



UNIVERSIDAD RICARDO PALMA

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

ESCUELA PROFESIONAL DE PSICOLOGÍA

Viabilidad de la inteligencia espiritual como novena inteligencia múltiple

TRABAJO ACADÉMICO

Para optar el Título de Segunda Especialidad Profesional en Psicopedagogía

AUTOR

Mucha Pomalazo Martha Ignacia ORCID (0000-0003-1549-0447)

Lima, Perú

2022

Metadatos Complementarios

Datos de autor

AUTOR: Mucha Pomalazo Martha Ignacia

Tipo de documento de identidad del AUTOR: DNI

Número de documento de identidad del AUTOR: 07497810

Datos del jurado

JURADO 1:

Doctor Córdova Cadillo Alberto. DNI N° 08458178. ORCID 0000-0002-8221-3960

JURADO 2:

Maestro Gutiérrez Ramirez Carlos Enrique. DNI N°41004868. ORCID 0000-0002-8058-4645

JURADO 3:

Maestra Valle Huertes Lilibet Lastenia. DNI N° 45051838. ORCID 0000-0001-5070-4426

Datos de la investigación

Campo del conocimiento OCDE: 5.01.00

Código del Programa: 313687

Índice

1. Introducción	4
2. Inteligencia espiritual como parte de las inteligencias múltiples.....	8
2.1. Evolución del concepto de inteligencia	9
2.2. Inteligencias múltiples	13
2.3. Criterios de una inteligencia	15
2.4. Inteligencia espiritual.....	21
2.4.1. Antecedentes del concepto de inteligencia espiritual	22
2.4.2. Concepto de espiritualidad	23
2.4.3. Distintos conceptos y autores que abordan la inteligencia espiritual	24
2.4.4. Diferencia entre la inteligencia espiritual y la religión	26
2.4.5. Espiritualidad y cerebro.....	27
3. Conclusiones	31
4. Recomendaciones.....	38
5. Referencias	40

1. Introducción

A lo largo de la historia de la psicología, la filosofía y la educación, la inteligencia ha sido un concepto en constante cambio y desarrollo, pues es difícil de medir y comprender. Sin embargo, un problema de fondo que ha tenido desde siempre su estudio es que se ha puesto más énfasis en intentar medirla que en validar los modelos teóricos que le dan sustento, tal como plantea Salmerón (2002), “generándose más investigaciones sobre la instrumentalización para medirla que sobre la conceptualización” (p. 99). Ello ha llevado a que los postulados teóricos sobre la inteligencia no hayan llegado a ningún consenso, y que se sigan debatiendo académicamente, incluso a pesar de contar con instrumentos psicométricamente más refinados que en muchas otras conductas o habilidades del desarrollo humanas. Es también la razón por la cual, a pesar de que existen nuevos postulados que surgen con el devenir normal de la ciencia, sigan teniendo su espacio de utilidad y discusión modelos de inteligencia más viejos, cuyas teorías todavía no ha sido validadas por completo.

De hecho, Gardner (2000) plantea que justamente la excelencia psicométrica de los mencionados instrumentos fue lo que mantuvo a la academia en consenso durante casi un siglo sobre lo que se entendía por inteligencia, hasta el punto de conformarse con el argumento reduccionista de que “la inteligencia es lo que el test mide”, como una forma de expresar que la teorización era mucho menos que secundaria, pues se contaba con instrumentos refinados para medirla. Sin embargo, en las dos últimas décadas del siglo XX esta realidad cambió, pues gracias a la intervención de antropólogos, sociólogos y psicólogos, de la mano del avance de las neurociencias y una mayor sensibilización social, se empezó a cuestionar la inteligencia como algo más que un número.

Así se pasó de los primeros modelos de inteligencia —como el de Alfred Binet, estrictamente centrados en la solución de problemas lógicos que involucraban el concepto de edad mental, que luego se usarían también en el modelo de Stanford y el de Weschler— a modelos de inteligencia específica, como el de Spearman, en los que intervenían otros factores, como el verbal, el espacial, la memoria, la velocidad sensorio-perceptiva y de respuesta, entre otros. Un poco más adelante, Thurstone introduce a la ecuación las habilidades creativas y prácticas en la concepción de la inteligencia, en triada con las habilidades analíticas; mientras que, en paralelo, Goleman revoluciona la academia haciendo popular la expresión “inteligencia emocional”, que previamente desarrollaron Salovey y Mayer. Es justo en ese escenario que Howard Gardner irrumpe

con las inteligencias múltiples, que viene a ser el punto de convergencia de todas las teorías antes mencionadas, razón por la cual todavía goza de mucha aceptación (Villamizar y Donoso, 2013).

En el planteamiento original de Gardner, existían un total de siete inteligencias múltiples, a saber: (a) lógico-matemática, (b) lingüística, (c) musical, (d) espacial, (e) intrapersonal, (f) interpersonal y (g) corporal-cinestésica. Posteriormente, incorporaría la inteligencia naturalista como la octava, cerrando así su constructo teórico hasta la fecha (Pérez, 2016), a pesar de seguirse debatiendo por décadas sobre la posible incorporación de otros postulados a las inteligencias múltiples. Así pues, en principio, la teoría de Gardner es lo suficientemente permeable para dar por entendido que es factible operacionalizar otros tipos de inteligencia siempre que se ajusten a los fundamentos básicos de toda inteligencia, y que no se solape con una o más inteligencias múltiples ya definidas. De esta forma, surge el debate acerca de la incorporación de la inteligencia espiritual como una novena inteligencia.

En el año 2000, Emmons publica un tópico de discusión en *The International Journal for Psychology of Religion*, donde se pregunta si podría entenderse a la espiritualidad como una inteligencia, y, de ser viable como tal, si se la podía considerar parte de las inteligencias múltiples. Este artículo recibió tres importantes respuestas, pues cada una de ellas proponía puntos de vista diferentes, muy válidas por sus propios méritos. La postura de Kwilecki (2000) era que sí podría hablarse de una inteligencia espiritual; la de Mayer (2000), que era posible, pero se necesitaba más y mejores estudios; y el mismo Gardner (2000) también hizo su aporte, indicando que no lo consideraba adecuado. En sus palabras textuales:

He considerado evidencia a favor de una novena [inteligencia] o inteligencia espiritual, únicamente para concluir que esta supuesta forma de inteligencia es problemática. En el proceso, sin embargo, me he convencido de que puede haber una inteligencia existencial, que captura al menos una parte de lo que las personas intentan decir cuando hablan de preocupaciones espirituales. (p. 28)

Por palabras como éstas algunos autores, como Villamizar y Donoso (2013), aseguran que Gardner entiende a la inteligencia existencial como una de las inteligencias múltiples, en concreto, la novena. Sin embargo, dada una serie de limitaciones teóricas y técnicas, Gardner (2000) no consideró que la inteligencia existencial fuera un constructo

completo, razón por la cual incluso sostenía que a lo sumo podría hablarse de ocho inteligencias y media, por ser esta última una forma inconclusa o informe de inteligencia. Sin embargo, debido a que en la ciencia no se trabaja a base de un principio de autoridad, la postura de Gardner sigue siendo debatida en la actualidad, razón por la cual hay autores que afirman que la inteligencia espiritual sí existe y conforma el grupo de las inteligencias múltiples, mientras que otros autores postulan lo contrario o intentan formas de integración entre ambas propuestas.

Por ejemplo, para Sisk (2015), la inteligencia espiritual no solamente existe y forma parte de las inteligencias múltiples sin solaparse en estas, sino que también integra a todas las otras como una suerte de inteligencia central dentro del sistema que aquellas conforman. Además, esta autora considera que la inteligencia espiritual sería la décima y no la novena inteligencia, pues toma como novena inteligencia a la inteligencia emocional de Daniel Goleman. Sobre la incorporación de la inteligencia emocional como una inteligencia múltiple, Gardner (2000) también se opone, pero en este caso por considerarla como solapada con las inteligencias intra e interpersonal, además de plantear problemas técnicos o teóricos similares a los que cuestionan la inteligencia espiritual.

De todo lo anterior, lo único que queda por claro es que se trata de un tema sin conclusiones o consensos claros, y que todavía merece mayor análisis y desarrollo para poder responder algunas de las preguntas clave que llevarían o no a entender a la espiritualidad como una forma de inteligencia y una inteligencia múltiple. Es por ello que el presente trabajo académico de investigación tuvo como objetivo general: analizar la viabilidad de la inteligencia espiritual como la novena inteligencia múltiple. Y sobre la base de este objetivo general, se desarrollan cuatro objetivos específicos, a saber: (1) identificar los factores en común que debe tener una manifestación independiente de inteligencia para considerarse como tal, (2) identificar los argumentos a favor de la comprensión de las conductas de espiritualidad como una forma de inteligencia, (3) identificar los puntos de convergencia y divergencia entre la inteligencia espiritual y las otras inteligencias múltiples, y (4) concluir sobre la viabilidad de la inteligencia espiritual como la novena inteligencia múltiple. Para ello, la presente investigación se enmarca en el siguiente marco metodológico.

En cuanto a su enfoque, se considera cualitativa, pues solo atendieron datos cualitativos, derivados de la bibliografía que analizada para responder a las preguntas de investigación. En ese sentido, está enmarcada en el método inductivo, pues se irá de lo

particular, intentando conclusiones que pudieran ser generalizables dentro del área de estudio. El alcance esperado del presente trabajo de investigación es explicativo, pues se analizará la viabilidad de la inteligencia espiritual como la novena inteligencia múltiple, explicando las razones para extraer tal conclusión. Según su manejo muestral, se trata de un estudio documental, pues su muestra está conformada por toda la bibliografía consultada para responder a la pregunta de investigación, en el que se analiza la bibliografía sobre las variables de estudio, con el fin de contrarrestar y analizar las teorías y expresar un punto de vista crítico y documentado.

El presente documento se divide en cinco capítulos, el primero de ellos (el presente), dedicado a introducir la investigación, presentar sus objetivos, metodología y un esbozo de las conclusiones. El segundo capítulo conforma el cuerpo del trabajo monográfico, explorando el concepto de la inteligencia espiritual como parte de las inteligencias múltiples, atendiendo a la evolución conceptual, los criterios de una inteligencia, los antecedentes del concepto de inteligencia espiritual, las diferencias entre la inteligencia espiritual y la religión, la espiritualidad y el cerebro, entre otros. El capítulo tres presenta las conclusiones, mientras que el cuarto capítulo aborda las recomendaciones derivadas del estudio, para cerrar con un quinto capítulo, en el cual se presentan las referencias bibliográficas.

Sobre todo lo anterior, a partir del presente estudio fue posible concluir lo siguiente: (1) la inteligencia espiritual que pasa más apropiadamente el examen teórico y empírico es la que explica la capacidad de resolver problemas y preguntas de tipo existencial, filosófico, espiritual y moral; (2) la inteligencia espiritual no es ni puede ser una facultad prescriptiva, por lo cual no puede adjudicarse a ella bases morales o culturales específicas; (3) la inteligencia espiritual presenta seis de los ocho criterios definidos por Gardner para que pueda ser parte de las inteligencias múltiples, (4) la inteligencia espiritual no se solapa con ninguna de las otras inteligencias múltiples definidas en la literatura. En consideración, es viable como novena inteligencia múltiple.

