

LA UNIDAD DEL CONOCIMIENTO HUMANO EN EL REALISMO COGNITIVO DE
JUAN JOSÉ SANGUINETI

Leonel Andrés García Revueltas

Director Fray Wilson Fernando

Universidad Santo Tomás División de Filosofía y Teología
Facultad de Filosofía y Lengua Castellana

Bogotá D.C, 1 de agosto del 2022

LA UNIDAD DEL CONOCIMIENTO HUMANO EN EL REALISMO COGNITIVO DE JUAN JOSÉ SANGUINETI

INTRODUCCIÓN	5
I. El realismo cognitivo	24
1. Hilemorfismo: aspectos ontológicos y epistemológicos	28
2. Filosofía de la mente: el problema mente – cuerpo	35
A. Dualismo	38
B. Monismo	39
C. Anti-reduccionistas	46
3. Crítica a los actos mentales	51
II. El conocimiento humano o acto intelectual	54
1. Cuerpo sensitivo y conocimiento sensible	62
A.	64B.
672. Inteligencia humana y conocimiento	intelectual
	73
A. El entendimiento agente y posible	75
B. El entendimiento habitual	80
3. Observaciones al conocimiento conceptual	81
III. El acto de conocer como acto personal	84
1. Unidad gnoseológica y antropológica	86
A. Identidad personal	90
B. El yo profundo y el yo intencional	92
2. Antropología y neurociencia: persona y cerebro	93
A. Correspondencia entre el intelecto y el cerebro	96
B. Enfermedades mentales	99
3. Observaciones al transhumanismo	103
CONCLUSIONES	106
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	107

“Nuestras reflexiones sobre la vida en estas páginas se inspiran como es natural, en las explicaciones científicas y en nuestra experiencia antropológica ordinaria.

No las contradicen, son una interpretación filosófica de las mismas, la cual es conveniente y muy urgente cuando se presentan otras ...”

(Sanguineti, 2014, pág. 189)

INTRODUCCIÓN

Las preguntas sobre el conocimiento humano son fundamentales para los pensadores a lo largo de la historia por lo que la manera de abordar este tema desde distintas disciplinas enriquece, a la vez que dificulta, su reflexión. Una de las perspectivas más importantes, sin duda alguna, es el *realismo metafísico* propuesto por el filósofo griego Aristóteles y retomada luego por el filósofo cristiano Tomás de Aquino, quienes consideran el conocimiento como *una* actividad humana que va al encuentro de la realidad ontológica. De acuerdo a este contexto, en el que el realismo contemporáneo mantiene esta idea, la siguiente investigación afirma que en la propuesta gnoseológica de Sanguineti se logra la unidad cognoscitiva entre la sensibilidad y el pensamiento. El argumento principal es que la unidad cognoscitiva es una consecuencia de la *relación sustancial entre el alma y el cuerpo*.

Este par de consideraciones, mantenidas por el filósofo y teólogo argentino *Juan José Sanguineti*¹, nos llevan a abordar esta propuesta en el campo de la filosofía de la mente y el debate acerca de *la relación entre actos físicos y actos mentales*, los cuales, desde el nacimiento de la filosofía moderna, se consideran como dos aspectos antagónicos que en última consecuencia dejan como resultado la fragmentación del conocimiento y su reducción a los aspectos materiales.

En este sentido, esta investigación tiene como propósito estudiar la propuesta gnoseológica de Sanguineti, dado que, en su pensamiento, se evidencia una proyección de los principios del pensamiento aristotélico-tomista y una alternativa a la *separación/interacción mente-cuerpo* ya que aborda esta problemática desde un nivel o una dimensión más alta.

¹ Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Navarra, Investigador en el Instituto de Filosofía de la Universidad Austral y Profesor de Filosofía del Conocimiento en la Universidad de la Santa Cruz en Roma. Pensador argentino influenciado por la filosofía de Aristóteles, Tomás de Aquino, Franz Brentano, Cornelio Fabro, Leonardo Polo, Joseph Wojtyla, Merleau-Ponty, Gottlob Frege, Ludwig Wittgenstein, Karl Popper, Jacques Changeux, entre otros. Interesado en los debates sobre la filosofía de la mente, la filosofía de la naturaleza, la filosofía de la ciencia y el conocimiento.

En este punto es importante señalar que esta investigación se ocupa de tres textos en particular para dar cuenta de las dimensiones ontológica, epistemológica y antropológica, que consideramos son fundamentales para comprender el *realismo cognoscitivo* propuesto por el autor, a saber: *El conocimiento humano: una perspectiva filosófica* (2005), *Filosofía de la mente: un enfoque ontológico y antropológico* (2007) y *Neurociencia y filosofía del hombre* (2014). Con esto abordamos tres obras del pensador argentino a través de cuatro categorías metafísicas que evidencian la unidad y consistencia de su propuesta gnoseológica.

Lo que de alguna forma constituye también un enfoque distinto al planteamiento de la *relación mente-cuerpo/mente-cerebro*, sin querer decir, que esta sea una respuesta definitiva o absoluta del problema. Para tener claridad sobre esta idea, basta con pensar en que nos situamos en una perspectiva más alta que nos permite, tomar en cuenta la pluralidad de elementos (*físicos, psíquicos y espirituales*) que constituyen a la persona y entender la complejidad del acto del conocer humano como una unidad.

En un primer momento la propuesta de Sanguinetti aborda el estudio del *hilemorfismo* ya que es una perspectiva capaz de abarcar múltiples dimensiones de la realidad siguiendo una línea en la que el ser y la causalidad adquiere un sentido analógico; en un segundo momento, revela la relación cognitiva entre *la inteligencia* y la realidad (cómo conocemos el mundo), así como la dependencia de esta relación con el punto de partida de nuestro conocimiento, para finalmente, mantener conforme al realismo cognitivo que el conocimiento es *un acto físico-psíquico* que se produce *en la persona*.

Hacemos este abordaje a través de tres obras específicas de Sanguinetti, puesto que las investigaciones neoescolásticas del siglo XX como las de Balmes, el cardenal Mercier, León Noël, Marechal, Lonergan, entre otros, acogen la teoría tradicional del conocimiento aristotélico-tomista para presentarla en sintonía con autores de las corrientes modernas (Descartes, Kant) o con autores de la filosofía contemporánea (Heidegger) como Ranher. Otras investigaciones como las de Étienne Gilson, Jacques Maritain, Cornelio Fabro, Millán-Puelles y Leonardo Polo, en cambio, profundizaron en las tesis gnoseológicas de Tomás de

Aquino para oponerse a los intentos de mediatismos gnoseológicos que realiza la primera generación de la neoescolástica.

Por otra parte, otros autores profundizan en las tesis tomistas para confrontar las corrientes filosóficas actuales de la filosofía continental (fenomenología, existencialismo y nihilismo); tal el caso de Monseñor Octavio Nicolas Derisi, o de la filosofía analítica anglosajona tales como Peter Geach, Elizabeth Ascombe, Anthony Kenny, John Haldane, entre otros. Estos últimos optan por el llamado *tomismo analítico* en el que se establece un diálogo entre la filosofía tomista y el análisis del lenguaje de Ryle-Wittgenstein en temas referentes a *los estados mentales, la percepción, las emociones, la intencionalidad o las representaciones mentales*, en contra de los paradigmas cartesianos y conductistas, pero más que realizar una sistematización propia de estos temas teniendo en cuenta los avances de las ciencias cognitivas y el papel del cerebro en el pensamiento, hacen agudas críticas de algunas ideas tomistas que consideran obsoletas.

Para mostrar entonces dónde nos situamos es necesario conocer la actualidad del pensamiento tomista, por lo tanto, pasaremos a revisar algunas investigaciones más recientes cuyo marco teórico está referido al *hilemorfismo aristotélico-tomista* en las que se encuentran trabajos enfocados a la epistemología, la psicología, el lenguaje y la filosofía de la mente, los cuales pretenden evidenciar la validez del tomismo en dichas áreas frente a los planteamientos de las corrientes modernas y contemporáneas.

Un ejemplo de esta situación son las investigaciones de Derisi² que, al mantener la *unidad del conocimiento humano*, denuncia la deformación de la realidad y del conocimiento por la *unilateralidad* de las corrientes materialistas y espiritualistas de la Antigua Grecia, la Edad Media y la Modernidad. Además, revaloriza el concepto de *inteligencia y persona* para plantear una alternativa a las corrientes irracionales como el nihilismo y el existencialismo.

² En el texto *Santo Tomás de Aquino y la filosofía actual*, Octavio Nicolás Derisi recopila varios trabajos en los que profundiza sobre distintos aspectos y principios de la filosofía del Aquinate como el intelectualismo, la participación o la analogía, en relación con las principales corrientes y autores de la filosofía contemporánea como Kant, Husserl, Heidegger, Sartre.

En este caso en particular, el pensador acude a las tesis tomistas porque en ellas se tiene en cuenta la capacidad de *la inteligencia* para aprehender *la verdad del ser* de las cosas.

También, son importantes los trabajos de Kenny³, quien emplea el concepto de *intencionalidad* con el fin de abordar el problema de la representación y de la armonía entre el mundo y el pensamiento planteado por Wittgenstein. Dicho de otra forma, el objetivo de su investigación es combinar la doctrina de la existencia intencional e inmaterial de las formas en la mente de Tomás de Aquino, con la intencionalidad esbozada por Wittgenstein para evitar el *idealismo realista* platónico y el *idealismo conceptualista* antirrealista. Para ello se remite a las cuestiones 75, 84 y 86 referentes al *Tratado del Hombre* de la *Suma Teológica* en las que se define *al hombre como compuesto de alma y cuerpo*, así como la forma en que el *alma* unida al *cuerpo* conoce lo corporal y lo que *el entendimiento* conoce en las cosas materiales, estudio al que años después retornará.

Es necesario recordar que este trabajo de grado tiene como finalidad comprender la unidad del conocimiento humano en la propuesta gnoseológica de Sanguineti a partir de las categorías metafísicas de *hilemorfismo*, *cuerpo sensitivo*, *inteligencia humana* y *persona* por lo que nos resulta importante revisar de qué forma se han entendido estos conceptos en trabajos de investigación recientemente publicados y cuál es el aporte que representa la postura gnoseológica del autor. Por ejemplo, desde la perspectiva de Kenny se reconoce que el estudio sobre *la mente* (intelecto) debe ser abordado desde una postura intermedia entre el dualismo y el monismo conductista, es decir, que no se limite exclusivamente al carácter privado-internalista ni al carácter público-externalista; razón por la cual se requiere una teoría que dé cuenta de la relación entre ambos caracteres sin necesariamente oponerlos.

En ese orden de ideas, la perspectiva unificadora del *hilemorfismo* es fundamental, gracias no sólo por integrar los dos aspectos ya mencionados, sino también por dar lugar a las cuestiones lingüísticas que se manifiestan en la conducta. Kenny, siguiendo a Wittgenstein,

³ En los textos *El legado de Wittgenstein* y *La metafísica de la mente*, Anthony Kenny retoma la doctrina tomista del hombre y la intencionalidad para afrontar las posturas conductistas y dualistas de su tiempo.

se coloca en medio del *dualismo* y del *materialismo* conductista pues para aquél, “los eventos mentales no son completamente separables de sus expresiones corpóreas, ni completamente reducibles a ellas”, porque, considera que “incluso lo más privado lo hacemos con el lenguaje que está esencialmente vinculado con las expresiones corpóreas públicas” (Kenny, 2000). Esta idea resulta significativa en tanto señala que el estudio de *la mente* ocupa los *actos corporales* como los *actos lingüísticos*, junto con la *conciencia* y la *intencionalidad* de la persona; que en otras palabras sería, incluir los elementos que participan y explican la conducta humana.

Por otro lado, al penetrar en la *teoría psicológica* de Tomás de Aquino hace ver que la noción de *alma* (en tanto principio vital o de auto movimiento) puede usarse si no se confunde con el concepto de ‘mente’, ya que esta es sólo una parte de aquella. No obstante, en el caso del hombre el *alma intelectual* sería el equivalente de la mente (*nous*). Así *el alma*, en este sentido amplio, se define como el principio de toda actividad del *organismo humano*, mientras *la mente*, siendo la parte del alma que se encarga de las actividades cognoscitivas y volitivas, se define como “la capacidad de adquirir habilidades intelectuales”. Kenny la describe así:

En un sentido primario la mente humana es la capacidad para adquirir habilidades intelectuales. Es una capacidad, no una actividad: los bebés tienen mente aun cuando no exhiban aún actividades intelectuales. Es una capacidad de segundo orden: una habilidad de adquirir o poseer habilidades. Saber un lenguaje es tener una habilidad: la habilidad de hablar, entender y quizá leer el lenguaje. Tener una mente es tener una capacidad un peldaño más abajo: la habilidad de adquirir habilidades tales como el conocimiento de un lenguaje (Kenny, 2000, pág. 50).

Además, esta perspectiva de ver la mente como una capacidad y no como actividad evita que en el campo de la psicología se cometa el error de confundir la noción de *cuero* con la de capacidades corporales, como en los casos del conductismo que ve la mente como ejercicios

particulares de la conducta, o de los distintos monismos materialistas que reducen las capacidades mentales a partes y a aspectos estructurales del cuerpo.

Para profundizar un poco más en esta línea, Kenny retoma a las cuestiones 75 - 89 de la Suma Teológica en su trabajo *Tomás de Aquino y la Mente*. Allí analiza los textos del Aquinate en pro de lograr una interpretación tomista de la mente y argumentar en contra de los estudios de carácter científicistas en el campo de la *filosofía de la mente*. Esta corriente, nacida en la segunda mitad del siglo XX, plantea las preguntas que se deben afrontar para consolidar un estudio científico sobre *los actos mentales*. Entre tales cuestiones está la identificación de las facultades mentales, la relación entre los sentidos y el intelecto, el contraste entre los sentidos internos y externos, el reconocimiento de los dos tipos de imaginación, la relación entre mente-cuerpo-cerebro, la frontera de las facultades cognitivas, y en definitiva, el conocimiento de los límites de la mente y sus rasgos esenciales.

En esta investigación desde una concepción metafórica como ‘región interna’ o ‘reino interior’ manifiesta las dos posturas sobre *la mente*: una, la concepción aristotélica que se define como “una facultad constituida por el intelecto y la voluntad que diferencia a los hombres de los animales siendo su rasgo propio la racionalidad” (Kenny, 2000, pág.26). Y la otra, la concepción cartesiana que se define como “el reino de todo lo accesible a la introspección ya sea el entendimiento, la voluntad o toda forma de sensación, siendo su rasgo propio la intimidad de la conciencia” (2000, pág.27). La diferencia entre una y otra radica en que bajo esta segunda concepción las sensaciones entran en el campo de lo mental. Sin embargo, entre estas dos, la elección por la concepción aristotélica de la mente es clara, ya que la mente no puede explorarse por la sola introspección puesto que esta estará determinada en parte por la perspectiva filosófica que tengamos.

Es de notable atención la elección de este autor por dos razones, primero, porque reconoce la independencia de la filosofía de la mente respecto de la epistemología, la cual desde Descartes, se encargó del estudio de la actividad de la mente. Y segundo porque desde una posición radicalmente anti-cartesiana, como la de los pensadores medievales, o la de los

filósofos analíticos como Wittgenstein y Ryle, se mantiene clara la distinción entre una y otra disciplina. Kenny reconoce los elementos necesarios tanto *corporales* como *intelectuales* que se involucran para llegar a brindar luces a los problemas que se plantean en el estudio sobre *la mente*.

Por ello, en primer lugar, expresa los conceptos metafísicos indispensables para comprender la filosofía aristotélica, a saber, *acto* y *potencia*, y junto con ellos, las dicotomías *sustancia-accidente*, *materia-forma* y finalmente *alma-cuerpo*. Y luego, como preámbulo, hace una exposición de las capacidades sensibles externas e internas para aceptar la distinción de tres tipos de alma y la cantidad de cinco potencias en el alma humana propuesta por Aristóteles. De este retoma la afirmación de Tomás según la cual “el intelecto es una potencia del alma, que no se identifica con esta porque hay otras potencias en ella también, pero que se suele concebir dicha *alma intelectual* con el nombre de intelecto por ser la potencia más importante” (Kenny, 2000, pág.50).

Además, enfatiza en las operaciones del intelecto, esto es, en la comprensión de los conceptos y en la emisión de juicios afirmativos y negativos correspondientes al uso de las palabras y a la construcción de proposiciones. Y agrega que el intelecto no sólo niega o afirma, sino que también puede reservarse de todo juicio. Dicha reserva en combinación con la afirmación o negación, genera una serie de posibilidades (duda, opinión, comprensión, ciencia, fe) que tienen como rasgo común *ser actos o estados intelectuales* que se reflejan en la construcción de proposiciones y en nuestra conducta. Esto muestra la relación del pensamiento con el lenguaje, pero afirma que “sólo una ínfima minoría de los pensamientos está relacionada con aquél, pues la capacidad del intelecto no se agota con sólo la adquisición del lenguaje” (Kenny, 2000, pág.58).

Estas reflexiones de Kenny sirven para ver la coherencia y la adecuación de las nociones empleadas por Tomás de Aquino en su filosofía del hombre, así como para mostrar que *lo mental* o *psíquico* de ninguna manera es reductible a lo *corpóreo*. Sin embargo, Kenny señala algunas dificultades al interior de la doctrina tomista para quien adopte esta perspectiva

respecto a las investigaciones sobre *la intencionalidad de la percepción* o *la doble función de la imaginación*, así como también cuestiones referentes a la consideración de *la verdad* de forma deductiva, o si estamos de acuerdo o no en que existe una sola forma sustancial en cada sustancia, porque, Tomás de Aquino insiste en que “el alma humana no es al cuerpo humano lo que la forma a la materia, sino lo que la forma es al sujeto”, sin embargo, termina identificando el alma con la forma sustancial humana y resulta admitiendo que la forma de un objeto material continúa existiendo tras la desaparición del objeto.

Aprovechando la argumentación de Kenny, hay investigaciones como las de Beuchot⁴ que retoman los elementos de *la doctrina tomista del alma* y *la teoría del compuesto materia-forma* para profundizar en la tesis de la existencia del alma como distinta del cuerpo y como irreducible a algo material, así como en la pregunta por la naturaleza de la misma en tanto una o múltiple, y en su origen en el compuesto humano. Estas ideas son importantes porque señalan cómo comprender la relación entre el alma y el cuerpo, y las razones del porqué la postura tomista no es una postura reduccionista que tienda sólo al aspecto material o al solo aspecto espiritual radicalmente:

Para comprender la relación entre el alma y el cuerpo, hemos de entender bien el status ontológico de ambos correlatos y el modo de la unión. Para ello habrá que recordar algunas nociones del hilemorfismo aristotélico; luego analizar la posibilidad de la existencia del alma, esto es, su irreducibilidad al cuerpo, a la materia; y finalmente examinar algunos aspectos de su estructura o naturaleza (Beuchot, 1993, pág. 40).

Según lo entiende Beuchot, la postura de Tomás es una postura dualista en la medida en que dos cosas se unen entre sí sustancialmente y no de modo accidental porque según este último modo, las dos cosas están irreconciliablemente separadas pero una junto a la otra. En el *hilemorfismo* aristotélico el compuesto sustancial consta de *materia* y *forma* sustancial, por

⁴ Mauricio Beuchot muestra gran interés por la doctrina tomista, ello se ve reflejado en sus trabajos sobre hermenéutica analógica y en las reseñas, comentarios y prólogos donde se abordan temáticas relacionadas al tomismo como en el trabajo de Roger Pouvet “*Después de Wittgenstein, Santo Tomás*”.

lo tanto, cuando se alude *al cuerpo* debe entenderse que aludimos a la materia prima del compuesto humano, es decir, al sujeto o al receptáculo como lo llama Beuchot. Por otro lado, cuando se alude *al alma intelectual* (alma racional, alma espiritual) hacemos referencia a la forma substancial o primera de ese compuesto. Según esto, *cuerpo y alma* se unen sustancialmente en el compuesto, de modo análogo a como la materia y la forma constituyen la sustancia en el *hilemorfismo*.

Estas investigaciones dan cuenta del aporte tomista a la doctrina aristotélica en la medida en que Tomás de Aquino añadió una diada fundamental más en el ente, a saber, la esencia y la existencia. La esencia comprende la materia y la forma, mientras la existencia completa, perfecciona y actualiza la esencia como cosa existente. La forma da el ser a la cosa porque actualiza la materia y porque a través de ella la esencia recibe el ser, dando como resultado la cosa o sustancia existente. Dice Beuchot al respecto:

“...en el sistema de Santo Tomás, el hombre es un compuesto hilemórfico de cuerpo y alma. En esto sigue a Aristóteles, pero difiere de él, ya que toma en la doctrina cristiana de la inmortalidad del alma –inmortalidad que en el Estagirita nunca estuvo del todo clara- y la ampliación de la diada materia-forma a esencia-existencia –que es una aportación de Santo Tomás” (Beuchot, 1993, pág. 39).

Como se ve, de la composición *materia y forma* resulta la sustancia completa, por lo que cada una por su cuenta no puede ser una sustancia completa como pensaba Descartes. La materia no puede subsistir sin la forma, aunque la forma puede subsistir en ocasiones sin la materia, como en el caso del *alma humana* o de las formas separadas, siendo este el punto que Kenny pone en cuestionamiento. Frente a esto recuerda Beuchot que “para Santo Tomás hay una sola alma que por ser más perfecta puede hacer las funciones de las otras dos, así no es necesario que el hombre tenga además del alma racional, alma sensitiva y alma vegetativa” (1993, pág. 44). El alma humana contiene virtualmente las formas interiores ya que ella sola puede hacer todo lo que las formas menos perfectas que ellas pueden hacer.

Por otra parte, Beuchot realiza otras investigaciones siguiendo la línea del análisis del lenguaje y aquí resalta el tratamiento tomista al *problema de los universales*. Afirma que “la

semántica tiene tanta relación con la ontología, que ha llegado a hablarse de onto-semántica” (Beuchot, 1993, pág. 115), por lo tanto, existe una conexión entre la filosofía medieval y la filosofía del lenguaje debido a que, las soluciones semánticas⁵ están determinadas por las posturas ontológicas que se adopten (realismo exagerado, realismo moderado, nominalismo).

