiva) o sobre los tipos de conocimiento y, sobre todo, sobre su valoración crítica. En este caso, aunque comencemos por nosotros mismos (autoanálisis, introyección, etc.), debemos tratar de descubrir las cualidades esenciales. P.e. si quiero ver cuándo mi razonamiento es lógicamente correcto o críticamente verdadero, si quiero establecer las reglas de corrección lógica o de verdad, tengo que prescindir de que tales leyes se cumplan o no en mis propios actos, en cuanto míos individualmente. Prescindo, pues, de lo concreto individual para centrarme en la estructura formal o en la propiedad característica de los actos.

Ya el sentir implica una elevación sobre lo sensible (los objetos o cualidades sensibles, que son la materia de las sensaciones: colores, olores, sabores, sonidos, etc.). Como también indicaba ya Aristóteles¹³, el sentir se hace ya con una cierta liberación respecto de la materia del objeto sentido: no metemos el árbol en nuestro ojo para verlo, sino que captamos solamente su figura visual, sin peso ni tamaño ni otras condiciones físicas; esto es, liberada la visión o imagen del árbol de gran parte de las condiciones materiales del objeto físico. Y nada digamos a nivel de la fantasía o sensibilidad interior: aquí es mayor la liberación, pues puede llegar incluso a una cierta abstracción, como se ve en lo que llamamos “esquemas”. Un niño (o un hombre de las cavernas) pintan p.e. un árbol a base de unos rasgos esquemáticos; y lo mismo hace el técnico a diseñar p.e. el funcionamiento de un motor de vapor o eléctrico, etc. o el arquitecto, al diseñar un monumento... Lo hacían ya los hombres de las cavernas, al pintar sus famosas figuras

¹³ *De anima*, II, c. 12; 424a18. Ver también el clarividente comentario tomasiano: *In De anima*, II, lec. 24, nn.551-554

abstractas de animales. La combinación de sonidos en las obras musicales, a base de organización casi matemática del sonido en sus diversos tonos o notas y del silencio y ambos con el tiempo, todo eso que es esencial en el arte musical es ya una elevación casi espiritual sobre los simples sonidos físicos o sus secuencias; y que no parece ser captado en su forma estética por los animales.

Ahora bien, esta liberación respecto de las condiciones materiales, que distingue ya la conciencia sensible de la no-conciencia o de la mera respuesta mecánica ante algo presente, que pudieran tener las plantas, esta liberación no es un negar algo del objeto físico real, sino es literalmente un “no considerar”, un “abstraer”, un “seleccionar” la forma de algo, prescindiendo (abstracción precisiva”) de algunas de esas condiciones materiales del objeto concreto y singular. Por ello se dice “abstracción de la materia”. Aquí “materia” significa solamente el soporte individual, el *sujeto* concreto (materia = a sujeto) de la forma o de la cualidad distintiva, etc.

Esto supuesto, aparece ya más claramente, por una parte, que todas las principales funciones intelectuales tienen como una base común, que es el carácter abstractivo con respecto a los contenidos. Por otra parte, que el paso desde lo puramente sensible a lo inteligible se fundamenta y posibilita en cuanto *acción abstractivo-formal*. Y, por consiguiente, esto sería el diferenciador preciso del plano o tipo de conocimiento sensible respecto del plano o tipo del conocimiento intelectual.

Si partimos de la unidad substancial psicofísica (frente al dualismo antropológico), esta postura si no lo justifica, al menos lo hace *a priori*, no solo muy posible, sino muy probable y hasta como algo natural. Hemos visto en todo lo anterior, que la actividad abstractiva, no es una simple teoría de algunos filósofos, sino un hecho psicológico constatable en muchos campos de nuestra actividad

cognoscitiva. De nada sirve que lo ignoremos o lo menospreciemos, cuando de hecho lo estamos ejercitando a cada momento.

Mas a partir de los hechos y tal y como lo hemos descrito brevemente, se trata justamente de un carácter distintivo fundamental del conocimiento propiamente, específicamente, intelectual. Por lo cual, creemos que tenemos fundamento para señalar tal carácter abstractivo como el distintivo de este conocimiento intelectual y de su potencia o facultad, con respecto al conocimiento sensible y a las facultades sensibles. Nuestros sentidos, dado que solo trabajan en presencia de los estímulos físicos provenientes del medio físico, han de hacerlo en el ambiente de singularidad e individualidad de tales estímulos. Las energías del medio, que activan nuestros sentidos (vibratorias, electromagnéticas, químicas, etc.) son singulares y concretas; lo mismo que los objetos propios (sonidos, imágenes, sabores, etc.). Hay ya aquí una abstracción inicial o como incoativa: cada sentido capta únicamente los objetos propios, se especializa, diríamos en un determinado tipo de estímulos; dejando de lado, no atendiendo, a los estímulos de los otros sentidos. El ojo no percibe nada del sonido, ni el oído de imágenes visuales... Hay, pues, ya como una especialización que implica un prescindir de algo; algo que sí se halla en el objeto concreto y singular: pues si veo al músico, que toca en el piano, el ver y el oír son distintos; pero el objeto real es un todo complejo, el “homo musicus”

...