2. Inteligencia espiritual como parte de las inteligencias múltiples

Para abordar el tema de la inteligencia espiritual como parte de las inteligencias múltiples se considera el siguiente objetivo general:

- Analizar la viabilidad de la inteligencia espiritual como la novena inteligencia múltiple.

Así mismo se propone cuatro objetivos específicos:

- Identificar los factores en común que debe tener una manifestación independiente de inteligencia para considerarse como tal.
- Identificar los argumentos a favor de la comprensión de las conductas de espiritualidad como una forma de inteligencia.
- Identificar los puntos de convergencia y divergencia entre la inteligencia espiritual y las otras inteligencias múltiples.
- Concluir sobre la viabilidad de la inteligencia espiritual como la novena inteligencia múltiple

En cuanto a la metodología utilizada es de enfoque cualitativo, en cuanto a la recolección de datos es de tipo documental, se recolectará información documental variada obtenida de todas las posturas de los teóricos sobre los diferentes aspectos que permitan responder a la pregunta: ¿es posible incorporar la inteligencia espiritual como una novena inteligencia? También se tomará en consideración la bibliografía empírica sobre el tema, de modo de probar la vigencia del concepto de inteligencias múltiples dentro de la psicopedagogía, lo mismo que del concepto de inteligencia espiritual. Sin embargo, por tratarse de una investigación monográfica, el énfasis central estará en el componente teórico, sobre el que se aplicará la técnica de análisis documental, para extraer las conclusiones del estudio. (Hernández, Fernández y Baptista, 2014).

El alcance es de carácter explicativo siendo el objetivo de la investigación analizar la viabilidad de la inteligencia espiritual como la novena inteligencia múltiple, se explica las razones de las conclusiones que pudieran ser generalizables dentro el área de estudio. (Muñoz, 2015)

El presente trabajo de investigación empezará con una breve inmersión en las inteligencias a lo largo de su evolución teórica para arribar luego a la teoría de las inteligencias múltiples, de la cual, fundamentalmente, será necesario comprender los

postulados originales de Gardner sobre qué criterios en común tienen las diferentes manifestaciones intelectuales para que puedan ser consideradas como una inteligencia individual e independiente. Es importante destacar aquí que si bien estos criterios tienen un fuerte apoyo en la empírica, no están destinados a probar su utilidad en el campo psicopedagógico, sino solo demostrar su viabilidad teórica. Se verificará a partir de ello si la inteligencia espiritual cumple con estos requisitos y, por ende, si es plausible como una forma de inteligencia múltiple.

Luego se abordará con mayor detalle las teorías de la inteligencia espiritual haciendo énfasis en verificar sus rasgos distintivos, señalados por diversos autores que han estudiado, incluyendo los antecedentes de este concepto, sus diferencias con la religiosidad y los hallazgos de la neurociencia, en particular de la neuroteología, sobre sus correlatos cerebrales para intentar estudiarla con mayor objetividad, y desligarla, lo mismo que a las inteligencias múltiples de los llamados neuromitos de la educación.

Ya presentada por completo la teoría de las inteligencias múltiples y la de la inteligencia espiritual, será factible atender a los puntos de convergencia y divergencia entre ambos conceptos, de modo que se comprenda y concluya si es posible hablar de la inteligencia espiritual como otra manifestación de las inteligencias múltiples o establecer cómo comprenderla en caso de que ambas teorías no sean compatibles.

2.1. Evolución del concepto de inteligencia

Aunque el estudio analítico de las facultades intelectuales es quizás tan antiguo como los primeros acercamientos a los grandes asuntos filosóficos, se podría decir que su intento de operacionalizarla y sistematizarla científicamente podría empezar con la frenología, una doctrina pseudocientífica hoy por completo descartada, pero que en el siglo XVIII tuvo seguidores entre científicos y la sociedad en general, pues fue lo suficientemente práctica y atractiva para entender un tema tan difícil como el del cerebro y las distintas facultades mentales. La frenología no intentó dar únicamente una respuesta a la naturaleza de la inteligencia, sino a todas las facultades cognitivas, a las que llamó poderes. En ese empeño, planteó que, de acuerdo al tamaño y disposición del cráneo, se podía conocer por completo las facultades cognitivas de un sujeto e incluso aspectos de su personalidad. De esta manera, entonces, el grado de inteligencia no sería más que el resultado de tener una configuración craneal específica, con lo cual se estaba predeterminado a mantenerlo igual durante toda la vida, lo que hacía innecesaria toda

forma de entrenamiento para mejorar o cambiar esta o alguna otra facultad cognitiva (Arias, 2018).

Sin embargo, a pesar de que hoy teorías como esta están completamente descartadas, la frenología puso en discusión varios aspectos que luego serían reciclados por nuevos y más acertados teóricos, como el hecho de que existiera algún correlato cerebral para las facultades cognitivas, e incluso el estudio comparado entre la inteligencia animal y la humana. Sobre lo primero, la evidencia inicial se consiguió apenas en 1860, con los estudios de Broca, que demostraron cómo una lesión cerebral concreta se vinculaba también a un deterioro cognitivo concreto, en este caso, específicamente la afasia, pero posteriormente se fue ampliando a muchos otros tipos de deterioros cognitivos (Giménez-Roldán, 2017).

Más adelante, se contó con la contribución de Francis Galton, muy influenciado por la teoría de la selección natural de su primo Charles Darwin, que fue la primera en tratar de validarse por medios estadísticos, aunque sus estudios correlacionales entre inteligencia y poderes físicos no gozaron de un adecuado control de variables, y la operacionalización de la inteligencia sobre la cual construyó las pruebas ponía énfasis en aspectos que hoy no se consideran atributos centrales de la inteligencia. Sin embargo, el afán psicométrico de su teoría es un excelente antecedente para próximos estudiosos interesados en la inteligencia. En cualquier caso, para Galton, la inteligencia estaba representada en la agudeza de las capacidades sensoriales de un individuo; por ejemplo, su capacidad para diferenciar luces, pesos o tonos. Y aunque sus ideas fueron muy valoradas en su momento, conforme pasó el tiempo, la comunidad científica se fue decantando hacia otras habilidades más complejas, como el lenguaje o la capacidad de abstracción, como elementos que podrían probar la inteligencia humana. También se rechazó su teoría hereditarista, inspirada en Darwin, y la comunidad se abocó sobre todo a un concepto de la inteligencia más determinado por el ambiente (López, 2013).

Es así como se entra de lleno en la etapa psicométrica del estudio de la inteligencia, con Binet y Simon como pioneros a inicios del siglo XX. Estos autores pretendían superar las problemáticas encontradas en Galton, como, por ejemplo, el hecho de que niños ciegos o sordos fueran considerados deficientes intelectualmente. Por ello, antes de inclinarse por una única conducta probatoria de inteligencia, probaron una batería extensa para ver cuál funcionaba mejor como descriptor, tanto en una población intelectualmente normal como en otra deficiente (según las viejas concepciones). Así fue

como se operacionalizó la inteligencia con una serie de tareas prácticas que requerían de la aplicación de procesos racionales, y se descartó así por completo las medidas de agudeza sensorial (López, 2013).

Al tiempo que hicieron esto, plantearon dos aspectos muy relevantes en la comprensión de la inteligencia. El primero es la importancia de la valoración psicológica de la inteligencia por sobre su valoración mediante el método médico o físico, o ya bien por el método pedagógico, entendiendo que el primero era claramente indirecto y el segundo podría generar interpretaciones erróneas basadas en fallos en la pedagogía. Este punto será fundamental luego para entender por qué un modelo teórico de inteligencia, como el de las inteligencias múltiples o el de la inteligencia espiritual, no tiene por qué mostrar aplicabilidad en el contexto pedagógico para tener validez como constructo. El otro aspecto es que existía tanto una inteligencia ideacional (la racional) como una instintiva (la emocional). Como se ve, se aproximan más a los estándares que se siguen manejando en muchos círculos académicos de la actualidad (López, 2013).

Finalmente, siendo su teoría ambientalista, proponía una nueva perspectiva — distinta de la eugenesia propia de las teorías clásicas— según la cual era posible reeducar a las personas con deficiencias intelectuales para que mejoraran sus facultades. Sin embargo, esta y otras advertencias fundamentales en la teoría de Binet no fueron tomadas en cuenta por la comunidad científica o de docentes, especialistas y familias, con lo cual se ingresó formalmente en la etapa de hegemonía de las pruebas psicológicas de la inteligencia, en la que se llegó a afirmar que la inteligencia era justo aquello que evaluaba el test, lo que cerró el camino a cualquier otro concepto fuera de estas instancias. En ese sentido, se tomaban sus resultados como diagnósticos inamovibles y etiquetas que determinaban tratos y beneficios; todo lo cual se hizo más evidente cuando Stern incluyó los conceptos de edad mental y coeficiente intelectual a la teoría de Binet, con lo cual este último no estuvo de acuerdo, pero no pudo evitar su incorporación y canonización en la comunidad científica (López, 2013).

De estas aproximaciones teóricas surgieron la mayoría de tests de inteligencia general, como se le empezó a llamar a la inteligencia lógico-matemática, que comenzó a ser el centro de una gran parte de los estudios al respecto. No es hasta casi el término del siglo XX que estas teorías encontrarán una contraparte sólida dentro del ámbito científico en la propuesta de las inteligencias múltiples de Gardner, de la que se hablará a continuación. De cualquier forma, esta historia sobre la evolución del concepto de

inteligencia deja en claro dos aspectos fundamentales, que deben tenerse como ejes de cualquier estudio, presente o futuro, que aborde desde un enfoque teórico a la inteligencia.

El primero tiene que ver con el hecho de que la inteligencia, como toda habilidad del desarrollo, es una realidad intangible y, como tal, su operacionalización definitiva, en un concepto que conforme a todas las disciplinas, será siempre una quimera. Eso quiere decir que siempre se encontrará oposición natural a toda teoría de la inteligencia, y siempre que haya estudiosos que sigan profundizando y ampliando sobre un concepto de inteligencia, el mismo seguirá vigente, conviviendo con los otros. Algunos teóricos más radicales afirmarían que una teoría de la inteligencia no tiene cabida en la comunidad científica, pero por tratarse de constructos teóricos difíciles de comprobar en la realidad práctica y en todos los posibles contextos, la postura conciliadora de la ciencia, como debate continuo, será la más apropiada.