En este sentido, el primer ámbito en donde se muestra el fenómeno de la universalidad es en *el lenguaje*, el cual se concibe como signo del *discurso mental*. Sin embargo, el *símbolo lingüístico* comprendido como un efecto de la actividad cognoscitiva, nos remite al estudio del conocimiento como actividad tanto a la psicología como a la teoría del conocimiento, en la medida en que para el *realismo moderado* (tomista) es en los cuerpos físicos (compuestos de materia-forma) individuales y concretos en donde por medio de la *abstracción* de la *inteligencia* ha de buscarse la presencia del aspecto universal, y su estatus esencial.

Estos aportes son importantes porque suponen un nuevo enfoque de investigación del tomismo que da cuenta de la primacía y la estrecha relación de la ontología con la epistemología, la psicología y el lenguaje. En palabras de Beuchot:

Esta es la progresión metodológica de invención o búsqueda de la onticidad del universal. Pero, siguiendo una jerarquía de fundación natural, la prioridad corresponde a lo ontológico, que funda a los demás aspectos. Es lo primero en cuanto tal. No obstante, en cuanto a nosotros, se impone el proceso inventivo señalado, que coincide con el aserto escolástico de la posteridad de la metafísica en el orden cronológico de aprendizaje o de estudio. San Alberto Magno decía que el «orden de exposición» corría inversamente al «orden de invención» por razones didácticas, en cuanto que, teniendo de antemano patentes las causas fundantes de los fenómenos, se los resolvía con mayor facilidad en ellas⁶ (1993, pág. 120).

⁵ Las soluciones semánticas hacen referencia a las posturas que se adopten respecto a las teorías de los nombres, a las teorías de la referencia o las teorías del significado.

⁶ Ver S. Alberto Magno, In I *Metaphysicorum*, tr. 2, c. 10; ed. Geyser, Munster, Aschendorf, 1960, p. 27, 74 - 80. Cita en Beuchot.

Del planteamiento anterior vale la pena resaltar que, aunque, la ontología aristotélico-tomista se interprete desde el aspecto del lenguaje, su enfoque está dado por la integración de otros elementos presentes con lo que se hace evidente un cambio en la manera de comprender y estudiar el problema de los universales. Sin duda alguna, Beuchot reconoce que no se puede catalogar el *realismo tomista* dentro de la perspectiva del realismo exagerado, ni dentro del nominalismo porque sus ideas evidencian la necesidad de pensar el problema desde *una perspectiva intermedia* entre estos dos; por ello reconoce la importancia de los universales en el *realismo moderado* profundizando en la función que cumplen en los actos del conocimiento, del lenguaje y en los grados del saber.

Por otro lado, siguiendo esta línea de investigaciones que enfatizan en el *realismo tomista*, los estudios de Millán-Puelles⁷, reconocen que la investigación sobre *el objeto puro* en tanto irreal, no-transobjetual e inexistente es solidaria del *realismo metafísico* en las disputas contra las *posturas inmanentistas* especialmente las de corte kantiano que son explícitamente opuestas a aquel, lo que en pocas palabras es decir que, sin la noción de ‘irreal’ no cabe ningún realismo. Esta investigación trata de denunciar la confusión injustificada del inmanentismo entre la realidad y el objeto, o entre el ser y el ser-pensado, pues según el principio de la inmanencia, “el pensamiento de un objeto independiente de la conciencia es totalmente contradictorio, porque, al pensar ese objeto, hago de él un contenido de mi conciencia” de donde resulta que, “no cabe pensar que un objeto de pensamiento tenga su propio ser con independencia del respectivo ser objetual ante una subjetividad consciente en acto”(García-López, 1992, pág.323). Por ello resulta de interés esclarecer las relaciones entre *realidad y objeto* o entre *orden real y orden del pensamiento*.

En adición, estas distinciones entre la existencia real y objetiva, permiten considerar los distintos modos (pre-objetualidad, objetualidad pura y objetividad connatural) como algo puede estar presente a la *conciencia*, lo que constituye claramente una perspectiva de la subjetividad en el sentido en que se distinguen tres tipo de conciencia (concomitante, refleja,

⁷ Antonio Millán-Puelles en su obra “*Teoría del objeto puro*” se ocupa de las cuestiones básicas de Ontología y Teoría del conocimiento en tanto reafirma y corrobora el planteamiento y las soluciones clásicas de la metafísica realista.

reflexividad originaria) y una taxonomía de la objetualidad que parte de la dualidad entre *lo sensible* y *lo inteligible*, entre *el sentir* y *el entender*. En palabras de Millán-Puelles, citado por García-López, se precisa así:

Real quiere decir transobjetual, no sólo transobjetivo. Los sabores, los olores, los fríos, los calores, y las durezas y las suavidades son transobjetuales cuando no se limitan a encontrarse dados como objetos de pura imaginación o de memoria (o bien de una abstracta intelección). Su valor transobjetual –su realidad– consiste en su no agotarse en ser objetos, por más que sin ser objetos no es posible que verdaderamente tengan ser. La objetualidad que les conviene cuando están siendo reales, y no meros términos intencionales de una conciencia en acto, es la calificada de connatural, la propia de las vivencias de la reflexividad originaria, donde la subjetividad se hace a sí misma presente en la calidad de instada o apremiada. En el caso de los sensible propios del tacto, del olfato, del gusto o de la subjetividad que los percibe se aprende a sí misma como instada es su “sentirse afectada” por esas mismas cualidades sensibles (García-López, 1992, pág.329)

De lo anterior se sigue que la consideración de lo irreal no nos aparta de la realidad, sino que nos reintegra más conscientemente en ella, y paralelamente, la consideración de lo real nos conduce a abrirnos a la objetualidad pura, es decir, a lo irreal e inexistente. No obstante, el objeto está inmerso en el pensamiento de lo real por lo que es importante tener presente los actos realizados cuando una persona conoce.

Por otra parte, existen investigaciones como las de Martín Echavarría⁸ en las que al dar por supuesto *la unidad alma-cuerpo*, se estudia la naturaleza de la enfermedad según la doctrina tomista, específicamente la relación de la enfermedad con las pasiones del alma y su repercusión en las enfermedades mentales. Esta iniciativa adquiere importancia en tanto nutre la comprensión biológica del ser humano en el pensamiento tomista.

⁸ Martín Echeverría, siguiendo la propuesta de Sanguinetti, realiza un par de artículos titulados *Las enfermedades mentales según Tomás de Aquino I y II* en los que expone las fuentes médico-biológicas del Aquinate fundamentalmente Aristóteles, Galeno, Nemesio y Avicena.

Una vez que se han presentado algunas de las investigaciones cuyo marco teórico es *el hilemorfismo aristotélico-tomista*, es posible afirmar que, a excepción de Monseñor Derisi, ninguno de estos autores aborda propiamente la unidad del conocimiento humano. Sus investigaciones a pesar de que resaltan la pertinencia de la unidad hilemórfica, apuntan más a buscar una especie de “diálogo” entre tradiciones filosóficas diferentes mezclando las ideas de la tradición tomista a los métodos de las tradiciones continental y anglosajona. A algunas de ellas, en una futura investigación, se les podría argumentar que tal opción les impide reconocer la originalidad del tomismo y limitan el alcance de las ideas tomistas, como puede ser en la teoría del conocimiento.

Sin menospreciar su importancia, hay que decir que estos aportes son significativos al *realismo metafísico* para lograr un estudio completo del conocimiento humano. Las problemáticas gnoseológicas están distribuidas en varias áreas científicas, por lo que deben estudiarse de modo interdisciplinar, sin embargo, cada disciplina se ocupa del conocimiento desde cierto punto de vista, por tanto, lo que se presupone en un área se estudia como eje temático en otra. Este trabajo, por lo tanto, busca comprender como *objetivo general*, la propuesta gnoseológica de Sanguineti llamada realismo cognitivo, a través de tres de sus obras, que permitan dar cuenta de la función unitaria e integradora del conocimiento en tanto relación humana de verdad con la realidad conocida, y que de igual manera, ayuden a comprender qué implicaciones tiene esta propuesta gnoseológica a los nuevos problemas planteados por la filosofía de la mente.

Para lograr este objetivo, se requiere en primer lugar, entender cuatro categorías del realismo cognitivo o metafísico del autor que son *hilemorfismo*, *cuerpo sensitivo*, *inteligencia humana*, y *persona*. En cuanto al primer concepto, abordado en el primer capítulo de la investigación llamado, “el realismo cognitivo”, conviene subrayar que el autor retoma los conceptos aristotélicos de *materia-forma* que son análogos a los de *cuerpo-alma*, y se enfocan en reconocer la multiplicidad de los seres y sus operaciones para situar el pensamiento en el cuadro del ser pero a la luz de los avances de las ciencias particulares como

la física, la biología, la neurociencia o la teoría informática, siendo esto un aporte a resaltar en la propuesta gnoseológica de Sanguineti.

El *hilemorfismo* se considera en primer medida desde su dimensión ontológica, es decir real y esencial, la cual da cuenta de la dualidad estructural básica en cada sustancia, es decir, de los aspectos material y formal. Esto implica no sólo exponer las semejanzas entre las *entidades* sino, y sobre todo, tener en cuenta las formas sustanciales o diferencias específicas que las define, es decir, ser *viviente, sentiente e inteligente*. Por lo que el *hilemorfismo* se considera como la doctrina de la relación sustancial entre la materia y la forma o las formas.

Según Sanguineti, en los entes naturales al aspecto material corresponden los elementos orgánicos o *corporales* de cada especie sustancial, mientras al aspecto formal corresponden *los actos psíquicos* y vitales. Para este pensador la *materia* indica una serie de elementos que adecuadamente ordenados dan paso al acto de una cualidad superior o un orden diverso del orden propio de las partes. También plantea que hay formas que formalizan otras, de modo que una estructura materia-forma puede volverse material respecto a un acto formal más alto que establece nuevos vínculos y constituye un nuevo tipo de ser. Esta idea puede hacerse más clara si pensamos, por ejemplo, en que “universidad” es un nivel más alto que formaliza el nivel de cada uno de sus miembros.

De esta manera, *la forma* se entiende como un principio inmaterial que puede estar separada de o incorporada en la materia, siendo aquella lo que hace que algo sea tal tipo de cosa; no obstante para captar *las formas* de las cosas es preciso abordar la dimensión cognoscitiva, que hace referencia a lo que conocemos y al modo de conocimiento. Podemos recordar que para Tomás de Aquino *la materia* es un ‘principio de individuación’ pero no es por este principio por el que se conocen las cosas; en otras palabras, el criterio que determina que una materia sea o no sea cognoscible es lo que en el *hilemorfismo* se denomina *forma*.

Luego de haber llegado hasta este punto, podemos decir que aunque se integren varias dimensiones en la propuesta gnoseológica de Sanguineti, se evidencia la insistencia en

mantener las distinciones entre una y otra así como en reconocer su unidad. En el caso de las categorías de *materia* y *forma*, dicha unidad se presenta cuando se tiene en cuenta la dimensión cognoscitiva o epistemológica, ya que la *forma* inmaterial por la que el pensamiento conoce, remite al ser real compuesto de materia y forma sustancial. Por consiguiente, *la forma* no se limita sólo a la dimensión existencial, sino que también integra otras dimensiones tal como la del conocimiento.

Hasta este momento, hemos presentado a grandes rasgos la unidad sustancial (ontológica) que tienen los conceptos de *materia* y *forma*. Por lo que ahora pasamos a la segunda y tercera categoría que queremos desarrollar en este trabajo y son fundamentales en la propuesta gnoseológica del filósofo argentino, estos son, *cuerpo sensitivo* e *inteligencia humana*, en tanto dos dimensiones cognoscitivas del acto de conocer. Esto supone que los actos psicofísico e intelectuales no están aislados, sino que por el contrario, mantienen una estrecha relación entre sí, lo que implica una integración causal que se evidencia en la unidad y el orden de los modos del conocimiento humano; no obstante, es importante añadir que esta causalidad no sólo se plantea de los niveles inferiores a los superiores sino también desde el nivel superior al inferior, principalmente, porque estos actos se repiten una y otra vez.

El *cuerpo sensitivo*, en tanto categoría metafísica, se caracteriza particularmente por constituir la parte integral y material de una sustancia, que remite tanto a las operaciones como a los actos sensibles que tienden al ser del mundo físico. Desde la dimensión cognoscitiva, tales actos exigen la existencia de entidades corpóreas o estructuras con determinaciones espacio-temporales, movimientos espaciales y características que son conocidas por medio de cualidades sensibles.

Por otra parte, la *inteligencia humana*, en tanto categoría metafísica, es considerada una dimensión superior que se caracteriza por estar constituida por la racionalidad y la libertad. Esta sobrepasa las potencias de la materia sensibilizada y está en continuidad del cuadro progresivo de la vida terrestre y los grados del ser. Desde la dimensión cognoscitiva, se destaca por su trascendencia respecto de las funciones corpóreas la cual se evidencia a través

de las operaciones cognitivas intelectuales, así como su relación esencial con el cuerpo propio ya que el hombre es capaz de comprender cualquier tipo de realidad tanto de forma sensible como de forma inmaterial, esto es universalmente.

Una vez presentadas las ideas relevantes sobre los conceptos de cuerpo e inteligencia, hay que abordar el concepto de persona en el que se reafirma la unidad entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual. Insistimos en afirmar la unidad del conocimiento como una actividad humana personal pues es a la totalidad de la persona a la que se le atribuye propiamente el acto existencial del ser y el acto del conocimiento. La persona es quien es, quien actúa, quien conoce. Es el sujeto cognitivo que realiza de modo máximo la perfección del hombre.

Luego de haber considerado los planteamientos hasta ahora mencionados, parece clara la necesidad de integrar estos campos en una unidad que permita analizar la manera en que Sanguineti emprende el estudio del conocimiento humano en cada aspecto con sus elementos, para así, evidenciar su consistencia y coherencia. Por lo tanto, el *objetivo general* de este trabajo es indagar cómo el pensador argentino, siguiendo el realismo metafísico aristotélico-tomista, integra los conceptos de cuerpo sensitivo e inteligencia humana para lograr la unidad del conocimiento humano en tanto acto personal.

La razón por la que se realiza este trabajo de grado es porque, vemos en la gnoseología realista el lugar en el que posiblemente se integrarían las cuestiones acerca de la neuropsicología, el lenguaje y la hermenéutica; de allí surge el interés en que los análisis sobre la percepción, la experiencia, o el significado, se aborden de forma sistemática para dar a cada una el lugar correspondiente fuera de las tendencias fragmentarias y científicas en las que se enmarcan, sino en el dinamismo de la unidad del *realismo cognitivo* o metafísico, como lo hace Sanguineti.

Por otra parte, no hay una sistematización que tome como base la teoría del conocimiento tomista para afrontar los retos de las ciencias cognitivas, estar en sintonía con las

investigaciones sobre el lenguaje y dar importancia a la experiencia interior de la persona. Las teorías tomistas se consideran un dualismo espiritualista erróneo y obsoleto, lo que implica adoptar un escepticismo y relativismo frente al conocimiento de la verdad trascendente que promueve. En las siguientes páginas me dedicaré entonces, a comprender cómo se logra la unidad del conocimiento humano siguiendo los principios del hilemorfismo aristotélico-tomista en la propuesta gnoseológica del filósofo y teólogo Juan José Sanguinetti en tres obras específicas, así como en algunos artículos publicados.

Para poder cumplir con el objetivo general de este trabajo de grado, que es comprender la unidad del conocimiento humano en el realismo cognitivo de Sanguinetti, hemos definido como *objetivos específicos* estudiar las categorías ontológicas presentes en los tres textos del autor, de modo que el primer objetivo es exponer los conceptos ontológicos y epistemológicos del *hilemorfismo* para abordar el problema mente-cuerpo; el segundo, analizar el conocimiento humano a partir de las dos dimensiones cognoscitivas como son el *cuerpo sensitivo* y la *inteligencia humana*; y finalmente, sintetizar la unidad del conocimiento sensible e intelectual en la dimensión *personal* como un acto individual de correspondencia entre la sensibilidad y la inteligencia de cada persona.

La metodología que orienta estas páginas consiste en la división del trabajo de grado en tres capítulos para que cada uno aborde una dimensión del problema y dé cuenta de su unidad. Por consiguiente, en el primer capítulo se estudian las categorías ontológicas de materia-forma para luego exponer la relación de estos conceptos con el problema mente-cuerpo en el encuadramiento actual de la filosofía de la mente, así se evidencian las dificultades a las que nos enfrentamos a falta de una perspectiva ontológica que dé cuenta del significado analógico de estos términos.

En el segundo capítulo, se analiza el acto del conocimiento humano dividido en dos partes: una primera parte, referida al conocimiento sensible tanto externo como interno y a las operaciones del cuerpo sensitivo, y una segunda parte, referida al conocimiento intelectual y manifiesta las operaciones de la inteligencia humana. Debe tenerse en cuenta que este acto

se realiza en dos direcciones: una primera que asciende del nivel inferior al nivel superior, y otra descendente del nivel superior al inferior y ambos procesos están permeados por las propiedades del conocimiento, a saber, la intencionalidad y la autoconciencia.

Finalmente, en el tercer capítulo se aborda la categoría de *persona* para reafirmar la unidad ontológica del hombre y la unidad gnoseológica en tanto acto personal. Allí se profundiza en la correspondencia entre el intelecto y los niveles más altos de la sensibilidad (nivel cerebral) para el operar humano por lo que se hace alusión a ejemplos de la formación de imágenes, el pensamiento y el lenguaje, así como a temas relacionados con la conducta como lo son las enfermedades mentales y los hábitos intelectuales.

Conviene señalar que para estudiar la propuesta gnoseológica de Sanguineti, cada capítulo presenta la unidad ontológica, gnoseológica y antropológica a través de tres obras específicas *El conocimiento humano: una perspectiva filosófica* (2005), *Filosofía de la mente: Un enfoque ontológico y antropológico* (2007) y *Neurociencia y Filosofía del Hombre*. La principal razón por la que se escogieron estas obras es porque en ellas se aprecia con detalle la unidad de cada dimensión en el pensador argentino solo que en cada obra se da primacía más a una dimensión que a otra. En la primera obra se puede constatar la primacía de la dimensión *gnoseológica*, mientras en la segunda y la tercera las dimensiones *ontológica* y *antropológica*.

Cada una de estas dimensiones obedece a la concepción que tiene el argentino sobre el conocimiento, así como a los elementos que se tienen en cuenta dentro de su propuesta; por ejemplo, en la primera obra hay un gran interés por la relación esencial entre el conocimiento y la realidad conocida al igual que en los modos de conocer del ser humano; mientras en la segunda obra centra su atención a la separación/reducción del cuerpo y la mente y a la diferencia ontológica entre las inteligencias humana, animal y artificial.

Los capítulos mencionados anteriormente tienen como finalidad desarrollar las categorías ontológicas seleccionadas y comprender la unidad en la propuesta gnoseológica de

Sanguineti, por lo que es necesario agregar un capítulo final que recoja las conclusiones generales de la investigación luego de haber realizado este estudio del conocimiento humano. Conviene decir que en este capítulo se presentan las posibles discusiones que se pueden originar a partir de esta investigación, así como la orientación para futuras investigaciones.

En lo que sigue, no solo se busca enriquecer la reflexión teórica del pensamiento tomista, sino también, presentar una alternativa a los problemas que suscita la filosofía de la mente; ya que estamos convencidos que la unidad ontológica, gnoseológica y antropológica en la propuesta de Sanguineti puede ayudar a plantear problemas de investigación de una forma integral y completa.

CAPÍTULO I

EL REALISMO COGNITIVO

“lo conocido está en el que conoce, según el modo de ser del que conoce”

Tomás de Aquino, (S. Th., I, q.12, a.4)

A lo largo de la historia de la filosofía, el conocimiento humano, se ha presentado como un espinoso problema que resulta siempre central y se replantea constantemente desde diferentes disciplinas o áreas científicas. Desde el nacimiento de la filosofía moderna, la preponderancia del *problema del conocimiento* es bastante evidente puesto que desde entonces se cuestiona sobre el valor del mismo y sobre el origen de nuestras ideas, sin embargo, dicha problemática nace esencialmente por la relación de verdad que establece el ser humano con la realidad compleja que lo circunda y con la que convive.

En Occidente, los pensadores de la Antigua Grecia abordaron este problema desde un plano ontológico. Para aquellos filósofos, la realidad se nos revelaba bajo diferentes aspectos que, si bien se corresponden a los modos de conocimientos que los aprehenden, estos aparentemente se oponían antes de complementarse. Por un lado, la realidad se postulaba como algo concreto, con múltiples objetos singulares y en constante cambio, por el otro lado, se propone una realidad universal, inmutable y capaz de realizarse idénticamente en múltiples individuos, de modo que la verdad se manifestaba como una contradicción entre aquello que aparecía a los sentidos y aquello que era captado por la inteligencia.

En la Edad Media, desde el plano de la lógica, los filósofos cristianos se debatieron sobre la realidad de las esencias, los conceptos universales o las ideas divinas, planteando la oposición entre su existencia en las cosas o sólo en el intelecto. Mientras por un lado se negaba la existencia universal y el valor real de los mismos en tanto se proponían como conceptos o nombres vacíos que daban cuenta de una experiencia múltiple, por el otro lado, se afirmaba radicalmente la esencia tanto para cada cosa individual como para cada concepto mismo. De acuerdo con esto, el conocimiento se mantenía como una disputa entre el conocimiento puramente empírico o sensible y el puro conocimiento conceptual o intelectual.