Por lo que no es irracional pensar que, bajo la visión evolutiva, hoy ya incuestionable, el proceso natural requiere un paso igualmente natural desde lo sensible a lo inteligible. Y ese paso es justamente la actividad de la abstracción de formas. Ahora aparece como un hecho natural, propio o adaptado a la naturaleza del hombre: este se constituye como una forma en la materia, pero que ha progresado y emerge de

la materia; si no totalmente de modo positivo, sí liberándose de las condiciones y limitaciones de la materia físico, para asomarse al horizonte de lo universal. Un ejemplo: la capacidad de comprender lo puramente posible y de distinguirlo de lo imposible o absurdo indica que se ha dejado atrás la limitación de la materia individualizante, para elevarse a lo universal e incluso a lo trascendental¹⁴.

d) Por último, nos quedaría por estudiar algunos problemas, tanto respecto del modo en que se lleva a cabo la acción abstractiva (y su descripción fenomenológica), que es un problema de la psicología cognitiva; o bien, el ver hasta qué punto esa acción abstractiva es compatible con la objetividad y la verdad de nuestros conocimientos intelectuales: que es un problema de la teoría crítica.

Desde antiguo se han propuesto explicaciones y soluciones a estas cuestiones (siempre, supuesto el hecho mismo de la actividad abstractiva). Y ello, naturalmente, sobre todo entre los filósofos aristotélicos, desarrollando lo que en el maestro griego se halla como insinuado o en germen. Aquí sí entramos ya en lo que pudiéramos llamar “teorías explicativas”, sobre el cómo y el porqué, etc. del fenómeno. Como no era esto nuestro tema actual, si no solamente el de la distinción o diferencia propia entre lo sensible y lo intelectual, lo dejaremos por ahora de lado para otra ocasión.¹⁵

¹⁴ Sobre este punto hemos escrito también algunas reflexiones pertinentes, a fin de ver, bajo el prisma evolutivo, cómo la mente emerge y “pasa” desde lo material y sensible a lo inmaterial e inteligible: *cf.:* “Sobre la posible emergencia del principio intelectual humano en continuidad con la evolución filogenética”, en *Estudios Filosóficos*, LXIII (2014) pp. 73 –123

¹⁵ Una vez más nos permitimos remitir a nuestra obra (inédita todavía) en donde tratamos ampliamente esas cuestiones: *Filosofía del conocimiento abstracto*.

Índice

Índice del Volumen LXXIV

Fascículo 244

ARTÍCULOS

ABEL MIRÓ I COMAS <i>El verbo del corazón en el oficio de sabio</i>	7
MARTÍN SUSNIK, <i>Arendt y Santo Tomás: mal, ignorancia e irreflexión</i>	53
LORENZO VICENTE BURGOA, <i>La función abstractiva como distintivo básico de la inteligencia humana</i>	113

CÁTEDRA DERISI

RAÚL ARLOTTI, <i>Variaciones del concepto de virtud en el pensamiento político moderno</i>	145
JOSÉ LUIS RINALDI, <i>Ética de la virtud vs. “éticas contemporáneas”</i>	155
EUGENIO YÁÑEZ ROJAS, <i>¿Ocaso de la ética de las virtudes?</i>	167

NOTAS Y COMENTARIOS

FELIPE A. MATTI, <i>Semana de la Filosofía</i>	181
LAURA CORSO, <i>Crónica “XIV Jornadas de Iustitia et Iure”: naturaleza y teoría política en el pensar medieval y renacentista</i>	185

PONFERRADA IN MEMORIAM

ANDRÉS J. MAGLIANO, <i>Mons. Gustavo E. Ponferrada, una mirada desde su Seminario</i>	191
MARÍA CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, <i>Monseñor Gustavo E. Ponferrada. In Memoriam</i>	197

ELDERS IN MEMORIAM

JÖRGEN VIJGEN, <i>In memoriam Leo J. Elders S.V.D.</i>	209
R.P. LEO J. ELDERS, SVD, <i>Retrospectiva</i>	221

BIBLIOGRAFÍA

MICHEL BASTIT, <i>Le principe du monde. Le Dieu du philosophe</i> (Luis Fernández)	231
MARISA MOSTO, <i>La búsqueda de la salvación. Ensayos filosóficos</i> (Gerald Cresta)	240
VERÓNICA BENAVIDES, <i>El problema de la creación del mundo. San Agustín en el siglo XIII</i> (Héctor Delbosco)	243
IGNACIO ANDEREGGEN, <i>Theologia Moderna. Radici filosofiche, Raíces filosóficas, Racines philosophiques, philosophical Roots</i> (Patricia Elena Schell)	246