El segundo es que es necesario separar la teoría sobre una inteligencia sobre su aplicabilidad en el contexto educativo. Como bien se vio en el ejemplo de Binet, a pesar de su interés en darle un enfoque práctico a su teoría a partir de su implementación en la educación, el mismo no fue tomado en cuenta por mucho tiempo, a pesar del respaldo científico de su propuesta, debido al interés principal de la comunidad científica en la medición psicométrica. Lo mismo ocurre con las inteligencias múltiples que, si bien, son un concepto que se ha intentado aplicar al contexto educativo en reiteradas oportunidades, la aplicabilidad o no en dicho contexto no argumenta ni a favor ni en contra de la teoría. Al respecto, plantea Gardner (2019) lo siguiente:

hay una diferencia entre una afirmación puramente científica (por ejemplo, el cerebro humano tiene aproximadamente 100 mil millones de neuronas) y una afirmación científica con supuestas implicaciones educativas. La afirmación puramente científica puede verse respaldada o socavada por investigaciones adicionales y, en consecuencia, los libros de texto pueden actualizarse. Sin embargo, no podemos simplemente afirmar que debemos hacer más o mejor uso de estos miles de millones de neuronas con fines educativos, y mucho menos que sepamos cómo hacerlo. (p. 1)

Lo anterior implica, en términos de estudios de la inteligencia, que es posible traducir, a partir de la observación de la función intelectual, que la misma existe y se comporta de una u otra forma. Dicha descripción puede y debe actualizarse

constantemente, bajo el principio de falibilidad de la ciencia. Pero la traducción de esta descripción objetiva y científicamente válida en un modelo psicopedagógico válido es un proceso completamente distinto, por lo cual una teoría cognitiva no puede invalidarse nunca por su falta de aplicabilidad en un contexto concreto. Más adelante, se volverá a este punto y se complementará desde otras ópticas. Por ahora, baste con decir que la historia de la conceptualización de la inteligencia es conflictiva e inconclusa.

2.2. Inteligencias múltiples

La teoría de las inteligencias múltiples desarrollada por Howard Gardner en las dos últimas décadas del siglo XX fue causa y consecuencia del auge del estudio de otra concepción de la inteligencia pionera en su época, la inteligencia emocional, razón por la cual algunos estudiosos la incluyen dentro de las inteligencias múltiples, si bien Gardner no lo aceptó. En cualquier caso, en la actualidad se da por hecho tanto la existencia de las inteligencias múltiples como de la inteligencia emocional, y su uso en el contexto clínico, educativo y laboral es cada vez mayor y generalizado, por lo cual el debate se ha trasladado a si se las comprende como conceptos complementarios o divergentes (Pérez, 2016).

Más allá de esto, el verdadero punto de partida de las inteligencias múltiples es el mencionado en la sección anterior: la inteligencia general como una cualidad o número único medido por medio de un instrumento psicométrico, si bien se sabe que a lo largo de más de un siglo se han diseñado instrumentos muy variados para mensurar la inteligencia de la persona.

Sin embargo, la teoría de Gardner no fue la primera en proponer que existe más de una inteligencia. Pero, como Gardner (2009) menciona, estos esfuerzos no calaron, pues se trataron de establecer “solo con base en el análisis lógico, solo en la historia de las disciplinas de la educación, solo en los resultados de las pruebas de inteligencia o solo en las perspicacias obtenidas del estudio del cerebro” (p. 38). El proceso llevado a cabo por este autor para el desarrollo de su teoría ha sido más integral y profundo, como se verá más adelante, y es la razón de su amplia aceptación, tanto a la fecha de su creación como en la actualidad, si bien como ya se ha comentado, también existe una corriente que rechaza estos conceptos.

Para la formulación de sus ideas, Gardner creó una lista de inteligencias candidatas y otra de criterios que toda inteligencia debe cumplir con el fin de buscar la

evidencia de cada una de aquellas. Sin embargo, no cumplir uno solo de estos criterios no es suficiente motivo para rechazarla como candidata, pero sí una señal de alerta importante. Luego, una vez definidas las candidatas finales, habría que garantizar que una inteligencia no se explique mejor por otra forma de inteligencia para asegurar que cada una sea completamente independiente y funcional por su cuenta (Villamizar y Donoso, 2013).

Por otra parte, una de las principales ventajas de esta teoría es que permite una descripción más completa y provechosa de la inteligencia de un individuo, con lo cual puede usarse en beneficio de su desarrollo a futuro, a diferencia de lo que comúnmente ocurre con la valoración única que ofrecen los tests de inteligencia. En palabras de Gardner (2009), una vez que se logran identificar las tendencias intelectuales de una persona, por medio de la comprensión de cómo funcionan sus inteligencias múltiples, es posible “luego utilizar este conocimiento para mejorar sus oportunidades y opciones de educación ... [y] canalizar a individuos con talentos poco comunes hacia programas especiales ... [o] diseñar ... programas de enriquecimiento especial para individuos con semblanza atípica o disfuncional de las competencias intelectuales” (pp. 38-39). Es este punto, por su puesto, el más debatido de su propuesta, pues se tiende a confundir estas palabras con una aseveración de que existe prueba empírica de que tales estructuras pedagógicas en efecto funcionan, o que se deben construir de una forma específica. Al respecto, y respondiendo a algunas investigaciones en las que se incorporaba a la teoría de las inteligencias múltiples como un neuromito de la educación, Gardner (2019) aclara lo siguiente:

En mis escritos, me he esforzado mucho en enfatizar que incluso si la teoría es plausible, ninguna recomendación educativa se deriva directamente de ella. La educación siempre implica valores, y de las mismas afirmaciones se pueden extraer una variedad de implicaciones, incluso aparentemente contradictorias entre sí. Por ejemplo, si hay varias inteligencias, uno puede enseñar a fortalecer o reforzar la debilidad o, de hecho, ¡hacer ambas cosas! Se puede organizar el plan de estudios en torno a cada inteligencia por separado, o se puede intentar integrarlas deliberadamente. (p. 2)

Esto quiere decir que lo que podría probarse como ineficiente es alguna construcción concreta de un programa psicopedagógico basado en una interpretación de la teoría de las inteligencias múltiples, mas no la teoría en sí. Y si la teoría ha probado su

precisión descriptiva, de acuerdo a los parámetros de la ciencia, es razonable que se siga intentando aplicarla en un contexto práctico.

Otra ventaja de la teoría es que permite adaptarse a cualquier contexto cultural y temporal, con lo cual sociólogos, antropólogos y demás científicos sociales podrán estudiar cómo se aplican estos conceptos a su propia cultura o entre culturas diferentes (Hadidjah y Kadim, 2020). Esto es así porque, como afirma Gardner (2009), su teoría es descriptiva y no prescriptiva, lo que quiere decir que una inteligencia puede ser descrita pero no se puede prescribir cuál es la forma correcta o válida de aplicarla. Al intentar volver al concepto uno prescriptivo, se le tiñe con una base moral y cultural específica, y las inteligencias deben ser amoraless y aculturales. Por eso aclara Gardner (2019) que

una vez que se pasa de la “ciencia” a la “educación”, se ha entrado indudablemente en el reino de los valores culturales. En pocas palabras, no hay buena educación o mala educación. Todo depende de lo que se quiera lograr, cómo, en qué período de tiempo y a qué costo. (p. 1)

En ese sentido, al ser las inteligencias múltiples concepto no prescriptivos, se pueden ajustar a diferentes contextos culturales, temporales e incluso educativos, pero que ello no quiere decir que se ha probado su aplicabilidad en una cultura, tiempo o contexto educativo específico. Así pues, a continuación, se hablará con detalle de los ocho criterios que deben cumplirse para que se pueda hablar de la existencia de una inteligencia.

2.3. Criterios de una inteligencia

Gardner (2009) listó ocho criterios que debe cumplir cualquier candidata a inteligencia múltiple si quiere ser considerada como tal. Sin embargo, antes de abordar estos criterios propuso que existen dos prerrequisitos que siempre tienen que estar presentes como piedras angulares de todo el proceso de búsqueda de inteligencias múltiples. Estos prerrequisitos serían que una inteligencia debe ser útil para la resolución de problemas o dificultades de distintas o especializadas índoles, lo que en algunos casos significaría la creación de productos que respondan a estas necesidades. El otro prerrequisito sería justamente el contrario: la capacidad de problematizar la realidad o, lo que es igual, de crear problemas, lo cual es inherente del desarrollo científico y un requisito indispensable para la formación de nuevo conocimiento. En ese sentido, se entiende de manera más simple y amplia que cualquier inteligencia debe ser útil para el

sujeto y para la sociedad en general. Sin embargo, es comprensible que diversas culturas o sociedades valoren de modo diferente lo que se considera un problema, y, por ende, le asignen un grado distinto de importancia a ciertas capacidades resolutivas de problemas o formadoras de estos.

En cualquiera de los casos, este autor señala que es importante entender que ni por medio de esta teoría ni de alguna otra creada o por crearse será posible establecer una lista definitiva o completa de inteligencias:

No existe, y jamás puede existir, una sola lista irrefutable y aceptada en forma universal de las inteligencias humanas ... que puedan avalar todos los investigadores. Podremos aproximarnos más a esta meta si nos atenemos solo a un nivel de análisis (por ejemplo: la neurofisiología) o una meta (por ejemplo: la predicción del éxito en una universidad técnica); pero si estamos buscando una teoría decisiva del rango de la inteligencia humana, podemos esperar que jamás completaremos nuestra investigación ... En otras palabras, la síntesis que buscamos jamás puede ser la respuesta general para todos, pero promete proporcionar algunas cosas para muchos interesados. (Gardner, 2009, p. 82)

Véase en la cita anterior que Gardner ha emprendido un trabajo de comprensión de la inteligencia humana con orientación generalista, es decir, con el afán de que sea lo más integral y completa posible, pero que entiende que tal nivel de completitud es imposible de alcanzar, salvo que se trabaje la teoría desde una orientación reduccionista. Uno de los ejemplos que pone alude justamente al punto en debate en parte del círculo científico, que es su aplicabilidad como predictor del éxito académico o, lo que es igual, para construir programas de intervención educativa. Esto quiere decir que, como concepto generalista no podrá ser tan preciso y válido para la construcción de programas educativos de validez empírica, porque no fue construido para tal fin. Pero que ello no implica que no pueda ser utilizado para tal fin.

Al respecto, es muy valiosa la interpretación que hace de esto Pallarés-Domínguez (2021), contraponiendo el humanismo que se espera del proceso de enseñanza-aprendizaje y el tecnicismo que se espera de los recursos y herramientas a disponer para la educación, y revelando la contradicción implícita en esto:

sería un contrasentido que se quiera apostar por una educación cada vez más comprometida con los valores humanos, la conciencia crítica y la formación ética y cívica, y que las decisiones sobre las metodologías se tomen unilateralmente dentro de una ciencia supuestamente interdisciplinar como es la neuroeducación. El proceso de enseñanza-aprendizaje excederá ampliamente los límites de un reduccionismo neurocientífico que tome solo por correcto la evidencia de lo que esté bajo la lente de la experimentación científica. (p. 101)

Y esto atañe fuertemente al tema de la inteligencia espiritual, pues el proceso intelectual que atiende, con o sin base neurobiológica (que ya se verá que sí posee), tiene una utilidad humanística para el individuo y el colectivo, para el cual el sistema educativo puede hacer un espacio en su agenda, a la espera de que esto fomente un pensamiento más crítico sobre la realidad existencial.