En la Modernidad, en contraste a los periodos anteriores, ocurre un viraje revolucionario que inicia la reconstrucción de la reflexión filosófica en la cual la realidad queda relegada a un segundo lugar y tomando como punto de partida el pensamiento se debe llegar al conocimiento de ella. Así, los planos gnoseológico y psicológico ocupan el papel principal en los cuales se debate el valor del conocimiento y el origen de los conceptos. Por un lado, encontramos a quienes dan primacía a la inteligencia (entendida como razón, cogito, o conciencia de pensar) como instrumento exclusivo del conocimiento, mientras por el otro lado, se ubican quienes dan esta exclusividad a la elaboración refinada de la percepción sensible. Aquí una vez más encontramos la escisión entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual.

En la época contemporánea, la antinomia a la que apuntamos se trasladó al plano de la historia. En este periodo se alzan aquellos que conciben la supremacía de la idea o el espíritu por encima de la materia y mundo, y aquellos que ponen de relieve la primacía de las condiciones materiales para el advenimiento de las ideas y el espíritu. Bajo estas premisas la realidad resulta dependiente del pensamiento y la verdad se manifiesta como una posición histórica de la conciencia ya sea individual, ya sea colectiva.

Luego, siguiendo con este planteamiento, para la primera mitad del siglo XX, la ruptura epistemológica de la época se establece en el campo del lenguaje con la dicotomía entre las ciencias exactas y las ciencias del espíritu, sustentada con distinciones y clarificaciones lingüísticas y metódicas, alusivas a los distintos tipos de conocimiento y el reconocimiento de distintos tipos de disciplinas.

“La filosofía y la ciencia moderna adolecen de un profundo dualismo, sólo que epistemológico y no metafísico. Todo lo que corresponde al pensamiento, a la conciencia, a la persona y a la existencia humana suele ponerse bajo la competencia de la filosofía (fenomenología, existencialismo, hermenéutica). A esto se contrapone lo que pertenece al organismo humano, visto según cánones de la biología, cánones a menudo deterministas, que no raramente siguen el principio de la “causalidad

física cerrada” (todo evento físico debe tener un antecedente físico). La neurología refuerza, en muchos autores, esta concepción cerrada del cuerpo humano” (Sanguinetti, 2005, pág. 20).

Finalmente, para la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días, el antagonismo epistemológico se plantea en campo de la filosofía de la mente y las ciencias cognitivas. En este topo de la filosofía se debate y pone en cuestionamiento, entre otras, la distinción entre actos físicos y actos mentales⁹. Las tesis que resultan de este campo no son puramente epistemológicas, sino también tesis antropológicas que plantean un límite en nuestro conocimiento a partir de la mediación o no de la subjetividad en la comprensión de lo real, lo cual nos lleva a confundir las operaciones propias del hombre como sustancia cognoscente.

Llegados a este punto, si bien es cierto que la *gnoseología* o teoría del conocimiento, se encarga de la interpretación esencial del conocimiento humano, se espera que pueda observarse que las problemáticas gnoseológicas están distribuidas en varias áreas científicas, de modo que, cada disciplina se ocupa del conocimiento desde cierto punto de vista, y cada aproximación, no tiene más opción que presuponer lo que en otra sede se estudia de manera temática, .

En segundo lugar, se espera que además pueda observarse que, *la realidad* en su raíz ontológica efectiva manifiesta *aspectos materiales* que permiten considerarla como algo existente, y a la vez como poseedora de cualidades esenciales o *aspectos formales* que la constituyen y permiten diferenciar, dentro de la multiplicidad, lo que cada cosa, en su individualidad existencial, es.

Y, en tercer lugar, conforme al propio modo especial de ser del hombre, se espera que pueda observarse que el conocimiento humano tiene caracteres sensitivos e intelectivos que se remiten a uno y otro aspecto de la realidad. El *conocimiento sensitivo* distingue los caracteres

⁹ Según Churchland (1995), una organización simple y unificadora de los temas principales de la filosofía de la mente, son: la explicación-predicción de la conducta, la semántica de los predicados mentales, la teoría de la acción, el problema de las otras mentes, la intencionalidad de los estados mentales, la naturaleza de la introspección y el problema mente-cuerpo.

externos de cada sustancia, en tanto el *conocimiento intelectual* discierne en la estructura ontológica de cada una, en el ser.

Estas observaciones son importantes, puesto que el conocimiento se establece como *una* relación entre alguien que conoce, al que denominamos *sujeto*, y algo que es conocido a lo que llamamos, *objeto*. Estos, sujeto y objeto, son los dos términos elementales que participan en el acto único e individual del conocimiento. Así, cuando en cualquiera de las disciplinas ya señaladas se opta de forma exclusiva por uno de los dos aspectos de la realidad o del conocimiento, se terminen cometiendo errores de *unilateralidad* por los cuales tanto la una como el otro quedan *reducidos y deformados*.

Desde el punto de vista metodológico, los múltiples sistemas filosóficos, con sus aciertos y desviaciones, provienen de la colocación bien o mal, total o parcial, de la inteligencia frente a su objeto, esto es, frente al ente. En toda desviación inicial de la filosofía, hay un desconocimiento total o parcial del objeto formal de la inteligencia y, consiguientemente, de la vida propia de ésta. El método que se adopte para iniciar los primeros pasos de la filosofía implica siempre una posición frente al objeto de la inteligencia y el modo de acceder a él.

De entrada, hemos de aclarar que se busca un camino en el que el conocimiento sensitivo se integre con el conocimiento intelectual sin deformaciones ni reducciones. Muchos han sido los intentos por parte de los filósofos por consolidar esta unidad, sin embargo, una iniciativa común de varios pensadores, especialmente desde la modernidad, ha sido la de tomar como punto de partida el elemento subjetivo de la relación antes que su elemento objetivo, es decir, parten desde el orden del pensamiento. Estas son tesis filosóficas *representacionistas* o *fenoménicas*, en las cuales se conoce de modo inmediato los contenidos mentales del sujeto y luego, en segundo lugar, se llega a la realidad extramental, objetiva.

La tesis diametralmente opuesta al representacionismo es el realismo¹⁰. Según este tipo de filosofía, “el conocimiento no parte del sujeto, para después, desembarcar en la realidad, sino que, desde el primer momento, «ha desembarcado» en la realidad extramental, a la que nunca abandona del todo” (Sanguinetti, 2005, pág. 45), de modo que desde el inicio de nuestra vida cognitiva estamos presentes ante la realidad.

La relación cognitiva que se establece entre realidad y conocimiento intelectual es la relación de verdad entre el ser de las cosas y la mente (intelecto). En el realismo, la inteligencia conoce las cosas en la medida en las que son. Es este el camino por el que opta el realismo metafísico de filósofos como Aristóteles y Tomás de Aquino; este es el camino que nos proponemos recorrer a lo largo de la investigación siguiendo la interpretación del realismo cognoscitivo propuesta por el pensador argentino Juan José Sanguinetti.

El realismo cognoscitivo o cognitivo de Sanguinetti apunta a una visión esencial y completa del conocimiento pues considera el pensador argentino que “quizá la gnoseología sea un buen campo para la integración de las disciplinas” (2005, pág. 10) en tanto versan sobre problemas profundamente humanos y universales que se viven con especial intensidad hoy en día. El método representacionista lleva a un callejón sin salida y acaba en una crítica destructiva de muchas convicciones que suele unirse a la reducción del conocimiento a otro tipo de actividad como el comportamiento neurológico, la reacción biológica, la praxis social. (2005, pág. 11)

1. Hilemorfismo: aspectos ontológicos y epistemológicos

¹⁰ Etienne Gilson reacciona críticamente, en su libro *el Realismo Metódico*, contra una tendencia neo escolástica consistente en establecer un cierto compromiso entre el realismo gnoseológico *inmediato* de Tomás de Aquino y el idealismo propio de la filosofía post-cartesiana. Es conocida la oposición insalvable y radical entre el *realismo tomista*, que parte de la existencia real de las cosas dada en la evidencia natural, y por tanto, del hecho del conocimiento sensible como intuición, por parte de un sujeto, de la realidad misma de las cosas existentes fuera e independientemente del sujeto, y *el idealismo de origen cartesiano*, que parte del pensamiento, al cual se postula separado inicialmente del ser, para entonces concebir el conocimiento como actividad generadora de un objeto puramente inmanente y en todo dependiente del sujeto.

La respuesta del realismo aristotélico-tomista a las dicotomías y unilateralidades de la realidad y el conocimiento está sustentada en la teoría de acto-potencia, forma-materia, llamada hilemorfismo. Esta es una interpretación unitaria de los elementos, aspectos o dimensiones materiales y formales que componen e integran el ser. El hilemorfismo hace referencia expresa a las nociones de *materia* y *forma* los cuales, según la filosofía aristotélica, son co-principios¹¹ de la estructura dual básica que caracteriza al mundo físico.

De acuerdo con Aristóteles, la materia se define como “el principio físico de todas las substancias corpóreas existentes” (Metafísica VIII, 4), la cual siendo una potencia en el orden real nunca puede existir por sí sola, sino siempre unida necesariamente a la forma. Ahora bien, por forma se entiende “el acto primero que determina toda materia” (Metafísica, VII, 6) o cuerpo físico; se caracteriza por ser abstracta y, al estar unida al orden real, permite definir cada individuo sustancialmente al ser abstraída.

En el hilemorfismo, la realidad es esencialmente una unidad óptica¹² caracterizada por una complejidad pluridimensional y analógica, a saber, por una parte ella existe, como algo material, mutable, contingente, y dotada de substancias particulares con su correspondiente modo de ser. A la vez, ella está constituida por formas o *esencias* que identifican y determinan cada sustancia ante las demás otorgándoles su sentido, razón de ser y haciendo ser lo que cada una de ellas es.

Así, el ser material real o *substancia individual* presenta un doble aspecto que ha de ser complementario. *La materia* es una potencia que sólo es y existe por el acto de la forma que la determina y la hace cognoscible, mientras, *la forma*, al ser el acto primero de toda materia, constituye la fuente de las notas esenciales o naturaleza de las cosas. Sin forma alguna, la materia sería solo una pura potencia, totalmente incognoscible, indeterminada, y carente de esencia; al contrario, sin materia alguna, la forma sería un acto puro que no informaría o determinaría a ningún individuo.

¹¹ Se dice *principio* a aquello de lo que una cosa depende en su ser y su obrar.

¹² La unidad óptica hace referencia a la unidad primordial del ser entre el ente (existencia) y la esencia.

Al comprender la composición esencial de las sustancias como una integración analógica de *materia y forma*, los entes naturales, no se reducen meramente a su dimensión física. La correlación entre materia y forma contiene múltiples posibilidades con sus aspectos causales propios, así, una determinada configuración material suscita el comparecer de una forma más alta, y esta como fin guía la estructuración de la materia. Esto lo podemos evidenciar en el mundo natural, o en el universo mismo, ya que en él encontramos elementos, relaciones, jerarquías, modos de unidad, *unidades de orden* y formas de causalidad.

De acuerdo con Sanguineti, siguiendo a Leonardo Polo, podemos observar que en los cuerpos *emerge* un tipo de actividad “supra-hilemórfica” por el cual la dualidad materia-forma se va reproduciendo en estratos jerárquicos: de la existencia inorgánica se abre paso la vida vegetal, la vida animal, y finalmente, la vida humana. Este *dominio creciente*, dice Sanguineti, “se coloca en la línea de la sustancialidad, la unidad, la organización, la funcionalidad y la finalización”.

Teniendo en cuenta lo anterior, en la ontología hilemórfica, existen formas que formalizan otras formas. Una estructura materia-forma puede ser el aspecto material de un acto formal más alto por el que se establecen nuevos vínculos y se constituyen nuevos tipos de entidades. Las formas más altas van dominando cada vez más y mejor las más bajas, por lo que cada forma añade una novedad cualitativa diferente (*ser viviente, ser sensible, ser cognoscente*) y determinan la posibilidad de la o las estructuras formales existentes. De este modo, “toda dimensión superior en la escala ontológica de la naturaleza se ve de alguna manera preanunciada por los niveles más altos de los grados inmediatamente inferiores” (2007, pág. 97).

Siguiendo este principio¹³, la existencia se conforma según grados o modos de ser y en ella se sitúan, equilibradamente, continua y discontinuamente, diversas dimensiones de la realidad respetando lo que es propio de cada una de las entidades. Por la dimensión formal

¹³ Corresponde al místico neoplatónico del Pseudo-Dionisio.

las partes o los fragmentos materiales están asociados, son comprensibles y adquieren un sentido, mas, sólo cuando las partes materiales están predispuestas de un cierto modo, es cuando sobrevienen o emergen las formas superiores. Quisiéramos detenernos en este punto y ahondar más en él.

En la *existencia inorgánica*, los seres más elementales del universo como son las partículas, los átomos y las moléculas existen como entidades independientes. No obstante, por la autoorganización y las macro-agrupaciones interactivas de estos llegamos a la conformación de seres más complejos como una roca, una montaña, un planeta, una estrella, una galaxia, etc. En estas nuevas entidades, aquellos seres elementales a pesar de que mantienen su identidad, pierden su autonomía sustancial para pasar a integrar y componer nuevas propiedades y relaciones que el nivel superior recoge del nivel más bajo.

Este mundo inorgánico que conforma los planetas, en el caso de la tierra, servirá además de “ambiente” o “ecosistema” para dar paso a la constitución de unidades corpóreas orgánicas. En estos seres, siguiendo la causalidad que va de abajo hacia arriba, la formalidad asume un nuevo sentido pues, menciona Sanguineti, “en cada nivel se dan interacciones de todo tipo, tanto entre las partes constitutivas como con los individuos o grupos de los otros niveles”.

En la *vida vegetal*, por ejemplo, encontramos niveles de tipos subatómico, atómico, molecular, celular, etc., que se autoorganizan en distintos modos inesperados y dan pie a las funciones biológicas de crecimiento, alimentación, homeostasis¹⁴, metabolismo y reproducción. Estas entidades vivientes son un tipo de corporeidad que incorporan en su interior la capacidad de auto modificarse y moverse en un ambiente con el fin de preservar su propia identidad en medio de variaciones y flujos materiales (Sanguineti, 2014, pág. 171).

Por eso, tres son las características que pueden considerarse en estos organismos, a saber, el auto finalismo, la sustancialidad y la praxis. *El auto finalismo* aparece como una novedad dentro del mundo físico por la cual el individuo tiene una cierta interioridad que lo afirma en

¹⁴ La homeostasis es un proceso de autorregulación en función de las variaciones ambientales.

sus operaciones y le permite adaptarse al exterior. *La sustancialidad* es la auto diferenciación fuerte del viviente por el cual se reconoce fácilmente frente al resto de las cosas. Y *la praxis*, es la acción teleológica por la cual el viviente opera para vivir, para permanecer en la vida o para transmitirla. Por lo que, en definitiva, “en el viviente, todo está auto finalizado, todo está al servicio del sujeto y todo en él es praxis” (Sanguinetti, 2007, pág. 53).

Otra cosa sucede en *la vida animal*. En estos seres sensibles, surge una nueva característica que no es un perfeccionamiento vegetativo ulterior de la vida orgánica, sino una formalidad más alta de ser-cuerpo. El organismo animal posee sustancias fisicoquímicas que mantienen su identidad en su estructura celular, sus tejidos y su sistema nervioso, sin embargo, las propiedades vegetativas que corresponden al nivel orgánico inferior, no están en él a modo de partes, sino que están asociadas a las funciones sensibles las cuales están más desarrolladas y se realizan en modos muy variados.

De acuerdo con esto, *la conciencia sensitiva* o “el acto de sentir el cuerpo, sus procesos y el mismo ambiente externo” (Sanguinetti, 2005, pág. 61), es la novedad cualitativa que asume la vida en los animales y por la cual la estructura hilemórfica adquiere un nuevo sentido. Esta característica concentra la unidad del animal en la medida en que *el sentir* surge como un dato primitivo por el cual el cuerpo se interioriza y se percibe como un todo, dando paso a la *dimensión subjetiva* dentro de la realidad. Por ello, dice el pensador argentino, “la sensación es un acto no destinado a la función de estructurar una materia, como sucede, en cambio, en las formalidades inanimadas y vegetativas” (Sanguinetti, 2007, pág. 63).

La corporalidad animal siente sus operaciones y sus pasiones como un *todo unitario subjetivo*, que conllevan a una *apertura cognitiva-emotiva* y a una *praxis intencional* posibilitando *dominar sobre su cuerpo* y a alcanzar ciertas finalidades las cuales se ven reflejadas en la conducta. El animal debe obrar aprendiendo o formalizando sus órganos intencionalmente ya que la sensación no tiene como objetivo sólo la constitución de un órgano fisiológico, sino que, adicional a esto, usa los órganos con una finalidad transorgánica

que enriquece a los organismos con nuevas funciones como la percepción, la imaginación, la memoria y la inteligencia práctica.

Tomando en consideración lo anterior, podemos decir, que las sensaciones y el nivel inferior se relacionan de dos razones, una, porque las operaciones sensitivas se realizan por el acto de órganos especializados, los sentidos y en última instancia por la activación de sectores y circuitos nerviosos¹⁵. Y dos, porque las operaciones sensitivas permiten que algunas operaciones vegetativas puedan sentirse en sí mismas como la alimentación, la reproducción y el movimiento.

Al haber llegado a este punto, podemos ver que la relación entre materia-forma es muy variada según los diversos *niveles ontológicos naturales*, pero siempre trata de un nivel físico real que se incorpora como *constitutivo material* en una estructura nueva, emergente y compleja que denominamos *constitutivo formal*. Cada nivel superior incluye las perfecciones inferiores y las eleva a un nivel más alto en donde aquellas son redefinidas y adquieren una nueva función.

Además, podemos recalcar que, a esta complejidad de niveles estructurales en las cosas, le sigue una complejidad gnoseológica que se adecúa a los aspectos materiales y formales de la realidad. Las modalidades del ser determinan los tipos de inteligibilidad que nos remiten al descubrimiento de objetos, operaciones y facultades en cada sustancia. Esto podemos evidenciarlo porque los niveles ontológicos, en cierto modo, son conceptualizados por las ciencias, pero también porque descubrimos, en ellos mismos, grados en el conocimiento.

En las sustancias inanimadas, por ejemplo, la naturaleza contiene *la energía* que está unida a la materialidad y produce una eficacia causal. Por su parte, la corporalidad viviente alcanza las funciones biológicas (alimentación, crecimiento y reproducción) porque su propia forma introduce en la materia movimientos y actividades vitales. Pero, en la vida vegetal, desde las

¹⁵ De acuerdo con Sanguinetti, lo propio del animal es tener sistema nervioso puesto que es el sistema orgánico propio de la sensibilidad y de todo lo que lleva consigo.

células hasta las plantas, las funciones desempeñadas se relacionan con la adquisición de un cierto tipo de *información* energética procedente del ambiente que estructura el organismo, “la transmisión oportuna de una *señal* a través del tiempo y del espacio llevará al receptor a reaccionar de un cierto modo en un tiempo oportuno, apuntando a que opere según una óptima coordinación con los otros elementos del conjunto orgánico” (Sanguinetti, 2007, pág. 56).

En el nivel biológico-vegetativo la transmisión de señales (información) se vincula a la estructura material y tiene una eficacia causal en el organismo, en cambio en los niveles más altos, este es un proceso físico-causal que también es cognitivo-comunicativo (es abstracto y se expresa en un lenguaje arbitrario). La transmisión de la información a través de señales es operante en el organismo gracias a un mecanismo llamado *transducción*, es decir, a un conjunto de procesos por medio de los cuales una célula transforma una señal o estímulo recibido, en otra señal o respuesta específica.

Este proceso se da análogamente en las células, las plantas, los animales y el ser humano, sin embargo, en relación al nivel biológico-sensitivo, la transducción se especializa por la mediación del *sistema nervioso*. Es decir, del sistema que se encarga de recibir las señales que informan al organismo sobre el estado del ambiente y de su propio cuerpo, y con base a estos datos, envía nuevas señales al organismo, regulando la utilización de la energía necesaria para la correcta actuación de las funciones orgánicas y sensibles. De este modo, la sensibilidad del animal se abre al ambiente a través de la recepción perceptual de objetos físicos, en una forma de *trascendencia intencional* que incluye una interpretación de los eventos sensibles en los que el individuo capta un significado.

La objetivación e interpretación de los objetos del animal, están en función de las necesidades de la vida sensible y del dinamismo de su experiencia por lo cual manifiestan *una inteligencia práctica concreta* que vincula los instintos vitales innatos y las emociones sin llegar a la abstracción conceptual. Esta facultad, que tiene como órgano al cerebro¹⁶ y es llamada por

¹⁶ La complejidad cognitiva en el animal está relacionada al desarrollo del sistema nervioso.

Tomás de Aquino *estimativa*, a pesar de ser incapaz de cruzar esta frontera, anticipa la aparición de una inteligencia superior encarnada en el cuerpo humano como veremos en el siguiente capítulo.

En síntesis, podemos decir que, el orden de la ontología y la epistemología están implicados en la trama entre la materialidad y la formalidad. Sin embargo, aunque estos órdenes se asemejen o relacionen, estos no pueden y no deben confundirse ya que la existencia del ser y su dinámica es independiente de que sea conocida o no. Por lo que, no es que el modo de ser siga al modo de pensamiento, sino precisamente todo lo contrario, “el modo del pensamiento sigue al modo de ser del que conoce” (2005, pág.52).

Según esto, se deben describir las posturas actuales de la filosofía de la mente para ubicar el problema central de la investigación en el debate contemporáneo sobre la relación entre actos mentales y actos físicos, o entre la mente y el cuerpo, el cual se plantea desde la perspectiva epistemológica de los autores y desde allí se configura el sentido del conocimiento, la realidad y la persona.

2. Filosofía de la mente: el problema mente – cuerpo

Las posturas representacionistas, siguiendo principios inmanentistas, sostienen que un ser independiente del pensamiento sería incomprensible, desconocido e incluso inexistente. En estas tesis, la realidad y la verdad del conocimiento son relativas pues resultan ser elaboraciones de la mente humana en la medida en que el pensamiento no puede salir de sí mismo.

No obstante, aunque “nuestro modo de conocer apunta a la mediación de la subjetividad en la comprensión de lo real” (Sanguineti, 2005, pág. 53), no por esto podemos caer en el error unilateral de deformar la realidad y el conocimiento como si las funciones de la conciencia sensitiva fueran algo ajeno respecto al cuerpo, ni tampoco podemos caer en el otro extremo

de la unilateralidad de reducir los actos sensitivos a funciones o elementos causales sin la propiedad inherente de la conciencia.

Como hemos visto, la vida sensitiva se da análogamente en los animales y en los seres humanos. La realidad psico-somática del acto sensitivo desconcierta tanto a las gnoseologías representacionistas que este es un punto que aún debemos examinar pues según señala Sanguineti, es en este punto donde surge, precisamente, el problema *mente-cuerpo* y los debates sobre relación de los *actos mentales* y *actos sensitivos*¹⁷ de la actual filosofía de la mente, por lo que para contestar a estos interrogantes, debemos distinguir al menos tres dimensiones de la sensación que van conjuntas.

La *dimensión física, somática o neurológica*, es la causa o aspecto material del acto cognitivo sensible. Esta dimensión corresponde a la situación orgánica de cada cuerpo y a la descripción en términos electroquímicos con referencia a las neuronas asociadas, excitadas, etc. Esta descripción es importante para el campo científico porque podemos estudiar materialmente los organismos que tienen la capacidad de sentir.

La *dimensión psíquica*, es la causa o aspecto formal del acto sensitivo. Esta dimensión corresponde a la cualidad sentida (*qualia*) adscrita a un sujeto sensitivo y a la descripción psicológica respecto de una doble formalización: subjetiva y objetiva, consciente e intencional. Esta dimensión es importante porque, en los organismos sensibles, las sensaciones se viven subjetivamente y remiten a *la operación* del sujeto, mientras objetivamente se conocen, y remiten a *actos* no fisiológicos con cualidades propias irreductibles que son advertidas en el acto sensible (intenciones).

Y la *dimensión metafísica*, es la integración total de tales actos a un sujeto real. Es importante porque por ella tiene sentido hablar de *animales, personas, computadores*, etc. y de hacer las distinciones entre estas entidades. Esta dimensión es advertida por el hombre como un acto

¹⁷ La distinción que presentamos, en tanto, distinción representacional como actos observables externamente y actos observables internamente pertenece a la filosofía de Franz Brentano. Esta distinción es desorientadora porque están en la línea del sujeto para quien son dos actos y no en la línea del ser en donde son dos dimensiones.

intelectual operante en el conocimiento sensible ya que el objeto del acto intencional en la sensibilidad es la misma realidad manifestada parcial o aspectualmente al sujeto. Sin embargo, en las discusiones sobre la mente, esta dimensión pasa desapercibida porque se disuelve en función de las otras dimensiones.

Las dimensiones descritas, anteriormente, son inseparables y son realidades ontológicas que fundamentan todo tipo de conocimiento ya sea común, científico o filosófico. Mas, en el contexto de la filosofía de la mente estas dimensiones no son reconocidas en su conjunto, pues señala Sanguineti, “muchos de los autores no distinguen entre los actos sensoriales y los actos humanos superiores (intelectivos y voluntarios), colocándolos sin más en el cajón de sastre de los actos mentales” (2005, pág. 64). Así, las dimensiones se han ido descartando, oponiendo, eliminando, sustituyendo, o incluso confundiendo, de tal forma que se asume unilateralmente entre la *dimensión física* o la *dimensión psíquica* de la percepción y el conocimiento en general.

Esto supone una gran dificultad para comprender la unidad del conocimiento humano puesto que los debates de esta área de la filosofía ponen en crisis las distinciones esenciales entre los actos y las operaciones del cuerpo, la mente animal, la mente humana e incluso, la mente artificial. Estas realidades, a pesar de ser semejantes, no son del todo idénticas como se pretende hacer ver actualmente, por eso se advierte la necesidad de emplear categorías ontológicas y epistemológicas que permitan dar cuenta de la relación analógica que se establece entre ellas.

En general, las propuestas “filosóficas” al problema mente-cuerpo (conductismo, teoría de la identidad, materialismo eliminativo, funcionalismo, entre otras), se mantuvieron en el dominio del conocimiento científico por lo que estas son en el fondo representaciones particulares sobre la realidad, el conocimiento y el hombre. Por esto también es importante abordar en el transcurso de su exposición las observaciones que desde el realismo cognitivo hace Sanguineti a cada una de ellas.

Según Sanguinetti, habría en teoría dos posiciones de fondo. Por una parte, hay quienes sostienen las *tesis dualistas* de corte cartesiano que reconoce el carácter irreducible de los actos psíquicos respecto de los actos físicos, mientras por otro lado, hay quienes las rechazan y optan por los *diversos monismos*¹⁸ que sostiene que los actos psíquicos y físicos son lo mismo o son reductibles los unos a los otros. A esta unilateralidad, sigue invariablemente un tercer momento de intentos de superación e integración de ambos.

A. Dualismo

El dualismo admite muchas variantes, pero desde la llegada de la modernidad, este tiene un carácter fundamentalmente epistemológico. Parte de la *separación* sustancial entre la mente y el cuerpo, para luego afrontar la interacción de estos dos según una explicación *accidental*. El dualismo considerado por antonomasia es el *dualismo cartesiano*, según el cual, ya hemos dicho, *la mente* se interpreta como la presencia fenomenológica de la conciencia, y *el cuerpo*, como una máquina autónoma que funciona según las leyes de la naturaleza.

La afirmación del *cogito ergo sum* como epitafio del libro I de las “*Meditaciones Metafísicas*”, empieza un *dualismo radical* entre dos sustancias¹⁹ totalmente opuestas, que René Descartes denomina, *res cogitan* (*pensamiento*) y *res extensa* (*materia*). Esta distinción establece, principalmente, *la teoría del conocimiento* moderno a través de la división entre la naturaleza humana y la naturaleza del mundo, y da origen, además, a lo que el filósofo del lenguaje Gilbert Ryle llamó, ‘*la doctrina oficial*’ de la mente.

En el sistema cartesiano el conocimiento, la realidad y el hombre están divididos en dos sustancias. La *res extensa*, que se identifica con el conocimiento externo, está sujeta a las leyes mecánicas del espacio-tiempo sobre la que acontece todo lo relacionado con *el cuerpo*,

¹⁸ La equiparación entre ambos actos puede estar en la línea de cualquiera de los dos términos, por lo que podemos distinguir entre monismo espiritualista y monismo materialista.

¹⁹ En “*Los principios de la filosofía*” Descartes entiende por *sustancia* “aquello que no necesita de otra cosa para existir”. *El pensamiento*, la mente, o aspecto espiritual (según se prefiera denominar), de acuerdo con Descartes, se da sólo en el tiempo y es indivisible ya que no necesita de la materia para existir. La *materia*, el cuerpo o lo físico, se da en el espacio y es divisible pues está compuesto por partes.

y la *res cogitan*, que remite a un conocimiento interno y posee propiedades en la que acaece todo lo que sucede en *la mente* como la consciencia²⁰ y la introspección²¹.

Como posibles intento de superación y respuesta al problema de la interacción mente-cuerpo en el siglo XVIII, aparecen otros tipos de dualismos como los *paralelismos psicofísicos* de Spinoza y Leibniz que respectivamente, sostienen que los fenómenos psíquicos y físicos no interactúan, sino que son paralelos o coordinados entre sí. Y en el siglo XX, el dualismo interaccionista propuesto por Eccles-Popper, llamado *emergentismo dualista*.

B. Monismo

Ahora, viniendo al lado monista de la unilateralidad, por un lado, *el monismo espiritualista* aparece como aquel que no admite una distinción real entre evento psíquico y material, y tiende a una concepción unitaria de toda la realidad, pero según una línea no-material. Al respecto Berkeley quien manifestaba que “el aspecto material se reduce a sólo fenómenos psíquicos u observados por una conciencia” (2007, pág. 23), pero sostener esto resulta problemático debido a que la noción de cuerpo se ve propensa a quedar reducida a una realidad espiritual como sucede en los distintos idealismos.

Para Sanguineti una propuesta actual, cercana a esta postura, es el *panpsiquismo* de David Chalmers en la que las realidades inferiores como las cosas inanimadas o los vegetales contienen una forma de psiquismo como una inteligencia o una mente a las que se les puede atribuir indiscriminadamente propiedades intencionales, racionalidad o conciencia. No obstante, el mismo Sanguineti deja claro que este tipo de posturas que asigna de forma unívoca estados psicológicos a cualquier tipo de realidad que manifieste algún tipo de

²⁰ Según Descartes, la conciencia es el sujeto de las dudas y, por lo tanto, es lo que fundamenta el pensamiento. “*Sobre lo que soy consciente es sobre lo que no se puede dudar pues es verdadero*”. Ser consciente de algo es tener una representación de ello en la mente. La conciencia es la facultad de representación. Es lo que Rorty llamará después *lo incorregible*.

²¹ La introspección es el acto propio de cada mente de reconocer lo que sucede en el ámbito de la consciencia, al interior del yo. En la segunda Meditación Descartes define las actividades o estados que corresponden al Yo estos son: *la duda, el entendimiento, el juicio afirmativo y negativo, el deseo, la imaginación y el sentir*.

autoorganización y finalidad, pone en evidencia la importancia de emplear categorías ontológicas adecuadas y términos con significados analógicos ya que la presencia de estas cualidades en el orden natural no tiene el mismo sentido o la misma validez epistemológica en todas las cosas (2007, pág. 24).

Mientras, por otro lado, *el monismo es materialista* cuando rechaza la distinción psíquico-física resolviendo los eventos psíquicos en eventos materiales. Dentro de esta orientación encontramos varias vertientes como los monismos de corte conductista (lógico, psicológico, científico, filosófico) y los monismos de corte neurológico (teoría de la identidad, funcionalismo, materialismo eliminativo) siendo esta la posición más sobresale hoy en día.

Respecto de las tesis conductistas, habremos de decir que, para finales del siglo XIX y principios del XX, con la crisis de la *metafísica del sujeto*, resurgen las preguntas sobre *la mente* donde el rechazo al *psicologismo* resultó un factor común en las propuestas de la filosofía anglosajona y continental (Kenny, 1987). En respuesta al dualismo cartesiano, la existencia de los *estados mentales* fue puesta de lado debido a los planteamientos epistemológicos y ontológicos del neopositivismo lógico del Círculo de Viena los cuales fueron centrales para el proceder de la filosofía y de las distintas áreas del conocimiento como la lingüística, la epistemología misma, la psicología o la antropología.

De acuerdo a las primeras indagaciones de esta posición altamente rigurosa y científica, los problemas del conocimiento se plantean en sintonía con la filosofía del lenguaje y las ciencias naturales, de modo que, la semántica del lenguaje debe adecuarse a la verificabilidad empírica para establecer las condiciones de un lenguaje unívoco y fisicalista conforme a las ciencias experimentales.

Como consecuencia a esta actitud, el hombre pasó a ubicarse como un eslabón más dentro de la cadena evolutiva, y en la psicología científica, siguiendo las propuestas del conductismo metodológico, se negaron el valor de la conciencia, los estados mentales intrínsecos en tanto

subjetivos y la función del lenguaje como expresión de creencias, deseos, intenciones y pensamientos, aunque todos estos no tengan necesidad de expresión material.

Según estas, los fenómenos psíquicos se resuelven en el comportamiento externo y observable, ya sea en reacciones fisiológicas según el esquema de estímulo-respuesta, ya sea en el comportamiento público según las disposiciones de un sujeto hacia algún tipo de conducta (Sanguineti, 2007, pág. 25). Lo cual logra determinar, a través de una explicación fenomenológica externa de la conducta, los conceptos que hacen referencia a las operaciones, los procesos y las capacidades mentales y permite definir la mente como un conjunto de disposiciones para la conducta.

Sin embargo, estas disposiciones corresponden a diferentes *estados y procesos psíquicos* que no son para nada comparables a procesos físicos. Bajo estas premisas, no se puede aceptar la existencia de actos internos en el ser humano, como por ejemplo las sensaciones, ya que no son públicamente observables y, en consecuencia, tampoco se puede aceptar una dimensión espiritual que si bien, propiamente no es corpórea, tiene relación con los actos del cuerpo y los provee de sentido.

Respecto a las tesis neurológicas, podemos decir que, éstas nacen de la psicología cognitiva perteneciente al conjunto de *ciencias cognitivas*²² en las que la explicación neurocientífica y las teorías de la computación son el paradigma para concebir lo mental en respuesta o posible ampliación de las tesis conductistas predominantes. Según explica Sanguineti, “como escuela psicológica, el cognitivismo reacciona en contra del conductismo, reconociendo la realidad de los estados mentales internos como atención, percepción, memoria, emociones, razonamientos, lenguaje y conciencia” (2007, pág. 36).

Para la segunda mitad del siglo XX, varias de las teorías de la *filosofía de la mente* nacidas en los albores de la filosofía analítica, e inspiradas en los desarrollos de las ciencias cognitivas insistieron en mantener imágenes del hombre, la realidad, el conocimiento y el

²² Psicología cognitiva, neuropsicología, ciencia computacional, lingüística.

lenguaje planteando nuevas cuestiones gnoseológicas para abordar sobre la percepción, las ideas y las representaciones.

El desarrollo de la neurología con la localización cerebral de las funciones superiores y el cambio de la discusión de los estados mentales del *aspecto interno* en primera persona al *aspecto externo* en tercera persona, tornó al problema mente-cuerpo con un matiz más amplio y más radical²³. Bajo estas premisas se demostró la necesidad de recurrir a las representaciones y los estados cognitivos internos, favoreciendo, a la vez, la idea de que los fenómenos psíquicos son una actividad nerviosa sofisticada, de modo que, el funcionamiento en conjunto del cerebro o del sistema nervioso es lo que entendemos como mente. Así el problema mente-cuerpo se pasó al problema mente-cerebro.

En este contexto aparece la propuesta de Herbert Feigl y John Smart llamada *teoría de la identidad psico-física* que sienta los parámetros básicos de varios presupuestos y aspiraciones fisicalistas. Esta teoría, también llamada del *doble aspecto*, replantea la consideración del conductismo de *Carnap-Hempel*²⁴ sobre la mente y los estados mentales como realidades materiales y objetivas. Su peculiaridad epistemológica, según la describe Sanguineti (2007), radica en identificar los fenómenos psíquicos con su base neurológica cuya organización interna interviene en el origen y el desarrollo de la conducta. (pág. 27)

De acuerdo con esta propuesta, la solución al problema mente-cuerpo pasa por el análisis lingüístico de las características respectivas de uno y otro. *Lo mental* es subjetivo, privado, no-espacial, intencional, mientras *lo corporal* es objetivo, público, espacial, no-intencional. Estos dos aspectos no se consideran lógicamente incompatibles, sino, intersubjetivamente

²³ Según Kim, «el problema mente-cuerpo es el resultado de encontrar un lugar para la mente en un mundo fundamentalmente y esencialmente físico» (2002). Así al cuestionarnos por la mente, debemos cuestionarnos su relación con la estructura material.

²⁴ Para *el conductismo científico* de los miembros del Círculo de Viena, todo problema que tenga significado es susceptible de una descripción científica. Por ello, en el análisis psicológico que proponen, parten del análisis del significado de los *enunciados psicológicos* los cuales son producto de las condiciones de verdad en las que se incluye tanto *la conducta del sujeto* como las características de *los procesos orgánicos*. Dentro de este marco, entre las condiciones de verdad de los *enunciados psicológicos* y las condiciones de verdad de los *enunciados físicos* no hay diferencia alguna, por lo que la psicología se considera como una parte de la física y los enunciados mentalistas han de sustituirse por *enunciados sobre la conducta*.

confirmables, a tal punto que, los ‘estados privados’ son estados centrales en la medida en que producen *causalmente* la *conducta observable*.

La teoría de la identidad, señala que un objeto puede ser designado tanto por el nombre A como por el nombre B. Los *estados de experiencia directa* que viven los seres humanos, y algunos animales, son *idénticos* a ciertos aspectos de los *procesos neuronales* en esos organismos. Por lo tanto, la identidad entre aquello que tenemos en la experiencia (conocimiento por familiaridad) y los procesos en el sistema nervioso central que describe la neurofisiología (conocimiento por descripción), es de tipo empírico referencialista²⁵.

Otra versión de la teoría de la identidad más cercana al funcionalismo, es la teoría de la identidad *de casos o funcional* propuesta por David Armstrong. El filósofo australiano criticó la postura de sus predecesores considerando que la identificación de los conceptos mentales con los estados físicos del cerebro no es contradictoria (inteligibles) si se realiza un análisis causal, pues en la *causalidad* de la conducta, *la mente* es un estado intermedio entre el estímulo y la respuesta, pero este estado intermedio es un *proceso físico* en el sistema nervioso central del cerebro.

Por lo que, según este defensor del materialismo, el análisis que se hace a las sensaciones como estados del cerebro, adquiere importancia cuando radica más en las respuestas que en los estímulos. En consecuencia, con lo anterior, los estados mentales como, por ejemplo, las creencias o las intenciones, deben pasar por un análisis conceptual o filosófico²⁶ en el que la idea de ‘estado mental’ sea entendida como un efecto (respuesta) que a su vez causa

²⁵ Para sostener esta posición, Feigl se remite a la teoría del lenguaje de Frege seguida por Wittgenstein en la cual entre el referente y el significado existe el sentido. En este caso, las cualidades de las que se tiene experiencia (qualia) son el referente, mientras los términos fenomenológicos y neurológicos son sentidos que difieren entre sí, por lo tanto, la forma de confirmación de los enunciados, es decir, el significado han de ser diferentes. Smart por su parte, aunque admite al igual que Feigl que los términos de experiencia y los procesos cerebrales hacen referencia a una misma cosa, no obstante, en oposición a este último, no admite que al sentirse un dolor se informe sobre algo psíquico porque, para él, aceptar procesos físicos y procesos psíquicos, es reconocer la existencia de leyes psicofísicas que relacionan acontecimientos mentales con acontecimientos cerebrales, y que son de difícil justificación. Por eso, retomando el principio de Ockham, entre una explicación física-química y una explicación psico-física, escoge aquella explicación que considera más sencilla.

²⁶ Debe entenderse que filosófico aquí se remite a la filosofía analítica de Russel, Frege, Wittgenstein.

(estimula) una cierta forma de comportamiento. De este modo *los estados mentales* se identifican con los *estados físico-químicos* del cerebro y son susceptibles para afirmarse o demostrarse científicamente como lo habían propuesto Smart y Feigl.

Más radical que las teorías de la identidad, aparece el *materialismo eliminativo*, que, al descubrir una base cerebral, mantiene que las creencias sobre los estados mentales son interpretadas como una visión precientífica que se ha de superar con las descripciones neurocientíficas (Sanguineti, 2007. pág.28).

Dos de los pensadores más destacados en esta línea, son los esposos *Paul y Patricia Churchland* quienes definen el materialismo eliminativo como “la tesis que sostiene que la filosofía del sentido común (*psychology folk*) acerca de los fenómenos psicológicos constituye una teoría radicalmente falsa y defectuosa” pues considera que sus principios, como su ontología, deben ser reemplazados por una teoría de la *neurociencia completa* que esté más integrada a la ciencia física tanto para la comprensión de las otras mentes como para nuestra introspección.

Para los Churchland, el hecho de dominar tácitamente un cuerpo de saberes populares que integran las circunstancias externas, los estados internos y la conducta pública permite que cada uno comprenda bien a los demás. Este cuerpo de saberes populares que concierne a relaciones sobre leyes formales se llama psicología popular (*folk psychology*), esta implica que, la semántica de los términos mentalistas debe entenderse del mismo modo que la semántica de los términos teóricos en la que el significado de los términos está fijado por la red de leyes en las que figuran.

Según Churchland esta psicología popular usada hoy en día es, esencialmente, la misma que la de los griegos²⁷. La crítica que dirige a las demás perspectivas (Dualismo, Teoría de la

²⁷ Según Hierro-Pescador, Paul Churchland concuerda con Ian Lakatos quien señala la psicología folk como un programa de investigación degenerado o estancado durante milenios y es incoherente con la física de partículas, la teoría atómica y molecular, la química orgánica, la teoría de la evolución, la biología, la fisiología y la neurociencia materialista.

Identidad, Funcionalismo) consiste en denunciar la aceptación de tales leyes y categorías de la psicología folk sin dudar de su integridad ni de su visión inocente y estrecha.

De acuerdo con lo anterior, la *psicología folk* adolece de grandes defectos explicativos y de incoherencias respecto a las teorías fértiles en los otros dominios y frente a los retos de la psicología actual, como por ejemplo: la naturaleza-dinámica de la enfermedad mental, la facultad de la imaginación creadora, el fundamento de las diferencias de inteligencias entre los individuos, la naturaleza-función psicológica del sueño, la construcción interna de una imagen tridimensional o la naturaleza del proceso de aprendizaje y su forma no-lingüística.

Para Sanguinetti (2007), los Churchland son un símbolo del reduccionismo neurologista. La reducción se basa aquí, en primer lugar, en manejar las nociones psicológicas del conocimiento ordinario como si fueran “teorías” cuando resulta ser evidente que algo como las sensaciones o las emociones no pueden considerarse iguales a teorías científicas o ideológicas como la relatividad o el transhumanismo. La explicación neurológica de las sensaciones tiene su sentido, pero no elimina la realidad psicológica de ellas, sino que indica su causa neural.

El conflicto resulta porque los autores reconocen la realidad psicológica, pero la vacían de contenido, ya que se atienen a la base neural a la hora de aportar explicaciones. Y he aquí el segundo punto de la reducción, pues se trata de aceptar aparentemente lo que es eliminado. Por ejemplo, si el yo es un constructo dependiente del cerebro, cómo el cerebro puede construir un “yo”. Según Churchland, el cerebro nos hace pensar que tenemos un yo que al parecer es real porque es una actividad cerebral.

De acuerdo con Sanguinetti, la explicación de este punto es oscura y constituye una petición de principio porque se afirma que una noción psicológica no es más que un evento físico, y a la vez se pretende que siga valiendo como una noción psicológica. Lo cierto es que afirmar que ‘el cerebro se construye una representación de sí mismo’, si es psicológica, es señalar que hay algo más que actos físicos.