Sin embargo, y volviendo a la teoría de Gardner, esta sigue manteniéndose firme como una de las más destacadas, tanto por su base científica como por el apoyo académico recibido por el hecho de tomar todas estas previsiones como base para su formación. Dicho esto, es posible pasar a hablar de los criterios que debe cumplir toda inteligencia, según esta teoría.

Posible aislamiento por daño cerebral

Tomando en cuenta que una facultad cognitiva puede quedar aislada, incapacitada o destruida por medio de algún tipo concreto de daño cerebral, es posible concluir que es autónoma, en mayor o menor grado, con relación a otras facultades cognitivas que no se afectan por dicho daño cerebral. En otras palabras, su funcionamiento no solo está vinculado a un área específica del cerebro, sino que es independiente de otras funciones mentales, incluso si también comparten correlato cerebral. En ese sentido, se entiende que este es un criterio neurobiológico, lo que implica que es posible que algunos candidatos a inteligencias actuales recién se comprenderán como tales varios años en el futuro, cuando recién se les pueda aislar por medio de estudios de daño cerebral (Gardner, 2009).

Sin embargo, es importante aclarar que, en palabras del mismo Gardner (2019), la teoría de las inteligencias múltiples no es una teoría neurológica, sino psicológica. La evidencia sobre la estructura o funcionamiento cerebral es presentada como respaldo e integración disciplinar, mas no como argumento principal, razón por la cual una

inteligencia puede calificar como tal incluso si no cumple con este principio. Ese es, de hecho, su principal argumento para desacreditar el principio de que las inteligencias múltiples constituyen un neuromito. No pueden serlo, en la medida de que no son una teoría neurológica, como ocurre, de hecho, con la mayoría de las teorías psicológicas y pedagógicas.

La existencia de savantismo, prodigios e individuos excepcionales

De la misma manera que es posible encontrar sujetos con una deficiencia profunda a causa de un daño cerebral, también debe serlo encontrar sujetos con habilidades embotelladas excepcionales, no correlacionadas con otras respuestas superiores, como ocurre en los casos de savantismo, en los que, por ejemplo, un sujeto puede tener un oído musical absoluto con capacidad interpretativa del piano ejemplar, pero en el resto de su actividad intelectual, social y comunicativa se comporta muy cercano a un perfil autístico. Y, aunque no es necesario encontrar exclusivamente casos de savantismo o de habilidades embotelladas contrapuestas a una serie mayor de deficiencias, el hecho de hallar sujetos con disparidades entre su o sus áreas de mayor desempeño con la o las áreas de desempeño limítrofe o deficiente permite entender que existe una departamentalización de los procesos cognitivos necesarios para realizar de forma virtuosa dicha actividad (Gardner, 2009).

La existencia de una operación medular o un conjunto de operaciones identificables

La teoría de las inteligencias múltiples de Gardner (2009) se enmarca dentro de las teorías computacionales del procesamiento de información en la escuela cognitiva, y por ello este criterio es uno de los más importantes, pues para este autor toda inteligencia “computa” algún tipo de información sensorceptiva para la cual está equipada de manera innata. A esto se le conocería como “entrada”, y la inteligencia especializada para ese tipo de entrada concreta se activaría de forma automática ante dicho estímulo si la persona la posee bien desarrollada. El ejemplo por antonomasia serían las notas musicales o sonidos en general como entrada para la inteligencia musical. En ese sentido, este se convierte en un criterio operacional y, por ende, uno de los más difíciles de objetivar y establecer. Por ello, para el autor, “la identificación de las operaciones medulares todavía en este momento es más cuestión de adivinanza ... [aunque ello] no le resta importancia” (p. 87). Sin embargo, la dificultad o imposibilidad de encontrar una operación medular

debe entenderse como una señal de alarma mayor, y probablemente signifique que la habilidad medida en realidad está compuesta por más de una inteligencia real.

Una historia distintiva de desarrollo, con un conjunto definible de desempeños expertos

La inteligencia, como cualquier otra habilidad del desarrollo, no surge ya completamente formada y especializada en el individuo, pues experimenta mejoras a lo largo de un tiempo especificado, que se da sin mayor alteración en la mayoría de los sujetos normo típicos, y llega hasta un pico en un periodo concreto, en el cual la persona tiene lo que se consideraría el estado final de dicha habilidad, sobre la cual ahora solo es posible su refinamiento por medio del aprendizaje o la formación en general. Véase cómo ocurre esto, por ejemplo, con la psicomotricidad o la llamada teoría de la mente. Por tanto, de la misma manera tiene que ocurrir en toda inteligencia que se quiera considerar como tal. Esto, por supuesto, es compatible con los conceptos de edad mental y coeficiente intelectual, que se fundamentan en la existencia de un historial que vuelve a las inteligencias baremables, comparables y medibles, aunque aquí el afán de Gardner (2009) es más descriptivo que prescriptivo, como ya se explicó anteriormente. Lo importante es que la inteligencia tenga su historia de desarrollo y no saber cómo se la interpreta desde una perspectiva psicométrica.

Una historia evolucionista y la evolución verosímil

Tomando en cuenta que el estado actual de nuestro arsenal de habilidades cognitivas se debe en gran medida a pasos evolutivos dados hace decenas o cientos de miles de años, es natural presuponer que lo mismo debe poder hacerse con cualquier candidato a inteligencia múltiple. En ese particular, hay dos tentaciones que son peligrosas para el investigador de inteligencias. La primera de ellas es la simple especulación, dado que los estudios evolucionistas de la mente rara vez trabajan con datos duros y comprobables, ante lo cual hay que entenderlos como guías de análisis más que dogmas o realidades confirmadas. La otra tentación es no entender que, de la misma manera que el humano hace cientos de miles de años se adaptó a las condiciones de su mundo y cultura por medio de la formación de operaciones intelectuales medulares, también lo puede seguir haciendo en la actualidad, con estímulos que no existían por entonces, ante lo cual es posible, por ejemplo, hablar de una inteligencia digital o virtual, a pesar de no contar con una historia evolutiva que lo respalde. En ese sentido, entonces,

se entiende que este es uno de los criterios de manejo y análisis más delicados, y que, como tal, no puede tomarse a la ligera (Gardner, 2009).

Apoyo de tareas psicológicas experimentales

En la medida que se supone que toda inteligencia computa una entrada específica de información y que opera aisladamente respecto de otras manifestaciones intelectuales, es razonable que por medio de investigaciones de diseño experimental sea posible controlar las variables de confusión al observar cómo se desenvuelve un sujeto que es expuesto a tareas que requieran alguna forma de inteligencia específica o más de una en concreto. Así pues, la psicología experimental representa una aliada importante en el establecimiento de una inteligencia como tal si se procuran experimentos con el suficiente grado de control para garantizar sus resultados a un tipo de inteligencia en específico con el menor grado de duda posible. Como en el caso del criterio de posible aislamiento por daño cerebral, es importante entender que una candidata actual a inteligencia recién podría encontrar apoyo de tareas psicológicas experimentales varios años en el futuro, cuando por fin se ideen los experimentos que puedan probar su independencia de otras inteligencias, por lo cual no hay que tomar este criterio como definitivo, sino más bien como contextual o histórico. Y este criterio, sumado al siguiente serían los fundamentales para darle el peso psicológico que debe tener la teoría por tratarse de una teoría psicológica, ante lo cual estos criterios serían más importantes que el de daño cerebral (Gardner, 2009).

Apoyo de hallazgos psicométricos

De la misma manera que hay que buscar hallazgos experimentales, si los hay, es conveniente que toda inteligencia tenga evidencia por medio de pruebas psicométricas, en tanto que lo primero ayuda a la teorización de dicha inteligencia y lo segundo contribuye a evaluar las correlaciones internas de las tareas concretas de una inteligencia, lo mismo que su correlación con otras formas de inteligencia, lo que funcionaría de alguna manera como una gran prueba de análisis factorial, que permitirá discriminar dónde termina una inteligencia y dónde empieza otra. Ahora bien, como ya se ha advertido en los principios anteriores, un postulado actual de inteligencia recién podría encontrar apoyo psicométrico varios años en el futuro, pero no hay que usar esto como un principio de descarte absoluto. También hay que entender que, dadas las limitaciones de la

psicometría, para garantizar que una tarea mide correctamente la variable, es necesario tomar en cuenta todos los valores encontrados con objetividad y cuidado (Gardner, 2009).

Susceptibilidad a la codificación en un sistema simbólico

Finalmente, para cerrar la lista de criterios que toda inteligencia debería cumplir para considerarse como tal, está el de la posibilidad de crear o utilizar un sistema simbólico de representación para las “entradas” que computa una forma de inteligencia. En el caso de la inteligencia musical, matemática o verbal es bastante evidente, porque se cuenta con el alfabeto y las palabras como sistema simbólico verbal, con los números y símbolos para la matemática, y con las notas, partituras y afines para la música. Pero es claro que este es uno de los principios que menos se cumplen en muchas de las inteligencias, pues no parece haber todavía un sistema simbólico para la inteligencia inter o intrapersonal, por dar solo dos ejemplos. De modo que la presencia de este criterio significará que se trata de una inteligencia con “una capacidad madura de computación para controlarse por medio de la cultura” (Gardner, 2009, p. 90), pero su ausencia no necesariamente significará que no se está en presencia de una inteligencia.

2.4. Inteligencia espiritual

Sobre la inteligencia espiritual, se le pidió su opinión a Gardner (2000), y se manifestó en contra de incorporarla como una inteligencia múltiple, si bien como concepto le pareció que valía la pena continuar con su estudio. Al respecto, en cambio, estuvo moderadamente a favor de incorporar el concepto de inteligencia existencial, marcando claras diferencias entre este concepto y el de inteligencia espiritual. Así pues, para Gardner la inteligencia existencial sería la habilidad que tiene un sujeto para ubicarse mentalmente ante las preguntas más complejas de la existencia y el cosmos, como comprender qué es el infinito, darle un significado a la vida o un sentido a la muerte, o ya bien elucubrar sobre el destino después de la muerte o complejidades acerca de la vida inconsciente. También podrían incorporarse a este repertorio la capacidad de vivir con intensidad ciertas emociones especiales, como lo es el amor profundo y la exaltación ante la belleza artística.

Sin embargo, para que este tipo de pensamiento complejizante pueda considerarse una inteligencia, Gardner (2000) señala que es necesario poder ubicarla claramente en el cerebro, tal como se han ubicado las partes del cerebro que participan en otras inteligencias, como la verbal, musical, espacial, entre otras. También tendría que ser

posible responder si es innata o aprendida, bien sea a través de la educación formal u otras estrategias informales, o si se observan manifestaciones diferenciales a partir de rasgos de personalidad. Básicamente, demostrar que cumple la mayoría de los criterios posibles para una inteligencia.