Respecto a estas teorías que toman por base la neurología, Sanguinetti reconoce su acierto en la medida que “muchas funciones psicológicas son realmente causadas por eventos neurofisiológicos, sin embargo, debe entenderse que este tipo de causalidad es parcial y que sólo remite al aspecto o causa material según la terminología aristotélica” (2007, pág. 27), por lo que no podemos quedarnos sólo en esta dimensión o nivel para explicar nuestros pensamiento y nuestra conducta; de hacer esto caemos, como hemos visto, en un reduccionismo antropológico y ontológico que en última instancia, no es más que una aspiración, un prejuicio o una terquedad epistemológica.

C. Anti-reduccionistas

La reducción de los estados mentales al nivel físico frente a la evidente presencia de la conciencia, provocó la necesidad de construir teorías para “explicar” cómo, o porqué, existen actos psíquicos cuando no somos más que entidades físico-químicas. Así aparecen muchas críticas para reivindicar la existencia de los estados interiores como el funcionalismo, el emergentismo y la superveniencia.

El enfoque funcionalista, nacido por el desarrollo de las ciencias cognitivas (informática y psicología cognitiva), gracias a la descripción y explicación de los eventos mentales en base a los modelos computacionales, reacciona en contra de los reduccionismos reconociendo el carácter propio de los estados psíquicos (o mentales) a modo de procesos funcionales cuya base material es el cerebro.

Los funcionalistas, se preocuparon de ver en qué sentido una estructura orgánica puede corresponder a una función psicológica y viceversa. Ellos defienden la tesis de la realización múltiple de los *estados mentales* en tanto consideran posible implementar programas computacionales en diversas bases o plataformas que no son sólo electrónicas, lo que representa para ellos un abismo entre ‘la mente’ del ordenador (software) y el hardware, entre la mente humana y el cerebro, cuando el abismo realmente está entre el ordenador y la

persona. Así consideran que los contenidos objetivos del pensamiento son inmateriales y pueden transcribirse en muchas lenguas, libros impresos, soportes eléctricos y pueden pasar de una persona a otra.

De esta manera renace una nueva forma de dualismo, aunque con sus matices y distintas variedades tales como: el *funcionalismo computacional (débil)* propuesto por Hilary Putnam, e inspirado en Alan Turing, que describe y explica los procesos cognitivos o eventos mentales en base al modelo de programas de los ordenadores. Según el computacionalismo, la mente se homologa a un *software*, método o ‘función computacional’, de elaborar y transmitir información.

De acuerdo con esto es preciso reconocer a *los estados mentales* un estatuto autónomo; pues, así como ‘la máquina’ posee *funciones* que podemos considerar ‘*estados internos*’ tales como los programas, las secuencias de símbolos, la memoria, las instrucciones, o las operaciones de cálculo, que toman por característica común el no-reducirse a su *hardware*, parte física o electrónica, del mismo modo, la mente es una especie de ‘estructura computacional’ propia del cerebro.

Este funcionalismo apunta a los estados internos de los ordenadores tradicionales que siguen la arquitectura de Turing, o Von Neuman²⁸. Los estados internos son de tipo ‘informático’ o ‘simbólico’, por lo que el ordenador pareciera tener *una mente* que puede calcular, deducir, y elaborar información utilizando categorías representativas. Es decir, mediante un lenguaje o una gramática, los ordenadores pueden simular, emular, o tal vez superar, los *procesos cognitivos* elaborados por la mente humana.

Por otra parte, *el funcionalismo computacional ‘fuerte’* elaborado por Minski, trabaja sobre esta idea para hablar de la inteligencia humana a la luz de la *inteligencia artificial*. Esta tesis fue reconocida por su aplicación a los procesos cognitivos como el cálculo, la solución de

²⁸ En estas arquitecturas, el input equivale a la llegada de datos, a la que le sigue un momento de elaboración, y luego, otro momento de conservación hasta llegar al *output*

problemas o las deducciones, debido a que la arquitectura de esta computación artificial, más que simbólica, es conexionista o de redes neuronales artificiales, por ello promueve el modelo de ‘la sociedad de la mente’.

Otras formas más moderadas de funcionalismo son: el *funcionalismo representacional* del pensador inglés Jerry Fodor, en el que se emplea el modelo computacional en sentido metafórico para considerar los procesos de la mente; estos están constituidos por un lenguaje de pensamiento llamado «*mentales*», cuyos elementos son representaciones dotadas de valor simbólico, sintáctico y semántico. Y, el *funcionalismo causal o teleológico* que concibe los actos mentales en términos de causalidad respecto de otros actos mentales o respecto de otras instancias no psíquicas para generar una conducta determinada.

Al respecto del enfoque funcionalista, Sanguineti (2007) da cuenta que los ordenadores fueron creados siguiendo una analogía de los procesos cognitivos humanos por lo que este enfoque es una nueva forma de reduccionismo en tanto los estados subjetivos se toman por estados informáticos lo cual resulta poco convincente debido a que los ordenadores pueden efectuar realmente cálculos con resultados correctos pero estos no son actos cognitivos verdaderos.

Además, el funcionalismo a pesar de que supera el reduccionismo neurológico y conductual, no llega a reconocer la realidad de los actos de un sujeto y termina por poner en crisis la distinción entre la mente humana y la mente de la máquina, entre la inteligencia humana y la inteligencia artificial, aunque vale la pena aclarar que la confusión que se venía gestando entre las nociones de sensación, actos intelectuales y contenidos del pensamiento, favoreció estas ideas (pág. 39).

Otra forma de enfrentar el reduccionismo materialista, pero manteniendo aun así el monismo, es el *emergentismo*. Esta postura da cuenta de las críticas del biologismo a las tendencias conductistas y funcionalistas por descuidar la importancia de la biología para la interpretación neuronal. De acuerdo con la cosmovisión biológica, los rasgos de la vida y la

conciencia emergen desde la complejidad química, es decir, de las entidades microscópicas emergen propiedades macroscópicas en los cuerpos.

En consecuencia, el emergentismo sostiene que *los actos mentales*, en tanto propiedades holísticas superiores, emergen o son producidas como algo nuevo irreducible a la suma de las partes de *la base nerviosa cerebral*. Así encontramos distintas variantes como: el *emergentismo dualista*, mantenido por Popper-Eccles, que desemboca en un dualismo interaccionista en el cual se concibe la mente como algo diverso del cuerpo, pero reconoce que ciertas configuraciones de la materia son capaces de suscitar perfecciones realmente nuevas y no meras propiedades del todo, por lo tanto, estima que los actos psíquicos y físicos interactúan causalmente.

Las posiciones dualistas para Sanguineti presentan serias complicaciones frente al tema de la interacción, por lo que concluye respecto a estas que, mientras la corporalidad sea entendida sólo desde la perspectiva espacio-temporal de la física, esta favorecerá el paso a los monismos.

Según comenta, para Popper la aparición de la novedad ontológica a partir de las transformaciones materiales sigue las vías de la evolución; así, por ejemplo, de la no-vida surge la vida, de la vida surge la conciencia, y la mente humana procede de la vida animal. En el caso de la mente y el cuerpo se producen verdaderas interacciones por lo que los niveles superiores ejercen un control sobre los niveles inferiores, sin embargo, dependiendo del sentido en el que se interprete esta correlación se determina si la postura es dualista o monista.

Eccles asume en sus escritos la distinción de Popper de los tres mundos, según la cual el mundo uno es el universo de los objetos estados físicos, el mundo dos es la conciencia y sus estados, y el mundo tres es el patrimonio cultural, artístico y científico del hombre en tanto que objeto del pensamiento. La teoría interaccionista de Eccles es que la mente autoconsciente o yo está en relación interactiva con grupos neuronales del hemisferio

principal, aunque se dé a la vez una comunicación con el otro hemisferio. Esa interacción consiste en una lectura inteligente y unitaria, con la consiguiente guía para la acción, de las experiencias neurales.

La interacción mente-cerebro consiste, pues, en una selección integrativa que dé lugar al acto comprensivo “yo comprendo esto”. Esto supone una forma concreta de control del inmaterial sobre lo material, en tanto la mente autoconsciente opera sobre estos centros neurales, modificando los esquemas dinámicos espacio-temporales de los eventos neurales. El argumento de Eccles es que la unidad de la experiencia del yo que comprende y quiere no se explica neurológicamente.

Esta tesis no es dualista en el sentido cartesiano, pero tampoco es aristotélica, sino más bien se coloca en la perspectiva operativa según la cual no ve cómo podría explicarse el fenómeno de la autoconciencia, con su unidad y capacidad de integrar las informaciones recibidas por las vías nerviosas, sin apelar a una instancia inmaterial no corpórea capaz de influir sobre las áreas cerebrales implicadas en los estados y actos autoconscientes del hombre.

Eccles hace ver lo difícil que es prescindir de la mente autoconsciente y de la libertad cuando se quieren explicar las funciones más altas de la persona en términos neurológicos. Los esfuerzos por reducirlas a eventos neurales, incluso en el mismo seno de la neurociencia, dan pie a explicaciones complicadas y, a veces, contradictorias, en las que la negación del espíritu aparece como gratuita. Del lado del *emergentismo materialista u holístico*, los procesos psíquicos son propiedades sistémicas u holísticas del sistema nervioso tomado como un todo (Bunge).

Mientras en el *emergentismo naturalista* propuesto por Searle, la organización y el dinamismo cerebral *causan* los fenómenos mentales. Sin embargo, aunque se afirma la realidad y la naturaleza biológica de la conciencia y la subjetividad, Searle se opone decididamente a los reduccionismos conductistas, neurologistas, funcionalistas y emergentistas que eliminan la subjetividad.

Para el norteamericano, el “yo” y los fenómenos subjetivos como por ejemplo el dolor, son reales, es decir, son epistémicamente objetivos y no fenómenos meramente objetivos. No obstante, Searle rechaza el dualismo pues la conciencia no es una propiedad separada del cerebro, sino que está vinculada con este de forma intrínseca y unitaria. Su posición es materialista pues los estados mentales son estados físicos de alto nivel que no se reducen a estados físicos objetivos y son explicables por la causalidad cerebral.

De acuerdo con Sanguineti, aunque Searle defienda audazmente la irreductibilidad de la conciencia oponiéndose al centro de gravedad de las corrientes más difundidas, falta en el norteamericano una verdadera dimensión metafísica y antropológica de los problemas. “No basta con reivindicar la realidad de la conciencia desde un nivel biológico, pues la neurología, como en los planteamientos generalizados de la filosofía de la mente, es insuficiente” (2007, pág. 44).

Finalmente, encontramos que algunos autores afrontan la emergencia de los estados mentales con la categoría de *superveniencia*. Estos aceptan la dualidad de *eventos físicos* y *eventos mentales* sosteniendo que entre ellos hay una *correlación recíproca* en tanto que un sujeto con propiedades físicas tendría un exacto correlato en una serie de propiedades mentales. Estas últimas ‘sobrevienen’ sobre las propiedades físicas porque estas últimas determinan el aparecer de las propiedades mentales más altas.

Para Sanguineti, el emergentismo reconoce los niveles psíquicos elevados y sitúan sus indicaciones científicas acerca del lenguaje, la conciencia, las emociones, entre la neurociencia y la psicología por lo que sus aportaciones resultan siendo muy significativas. Sin embargo, sostiene que en esta postura la nueva propiedad holística a pesar de que es irreductible a sus partes, no les proporciona un nuevo sentido, tampoco posee un papel causal respecto al nivel inferior, ni las organiza bajo una nueva forma. (2007, pág. 32).

Respecto a la superveniencia, afirma que al igual que en cierto emergentismo, esta presenta una relación mono direccional entre el evento físico y el evento mental. El primero determina el segundo, pero el evento mental no determina el evento físico, como en el caso del dolor en el que la estimulación nerviosa causa dicha sensación y no al revés (2007, pág. 34).

3. Crítica a los actos mentales

Frente a estas vertientes dualistas y monistas conocidas ya en la habitual filosofía de la mente, podemos decir que asumida la *vertiente neurologista*, en el plano ontológico, se desconoce las distinciones entre la vida inorgánica, vegetal, animal, espiritual y artificial, epistemológicamente, cae en un *reduccionismo* a la vez que vacía de sentido el conocimiento sensible, y en el plano antropológico, disuelve el concepto de persona humana (pág. 58). Ejemplos de esta actitud la encontramos en las corrientes de lo que Sanguineti denomina como *monismos materialistas*, así como en algunos autores funcionalistas y emergentistas.

Por el otro lado de la unilateralidad, cuando se asumió la *vertiente del psiquismo* se generó una ruptura insalvable en los planos ontológico y antropológico. A pesar de los diversos esfuerzos que hemos visto, en el plano epistemológico, se pone en duda la verdad de la percepción del mundo material y se impulsa la desconfianza sobre su objetividad aceptando la inmediatez de las sensaciones subjetivas (realismo mediato).

Estos planteamientos representacionistas que dan primacía al orden del conocimiento antes que al orden del ser, terminan produciendo una confusión ontológica, sobre el estatus existencial de las cualidades sensibles, en tanto, sentidas por un sujeto o como propiedades de los cuerpos físicos, pues establece la oposición radical entre las representaciones sensibles (*fenómeno*) y la realidad material tal como es en sí misma (*noúmeno*).

La distinción dualista entre acto físico como actos observables en primera persona (fenomenológicos) y acto psíquico como actos observables en tercera persona (neuroológicos) no logra reconocer las distinciones ontológicas y epistemológicas que existe entre los

distintos modos de ser. Estos errores son comunes encontrarlos en los diferentes tipos de *dualismos*, en los *monismos* espiritualistas y cercanos, así como en los enfoques funcionalista y emergentista.

En definitiva, la comprensión insuficiente de la complejidad del conocimiento sensible genera diferentes problemas críticos al conocimiento en general. Por un lado, nos conduce a planteamientos *fenomenistas* erróneos que conducen al idealismo, al empirismo, al escepticismo sistemático generalizado. El resultado de estas interpretaciones irremediablemente sea cual sea la opción, nos obliga a entender la realidad de forma *mediata* y a demostrar la existencia real del mundo a partir de inferencias realizadas por la razón cuando realmente esta existencia del mundo de las cosas es evidente desde el primer momento, lo cual desde el realismo cognoscitivo representa una clara contradicción.

Planteada la problemática y el contexto en el cual se desarrolla esta investigación, podemos decir que pareciera no haber más posturas, o enfoques, a la comprensión inmanentista y antinómica del conocimiento humano y la relación mente/cuerpo que propone la actual filosofía de la mente. De acuerdo con Sanguinetti (2007), “el aristotelismo o el tomismo, como hemos visto, han estado ausentes y parecieran ser comprendidos como una especie de espiritualismo semejante al dualismo cartesiano en tanto mantiene la trascendencia de la inteligencia respecto a la organicidad del cuerpo” (pág. 44). Mas la perspectiva aristotélico-tomista aún debemos considerarla en concordancia con Sanguinetti para el que, “las interpretaciones de la mente suelen estar vinculadas a categorías metafísicas como la causalidad, la sustancia, el sujeto, la inteligencia o la representación”. Además, frente a los planteamientos de las corrientes modernas y contemporáneas, hay investigaciones que desde el tomismo abordan los temas del conocimiento, la psicología, el lenguaje y la filosofía de la mente.

Finalmente, hemos planteado en la primera parte de este capítulo, que el hilemorfismo comprende el acto del conocimiento desde una perspectiva más alta sustentada en el plano

ontológico donde se resaltan los principios de materia y forma que resultan indispensables para dar cuenta de su unidad y no quedarse en el nivel de la abstracción científica como veremos a continuación.

CAPÍTULO II

EL CONOCIMIENTO HUMANO O ACTO INTELECTUAL

“Todo hombre por naturaleza desea conocer”

Aristóteles, *Metafísica I*, 1.

Para abordar la relación epistemológica entre los actos psíquicos y actos físicos situados dentro del marco ontológico y antropológico, Juan José Sanguinetti siguiendo a Aristóteles y Tomás de Aquino, concibe el conocimiento humano como “un modo superior de ser y vivir” (pág. 47). Ontológicamente, el conocer resulta una hiper-formalización más alta que trasciende la cualidad del cuerpo sensitivo, semejante a como el sentir trasciende el vivir, por lo que debe aceptarse como un acto inmaterial realizado por una facultad intelectual que conoce y se conoce en la medida en que realiza su acto.

El hombre, semejante a los demás seres naturales en tanto sustancias individuales, está constituido por los principios de materia y forma. Es decir, en el orden de la naturaleza, el hombre se constituye como una unidad onto-lógica diferente, autónoma y compleja. Su condición onto-lógica lo sitúa como un ser cognoscente abierto al ser, a la realidad y a la verdad, un animal metafísico. La materia es su cuerpo de animal sensitivo por el cual nace, vive, siente y es sentido, mientras la forma, es su alma intelectual por la cual existe según una modalidad cognoscitiva que lo capacita para reconocer cualquier acto, forma u objeto, en su relación con el ser.

Esta naturaleza ontológica originaria determina nuestras capacidades cognitivas y los tipos de conocimientos a los que podemos acceder con ellas, pues, lo que conocemos por el intelecto, no es lo mismo que percibimos con los sentidos. Es decir que, “captamos el ser de las cosas según nuestro modo de ser (condición ontológica) y según nuestro modo de conocer (situación epistémica)” (Sanguinetti, 2005, pág. 52).

Esta distinción es importante y nos plantea una primera cuestión respecto a la gnoseología, pues, si esto es así, ¿qué es lo primero que conoce el entendimiento? Según hemos repasado,

para las gnoseologías representacionistas, fenomenistas e idealistas, el objeto inmaterial concertado en nuestro pensamiento, separado de la realidad es aquello que conocemos, por ello, no conocemos la cosa en sí, sino los fenómenos o las representaciones de las cosas que existen en el sujeto y que son creadas por el sujeto. Por otra parte, desde el punto de vista realista, la realidad es nuestro punto de partida y ella se manifiesta a nuestros sentidos tal como es, a saber, particular, mutable, contingente y con una multitud de notas individuales que permiten captar inmediatamente la existencia de las distintas entidades con sus accidentes.

Sin embargo, el conocimiento intelectual de las cosas no se produce en virtud de una semejanza física entre el cognoscente y lo conocido, sino en virtud de la inmaterialidad del sujeto que conoce, pues en las palabras de Tomás de Aquino, “lo conocido está en el que lo conoce según el modo de ser del que conoce” (Q. 85, art. 1, respuesta 1). Por lo que el intelecto conoce las realidades corpóreas abstrayendo los objetos de la percepción, la memoria y la imaginación para poseer la forma esencial de las cosas sin la materia.

Esta forma inmaterial abstraída de la realidad sensible, llamada en la terminología aristotélica-tomista esencia o especie cognitiva, es el objeto propio del conocimiento. La inteligencia aprehende con la operación del entendimiento agente y posible el universal contenido en todo singular para alcanzar la verdad de su ser. Por lo que, el acto cognoscitivo en tanto relación de verdad de la inteligencia con el ser, es la inteligibilidad de los entes a través del descubrimiento de aquellas formas universales, inmutables y necesarias que determinan lo que ellas en esencia son.

Desde el punto de vista de la gnoseología realista, las formas universales no existen separadas de las cosas singulares y concretas sino en ellas, y sus representaciones son las imágenes, de modo que, “el objeto inmaterial no es aquello que conocemos, sino aquello por lo que conocemos lo real” (pág. 54). Es decir que al poseer la forma en sí misma, separada de la materia, el objeto concertado en el pensamiento, necesariamente, nos re-direcciona a la cosa

o al aspecto real que estamos conociendo y no a una representación u otro pensamiento del sujeto, siendo este un punto fundamental en que diferimos con aquellas otras gnoseologías.

Los múltiples sistemas filosóficos modernos, metodológicamente, han demostrado un desconocimiento total o parcial del objeto de la inteligencia y del modo de acceder a él. En primer lugar, porque abandonaron la realidad al negarse el cuerpo y la sensibilidad, tomando como punto de partida el sujeto y sus representaciones para afrontar el problema del conocimiento, y después, porque aunque reaccionaron a la negación de lo corpóreo, siguieron una línea discursiva basada en la ruptura y oposición epistemológica entre el conocimiento sensible y el conocimiento racional, entre ciencias exactas y ciencias del espíritu, y más recientemente, entre actos neuronales y actos psíquicos.

Modernidad y postmodernidad, nos han mostrado que la ruptura entre el cuerpo y la mente es peligrosa, pues hemos padecido de sus efectos hasta nuestros días. El resultado según vimos en la segunda parte de nuestro primer capítulo, el surgir de distintas posiciones antagónicas y conflictivas, y luego de posiciones aparentemente reconciliables que nos llevan a confundir los órdenes del ser y del conocimiento, así como a cometer los errores de unilateralidad que se extienden y generan conflictos en los muchos planos y ámbitos de la vida humana.

El dualismo, una y otra vez, le ha negado a la inteligencia la dependencia de la vida sensitiva para acceder al orden real. Si bien, los dualistas han acertado en afirmar que el ser inmaterial es el objeto formal propio de la inteligencia, se equivocan cuando sostienen que la única forma para alcanzar este ser plenamente espiritual es por un contacto inmediato e intuitivo. En este sentido, el objeto de la inteligencia es independiente de los datos sensibles, de modo que la inteligencia concibe un objeto formal propio que no tiene ninguna relación con el objeto formal propio de los sentidos, esto es, con las cualidades concretas de los entes materiales (cualidades primarias), ni con la base cerebral y funcional con las que se efectúan las operaciones cognitivas sensibles. Así, afirmar que el ser alcanzado es el ser como tal

resulta poco convincente, y más aún, cuando afirma que el acto intelectual se identifica con ese ser.

Por su parte, el monismo materialista, en cada época y bajo sus distintas formas, ha negado a la inteligencia su objeto formal propio, especificante y exclusivamente suyo, el ser inmaterial. El monismo observa bien que la actividad intelectual depende constantemente de los sentidos y que como Aristóteles planteaba, “no hay nada en la inteligencia que no haya pasado por el examen de los sentidos”, lo que además significa en nuestro contexto, la activación de una base neural específica con la que se realizan tales operaciones. Pero exagera esta verdad afirmando la identidad, y luego, la reducción de las operaciones intelectuales a la pura causalidad material, como si el puro conocimiento empírico de las neuronas, los neurotransmisores y sus vías, o el estado eléctrico del cerebro, nos sirviera para comprender conceptos psicológicos y otros tantos.

En este sentido, nuestra inteligencia se reduce a la actividad neurofísica y al hombre al plano de la sensibilidad, pues, ella trabaja con los objetos de la sensibilidad los separa, los une, pero nunca los supera, pues el objeto de la inteligencia es el mismo objeto formal propio y especificante de los sentidos, la inteligencia no trasciende los fenómenos o apariencias concretas de los entes materiales, y, por lo tanto, nunca llega a poseer un objeto propio específico y exclusivamente suyo, sino que encuentra las representaciones de la conciencia.

Los intentos de las posturas intermedias reconocer constantemente, una actividad superior irreducible a la sensibilidad como se evidenció con los funcionalismos, los emergentismos y la superveniencia son inútiles mientras la corporalidad sea entendida sólo desde la perspectiva espacio-temporal de la física ya que no es posible responder a las preguntas sobre la existencia de formas o conceptos universales, de modo que ni la inteligencia ni su objeto son muy distintos a aquellos por lo que terminan recayendo en un tipo de monismo, o de dualismo dependiendo de la autonomía que se le dé a los aspectos formales o psíquicos.

Estas interpretaciones unilaterales sobre los actos mentales, según los denomina Sanguineti atendiendo al contexto más reciente, son respaldadas por interpretaciones onto-semánticas que radicalizan más sus errores. Por un lado, según el conceptualismo, los conceptos son contenidos mentales asignados a la experiencia para organizarla, guiarla o comprenderla, pero sin alcanzar a abstraer la forma (esencia) que está intrínseca en la realidad. El pensamiento no remite y no necesita conocer de la una naturaleza de las cosas porque, según esta posición, la naturaleza de las cosas no es más que una interpretación conceptual a priori creada por el sujeto y extendida al ámbito de la cultura o las ciencias.

Por lo tanto, al pensar en algo no comprendemos la naturaleza de ese algo, sino que elaboramos pensamientos que se justifican con la localización cerebral de nuestras experiencias y las redes modulares. Tal es como en la neurociencia, para el funcionalismo representacional, la existencia de conceptos universales no puede demostrarse neurológicamente, pero tampoco puede ser refutada con argumentos neurológicos.

De modo que, el pensamiento no descubre, o capta, el ser de las cosas, sino que se lo inventa. Aceptar esta tesis, deviene en pragmatismo y relativismo, pues conlleva a sostener que las ideas universales sólo existen en la mente humana y por lo tanto que aquello que conocemos primeramente son nuestros propios pensamientos y que la intencionalidad debe interpretarse en el sentido en el que el pensamiento siempre piensa un objeto pensado. Así nos formamos primero un esquema interpretativo de las cosas y luego sostendríamos que la realidad es lo que cada quien piensa de ella.

Por su parte, el nominalismo, sostiene que no hay un auténtico conocimiento conceptual, pues al conocer se asignan nombres comunes a cosas o a estímulos sensibles más o menos semejantes entre sí. Estos criterios con los que se seleccionan tales semejanzas nacen de una elección dictada por motivos prácticos. Por lo tanto, los conceptos son nombres o esquemas empíricos útiles para clasificar y manejar las cosas más fácilmente. Tal es como en la neurociencia la superveniencia viene a ser una forma biunívoca de correlación entre los actos mentales y los actos neuronales.

Según esta interpretación, no hay una comprensión de la naturaleza de las cosas sino una multitud de funciones prácticas y materiales, de tal modo que, los nombres son señales de cierta reacción o conducta ante un input sensitivo. De aceptar esta posición gnoseológica, advierte Sanguineti, caemos en el relativismo absoluto en el cual no habría esencias fijas en el mundo, por lo tanto, no existiría una auténtica universalidad, ni conceptual y mucho menos real.

Bajo esta interpretación, en el conocimiento intelectual sólo existirían casos o eventos individuales cada uno distinto de los otros, a pesar de que puedan ser semejantes, pues este (el conocimiento), se reduce a la función sensible, a procesos físicos sobre la cual no podría establecerse alguna diferencia entre el conocimiento animal, el conocimiento humano e incluso el conocimiento artificial; la diversidad prevalece, y por lo tanto, la realidad se resuelve en infinitas diferencias, los paradigmas mentales se vuelven incommunicables y las palabras siempre en variados contextos, adquieren diferentes sentidos continuamente.

De acuerdo con Sanguinetti, la respuesta a todas estas controversias antes que epistemológica, es y debe ser filosófica (2014, pág.94). La diferencia entre las ciencias y la filosofía no se origina sólo por sus objetos, sino y, sobre todo, por sus métodos y su modo de proceder. En la ciencia se observa, se describe y luego se explica indicando causas y leyes, lo cual supone observar los cuerpos desde un determinado enfoque conceptual, admitiendo el control de la experiencia. De este modo, todo lo que se observa debe conceptualizarse.

Habremos de anticipar conforme a Aristóteles, que existe una relación entre las palabras, los conceptos y las cosas, que la relación entre las palabras y las cosas es convencional pero la relación entre los conceptos y las cosas no es convencional, sino natural. Pues de otra forma al preguntar por aquello que es cada cosa en sí misma, no sabríamos qué responder o responderíamos con cualquier tipo de expresión, y esto constituiría un absurdo, el cual resultaría de nuestra incapacidad para conocerlas. Por ello, cabe responder que,

“conceptualizar algo significa entenderlo según cierta estructura inteligible real y no necesariamente inventada, que como tal el sentido no capta” (Sanguineti, 2014, pág. 17).

En la filosofía la conceptualización parte de la experiencia intelectual en el trato con la realidad y el intento de formular desde ahí una serie de juicios fundamentales acerca de lo que las cosas son. Algunos de estos juicios están implícitos dentro de nuestro conocimiento ordinario, de tal modo que pueden parecer obvios y genéricos para los intereses de la vida práctica y de las ciencias, pero la filosofía va más allá del conocimiento ordinario en cuanto trata de explicar mejor estos principios fundamentales que están en la base de todo conocimiento, haciendo ver que son razonables a la que vez que afronta objeciones y dificultades para dar una visión de conjunto de la realidad.

Las ciencias naturales no pueden afrontar la realidad completa, por lo que necesitan acotar tipos de observables para poder constituirse como tales o cuales ciencias. Por lo tanto, no pueden describir ni explicar sino sólo los fenómenos que caen en su campo observable propio. Y aunque, está la posibilidad de que una ciencia presuponga un tipo de observables de los que es competente otra disciplina, lo cual significa la relación entre las ciencias a pesar de sus distinciones metodológicas, aunque ocurra eso, la suma de las partes, la suma de saberes científicos como ciencias cognitivas son hoy, eso no implica, el fin de la reflexión filosófica.

Por lo tanto, un conjunto de ciencias no puede reemplazar a la filosofía, porque con sus métodos no pueden concluir nada respecto a los problemas genuinamente filosóficos. Ellas presuponen que hay procesos causales, o que sus conocimientos son verdaderos, pero no pueden decir algo con su propia metodología sobre la naturaleza de la verdad, de la razón o de las causas. Ellas son reductivas en cuanto que sus métodos consisten precisamente en enfocar al mundo desde cierta perspectiva particular (2014, pág. 20).

Por otra parte, la filosofía no puede poner entre paréntesis ni a las ciencias y ni al conocimiento ordinario como si no tuvieran valor o como si fuera una instancia a la cual

despreciar. La filosofía no puede por sí misma aportar nada concreto a la ciencia como tal, pero sí puede favorecer u obstaculizar cierta interpretación que los científicos o el público tienden a dar a los conocimientos científicos.

Finalmente, hay que tener en cuenta que las ciencias producen un impacto en la filosofía porque ofrecen experiencias o datos sobre los que se debe reflexionar, o porque quizá obligan a formular mejor ciertos problemas o principios filosóficos como estamos pretendiendo hacerlo aquí. Sea como sea, en nuestro caso conviene evitar una mezcla indiferenciada entre la filosofía y las neurociencias, pero tampoco el otro extremo de una separación excesiva, que, por otra parte, resulta imposible.

Una revisión al proceso del conocimiento desde una perspectiva que parta de la realidad y se ordene conforme a la naturaleza de las cosas y del modo de ser y de entender del cognoscente, sería capaz de dar razón de la unidad operativa y ontológica del conocimiento humano, y de aclarar algunas de las tantas confusiones que actualmente se presentan respecto a lo real y lo objetivo, a la relación mente-cuerpo y a la relación entre los tipos de conocimiento.

La dificultad resulta en que la operación cognitiva como el objeto del conocimiento son inmateriales y correlativos, pero esto no implica una separación total respecto de la materia. De aquí que nos resulte indispensable comprender cómo en el realismo cognitivo, se logra la unidad ontológica y cognoscitiva entre el aspecto material y el aspecto formal del hombre, esto es, el cuerpo sensitivo y la inteligencia humana enfocándonos en la operación propia del ser humano, el acto de conocer.

En lo que sigue recurriendo a la propuesta gnoseológica de Juan José Sanguinetti, llamada, realismo cognitivo, daremos cuenta de la unidad del conocimiento humano siguiendo el camino de la abstracción y el juicio manteniendo la unidad de las dimensiones, las potencias y los diferentes modos de conocimiento en dos vías, a saber, una primera vía de ascenso (bottom-up) que parte desde nuestra dimensión corporal en la sensibilidad y llega hasta la

dimensión espiritual del pensamiento abstracto, y luego otra vía de descenso (top-down), que parte del pensamiento y se concreta en el lenguaje, de lo espiritual a lo material.

Para Sanguinetti, al igual que para Tomás de Aquino, “la trascendencia del acto inteligente respecto al cuerpo y a la sensibilidad no impide su integración en la unidad de un único acto, así como el alma humana trasciende el cuerpo y a la vez constituye con él una sola unidad substancial” (2007, pág. 120) pues según la escala ontológica que venimos planteando, la trascendencia espiritual no es algo antinatural dentro del mundo de la naturaleza puesto que asistimos a una progresiva elevación del principio formal de los vivientes que cada vez es más uno, más íntimo, más individualizado, más trascendente y más capaz de entrar en una relación profunda con las cosas. Según nuestra constitución ontológica, esta relación radica en un conocimiento distinto en tanto que es inmaterial, y más profunda porque implica un mayor dominio formal de las entidades materiales.

1. Cuerpo sensitivo y conocimiento sensible

Los organismos con la facultad de realizar operaciones físicas animadas por cualidades sensitivas, gozamos de un cuerpo sensitivo en la medida en que el ‘sentir’ se entiende como un acto psico-físico en tanto el cuerpo siente y es sentido. En este nivel de formalización, la dimensión psíquica, es una vivencia del sujeto sensitivo la cual se vive “en primera persona” o “privadamente”, mientras que, la dimensión física o corporal se conoce “en tercera persona” o “públicamente” (2007, pág. 72).

Pero, diferente a tener dos aspectos, dos propiedades, o dos actos que identificar, encadenar o reducir como lo proponen los partidarios de la teoría de la identidad o como lo hacen algunos funcionalistas y emergentistas, en respuesta, siguiendo la doctrina de Tomás de Aquino, el acto sensible, “no es un acto ni del alma ni del cuerpo, sino del compuesto” (S. Th., I, q.77, a.5). Hay un único acto psicofísico con las dimensiones material y formal: una neuronal y otra psíquica. La sensibilidad es una facultad de la vida sensitiva inherente al

órgano físico, como estructuralmente, la vida sensitiva es acto de un organismo en la unidad de un individuo.

Y, por otra parte, las dimensiones material y formal del acto sensitivo, si bien son distintas, no son como dos cosas o dos substancias, como piensa el dualismo, sino dos co-principios análogos a la materialidad y formalidad de las cosas materiales, las cuales, son distintas, pero no son dos cosas, según expusimos (Cap. I). De aquí que, todas las perspectivas que, desde el plano epistemológico, o desde cualquier otro plano se atenga a uno de ellos y descuide o niegue el otro, sean unilaterales y deformadores del conocimiento, de la realidad, de las entidades, así como también del hombre y la persona como veremos después.

Ahora bien, como en el ser humano el alma intelectual es forma del cuerpo las operaciones sensibles de los animales, entre las cuales la percepción es la operación cognitiva más alta, en el hombre, están amplificadas al infinito. Esto supone la posibilidad de comprender de modo universal y en abstracto lo que son las cosas con independencia de la situación espacio-temporal.

El conocimiento humano empieza acogiendo en primer medida el ser del mundo corpóreo ya que lo que conoce cada ser humano es evidente para sus sentidos. Sin embargo, aunque al entendimiento le corresponda partir de las formas presentes en las realidades materiales concretas, no le corresponde conocerlas en el modo de ser en el que están en ellas, sino, a su modo de ser, el cual ya hemos dicho, es inmaterial.

A. El conocimiento sensitivo externo

Los datos sensibles que percibe el cuerpo son eventos físicos descriptibles por cualidades sensibles, movimientos espaciales y determinaciones espacio-temporales. Para llevar a cabo este primer acto de conocimiento, el ser humano dispone de facultades orgánicas que se adecúan o sintonizan finamente a objetos sensibles por los cuales ejercen su operación, sean éstos, temperatura, onda sonora, onda lumínica, etc.

Estas facultades cognitivas sensibles se encuentran en la periferia de nuestra corporalidad y las llamamos sentidos externos; los reconocemos como tacto, gusto, olfato, audición y vista. Entre estos sentidos, el sentido del tacto, siendo el sentido de lo inmediato, es el único que nos pone en con-tacto directo con la realidad conocida, por ello tiene una supremacía relativa en la captación existencial de las cosas.

Según los descubrimientos en el campo de la neurociencia, nuestros sentidos están constituidos por una parte orgánica que está en la periferia y por recorridos nerviosos por donde viajan los datos sensibles que acaban en los centros cerebrales. Al iniciar la recepción sensitiva, los sentidos y la experiencia sensible alcanzan inmediatamente los aspectos de los cuerpos. Cada sentido realiza un primer acto de abstracción, al discriminar el objeto propio de cada uno (texturas, temperatura, sabores, olores, ondas sonoras, ondas lumínicas) en el campo de sus cualidades sensibles propias.

De acuerdo con Sanguineti (2005), estos actos aunque comporten un retardo temporal, son segmentos recortados que están en relación directa con la realidad extramental; específicamente, son la traducción de información sensorial de ciertos fenómenos físicos que son seleccionados, elaborados e integrados en fases sucesivas sin mediación por parte de la razón.

Entre las operaciones llevadas a cabo por los sentidos, hay operaciones sensitivo-vegetativas que cumplen la función de dar a los actos vegetativos un contenido sentido, por ejemplo, las sensaciones táctiles, gustativas, olfativas, las referidas a la somestesia o auto sensación del propio cuerpo (propiocepción, interocepción, sentido del equilibrio, dolor), la sensibilidad superficial (cutánea) y la sensibilidad profunda (visceral, muscular o cinestética).

Según se ha explicado, el acto de la auto-sensibilidad comprende un aspecto somática-vegetativa y otro psico-emotiva pues sentimos los actos, los procesos y los estados de ciertos sistemas del organismo que incluyen información de lo que ocurre de forma global en nuestro

cuerpo a la vez que nos sentimos de cierto estado cuando las padecemos como en el hambre, la sed, el dolor, el sexo, el placer, entre otras pasiones físicas, (pág. 66). Estas funciones de la auto-sensibilidad suelen entenderse y unificarse bajo la noción de conciencia sensible que coincide con el hecho de tener los sentidos externos activados y por lo tanto con la capacidad del sujeto de sentirse a sí mismo, a la vez que percibe el ambiente.

Además de estas operaciones, también poseemos las operaciones sensibles altas, llamadas sensitivo-intencionales como ver, oír, percibir, recordar, imaginar, etc. Estas operaciones se ponen por encima de la funcionalidad vegetativa ya que presentan algún aspecto de los objetos materiales concretos, tal como es el caso de la vista o el oído, que operan contando con el distanciamiento espacial el cual superan con la transmisión de las ondas luminosas y sonoras respectivamente.

Así, pasando de la especialidad de cada sentido a la relación entre ellos, “el cuadro en conjunto de lo percibido se puede dividir en una parte central enfocada por la atención y otra parte periférica donde el conocimiento es concomitante” (pág. 68). Las elaboraciones de los sentidos se comparan, asocian e integran con las de los otros sentidos, en un trabajo de coordinación y ajustes continuos, que provoca la emergencia de los objetos concretos de percepción y toman por base neurológica los circuitos o las redes neuronales.

La combinación de varios sentidos permite captar aspectos cuantitativos denominados sensibles comunes como son las formas geométricas, las dimensiones, el número y los movimientos. En las vías nerviosas y su correspondiente área cortical, la información sensorial es procesada en diversas fases que tienen en cuenta múltiples señales continuas, micro tiempos transcurridos y aspectos tanto cualitativos como cuantitativos, para que finalmente, en las áreas asociativas de la corteza cerebral en la cual opera la integración de los datos sensoriales, se asocien en la percepción de un objeto completo (Sanguineti, 2005, pág. 56).

Este punto es de especial interés, puesto que, desde la filosofía moderna y en adelante, a partir de las discusiones entre racionalismo y empirismo, los sensibles comunes son llamados cualidades primarias u objetivas, mientras los sensibles propios son cualidades secundarias u subjetivas. Con esta distinción podemos notar una afirmación del dualismo y dos comprensiones de la sensibilidad opuestas entre sí, una realista y una representacionista, y dentro de esta última, unas que darán más importancia al sujeto y luego otras que darán primacía al objeto. Los sensibles propios y los sensibles comunes adquieren un sentido diferente dependiendo el punto de partida desde el cual se comprenda la sensibilidad, ya sea la realidad extramental, ya sea desde el pensamiento, y, además, determina el carácter real o ideal del conocimiento sensible, así como el carácter dinámico o estático de nuestros actos cognitivos.

B. El conocimiento sensitivo interno

Continuando con la perspectiva realista, el sujeto sensorial, a través de sus canales informativos sensoriales, recibe selectivamente una multiplicidad fragmentada de datos sobre la situación y el dinamismo físico de su ambiente. Ocurrido esto, en el conocimiento sensitivo interno conformado por las funciones sensitivas de la percepción, la imaginación y la memoria, localizadas en las zonas asociativas de la corteza cerebral, sobre la base de múltiples datos recibidos del exterior y los datos soma-estéticos, se recibe y se fijan las formas fragmentarias del ambiente para re-elaborarlas e integrarlas (conocimiento sensitivo interno formal), y además, se añade la adquisición de aspectos no formalizables como el pasado, la utilidad, la interpretación de señales y semejantes (conocimiento sensitivo interno significativo).

En la percepción, definida como “la objetivación de un contenido representativo mediante la integración de múltiples datos sensoriales” (pág. 67), el aparato perceptivo ejerce de modo espontáneo un trabajo inicial de selección y elaboración en diversas fases. Allí se forman esquemas según el modo en que una sección de la realidad actúa sobre nuestros sentidos para generar intencionalmente una representación de las cosas que, en principio, es confusa e

imperfecta, y luego, se actualiza o perfecciona de manera precisa en la medida que se adecúa a su objeto.

Sin embargo, el cartesianismo, así como otras corrientes actuales, objetan que el objeto del conocimiento, de entrada, es claro y evidente. Nuestro pensamiento tiene a priori un conocimiento exacto de la realidad y en él se refleja una imagen idéntica de ella como si se reflejara en un espejo. Esta imagen según la cual el pensamiento refleja o representa la realidad con claridad y evidencia, es un germen que se ha colado en cada una de las gnoseologías subjetivas, pues con él, la realidad se deja de lado y lo que se conoce son los contenidos del pensamiento, estos son, las ideas y los fenómenos.

Este mismo germen se extiende al empirismo inglés del s. XVII, al criticismo kantiano, al idealismo hegeliano, a la fenomenología husserliana e incluso a la filosofía analítica, pues cuando no es la mente o el pensamiento quien refleja fielmente la realidad, se consideró que el lenguaje sí lo hace y que la relación entre objeto y significado es una relación de identidad ($A = A$) tal como Russell lo consideró.

En respuesta, con los avances de la neurociencia se ha evidenciado que en la medida en que crece la experiencia (o la familiaridad) con los objetos, se cristaliza el esquema perceptivo activamente creando conexiones sinápticas que permanecen enraizadas como base somática de su aprendizaje. Este proceso de aprendizaje perceptivo se repite una y otra vez, y se intensifica especialmente si nos encontramos con un objeto extraño o tenemos errores de percepción sobre algo, pues entonces nuestra actividad cerebral se acelera también.

Para Sanguineti, en estos casos, la realidad sustenta el proceso auto-correctivo de la objetivación y para ello nos servimos de la analogía con cosas familiares a la vez que recurrimos a mecanismos de reconocimiento que van de las partes al todo y del todo a las partes; los nuevos datos cambian contenidos globales, según una dinámica de ajustes tipo feedback y al final la percepción alcanza una perfección estable, relativa a nuestra constitución psicosomática (Sanguineti, 2005, pág. 75).

Progresivamente, con los objetos de percepción desarrollamos, además, la facultad de la imaginación y la memoria. Con la primera facultad, la cual toma como módulo de funcionamiento el lóbulo frontal, reproducimos, prolongamos y repetimos unidades discretas tanto de las sensaciones como de las percepciones con independencia de las entradas sensoriales originarias, con lo cual, nos liberamos de la necesidad de tener la presencia existencial de las cosas ante nuestros sentidos externos para poder conocerlas (pág. 68).

En tanto, con la facultad mnemónica, modulada en el lóbulo temporal y dependiente en gran parte del funcionamiento del hipocampo, almacenamos las imágenes en forma de recuerdos, las cuales reproducimos con el reconocimiento del pasado para dar continuidad a nuestros conocimientos, y con la formación de hábitos para fortalecer nuestras experiencias.