2.4.1. Antecedentes del concepto de inteligencia espiritual

Otros conceptos similares fueron manejados en el pasado, entre los que se puede nombrar al de la autorrealización, planteado por Maslow (1943) en sus postulados de la psicología humanista. Dicho concepto se elabora como un estado espiritual o existencial en el cual la persona deja de experimentar inconformidad o necesidades, pues está completamente satisfecha cuando ocurre la experiencia, de modo que puede vivir una forma de calma, de felicidad y conexión interior que la puede vincular más con su propia creatividad y llenarla de impulso vital, así como darle la sensación de tener un propósito que puede cumplir. Sin embargo, la autorrealización de Maslow es más bien el paso final de un proceso de satisfacción de necesidades que se pueden cumplir por cualquier vía dependiendo de las características personales de un sujeto. De modo que una persona con gran inteligencia musical podría experimentar la autorrealización después de trabajar un largo trayecto para ser un mejor músico, sin que ello implique hacerse preguntas existenciales complejas o tener la capacidad de encontrar una conexión divina o trascendental en lo que se hace.

También se podría hablar del concepto de inconsciente espiritual, que es parte de la teoría existencialista de Frankl (1966). Dirigida como está a comprender las bases que le dan sentido a la vida de una persona, es razonable suponer que uno de los pilares más firmes y sólidos que puedan dar sentido a la experiencia de la vida es la moralidad y religiosidad, que permiten resignificar el sufrimiento vital y las crisis existenciales. Pero, una vez más, este concepto no es completamente transferible con el de inteligencia espiritual, pues se trata más de un vehículo para que el sujeto deje de hacerse preguntas existenciales y encuentre sentido a vivir, mientras que la inteligencia existencial busca justamente lo contrario: mantenerse conectado con estos pensamientos profundos y continuar complejizándolos, independientemente de si se siente o no que la vida tenga sentido.

2.4.2. Concepto de espiritualidad

Para Zohar y Marshall (2001), los humanos son entes espirituales en la medida de que sienten la necesidad de hacerse preguntas existenciales o metafísicas, a las que se califica como preguntas esenciales o fundamentales. Algunas de estas preguntas serían: “¿Por qué nací? ¿Cuál es el significado de mi vida? ¿Por qué debo seguir adelante cuando me siento cansado o deprimido o frustrado? ¿Qué hace que todo esto valga la pena?” (p. 20). Estas preguntas surgen como parte de una necesidad mayor de darle sentido y valor a la existencia personal y colectiva; es decir, de ver a la vida como algo mayor, más grande o más trascendental y significativo. Y es justamente por lo poderosa que es esta fuerza que impele al humano a movilizarse y desarrollarse que algunos antropólogos consideran que justamente fue esta necesidad de darle un sentido superior a la existencia lo que eventualmente llevó a la raza humana a evolucionar a partir del mono. Esta necesidad de sentido propició la aparición del simbolismo y la imaginación simbólica, de la cual evolucionó el lenguaje y, con ello, sucedió el resto del desarrollo cerebral humano, único en su tipo.

También vale la pena hablar del concepto de espiritualidad de Cloninger et al. (1994), para quienes se trata de una extensión de la personalidad que incorpora aspectos como la posibilidad de trascender como humanos, el sentido de lo sacro y las conductas virtuosas que son propias únicamente de la raza humana, como, por ejemplo, el perdón, la gratitud, la humildad y la compasión.

Otro concepto de espiritualidad que se enmarca bien con los conceptos de inteligencia espiritual es el de González y Varela (2002), quienes resaltan que la espiritualidad se forja por medio de experiencias de comunión entre el yo y la totalidad, entendida esta como la realidad circundante, desde las personas de una comunidad hasta el mismo universo como un todo. Estas experiencias de comunión son representadas por el sujeto bien sea a través de estructuras organizadas, como rituales, o por medio de expresiones más intuitivas y espontáneas, como las mediadas por la creatividad. Todo esto puede llegar a conformar una disciplina vital que le da orden y sentido a la existencia, alineando sus comportamientos con una serie de valores específicos y ofreciéndole un propósito de vida, a la vez que se vive con gozo y paz interior. A menudo, todo lo anterior es vinculado por el sujeto con algún poder superior, bien sea de la naturaleza o ya bien de orden deífico, pertenezca o no a una religión organizada. También es posible que se

vivencie todo esto como algo estrictamente personal, sin vincularlo a forma alguna de poder u orden superior.

2.4.3. Distintos conceptos y autores que abordan la inteligencia espiritual

Emmons et al. (1998) categorizan los cinco elementos de la inteligencia espiritual, a saber: (a) la capacidad de trascender, (b) de experimentar estados de consciencia elevada, (c) de influenciar en las tareas de la vida diaria y darles un sentido sacro, (d) de resolver problemas por medio de recursos espirituales y (e) tener una conducta virtuosa.

Por su parte, Zohar y Marshall (2001), a quienes se les reconoce el mérito de haber acuñado la expresión “inteligencia espiritual”, consideran que es una forma de inteligencia que proviene de la necesidad eminentemente humana de darle un significado y un sentido mayor a la realidad y la existencia. En ese orden de ideas, la inteligencia espiritual sería la habilidad de alterar y profundizar nuestra comprensión de la realidad por medio de ejercicios reflexivos y analíticos. En ese sentido, el concepto de estos autores es más consistente con el concepto de inteligencia existencial de Gardner.

Para Zohar y Marshall (2001), la inteligencia humana se dividiría en tres instancias, claramente diferenciadas: la inteligencia emocional, la inteligencia racional y la inteligencia espiritual. Las dos primeras estarían fusionadas entre sí, pues cognición y emoción siempre van de la mano, mientras que la inteligencia espiritual funcionaría independientemente de las otras dos. Para estos autores, las características fundamentales de la inteligencia espiritual serían: (a) la flexibilidad, (b) el autoconocimiento elevado, (c) el afrontamiento de la pena y el dolor, (d) la posibilidad de aprender y trascender a partir del sufrimiento, (e) la habilidad para obtener inspiración a partir de ideas y valores propios, (f) el rechazo vehemente y voluntario a hacer daño al prójimo, (g) el autocuestionamiento continuo y sistemático de las acciones individuales, (h) la tenacidad para seguir las ideas particulares, aun cuando esto va a contracorriente de las convenciones sociales, (i) la capacidad para encontrar relaciones entre las cosas y (j) la tendencia a encontrar el porqué o el “y si” de las cosas, en búsqueda de respuestas fundamentales.

Se puede notar que el concepto de Zohar y Marshall es muy diferente del de otros autores mencionados, y su concepción de la inteligencia espiritual no busca compatibilidad con el concepto de inteligencias múltiples, pues aquí la categorización de la vida intelectual es mucho más simple, resumida en tres manifestaciones intelectuales,

en las cuales es posible incorporar todas las otras formas descritas por Gardner y cualquier otra que surgiera en el futuro. Al respecto, los autores mencionan que “todas nuestras inteligencias, posiblemente infinitas, pueden vincularse con uno de tres sistemas básicos del cerebro y todas las inteligencias que describe Gardner son en realidad variaciones de las básicas ... y sus asociadas disposiciones neurales” (p. 20). En este sentido, es posible entender que no es necesario que el concepto de inteligencia espiritual calce con las teorías de las inteligencias múltiples en aras de ganar credibilidad, pues como teoría independiente puede también funcionar adecuadamente.

Otro autor que emplea este concepto es Vaughan (2002), para quien la inteligencia espiritual es una capacidad en la que convergen diversos caminos de la cognición, pero orientados a integrar la vida interior (mental) con el espíritu y la vida exterior (sociedad). Así pues, no habría una única manera de acceder a esta manifestación de inteligencia, pero toda la que intente la conexión entre estas tres partes tendría que hacer uso de la inteligencia espiritual, pues va más allá de lo personal para centrarse en lo transpersonal. Según este autor, la inteligencia espiritual se desarrollaría a partir de intentar responder las preguntas fundamentales de la existencia y la realidad por medio de la indagación interna y externa, lo mismo que a través de la práctica y las experiencias espirituales.

Si bien la inteligencia espiritual no se fomenta exclusivamente en un sistema religioso concreto, sí es importante acotar que para Vaughan (2002) la inteligencia espiritual responde a los valores culturales del individuo, conectando su sistema de creencias, los símbolos religiosos de su cultura y la cosmovisión colectiva con su vivencia íntima y personal de todo esto. Ello implica, por supuesto, que una persona desarrollará una inteligencia espiritual basada en un sistema propio de creencias, no vinculado a cultura o fe sistematizada alguna, o incluso practicando alguna forma de ateísmo o agnosticismo; sin embargo, lo más común es que esta inteligencia surja y se sostenga a partir de sistemas de creencias colectivos, los cuales moldean la manera de hacer uso de estas facultades.

Por ello, no debe confundirse la inteligencia espiritual con un simple sentido de religiosidad o adhesión a creencias religiosas, pues es posible profesar una fe sin hacer uso de la inteligencia espiritual y viceversa. Sin embargo, incluso en los casos en los cuales el sujeto inteligente espiritualmente no está adherido a algún sistema de creencias formal, se da por supuesto que sus conductas, ideas, sentimientos y actitudes derivadas

de la inteligencia espiritual se basan en un sentido de unidad e integración con los demás e incluso con la naturaleza, el mundo y la realidad universal (Vaughan, 2002).

Volviendo a Zohar y Marshall (2001), para estos autores la inteligencia espiritual es la única expresión intelectual exclusiva de la raza humana, pues se sabe que hay animales que manifiestan formas de intelecto racional, lo mismo que es posible encontrar inteligencia racional en computadoras por medio del desarrollo de programas de inteligencia artificial. También es posible encontrar trazas de inteligencia emocional en animales, pero no animales ni computadoras con la capacidad de preguntarse por qué las reglas que siguen son esas y no otras, y dónde están enmarcados como parte de una realidad universal. En ese sentido, si bien para comprender el movimiento de los astros hay que hacer uso de habilidades racionales como la inteligencia matemática, la necesidad de comprender el universo cósmico que nos rodea parte originalmente de preguntas de orden existencial y filosófico, entendiéndose entonces que la inteligencia espiritual es el origen de las demás inteligencias.

2.4.4. Diferencia entre la inteligencia espiritual y la religión

Es una preocupación razonable de muchos científicos e investigadores que hasta la fecha ha representado una barrera para la aceptación de la inteligencia espiritual que se la considere como una validación científica de la instrucción moral que manda pertenecer a una religión, entendiéndose con ello que la inteligencia espiritual no puede carecer de un sentido religioso. Ya se vio anteriormente que González y Varela (2002) plantean que la inteligencia espiritual en ocasiones encuentra como medio estructuras más rígidas y organizadas, como las que constituyen rituales o actos religiosos enmarcados en un sistema específico de fe; sin embargo, también es posible que se materialice a través de estructuras más intuitivas e íntimas, en estricta comunión con el yo y, por ende, no vinculadas a ninguna forma de religión organizada.

Lo mismo propone Vaughan (2002), para quien es completamente viable que una persona atea o agnóstica haga gala de una elevada inteligencia espiritual, en la medida que se haga preguntas trascendentales y reflexione sobre la naturaleza del bien y el mal para establecer sus propios mecanismos de comportamiento e integrarse de una manera nutritiva con la sociedad. En el polo opuesto, es posible que personas religiosas tengan una baja inteligencia espiritual, pues solo se concentran en repetir lo que es canónico en

su sistema de fe, sin intentar problematizarlo y usarlo como vehículo para comprenderse a sí y al todo con mayor profundidad.