Las imágenes y los recuerdos de la sensibilidad, desde el plano neurológico, se asocian a través de sinapsis a un grupo de neuronas dinámicamente interconectadas. En tanto psicológicamente, son una forma de conocimiento inconsciente que influyen sobre la conciencia y se desarrollan por los estímulos de las pasiones sensibles y también por guía de la razón. Funcionalmente, son representaciones que cuando no están en acto permanecen en la mente como hábitos, es decir, como predisposiciones con una base neuronal concreta para ser actualizada y, al estar penetrados por la inteligencia, la cual objetiva la temporalidad en abstracto, se relacionan con la capacidad de conectar los eventos del pasado con los eventos del presente, y con las anticipaciones del futuro. Así, recordamos actos propios y actos ajenos del pasado, los situamos en un momento del tiempo y los reconstruimos narrativamente. Además, imaginamos libres asociaciones, creamos objetos y eventos inexistentes en la realidad y llevamos esta capacidad al plano técnico y artístico.

Conductualmente, la conciencia sensitiva en conexión con la emotividad y los instintos dota estos objetos o representaciones cognitivas con una carga intencional que interpreta, principalmente, en función de las necesidades de su modo de ser. En el caso de todo animal, huir del peligro, alimentarse o reproducirse. Para Tomás de Aquino, estas funciones que

corresponden en el animal a la facultad estimativa, en el hombre, en quien la inteligencia es forma del cuerpo, están elevadas a la dimensión espiritual y personal y corresponden a la *facultad cogitativa*, razón particular, inteligencia para lo concreto o experiencia intelectual. De este modo, nuestro mundo interior crece al estar al servicio de la inteligencia, y nuestro cerebro se configura con muchas variaciones y nunca definitivamente acabado.

Llegados a este punto, el cuerpo sensitivo ha recibido selectivamente una multiplicidad fragmentada de datos sobre la situación y el dinamismo físico del ambiente y de sí mismo sin inferencia alguna, ni esfuerzo de la razón, es decir, sin establecer ningún tipo de dualismo. En la línea jerárquica de lo que se ha expuesto, se trata de que el principio formal-eficiente, co-causal con su materialidad, goza de un mayor dominio sobre el organismo, concretamente, sobre determinadas áreas cerebrales como han de ser: el área sensorio-motriz, el área de la percepción y el área de la emoción.

El cerebro, en unión con todo el sistema nervioso, resulta el órgano central del control vegetativo con su diversificación en áreas y circuitos, como también el órgano de la sensibilidad, es decir, de las sensaciones, percepciones, imaginación, memoria, emociones sensibles, etc. Y, por lo tanto, en cuanto órgano de la sensibilidad, controla y elabora la información exógena y endógena de las dimensiones vegetativa y sensitiva para así responder adecuadamente, posibilitando la acción animal en sus diversos niveles de conducta (pág. 184). No obstante, ¿podemos considerar el cerebro como el órgano del pensamiento y la voluntad, es decir, de la inteligencia o el intelecto?

La respuesta neurológica nos muestra que “la materialidad permite recoger y seleccionar información de un modo cada vez más plástico e indeterminado, gracias a billones de conexiones sinápticas” (2014, pág.) en muchas áreas de la corteza encefálica que tienen que ver causalmente con nuestra inteligencia, concretamente, con la planificación de acciones, el control racional de la emotividad, la toma de decisiones, la atención, la conciencia y el dominio lingüístico asociado al pensamiento conceptual, como por ejemplo, las áreas prefrontales y áreas las parietales lingüísticas. Esto lo sabemos porque una lesión en estas

áreas provoca un déficit intelectual referido a esas funciones y también porque esas zonas se activan precisamente cuando un individuo ejerce en acto tales tareas intelectuales.

Sin embargo, Sanguinetti sospecha que, si tenemos en cuenta la evidente superioridad del hombre sobre el resto de los animales no podemos pensar ingenuamente, que la relación entre los actos intelectuales y su base neural es la misma que la que existe entre los actos sensitivos y el funcionamiento del cerebro. Esta sospecha se confirma si recordamos, como vimos en el capítulo (I), que, en el ascenso de los grados de vivientes, la relación materia-forma, va cambiando de signo.

Es decir, las operaciones sensitivas y su potenciación en la memoria y experiencia animal suponen un sobrante formal en el hombre que rebasa la forma en su función de estructurar un cuerpo. Esta potenciación sensitiva implica establecer conexiones sinápticas complejas en un cerebro que se ofrece como materia plástica pero no para formar una nueva parte del cuerpo, sino para posibilitar el crecimiento cognitivo y apetitivo el cual está en la línea del rebasamiento formal y no en el de la corporalidad tomada en sus estructuras materiales. (pág. 185)

Más aún, de acuerdo con la hipótesis tomista, la vida intelectual lleva la formalización cerebral del animal a una especie de culminación, gracias a la facultad cogitativa. La experiencia concreta humana en cuanto está enriquecida con los contenidos de la percepción, la imaginación y la memoria, dispone la aparición de pensamientos nuevos y más altos. Y la inteligencia, como facultad inorgánica que trasciende la potencia sensitiva del cerebro, se mueve hacia los objetos predispuestos en la base del organismo, ilumina la experiencia y madura en un ambiente lleno de recursos simbólicos, aunque opere en el ámbito de la sensibilidad cerebral.

De modo que, “nuestra sensibilidad, especialmente en sus estratos superiores, apoyándose en una base orgánica enormemente plástica, capaz de instaurar billones de conexiones sinápticas, se orienta principalmente al servicio de los fines racionales de la vida humana”

(Sanguineti, 2007, pág. 106). Y, “lo que a menudo llamamos conocimiento sensible es normalmente, la integración entre nuestro pensamiento y la percepción” (2005, pág.78).

En este panorama, la relación mente-cerebro pasa por la pregunta sobre la causalidad entre el cerebro y la inteligencia para desempeñar las funciones cognitivas, es decir, ¿cuál es la correlación entre las condiciones óptimas del funcionamiento cerebral y la conformación anatómica humana?

El sistema nervioso siendo responsable de la organización, el mantenimiento, la activación de funciones vegetativas como la digestión, la circulación sanguínea, las secreciones glandulares, las respuestas musculares, así como de procesos cognitivos como las sensaciones, las percepciones, la memoria, las representaciones imaginativas, el lenguaje, conciencia, las emociones, las formaciones conceptuales, toma de decisiones, sentido del yo, está implícito en toda actividad humana incluso en las más altas como rezar o hacer razonamientos metafísicos. De modo que no existe ninguna actividad humana, en la que no haya al menos relación con la actividad cerebral.

La raíz neurofisiológica del dinamismo del cuerpo humano está en el encéfalo, centro de la organización del cuerpo humano entero en todas sus funciones neurovegetativas y neurosensitivas. La destrucción del encéfalo comporta la muerte o desintegración del cuerpo entero. Tomado como un todo, es el único órgano insustituible.

“El principio fundamental de la unidad del cuerpo humano es el alma, no el encéfalo. Pero algunas partes del cuerpo dependen de otras y una se demuestra principal, de la que depende dinámicamente la subsistencia de todo el organismo” (2007, pág. 133). El encéfalo es la raíz orgánica de la identidad numérica del cuerpo y la persona está donde está el cuerpo propio.

El conocimiento neurocientífico aplica en la comprensión de nuestra conducta psicológica, interactiva y social con los demás. Su campo de estudio es la estructura y funcionamiento del

sistema nervioso propio de los animales y del hombre. Aborda, por tanto, la constitución de dicho sistema en sus niveles básicos bioquímicos, y estudian las células nerviosas, los tejidos, las conexiones neuronales o sinapsis, los procesos de conducción eléctrica y química a lo largo de los circuitos neuronales, así como la construcción anatómica del sistema nervioso y sus relaciones con el resto del organismo.

No obstante, la imprescindible causalidad neural (causalidad desde abajo), no es solo en el sentido del cerebro como entidad electroquímica, sino más bien en función de las potencias orgánicas cerebrales de la imagen, la memoria y el lenguaje. De este modo, “la vida intelectual emerge desde la base de un organismo predispuesto, de un ambiente lleno de experiencias y de recursos simbólicos” (Sanguinetti, Operaciones cognitivas: una aproximación ontológica al problema mente-cuerpo, 2005, pág. 23).

Los procesos de abajo hacia arriba (bottom-up) van dejando lugar a los procesos de arriba hacia abajo (top-down) de las funciones superiores y, en esa medida, las unidades psicosomáticas se están reforzando en cada uno de los niveles con la creación de los mecanismos tipo feedback. Esta unidad operacional, se puede evidenciar con el proceso del desarrollo del lenguaje, así como con las patologías y las deficiencias sensitivas que impiden el ejercicio normal de la razón.

Por lo que a la pregunta de si nuestro cerebro es el órgano del pensamiento, la respuesta es sí de forma dispositiva, de otra forma, la respuesta es no. La relación entre los eventos psíquicos y los eventos neuronales es una relación de correspondencia que podríamos llamar de emergencia o superveniencia, que, en lugar de entenderse como correspondencia causal unívoca del uno al otro, remite a la trascendencia gradual de los niveles ontológicos inferiores a los superiores, desde la corporalidad sensitiva a la espiritualidad intelectual.

El dinamismo del conjunto del cerebro es sistémico, por lo que la sensibilidad encuentra un nuevo espacio por el cual el hombre tiene que modificar se estructura cerebral para desarrollar su pensamiento y es a través del habla. Nuestros conocimientos corrientes son

fusiones de niveles cognitivos, en el que se supone el reconocimiento de un patrón sensitivo que a la vez comporta la lectura inteligente de ese patrón usando el concepto universal correspondiente.

En otras palabras, nuestra experiencia es posible por la actividad neuronal que recibe la luz de la inteligencia que trasciende la potencialidad sensitiva del cerebro. Este tipo de conocimiento intelectual-sensible nos resulta unitario, estratificado, integrado y elevado, y corresponde al modo de ser y del conocer propio del ser humano, por lo que está en la base de todos los demás y es fundamental.

Este examen de las potencias sensitivas, nos permite notar la diferencia entre la realidad material “tal como es en sí misma” y cómo es en nuestras representaciones sensibles sin que el aparecer de las cosas en el entendimiento se contraponga a su ser. “El modo en que la realidad se manifiesta a nuestros sentidos no constituye un contenido puramente inmanente, sino que remite intencionalmente a la realidad extramental” (Sanguineti, 2005, pág. 73).

La mediación de la representación intencional de los sentidos externos en el conocimiento es natural, no una mediación inferencial como sostiene los representacionalismos o los fenomenismos para quienes conocemos en primer lugar los fenómenos como representaciones subjetivas, y luego, planteando dudas generalizadas, demostramos la existencia de un posible mundo material más allá de nuestras sensaciones, según se expuso en el primer capítulo.

Una representación sensible totalizadora carece de sentido ya que la consistencia de las cosas conocidas y el carácter unitario del conocimiento, reconoce la percepción como un acto dinámico y parcial, sustentado por la realidad extramental. De este modo, aprendemos a discernir entre la imagen transmitida y la realidad física del objeto. Luego, el fenómeno, o los fenómenos, deben comprenderse siempre como una indicación parcial de la realidad y no como un todo que prima y se contrapone a esta. Así, la respuesta al problema causal con

respecto al conocimiento, está en la línea de la mediación de la sensibilidad superior en tanto causa material, pero siempre parcial, del pensamiento.

En síntesis, podemos decir que, nuestro conocimiento sensible es parcial, esquemático, relativo, elaborado, dinámico y corregible, pues es una lectura intelectual inmediata de lo que sentimos, vemos y percibimos. El reconocimiento y posterior clasificación de estos aspectos de la sensibilidad no significan un operar por separado, sino que, por el contrario, conjuntamente, se incorporan a las funciones superiores del espíritu humano como el lenguaje.

Así, podemos afirmar desde la perspectiva del realismo cognitivo que, “las sensaciones son actos realizados a través de los órganos sensoriales y del sistema nervioso, pero incluyen un elemento psíquico irreducible a la descripción física” (Sanguinetti, 2005, pág. 39). A la vez, facilita el emerger del acto intelectual y recibir, en su nivel, el influjo y la guía continua de los contenidos superiores” (Sanguinetti, 2007, 117).

2. Inteligencia humana y conocimiento intelectual

En este punto, encontramos que en el realismo cognitivo de Sanguinetti, siguiendo los principios ontológicos y epistemológicos del hilemorfismo, existen operaciones cognitivas que superan las condiciones de los cuerpos por las cuales el ser humano da el salto de la esfera animal-sensitiva a la esfera espiritual-intelectiva, tales como las operaciones intelectuales.

La capacidad cognitiva del hombre es posible por la inmaterialidad absoluta de la inteligencia humana. La inmaterialidad del alma humana posibilita reducir las formas de las cosas materiales al acto de intelección logrando un mayor dominio sobre las formalidades corpóreas, haciendo arbitrariamente de cualquier cosa un símbolo o tomando decisiones en situaciones concretas. La inteligencia en tanto forma especificante de los organismos con la facultad de realizar operaciones intelectivas animadas por formas inmateriales, la definimos

como “capacidad de captar las cosas en cuanto situadas en el ser” y, por lo tanto, como “la capacidad cognitiva como tal” (2005, pág.48).

La operación intelectual en la que un contenido mental es extraído de la experiencia sensible, como ya hemos dicho, se llama abstracción. En el momento en que ocurre esta operación, la dimensión neural aporta la gestión de la información que, consintiendo el comparecer de los actos intencionales, facilita las condiciones en que la potencia espiritual puede obrar y dominar al cerebro desde el punto de vista de la mayor funcionalidad cognitiva. En este nivel del proceso la experiencia se repite, se reordena y se configura de varios modos en contenidos suprasensibles asimilables al orden espiritual (Sanguineti, 1980, pág. 5). Así, los procesos bottom-up van dejando espacio a los procesos top-down de la causalidad formal y las funciones superiores, de tal modo que, el dinamismo del cerebro es sistémico y las unidades psicosomáticas se refuerzan entre sí en cada uno de los niveles (2007, pág. 117).

Según lo anterior, contrario a lo que piensan los materialistas²⁹, la experiencia por más alta que sea, no causa, sino que sólo dispone la aparición de los pensamientos, en especial, los creativos. Por ejemplo, la información óptica y acústica procedente del exterior, es recibida por los sentidos y es comunicada al cerebro mediante los mecanismos de transducción. Con esto, la información óptica y acústica acogida por la retina y el tímpano se transforma en una información electroquímica, siempre más elaborada que da lugar a la percepción de las formas visuales y sonoras, y al nacimiento de las imágenes luminosas y acústicas. De modo que, cuando se piensa en algo, por ejemplo un libro, se exige la conversión del vocablo ‘libro’ a la imagen lingüística, así como la actualización del esquema perceptivo del libro, y como acto psicofísico, es acto del órgano de la sensibilidad y la percepción, la corteza cerebral.

²⁹ En la investigación se definen como materialistas a aquellos que rechazan la distinción físico/psíquico, resolviendo los eventos psíquicos en eventos materiales tales como los conductistas y los neurologistas. Para profundizar en el materialismo y sus defensores puede dirigirse a: 1981. Churchland, P. - El materialismo eliminativo y las actitudes proposicionales (E. Rabossi 1995). 2002. Kim, J. - El problema mente-cuerpo tras cincuenta años.

No obstante, la inteligencia fuera de conocer por imágenes, necesita de símbolos articulados según reglas (sintaxis) por los cuales se asocian entre sí. Así, los grupos de imágenes seleccionadas, correspondientes a los fonemas lingüísticos y a los respectivos signos gráficos de la escritura, comienzan a desempeñar la función de signos de ciertas regiones corticales, con el fenómeno de lateralización lingüística. Y su significado completo o semántica nace de estas relaciones que se instauran según varios niveles: relaciones entre letras, entre palabras, entre frases y grupos de frases, etc. De modo que los signos orales podrán ser interpretados (escuchados) o producidos (hablados), y los signos gráficos podrán ser vistos y entendidos (leídos) y, también, transcritos (escritos).

A. El entendimiento agente y posible

Para esto, entre las múltiples experiencias del pasado, el entendimiento agente abstrae la especie inteligible buscando por medio de comparaciones, confrontaciones, preguntas e hipótesis un significado unitario no sensible para las experiencias concretas sobre las que se indaga. Y luego, en un determinado momento “ilumina” a la experiencia con el nuevo significado que antes había sido ignorado y que ahora emerge como algo consistente que está en relación con una realidad concreta para la visión intelectual de las cosas materiales.

Por su parte, el entendimiento posible al estar por naturaleza en potencia para recibir la especie abstraída, permite asimilar el contenido suprasensible transfigurado por el entendimiento agente. Por lo cual, los conceptos, en un sentido general, no son imágenes o representaciones sensibles, sino ideas concebidas por una mente, presentes en el contexto de muchas otras operaciones mentales donde manifiestan un dinamismo propio en relación al conocimiento de la verdad. Específicamente, “son una unidad de significado que comparecen en la inteligencia como objeto inmanente de la operación mental de entender y que, normalmente, se expresan en palabras” (Sanguineti, 2005, pág. 98).

Sólo para ampliar la comprensión del acto y la operación intelectual, diremos que no existe un sólo tipo de abstracción ni tampoco que los conceptos son de un mismo tipo pues existen

distintos tipos de experiencias y distintos modos de significar. Conforme a Aristóteles y Tomás de Aquino, Sanguineti reconoce como tipos de abstracción la conceptualización ordinaria, la matemática, la físico-matemática, la físico-científica, la psíquica, la lógico-lingüística, ideas metafísicas, y también, los conceptos de realidades inexistentes y las nociones derivadas de la antropología³⁰. Por lo que señala con esto que, por un lado, es inútil tratar de reducir la variedad de conceptualizaciones a formas unívocas o primordiales, y por otro, el conocimiento no se agota en los objetos creados por nuestra mente, en decir, en la objetivación por medio de conceptos.

En un artículo de titulado *La función del entendimiento agente en Tomás de Aquino*, en concordancia con la tradición aristotélica-tomista de Gilson, Derisi y Polo, Sanguineti (1980) define la inteligencia como un acto de dos potencias de la mente o alma intelectual, a saber, un entendimiento agente y un entendimiento posible; «el entendimiento agente produce la especie inteligible para que por medio de ella el entendimiento posible entienda».

Estos dos entendimientos son requeridos por el alma humana para alcanzar el acto de entender conforme a los diversos aspectos de las cosas y a la complejidad del ente corpóreo mismo. Ambos entendimientos se caracterizan por: su condición inmaterial, su capacidad natural de entender y por tener la universalidad del ente como objeto propio. Esto implica que el alma humana se encuentra en potencia respecto a un tipo de especie necesaria para entender en acto, y sólo las halla en el mundo extramental en las formas determinadas y actuales propias de las cosas materiales, que se encuentran en potencia para ser inteligidas.

En este proceso del conocimiento intelectual, la sola posesión de los conceptos no nos serviría si estos últimos no se remiten a la realidad particular conocida a través de ellos. Por eso, luego de llegar a la cumbre del conocer, el camino de descenso se inicia con la operación del

³⁰ Tomás de Aquino propone tres niveles o grados de abstracción aceptados por la escolástica: la física, la matemática, la metafísica y, agregaba aunque no con toda firmeza, un cuarto nivel mixto físico-matemático (El conocimiento humano, 2005, (pág. 140-148). Este reconocimiento de cinco nuevos tipos de abstracciones o de categorías conceptuales propuestas por Sanguineti actualizan la comprensión tomista sin atentar contra sus principios sino acogidos y adaptados en cierta medida a los descubrimientos de la ciencia moderna y al contexto actual, dando cuenta con esto de la renovación y la vigencia del tomismo como ya lo anunciaba Derisi.

juicio. En el cual, el hombre conoce y llega a la realidad concreta a través de los significados, en la medida en que la esencia abstraída (sentido de los términos) se reintegra a la realidad mentada (referencia) predicando afirmativa o negativamente algo del objeto real o también reservándose de todo juicio según dijimos con Anthony Kenny en la introducción de esta monografía³¹.

De ahí que digamos en contra de las tesis dualistas que la verdad y el error en la percepción corresponden al juicio (2005, pág. 78). Y los errores de juicio sobre la percepción nacen de una deficiente interpretación de los datos ofrecidos por los sentidos. Los datos son representaciones complejas que pueden inducir a errores en ocasiones dependiendo de la situación del sujeto, del estado del ambiente o de las cosas percibidas y así podemos juzgar las cosas como adecuadas, ambiguas, falsas; sin embargo, estas indicaciones no deben llevar a desconfiar de los sentidos tal como lo hacen los escépticos y las escuelas gnoseológicas (pág. 81).

Este camino de división y composición intelectual se ve reflejado en nuestro conocimiento lingüístico, por ello, de acuerdo con Sanguineti, un ámbito de la sensibilidad especialmente ligado a las operaciones intelectuales es el lenguaje, el cual en sí mismo es pensamiento encarnado en la medida en que contiene y transmite pensamientos. Por lo que nuestro conocimiento lingüístico tiene una radicación cerebral en la medida en que ciertas estructuras nerviosas del cerebro constituyen una unidad con las representaciones sensibles como los símbolos o las experiencias sensibles.

Los signos lingüísticos radicados en asambleas de neuronas, se hacen imágenes reconocibles o típicas, y se vinculan a un significado mental, de modo que, el concepto de algo responde a la pregunta ¿qué es esto? la cual refiere a una definición real, al ser y a lo que se ha entendido de lo que la cosa realmente es. Así, los nombres propios indican conceptos

³¹ Sobre este punto hemos de decir que los trabajos de los tomistas analíticos como el caso de Anthony Kenny sustentan muy bien este punto en el texto el Legado de Wittgenstein, en donde dedica un capítulo al concepto de intencionalidad expuesto por Peter Geach en el que se aborda la teoría del significado de Frege seguida por Wittgenstein y se pone en relación con la teoría aristotélico-tomista de la formación del concepto.

abstractos y los nombres comunes, o las expresiones referidas a individuos, significan una entidad concreta en cuanto posee una propiedad esencial que ha sido previamente abstraída también.