Zohar y Marshall (2001) plantean que esto se debe, justamente, a la rigidez con la que las religiones y los sistemas de fe están estructurados, y a la imposición extrema de reglas morales y creencias, que impide el ejercicio moral individual y la exposición a preguntas personales que alimenten la creencia. Es justamente el dogma que prima en muchas religiones el principal enemigo del desarrollo de un coeficiente de inteligencia espiritual, pues esta se despliega en libertad de pensamiento. De allí que Allport (citado en Zohar y Marshall, 2001) indique que “la gente tiene más experiencias religiosas fuera de los confines de las instituciones religiosas que dentro de ellas” (p. 24).

Siendo entonces la inteligencia espiritual una habilidad innata en el humano, de acuerdo a Zohar y Marshall (2001), y existente desde cientos de miles de años antes de la primera forma de creencia organizada, es razonable que la vida religiosa no tenga por qué funcionar como un filtro para su desarrollo, y que, por el contrario, en ocasiones pueda resultar una traba. Eso, por supuesto, no quiere decir que no puedan coexistir la inteligencia espiritual con el sentido de religiosidad, pero sí que funcionan más como aspectos separados e independientes que como codependientes. En palabras de estos autores, “hace posible (y quizás necesaria) la religión, pero no depende de ella” (p. 24).

Ahora bien, que no se deba confundir a la inteligencia espiritual con la religión no necesariamente implica que sea sencillo medirla objetivamente por medio de los recursos que ofrece la ciencia. Es por eso que las neurociencias han hecho un notable esfuerzo desde la última década del siglo XX para tratar de comprender las conexiones entre la inteligencia espiritual y las distintas áreas del cerebro vinculadas, de lo que se hablará a continuación.

2.4.5. Espiritualidad y cerebro

Uno de los pioneros en el estudio psicológico de la espiritualidad fue James (1999), quien logró estudiarla empíricamente, igual que con cualquier otro fenómeno psicológico. También es posible nombrar a Valiente-Barroso y García-García (2010), quienes establecieron que tanto la espiritualidad como la experiencia religiosa pueden analizarse por medio del método científico, y que, por tratarse de un fenómeno mental, cognitivo y emocional, la neurociencia es capaz de encontrar evidencias y aportes al

desarrollo de este tema mediante el entendimiento de las partes y funciones del cerebro que participan de este tipo de actividad intelectual.

Al respecto, los estudios preliminares de Persinger (1996) y Ramachandran y Blakeslee (1998) hallaron, por medio de imágenes obtenidas por tomografías PET, que la actividad espiritual parecía ubicarse en las conexiones neurales en los lóbulos temporales. Sin embargo, llamó la atención que los estímulos que encendían estas áreas del cerebro variaban en función de la cultura y religión de la persona, de modo que eran significativos y particulares para cada sujeto. Antes de estos estudios, se había observado una conexión similar, pero en población de psicóticos y epilépticos que tenían alucinaciones o delirios vinculados a temas místicos. Estos estudios fueron los primeros que encontraron una conexión similar en personas sin trastornos psicológicos. Todo esto demuestra que el cerebro ha experimentado evoluciones específicas por las que el ser humano se hace preguntas trascendentales sobre su realidad y existencia, lo mismo que procesar este conjunto de símbolos, significados y valores espirituales.

Por su parte, el estudio sobre el “problema de fijación” de Sieger (citado en Zohar y Marshall, 2001), llevado a cabo en los años noventa, ayudó a demostrar que hay un proceso neurológico centrado en dar unicidad y significado a la experiencia propia, fijado por medio de la memoria. Esto debe distinguirse de los dos procesos previamente descubiertos, a saber, la organización cerebral neural en serie, que es la que permite la inteligencia racional, y la organización cerebral al azar, encargada de la inteligencia emocional. Pero ninguna de estas dos formas de organización neural parecía encargada de responder al porqué de las cosas, con lo cual las oscilaciones neurales unificadores serían las encargadas de este proceso espiritual, que también busca unificar la experiencia dándole un significado mayor y fijándolo en esquemas de respuestas.

Es al final de los años noventa que entra en auge el concepto de neuroteología, como un campo multidisciplinario que estudia la relación entre el cerebro y los diferentes aspectos de la religión. A pesar de su inicio en el siglo XX, todavía se considera un campo emergente, pues sus evidencias son limitadas, pero más lo son los recursos experimentales que es posible poner en marcha para probar diferentes hipótesis, como la estructura y funcionamiento cerebral que permite, por ejemplo, el asombro espiritual o experiencia mística y religiosa. Lo interesante de este campo es que da cabida a disciplinas tan diversas como la filosofía, la teología, las ciencias cognitivas, las neurociencias, la psicología y la antropología. Eso quiere decir que es posible conciliar posturas que

históricamente han encontrado rechazo mutuo, si bien es entendible que seguirá siendo un campo de difícil consenso, por lo cual en el mismo no falta el criticismo, tanto de corrientes filosóficas que consideran a los procesos espirituales y existenciales incompatibles con el rigor científico, como de metodólogos, que cuestionan hallazgos y procesos investigativos (Sayadmansour, 2014).

También es válido reseñar los estudios de Beauregard y Paquette (2006), quienes, por medio de resonancias magnéticas, encontraron evidencias de la activación del núcleo caudado, en el mesencéfalo, cuando los sujetos recordaban experiencias místicas pasadas. Esta región también había sido vinculada anteriormente con el aprendizaje, la memoria y el enamoramiento. Además, observaron que la corteza insular se activaba cuando la persona rememoraba o se exponía a sensaciones positivas tenidas en el marco de experiencias espirituales. Esta área fue previamente vinculada a la gestión emocional y sentimental. Por último, encontraron que el lóbulo parietal se encendía cuando la persona reflexionaba acerca de ser una pieza minúscula inserta en una realidad espiritual que la superaba. El lóbulo parietal previamente había sido asociado a la consciencia espacial. Se observa, entonces, que estos hallazgos mantienen cierta consistencia con los estudios previos, al tiempo que permiten entender cómo se adaptan estas áreas del cerebro a las experiencias espirituales.

Por su parte, Valiente-Barroso (2011) ha demostrado empíricamente que la meditación y oración continuas terminan propiciando cambios relevantes en las funciones ejecutivas del cerebro. Por medio de técnicas varias de neuroimagen, este autor ha probado que en monjas meditadoras hay una activación mayor en las áreas frontales y subcorticales del cerebro, que en estudios previos había sido asociada a la atención sostenida y la regulación de las emociones. También se observó una activación más elevada del córtex frontal y límbico, principalmente en el lóbulo izquierdo, lo mismo que se evidenció un aumento en el metabolismo frontal y talámico, que también fue vinculado en el pasado al desarrollo de las redes de concentración y la atención focal. Estos y otros hallazgos del mismo estudio apoyan la idea de que la espiritualidad es una actividad mental de gran complejidad, comparable a funciones superiores, como la del lenguaje.

De cualquier forma, es importante recordar que la única vía de validación de una teoría psicológica, como lo es la de las inteligencias múltiples y la de la inteligencia espiritual, no es la neurobiológica, siendo necesario atender a muchos otros criterios, que

pueden ser tanto o más importantes. En ese sentido, en las conclusiones, a continuación, se abordarán todos estos criterios desde la perspectiva de la inteligencia espiritual.

3. Conclusiones

1. Para argumentar sobre si la inteligencia espiritual funcionaría como una inteligencia múltiple, sería necesario acotar el significado de este término, pues ya se ha visto que hay diferentes versiones entre los autores que han estudiado el tema. En ese sentido, se puede observar que el factor en común que tienen todas las teorías sobre la inteligencia espiritual es el hecho de poder hacerse preguntas (y responderlas) sobre los grandes problemas existenciales, filosóficos, espirituales y morales.
2. La teoría de las inteligencias múltiples plantea que toda inteligencia tiene que ser eminentemente descriptiva y nunca prescriptiva. Es decir, cada inteligencia describe cómo computa la mente una serie de datos concretos para obtener una respuesta satisfactoria que solucione un problema o cree otro, pero no prescribe qué debe hacerse con esa inteligencia para hacer un buen uso de ella. Es por ello que Gardner (2000) pone como ejemplo la gran inteligencia verbal tanto de Goethe como de Goebbels, aunque el primero la haya usado para el bien y el segundo para el mal. En ese sentido, lo mismo debería ocurrir con la inteligencia espiritual, por lo cual las preguntas de índole moral no necesariamente significan que deba conseguirse una respuesta que se ajuste al canon moral de una cultura o tiempo concreto, pues, además, las inteligencias siempre deben ser transculturales y atemporales.
3. Una persona con gran inteligencia espiritual podría hacerse complejas preguntas morales ensayando complicadas gimnasias mentales para justificar respuestas o acciones moralmente cuestionables para una sociedad concreta sin que ello implique que su inteligencia espiritual sea más baja o peor.
4. Un punto en común en muchas teorías, pero que no se está tomando en este trabajo, es aquel que concibe que la inteligencia espiritual vehiculiza un sentido de lo sacro y una experiencia de lo místico, generalmente vinculada a la sensación de ser parte o estar en contacto con algo superior al propio yo. Sin embargo, acá se comprende lo mismo que plantea Gardner (2000) sobre que no es posible confundir el proceso computacional de la inteligencia con el proceso fenomenológico de ser un sujeto que utiliza dicha inteligencia. La comparación básica sería la de un sujeto con gran inteligencia musical que siente una conexión indecible con su instrumento, en contraste con otro igual de inteligente que simplemente disfruta su instrumento, pero no experimenta dicha conexión; igual que un matemático que encuentra en los

números evidencia del orden universal versus otro con igual inteligencia que solo ve los números como herramientas útiles. Así pues, la conexión mística y el sentido de lo sacro estarán supeditados a una forma específica de experimentar lo espiritual, en muchos casos asociado a un factor cultural como la presencia o no de algún tipo de religión o creencia organizada, que ya se ha visto que no es un atributo necesario de la inteligencia espiritual.

5. Se entendería a la inteligencia espiritual como aquella que computa y le da sentido a grandes preguntas filosóficas y espirituales. Pero ¿por qué no llamarla simplemente inteligencia existencial como hace Gardner? Porque de esta manera limita el tipo de preguntas que se pueden hacer. Preguntarse “quién soy y cuál es el sentido de mi vida” es una pregunta existencial, y puede responderse solo desde el sentido mismo o filosófico de la existencia. No obstante, si se añade el componente espiritual, hay una serie de preguntas inmensas que no aparecerían de quedarse solo en la línea existencial. Es así como es posible preguntarse si existe un creador o creadores de la realidad o el universo, cuál sería la naturaleza de Dios o de las figuras deíficas, qué es la fe, si hay un plan místico para todos, si existe el libre albedrío, entre otras interrogantes. Y, por supuesto, también incluiría preguntas de índole moral, como comprender la diferencia que distingue al bien del mal, y lo correcto de lo incorrecto, entre otras más. Como entrada de cómputo, es más completo hablar de inteligencia espiritual que de inteligencia existencial, lo cual justifica el uso del término.
6. Definida así la inteligencia espiritual, se resuelven gran parte de las inconsistencias teóricas para pasar a verificar si se ajusta a los preceptos de la teoría de la inteligencia múltiple. En ese sentido, lo primero a corroborar es si se cumplen los prerequisites, y en ese campo no hay duda alguna. La inteligencia espiritual no solo es útil para la solución de problemas (incluso aquellos inmensos y complejos, como los de naturaleza espiritual, encontrar sentido ante el sufrimiento o llenar el vacío existencial), sino que es la forma de problematización de la realidad por antonomasia. Las preguntas filosóficas que computa la inteligencia espiritual son por sí mismas grandes problemas, que estimulan y han estimulado por milenios a la ciencia y la producción de conocimiento. Así que esta primera prueba la pasa con creces.
7. Con relación al principio de posible aislamiento por daño cerebral, ya se observó en la sección 2.4.5. (Espiritualidad y cerebro), que desde hace más de tres décadas se han

encontrado suficientes hallazgos sobre los correlatos cerebrales de la espiritualidad, de modo que esta prueba queda claramente aprobada.

8. En cuanto a la existencia de prodigios y sujetos excepcionales, vale ver la historia de la filosofía para encontrar grandes maestros de esta forma de reflexión y análisis de la realidad, algunos de ellos con serias limitaciones en otras áreas del desarrollo intelectual, si bien no parece haber registro de caso de savantismo alguno; pero esto funciona como una prueba de que es posible independizar esta inteligencia y separarla de otras de las descritas.
9. En cuanto a la operación medular, ya se ha dicho que esta inteligencia computa preguntas, aunque también es correcto decir que otras formas de inteligencia también lo hacen, de modo que aquí la diferencia es que son preguntas filosóficas o del estado último de las cosas.
10. En cuanto a la historia distintiva del desarrollo y a la historia evolucionista, justamente mencionan Zohar y Marshall (2001) que esta forma de pensamiento empieza a externalizarse bastante temprano en el individuo, junto con el desarrollo del lenguaje, cuando el niño se empieza a hacer estas preguntas, pero todavía se encuentra incapacitado para ofrecer respuestas complejas o maduras, y sus primeras aproximaciones son claramente ingenuas, en algunas ocasiones mediadas por el pensamiento mágico-religioso sin filtrar. Conforme el niño va creciendo, va mejorando y personalizando su aptitud para dar respuesta a estas preguntas, y ello le permite ir configurando una espiritualidad personal. Así, la historia evolucionista no sería más que un reflejo de este proceso, pues para estos autores la inteligencia espiritual es la madre de toda inteligencia, tecnología y ciencia, pues fueron estas preguntas las que llevaron al humano a distinguirse del mundo y producir un lenguaje complejo junto todo lo que se conoce en la actualidad.
11. En cuanto al apoyo de hallazgos psicométricos, es decir, en cuanto a las técnicas y/o instrumentos para medir la viabilidad de la inteligencia espiritual, se cuenta con trabajos como los de Agustin (2001, como se citó en Nasir y Said, 2018), Husain (2011, como se citó en Singh y Sinha, 2013), Upadhyay y Upadhyay (2016), entre otros, que muestran que es posible operacionalizar la inteligencia espiritual en forma de instrumentos de recolección de datos con buena psicometría de fondo.

12. Los dos criterios en lo que quedaría deficiente la inteligencia espiritual serían en el del apoyo de las tareas experimentales y el de la susceptibilidad a la codificación en un sistema simbólico. Sin embargo, como ya se vio en la sección que explicó tales criterios, es posible que en cualquier momento del futuro la psicología experimental ofrezca evidencia que muestre la independencia de la inteligencia espiritual de otras formas de inteligencia, y ya se dijo que casi todas las descritas por Gardner carecen de un sistema simbólico, de modo que no es la excepción la inteligencia espiritual. Lo que sí se han visto son estudios en los que se prueba la utilidad práctica de la inteligencia espiritual en el contexto educativo, como puede ser el caso del estudio de Kartika et al. (2019), que estudia tanto a la inteligencia emocional como a la espiritual como factores predictivos de la calificación estudiantil.
13. Sobre la base de todo lo anterior, tendría que aceptarse que la inteligencia espiritual, tal como fue definida en esta sección, satisface tanto los prerrequisitos indicados por Gardner (2009) como seis de los ocho criterios adicionales, lo que la coloca en una posición privilegiada para ser aceptada como una inteligencia múltiple. Sin embargo, para que pueda considerarse como tal es necesario que se cumpla una última condición; que no se pueda explicar mejor o de manera suficiente por una o más de las inteligencias ya previamente definidas.
14. Así pues, podría hacerse un descarte rápido de varias de las inteligencias múltiples con las que obviamente no comparte características, como lo la inteligencia musical, la lógico-matemática, la espacial, la cinestésico-corporal y la naturalista. Eso deja solo tres inteligencias que podrían solaparse con la inteligencia espiritual: la lingüística, la intrapersonal y la interpersonal.
15. Sobre la inteligencia lingüística, ya se vio que sus operaciones medulares son el significado de las palabras y la distinción de los matices entre aquellas similares; sensibilidad ante el orden de las palabras, comprendiendo sus reglas y escogiéndolas a voluntad para expresar un sentido concreto; y sensibilidad a los sonidos, ritmos, inflexiones y otros aspectos más de las palabras para construir con estas obras más expresivas. Es así como grandes filósofos de la historia han sido también grandes escritores, dotados de una inteligencia lingüística claramente superior al resto; sin embargo, su capacidad de cómputo de estos recursos comunicativos es lo que les permitió plasmar el resultado de sus reflexiones, no lo que les permitió reflexionar en sí.

16. La muestra de que se trata de operaciones medulares separadas es que algunos filósofos serán escritores mediocres pero grandes pensadores, mientras que otros incluso pueden ser mejores escritores que pensadores. Sin embargo, no todo escritor domina todas las formas del lenguaje, de modo que es comprensible que exista un escritor muy versado para el lenguaje rítmico y otro que solo sea capaz de expresarse con gran precisión, pero sin demasiada gracia estética, con lo cual ambos mostrarían igual nivel de inteligencia lingüística pero diferentes habilidades finales. En ese sentido, ¿es el dominio de las grandes preguntas una unidad de significado del lenguaje más de entre todas a las que es posible acceder o pertenece a otro estrato? Del mismo modo que no puede juzgarse la inteligencia lingüística de una persona por la creatividad u originalidad de su historia, pues la creatividad narrativa nada tiene que ver con las operaciones medulares del lenguaje; tampoco puede juzgarse que las grandes preguntas o sus posibles respuestas provienen de estas operaciones medulares, si bien necesitan del lenguaje como vehículo para ser expresadas, al igual que lo requieren la matemática o la música. Entonces, es posible concluir que la inteligencia espiritual no guarda relación con la inteligencia lingüística.
17. En cuanto a las inteligencias inter e intrapersonal, que se pueden resumir como las inteligencias personales, Gardner (2009) expone que estas computan, justamente, el sentido del yo, lo cual tiene una base profundamente existencial, aunque más formalmente habría que decir que su capacidad medular es

el acceso a la propia vida sentimental, la gama propia de afectos y emociones: la capacidad para efectuar al instante discriminaciones entre estos sentimientos y, con el tiempo, darles un nombre, desenredarlos en códigos simbólicos, de utilizarlos como un modo de comprender y guiar la conducta propia. (p. 243)

Pero como toda inteligencia, para Gardner (2009), debe ser útil, este autor expone que las inteligencias personales servirán tanto para desarrollar un profundo autoconocimiento como para interactuar de forma compleja con el entorno social. Y autoconocerse a profundidad implica saber cuál es el sentido de la propia vida, lo que a su vez implica haberse hecho estas preguntas. Por eso es curioso que el mencionado autor ponga como ejemplos de gran inteligencia personal a Proust por su introspectiva obra literaria, la que versa no solo de sus emociones y sentimientos, sino de un sentido más existencial de la vida; de la misma manera que asegura que un psicólogo o su paciente

pueden hacer gala de esta inteligencia en terapia, donde no pocas veces se abordan temas espirituales y existenciales. También menciona que figuras religiosas de autoridad, como los sacerdotes, pueden tener gran inteligencia interpersonal para guiar a sus comunidades, conociendo, comprendiendo y anticipándose a sus necesidades, deseos y creencias, lo que significa que para ser empático a este respecto es necesario haberse hecho primero las preguntas filosóficas que podría estar haciéndose su audiencia o haber atravesado las mismas crisis de sentido.

18. Por el mismo manejo esquivo de este tema en la teoría de Gardner, que lo llevó a asegurar que no existe la inteligencia espiritual o a lo sumo media inteligencia existencial, su planteamiento no es completamente claro sobre si los límites computacionales de las inteligencias personales están en las emociones y sentimientos, o también involucran formas de reflexión más complejas, como las que dan sentido a las grandes preguntas de las que se hace eco la inteligencia espiritual. Habría que decir, sin embargo, que, siguiendo los preceptos de la teoría de la mente, muy compatible con la teoría de Gardner, no hay modo de que un individuo pueda presumir cuál es la experiencia existencial o filosófica de vida de otra persona, por lo que para extraer conclusiones sobre estos aspectos debe acceder a información emocional, la única que puede procesar. De la misma manera hará consigo mismo, pues una vez hechas y contestadas las grandes preguntas el sujeto podrá concluir qué significa en un sentido emocional todo ello en su propia vida. Así pues, se entendería que inteligencia personal y espiritual serían independientes, aunque operen muy de cerca en ciertos procesos.
19. Es posible concluir que la inteligencia espiritual puede comprenderse como una inteligencia múltiple en sentido pleno, y, como tal, constituiría la novena inteligencia múltiple. Es evidente, por supuesto, que, por la naturaleza de este trabajo, no puede tomarse esto como una realidad; pero se ha seguido un proceso documental y lógico suficiente para cuando menos animar el debate sobre este tema e intentar abordar algunas conclusiones útiles para futuros investigadores y teóricos interesados.
20. Para el resto de la población, incluidos docentes, psicólogos, sociólogos, entre otros especialistas, no es del todo relevante que la inteligencia espiritual exista como una inteligencia múltiple, pues ya se ha visto que es funcional y útil como concepto y como principio práctico, de modo que su aplicabilidad en distintos contextos está garantizada más allá del resultado de estas discusiones. Otras teorías plausibles y razonables, como la de Zohar y Marshall (2001), la definen como una de las tres

inteligencias existentes; mientras otras tantas otras la entienden como una simple inteligencia aislada del resto. Siempre que el acercamiento a esta inteligencia se realice desde la objetividad, sin intenciones prescriptivas o culturalmente influenciadas, será posible trabajar con este concepto y sacarle el provecho que tiene para la sociedad en general.

4. Recomendaciones

A partir de lo explicado en las secciones anteriores de este trabajo monográfico se ha llegado a la conclusión de que la inteligencia espiritual es un candidato viable para funcionar como la novena inteligencia múltiple, en tanto cumple con los dos prerrequisitos teóricos, cumple con seis de los ocho criterios que definen toda inteligencia para considerarse como tal y además no se solapa o explica mejor por otra de las ocho inteligencias múltiples previamente definidas por Howard Gardner.

Se vio además que es más apropiada la expresión “inteligencia espiritual” que inteligencia existencial, aunque matizando el concepto en relacionado solo a la capacidad computacional de hacerse preguntas de orden filosófico, moral, existencial y espiritual, para dejar por tanto de lado el carácter prescriptivo que se le atribuye en muchos conceptos, por el que se liga la inteligencia espiritual a un esquema de bondad culturalmente sesgado; lo mismo que el carácter fenomenológico, que fusiona experiencia religiosa, mística o sacra con la capacidad para hacerse y responderse grandes preguntas.

Es así entonces como se considera que el concepto tiene completa cabida a lado de las teorías de inteligencias múltiples y mantiene correspondencia con los puntos de convergencia dispuestos por la mayoría de teóricos sobre la inteligencia espiritual, además de conservar un perfil eminentemente pragmático, al ser un concepto útil para la psicología, educación, sociología, filosofía y otras áreas del conocimiento.

Este es un estudio de tipo documental, en ese sentido se recomienda lo siguiente:

1. A los interesados en el desarrollo de este asunto es que tendrán espacio para mejorar las condiciones del presente estudio y sistematizar sus puntos débiles. Así pues, se podría aportar experiencias empíricas, probando programas de intervención que intenten mejorar lo que se sabe en distintos escenarios, con mayor o menor nivel de control, lo mismo que realizar estudios correlacionales e incluso estudios de regresión para poner a prueba los modelos teóricos de distintos autores que han abordado el tema. Si bien se ha visto que la validez de la descripción teórica no garantiza su aplicabilidad práctica en la educación, es necesario ahondar en este tipo de estudios, para comprender cuál es la labor del docente, psicopedagogo y otros actores del sistema educativo al respecto.

2. Realizar estudios experimentales con estricto control de variables, pues ya se ha visto que uno de los criterios de inteligencia que todavía no se cumple es el del apoyo desde la psicología experimental. Diseñar, entonces, experimentos variados con esta forma de inteligencia y otras entre las ya acreditadas ayudará a aumentar la evidencia existente. Asimismo, también se encontró en falta el criterio de establecimiento de un sistema simbólico. Entonces, así como la filosofía cuenta con silogismos para representar simbólicamente procesos lógicos, es posible crear modelos simbólicos para representar las operaciones mentales puestas en funcionamiento al responder las grandes preguntas formuladas en este trabajo. De modo que, para los interesados, esta sería una línea de investigación importante y prolífica.
3. Ampliar los estudios psicométricos, pero no solo para validar instrumentos de recolección de datos aislados, sino en conjunto con otros instrumentos que evalúen otras inteligencias múltiples. De esa forma, por medio de análisis factoriales, sería posible comprender la inteligencia espiritual en estrecha relación con las otras inteligencias, pero claramente independiente de estas y correctamente diferenciadas.
4. Finalmente, y lo más importante, no se debe olvidar que el concepto de inteligencia espiritual, más allá de su posible o imposible fusión con los conceptos de inteligencias múltiples, es una herramienta real y funcional, que puede ser estimulada en personas de todas las edades y resolver una gran cantidad de problemas, además de contribuir con la ampliación del conocimiento al permitir problematizar la realidad. En ese sentido, cumple con un sentido pragmático en la sociedad, y, como tal, es coherente recomendar al sistema educativo completo adiestrarse sobre la promoción de la inteligencia espiritual, de modo que puedan fortalecer esta habilidad cognitiva tan importante en sujetos desde sus más tempranas edades para construir con esto una sociedad más reflexiva y capaz de darle sentido a su propia vida.

5. Referencias

- Arias, W. (2018). La frenología y sus implicancias: un poco de historia sobre un tema olvidado. *Revista Chilena de Neuro-psiquiatría*, 56(1), 36-45. <http://dx.doi.org/10.4067/s0717-92272018000100036>
- Beauregard, M., y Paquette, V. (2006). Neural correlates of a mystical experience in carmelite nuns. *Neuroscience Letters*, 405, 186-190. <https://doi.org/10.1016/j.neulet.2006.06.060>
- Cloninger, C., Przybeck, T. y Svrakic, D. (1994). *The temperament and character inventory (T.C.I.): a guide to its development and us*. Washington University.
- Emmons, R. (2000). Is spirituality an intelligence? *International Journal for the Psychology of Religion*, 10(1), 1-26. https://doi.org/10.1207/S15327582IJPR1001_2
- Emmons, R., Cheung, C. y Tehrani, K. (1998). Assessing spirituality through personal goals: implications for research in religion and subjective well-being. *Social Indicators Research*, 45, 391-422. <http://doi.org/10.1.1.463.1722>
- Frankl, V. (1966). Logotherapy and existential analysis: a review. *American Journal of Psychotherapy*, 20(2), 252-260. <https://doi.org/10.1176/appi.psychotherapy.1966.20.2.252>
- Gardner, H. (2000). A case against spiritual intelligence. *International Journal for the Psychology of Religion*, 10(1), 27-34. http://dx.doi.org/10.1207/S15327582IJPR1001_3
- Gardner, H. (2009). *Estructuras de la mente. La teoría de las inteligencias múltiples* (3.^a ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Gardner, H. (2019). "Neuromyths": A Critical Consideration. *Mind, Brain and Education*, 14, 1-4. <https://doi.org/10.1111/mbe.12229>
- Giménez-Roldán, S. (2017). Una revisión crítica sobre la contribución de Broca a la afasia: desde la prioridad al sombrero Leborgne. *Neurosciences and History* 2017, 5(2), 58-68. https://nah.sen.es/vmfiles/abstract/NAHV5N2201758_68ES.pdf

- González, G. y Varela, D. (2002). Espiritualidad y autotrascendencia. Explorando esta dimensión de la personalidad con el TCI de C.R. Cloninger. *Psiquiatría.Com*, 6(2). <https://psiquiatria.com/trabajos/380.pdf>
- Hadidjah, A. y Kadim, A. (2020). Investigating on multiple intelligence in improving student character. *American Journal of Humanities and Social Sciences Research (AJHSSR)*, 4(2), 97-103. <https://www.ajhssr.com/investigating-on-multiple-intelligence-in-improving-student-character/>
- Hernández, R., Fernández, C. y Baptista, P. (2014). *Metodología de la investigación* (6ta edición). Ciudad de México: McGraw-Hill
- James, W. (1999). *The varieties of religious experience*. The Modern Library.
- Kartika, R., Thomas, S., & Mahdiyah, D. (2019). Study on emotional intelligence and spiritual intelligence as a prediction of students cumulative' grade points average. *Journal of Critical Reviews*, 6(5), 30-35. <http://dx.doi.org/10.22159/jcr.06.05.05>
- Kwilecki, S. (2000). Spiritual intelligence as a theory of individual religion: a case application. *International Journal for the Psychology of Religion*, 10(1), 35-46. https://doi.org/10.1207/S15327582IJPR1001_4
- López, L. (2013). Los orígenes del concepto de inteligencia II: el nacimiento de la psicometría de la inteligencia. *Revista Galego-Portuguesa de Psicoloxía e Educación*, 21(1), 49-61. <https://ruc.udc.es/dspace/handle/2183/12605>
- Maslow, A. (1943). A theory of human motivation. *Psychological Review*, 50(4), 370-396. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/h0054346>
- Mayer, J. (2000). Spiritual intelligence or spiritual consciousness? *International Journal for the Psychology of Religion*, 10(1), 47-56. https://doi.org/10.1207/S15327582IJPR1001_5
- Muñoz, C (2015). *Cómo elaborar y asesorar una investigación de tesis* (3ra edición). Ciudad de México: Pearson Educación
- Nasir, M., y Said, A. (2018). The Influence of Emotional and Spiritual Intelligence on the High School Student Outcomes. *Journal of Education & Social Policy*, 5(1), 211-220. https://www.researchgate.net/publication/340453478_The_Influence_of_Emotional_and_Spiritual_Intelligence_on_the_High_School_Student_Outcomes

- Pallarés-Domínguez, D. (2021). La reflexión crítica sobre los neuromitos en la educación. *Teoría de la Educación. Revista Interuniversitaria*, 33(2), 87-106. <https://doi.org/10.14201/teri.25288>
- Pérez, M. (2016). Inteligencia espiritual. Conceptualización y cartografía psicológica. *International Journal of Developmental and Educational Psychology*, 2(1), 63-69. <http://dx.doi.org/10.17060/ijodaep.2016.n1.v2.294>
- Persinger, M. (1996). Feelings of past lives as expected perturbations within the neurocognitive processes that generate the sense of self: contributions from limbic liability and vectorial hemisphericity. *Perceptual and Motor Skills*, 83(3-2), 1107-1121.
- Ramachandran, V. y Blakeslee, S (1998). *Phantoms in the Brain*. Fourth State.
- Salmerón, P. (2002). Evolución de los conceptos sobre inteligencia. Planteamientos actuales de la inteligencia emocional para la orientación educativa. *Revista Educación XXI*, 5, 97-121. <https://doi.org/10.5944/educxx1.5.1.385>
- Sayadmansour, A. (2014). Neurotheology: The relationship between brain and religion. *Iranian Journal of Neurology*, 13(1), 52-55. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3968360/>
- Singh, M., y Sinha, J. (2013). Impact of Spiritual Intelligence on Quality of Life. *International Journal of Scientific and Research Publications*, 3(5), 1-5. <http://www.ijsrp.org/research-paper-0513/ijsrp-p1705.pdf>
- Sisk, D. (2015). Spiritual Intelligence: Developing higher consciousness revisited. *Gifted Education International*, 32(3), 194-208. <https://doi.org/10.1177%2F0261429415602567>
- Upadhyay, S., y Upadhyay, N. (2016). A Multi-Criteria Decision Framework to Measure Spiritual Intelligence of University Teachers. *Procedia Computer Science*, 91, 591-598. <https://doi.org/10.1016/j.procs.2016.07.150>
- Valiente-Barroso, C. (2011). *Estudio neuropsicológico de funciones ejecutivas en religiosas meditadoras contemplativas* [Tesis de pregrado]. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/13308/>

- Valiente-Barroso, C. y García-García, E. (2010). Aspectos neurológicos relativos a estados alterados de conciencia asociados a la espiritualidad. *Revista de Neurología*, 51(4), 226-36. <https://doi.org/10.33588/rn.5104.2010050>
- Vaughan, F. (2002). What is spiritual intelligence? *Journal of Humanistic Psychology*, 42, 16-33. <https://doi.org/10.1177%2F0022167802422003>
- Villamizar, G., y Donoso, R. (2013). Definiciones y teorías sobre inteligencia. Revisión histórica. *Psicogente*, 16(30), 407-423. <http://revistas.unisimon.edu.co/index.php/psicogente/article/view/1927>
- Zohar, D. y Marshall, I. (2001). *Inteligencia espiritual. La inteligencia que permite ser creativo, tener valores y fe*. Plaza & Janés.