Según lo anterior, la realidad, pensamiento y lenguaje están vinculados entre sí intrínsecamente en la operación intelectual de entender; lo que se entiende es el significado conceptual de una palabra y a través de este se llega a la esencia de la cosa. La realidad es más amplia que el pensamiento, y el pensamiento es más amplio que el lenguaje, pero en última instancia, el lenguaje significa la realidad por medio del pensamiento, y expresa el pensamiento articulando símbolos según las reglas gramaticales.

De esto modo, la lengua es un código, un sistema de símbolos o conjunto de signos sensibles basado en una serie de reglas abstractas y generales: la gramática. Estas reglas gramaticales, debemos aclarar, no son reglas neuronales, sino instrucciones elaboradas necesariamente por el pensamiento abstracto, pues sin símbolos sensibles, la operación intelectual sería volátil; no podría recuperarse, ser individualizada, ni ser utilizada a conveniencia.

Debido a las exigencias de nuestra naturaleza espiritual-corpórea, el concepto sólo puede conservarse, enriquecerse o actualizarse si se encuentra asociado a un símbolo sensible tal como decía Aristóteles, citado por Sanguineti, “el alma no entiende sin el concurso de una imagen” (2005, pág. 107). De aquí que, Tomás de Aquino reconozca una segunda función para la facultad llamada cogitativa la cual es retornar el concepto a la experiencia (*conversio ad phantasmata*) para comprender la realidad existente e individual con sus contenidos esenciales. Este conocimiento experiencial que relaciona la imagen, el pensamiento y el lenguaje, ya no es abstracto sino, un conocimiento existencial e inmediato que está enriqueciéndose con nuevos caracteres y aspectos inesperados.

Así, en el camino de descenso, el lenguaje, siendo creación e instrumento de la razón, es el verdadero mediador entre la inteligencia y la sensibilidad en la medida en que “es como” una

forma de unidad dinámica entre el alma y el cuerpo, o entre, la imagen no verbal, el concepto y la palabra (imagen verbal).

El cerebro en unión con el aparato fonatorio, como lo demuestra la existencia de áreas corticales lingüísticas, es el órgano del lenguaje por lo que el aprendizaje lingüístico implica una configuración de aquel operada desde el intelecto racional. Su crecimiento se relaciona con su formalización en cuanto instrumento de las actividades intencionales. Lo cual sucede ya en cualquier forma de crecimiento de las experiencias sensitivas altas del hombre. (2007, 148). De modo que, este tipo de cerebro lingüístico se manifiesta como el instrumento orgánico del pensamiento y tiene la necesidad de crear instrumentos separados para poder alcanzar metas lejanas en las obras de la razón tales como la creación de textos u obras de artes o tecnológicas.

De aquí se sigue que el instrumento fundamental del pensamiento-lenguaje es el lenguaje escrito; siendo la escritura la objetivación externa y física de una razón que hace uso natural de su cerebro y permitiendo, además, que el pensamiento llegue más lejos que lo consentido por nuestra memoria de trabajo o procedimental. Y así semejante a la escritura, los ordenadores constituyen elaboraciones técnicas al servicio de las actividades intencionales, y en este sentido, son instrumentos separados del cerebro, que a su vez es un instrumento intrínseco en función de un pensamiento obligado a servirse de un lenguaje, y su valor nace de su servicio al organismo y a la persona.

Por lo que, para sintetizar, la relación intrínseca entre el cuerpo sensitivo y la inteligencia se destaca:

1. La conciencia sensible, la cual es una condición fundamental para el ejercicio del pensamiento en la medida en que el estado de vigilia es la situación intencional natural apta para el reconocimiento del ambiente, el cuerpo y la unidad psicosomática que en caso de llegarse a perturbar la fuerza de la razón y de la voluntad se anularía o disminuiría.

2. La abstracción, la cual inicia desde la experiencia sensible y sin las cuales la comprensión intelectual no podría emerger, en la medida en que, según Tomás de Aquino, todo lo que en la vida presente entendemos, lo entendemos por comparación con lo sensible.

3. La conversión a la imagen (*conversio ad phantasmata*) ejecutada por la facultad cogitativa en tanto que la sensibilidad comienza a participar intrínsecamente en la racionalidad con el movimiento de la inteligencia hacia los objetos de la imaginación, la experiencia sensible y el mundo de la percepción en la medida en que los ilumina, por la capacidad de pensar (cogitativa), en un nivel cognitivo más alto en el que se contempla las estructuras ontológicas de la realidad.

4. El lenguaje, el cual es la exigencia del desarrollo del pensamiento racional en tanto que su aprendizaje presupone la capacidad perceptiva, imaginativa y mnemónica para reconocer, evocar y relacionar los signos lingüísticos de una manera racional.

B. El entendimiento habitual

Finalmente, el conocimiento no se reduce a operaciones con sus respectivos objetos sino que también existen en la mente hábitos cognoscitivos. Hay hábitos referidos a la capacidad de conservar objetos en la memoria sin considerarlos en acto, hay otros relacionados a la ejecución de alguna operación cognitiva y hay hábitos que activan, relacionan o comparan objetos entre sí por lo que el hábito puede consistir en una relación de varios hábitos, por él hablamos de entendimiento o conocimiento habitual.

“la experiencia es un conjunto estable de repetidas percepciones, recuerdos, imágenes y confrontaciones, respectivas a ámbitos de objetos concretos que se configura como una serie de hábitos que nos hacen conocer una realidad con la que tenemos familiaridad por la convivencia y el uso” (Sanguineti, pág. 106).

De acuerdo con esto, hábito significa cierta posesión estable o dotación operativa de la inteligencia (2005, p.45). Los hábitos o mente informada: son un conjunto de adquisiciones estables que dependen del control voluntario, pero también responden a un domino que en

buena medida es inconsciente en tanto que no son sentidos como los objetos fenoménicos o advertidos como las operaciones mismas.

Este conocimiento habitual vale para el conjunto del conocimiento y para garantizar su unidad. La mente usa sus contenidos de modo continuo, simultáneo o sucesivo. En el proceso de aprendizaje perceptivo, por ejemplo, se aprende poco a poco a percibir. De modo que se repite cada vez que nos encontramos con objetos extraños y entonces nos remitimos a la analogía con cosas familiares. La maduración perceptiva después de su estadio natural, comienza a guiarse por la razón y las experiencias particulares, y es a la vez ayudada y reforzada por objetivaciones pasadas consolidadas.

El desarrollo de la inteligencia ha de considerarse entonces no tanto como la acumulación de informaciones sino y sobre todo como un crecimiento a nivel de hábitos, es decir, de facultades intelectuales que se van adquiriendo con el tiempo. Con los hábitos adquiridos crece la idoneidad personal para realizar con facilidad una serie de operaciones intelectuales, siempre y cuando estos sean positivos. Luego, sobre la base natural neuronal las prestaciones intelectuales mejoran conforme al esfuerzo del aprendizaje cognitivo dando como resultado la potenciación de la capacidad comprensiva del intelecto y, por tanto, la habilidad para ejercer de forma natural y oportuna operaciones intelectuales que el sujeto no era capaz de realizar.

Por ello para Sanguineti, “el crecimiento racional no depende solo de las variables neurológicas, sino de un conjunto de elementos que han de tomarse de modo simultáneo y sistémico, es decir, con influjos recíprocos”. De modo que, “considerar fijo el nivel intelectual de una persona o creer que esto depende simplemente de sus dotaciones cerebrales es una simplificación” (2007, pág. 139)

3. Observaciones al conocimiento conceptual

Y para concluir con lo visto hasta aquí, podemos decir que, para el realismo cognitivo, el conocimiento intelectual es la comprensión conceptual del orden real. El concepto es el significado intencional a través del cual el pensamiento conoce lo real; su formación implica el proceso de abstracción que parte del conocimiento sensible y repercute en la experiencia inteligente de la realidad. El acto de conocer resulta una unidad con los objetos (percibidos, recordados y pensados) que se caracteriza por ser psíquico-físico, inmaterial, intencional e inmanente.

No obstante, aunque en la formación del concepto se evidencie la adecuación del pensamiento a la realidad, cabe salvaguardar que más allá de este hecho, nuestro conocimiento por naturaleza es imperfecto, y por lo tanto, aunque los conceptos nos revelen aspectos ontológicos de la realidad abriendo un campo de posibilidades, también prescinden de muchas cosas de ella que nos ocultan su complejidad, como por ejemplo, la existencia vital, su modo dinámico o su movimiento.

El concepto no expresa exhaustivamente la naturaleza significada, pues, al conocer el significado de alguna cosa, nuestra comprensión que en algún sentido se mantiene idéntica, varía y puede perfeccionarse como en los casos de la filosofía y las ciencias que profundizan en los significados conceptuales con análisis, descripciones, definiciones y explicaciones más precisas.

Aquí se nos presenta un problema, pues, cuando afrontamos el conocimiento intelectual hemos solido confundir nuestro modo de conocer las cosas con su modo de ser, olvidando que las estructuras conceptuales añaden aspectos lógicos que pertenecen a nuestro modo de pensar y no deben atribuirse a la realidad.

Hemos pretendido que nuestros conocimientos filosófico y científico son perfectos y exhaustivos a través de los conceptos, y así, nos hemos abocado en las discusiones del racionalismo, el empirismo, el criticismo, el idealismo, el escepticismo, el dualismo, el monismo. Además, hemos asumido que conocemos del mismo modo los diversos objetos de

conocimiento, como también, pensamos que los conceptos son del mismo tipo y por lo tanto pueden tratarse en un mismo sentido.

La confusión del orden real con el orden del pensamiento es evidente, y trae consigo una hondísima brecha a nivel metafísico que cuestiona ‘el estatuto ontológico’ de los entes objetivos y los significados universales; de aquí resultan otras orientaciones filosóficas con su correspondiente interpretación de los conceptos y de la realidad como son los casos del nominalismo, el conceptualismo, y antiguamente, el platonismo.

El resultado de todo esto es dar por sentado que no hay distinción entre los conocimientos común, científico y filosófico. Para evitar los malos entendidos y no caer en confusiones, debemos distinguir como hacían Aristóteles y Tomás de Aquino entre el orden real y el orden del pensamiento, entre el modo de ser y el modo de entender, entre la realidad y las mediaciones lógicas o entre el significado ontológico y el modo lógico de significar.

Según la interpretación aristotélico-tomista con nuestras representaciones conceptuales captamos algunos elementos esenciales de las cosas, el concepto universal al significar una esencia, naturaleza común o propiedad real añade un modo de significar lógico exclusivo de la mente humana que no es transferible a las cosas extramentales. Al aceptar esta interpretación, contrario a lo que cree el nominalismo y el conceptualismo, entendemos que el concepto no es una expresión perfecta de la realidad ontológica aludida sino a un aspecto de las condiciones esenciales de lo real que se puede dilucidar ulteriormente al realizar otras operaciones lógicas diferentes a la abstracción.

“La causalidad de los actos intencionales no ha de entenderse, por tanto, según el acostumbrado sentido lineal de entradas, operaciones internas y salidas, sino que ha de verse mucho más amplio”. Según las investigaciones adelantadas por Sanguineti, las arquitecturas cognitivas elaboradas por la ciencia cognitiva en la línea de la computación simbólica no son un modelo suficiente de nuestra mente. Tampoco nos bastan los modelos conexionistas. Más

bien estos modelos artificiales de la mente fueron elaborados bajo la inspiración de lo que en parte, haría nuestra mente y nuestro cerebro y, por lo tanto, son modelos parciales.

Además, no podemos limitarnos al funcionamiento del cerebro. Hace falta un cuadro antropológico donde el núcleo fundamental es la persona humana en sus relaciones con los demás, con la cultura y el ambiente, teniendo en cuenta las obras culturales que a su vez influyen sobre las personas en sus relaciones interpersonales.

CAPÍTULO III

EL ACTO DE CONOCER COMO ACTO PERSONAL

“el evento del conocimiento no se produce fuera de nosotros,
sino precisamente en la persona”
(Sanguineti, 2005)

Las palabras de Aristóteles en la Metafísica nos llevan a abordar el último aspecto en este trabajo, la cuestión antropológica. El conocimiento es un acto personal. La persona es quien es, quien actúa y quien conoce y, por tanto, es el sujeto cognoscente mismo³². La trascendencia de la inteligencia humana sobre la sensibilidad, junto al vínculo intrínseco que mantiene con ella, es correlativa a la trascendencia del alma espiritual sobre la materia y a su ligamen sustancial con el cuerpo (2007, p.128). Por lo tanto, la unidad alma-cuerpo es congruente con la identidad y unidad ontológica de la persona humana.

Hemos visto en el capítulo anterior, que el conocimiento implica distintas dimensiones en la medida en que existe un sujeto que siente, percibe, entiende y advierte que realiza tales operaciones. En este sentido, más allá de comprender los niveles o dimensiones del conocimiento (físico, psíquico, metafísico, lingüístico) es necesario, además, preguntar por el sentido de su unidad causal y reafirmar esta unidad cognitiva como *actividad humana personal*.

La acción de pensar un concepto no contiene propiamente dos o más actos, como podrían ser generar el concepto mismo, la imagen asociada, la palabra que lo expresa y la activación de la base neural vegetativa-sensitiva de estos elementos. Un acto personal singular integra aquí la comprensión, el propósito voluntario, el acto lingüístico, la visión y las consiguientes activaciones neurales.

³² No es un sujeto abstracto como el yo puro de Descartes, tampoco un sujeto transcendental como el de Kant, o un puro espíritu como en Hegel, Husserl. La persona es un espíritu encarnado que como corresponde en la antropología cristiana, no es transcendental, pero sí trascendente.

El dinamismo antropológico comprende todos los influjos operantes necesarios, para ejecutar un único acto personal integrado por múltiples elementos y diversas potencias. Se trata de un *único* acto, que si es voluntario, es personal a la vez que es espiritual y material. Lo mismo puede decirse de cualquier acto humano como correr, leer, calcular, decidir, hablar, escribir, amar u orar. “No serán dos o más actos relacionados entre sí, sino una única acción personal, donde el elemento formal más alto formaliza los otros elementos y los unifica” (Sanguinetti, 2007, pág.121).

De este modo, aunque el ser humano no opere a la altura de todas sus potencialidades, es de hacer notar la presencia constante de la persona humana y, por lo tanto, el conocimiento como acto personal resulta *un* acto inmanente³³. Esto significa, de acuerdo con Aristóteles, que es un acto que perfecciona al agente por el simplemente hecho de ser poseído, como por ejemplo el ver perfecciona al que ve. Contrario al acto transitivo, el acto cognoscitivo es *un* cambio físico *en* el organismo del cognoscente porque implica la modificación en su dimensión neurológica pero no supone el cambio externo de otros cuerpos como lo suponen la temperatura o la luz.

Insistimos en esta visión del conocimiento como acto personal pues, como hemos visto anteriormente, los actos intelectuales son operaciones completamente inmateriales que encuentran en el cerebro un órgano necesario e intrínseco, pero a su vez inadecuado ya que este no es órgano de su actuación. Sin embargo, en el ámbito de las neurociencias es frecuente decir por ejemplo que ‘las neuronas planean’, que ‘la región prefrontal decide’, que ‘el hipocampo recuerda’, que ‘una zona cortical de un hemisferio interpreta, percibe, representa’, o que ‘el sistema límbico contiene emociones’.

Todas estas afirmaciones caen en una falacia mereológica en cuanto atribuyen actos u operaciones a las partes cuando en realidad deben atribuirse al sujeto, esto es a la persona. Es decir, el hipocampo no recuerda sino que la persona recuerda gracias a su hipocampo. Se

³³ Las posiciones no realistas basadas en el hecho aparente de que ‘no podemos salir de nuestro pensar’ sostienen que un ser independiente del pensamiento sería incomprensible o desconocido, así las tesis inmanentistas se apoyan en el falso principio de la imposibilidad de trascender nuestro pensamiento.

trata de un error conceptual nada inocuo pues provoca una confusión que lleva a decir disparates nada útiles para el conocimiento científico y filosófico (Sanguineti. 2014, pág. 119).

Tampoco se puede atribuir los actos psíquicos a la conciencia ni la totalidad del cerebro. Es legítimo decir estoy enfadado, pero es insensato decir ‘mi cerebro en su totalidad está enfadado’ o ‘mi cerebro es consciente’, y tampoco es clara la fórmula ‘la conciencia está en mi cerebro’ o expresiones semejantes. La neurociencia lleva a observar fenómenos cerebrales empíricos que se relacionan con actos psíquicos, su objeto es el estudio de las estructuras neurales causalmente necesarias para que una persona pueda realizar ciertos actos psíquicos, pero nada más.

No obstante, el prestigio creciente de las neurociencias entra a sectores tradicionalmente asignados a la filosofía y la psicología. Al seguir el método biológico aplicado al conocimiento del sistema nervioso en comparación con los animales y en un cuadro evolutivo, se ocupan de cuestiones como la percepción, la inteligencia, el lenguaje, la conciencia, el yo, entre otras (Cap. II). Los descubrimientos neurobiológicos, desde el punto de vista de las ciencias se presentan como confiables por la seguridad del método empírico apareciendo con muchas potencialidades a futuro y amplitud de horizontes que perfilan una nueva imagen del hombre (2014, pág. 7).

Las tesis monistas al reducir el conocimiento humano a pura experiencia exterior e interior, reducen al hombre al género animal, mientras el dualismo pretende comprender y explicar al hombre como un ser puramente racional, a saber, una mente, un espíritu, un lenguaje, un sistema de códigos y símbolos. La dimensión metafísica que sustenta la jerarquización de las formas existenciales pasa por alto, en la escala ontológica (cap. I, 1) desaparecen los grados y la articulación/desarticulación entre los modos del ser, para finalmente, olvidar las diferencias específicas de las entidades y lo propio de cada especie sustancial.

1. Unidad gnoseológica y antropológica

Dos neurocientíficos que criticaron las confusiones conceptuales de la época como Bennet-Hacker³⁴, citados por Sanguinetti, reconocen que este error conceptual estaba presente también en los dualismos tradicionales que atribuían los actos psíquicos, a la conciencia o alma, en vez de atribuirlos a la persona como lo manifestaba Aristóteles: “decir que el alma se enfada es como decir que el alma teje o edifica. Sería mejor decir no que el alma se compadece, aprende, piensa, sino que lo hace el hombre por su alma” (Aristóteles, *De anima*, 408b 12-15).

Así, al formular un pensamiento sólo hay un acto atribuible a la persona integrado por varios elementos dentro de los cuales se incluye su necesaria base neuronal. En este sentido Sanguinetti afirma que “la psicología estudia cómo los actos de ver, recordar, pensar se reconducen a las facultades o potencias cognitivas de la vista, la memoria y la inteligencia cuyo sujeto último es la persona humana” (Sanguinetti, 2007, p. 43).

La persona de ser puro animal sólo poseería conocimiento sensitivo de las cosas materiales sin penetrar en su ser ya que conocería por intuiciones sensibles las realidades materiales concretas sin alcanzar la esencia de ellas; por otro lado, de ser inteligencia pura sólo poseería conocimiento intelectual pues conocería por intuición inteligible las formas de las realidades espirituales contenidas en sí mismo³⁵.

La visión tomista del alma, por su parte, como acto sustancial del cuerpo no podría ser considerada como dualista en el sentido estricto, ya que es anti platónica y anti cartesiana, por lo que en el caso más radical es mejor considerarla como una visión dual. Pero, por otra parte, en el aquinate el alma humana no se agota en el ser de todo el cuerpo, es decir, no

³⁴ Maxwell Bennet (neurólogo australiano) y Peter Hacker (filósofo analítico inglés), publicaron un libro sobre los fundamentos filosóficos de la neurociencia en el que argumentan en contra de las atribuciones indiscriminadas de conceptos psicológicos al cerebro o partes del cerebro. Apuntan a que el ser humano es un animal que posee ciertos poderes psíquicos que le permiten ser una persona.

³⁵ Esta vía metafísicamente hablando, termina llevando al neoplatonismo y al misticismo en donde se conoce por intuición intelectual e iluminación.

existe solo en función del cuerpo. No es simplemente hilemórfica, sino también trascendente; posee por sí misma el ser y lo comunica sustancialmente al cuerpo elevándolo al orden simbólico y expresivo, como a funciones y relaciones espirituales cómo son la contemplación intelectual y el amor personal (pág. 152).

Tomás de Aquino (2001) nos dice que el hombre no es sólo la corporalidad o sólo el alma. Derisi (1985) nos dice, por su parte, tampoco es sólo animal o sólo espíritu. Siguiendo esta línea podemos decir que para Sanguineti, si bien el hombre posee un principio de vida espiritual, no es sólo una inteligencia separada, sino una forma espiritual sustancialmente unida a la materia como a su co-principio substancial a la que actualiza y perfecciona como acto esencial propio; es espíritu encarnado, es persona.

Aunque tenemos aspectos sensitivos en común con los animales, en nosotros se realizan de un modo distinto pues están incorporados a la dimensión espiritual y personal. En la ontología y la teoría del conocimiento del tomismo, “las facultades orgánicas pertenecen al *cuerpo humano* en cuanto animado, o al *alma humana* como acto de un cuerpo. Por lo tanto pertenecen a la unión estructural del alma-con-el-cuerpo³⁶” (pág. 43). Así, según la primera acepción, en todo *animal*, es decir, en las sustancias compuestas vivientes y sensibles, dentro de las cuales se incluye el hombre, se da el acto sensible. Sin embargo, dice Tomás de Aquino (2001): “los sentidos han sido dados al hombre no solamente para procurarse las cosas necesarias para la vida, como en los demás animales, sino también para el conocimiento” (Suma Teológica, Ia, q. 91, a.3, ad 3um.). Por esto, según la segunda acepción, y comprendiendo el sentido de la analogía materia-forma, el acto sensible sólo se logra unificar en la *persona* en la medida en que nuestra vida sensitiva mantiene una relación intrínseca con el pensamiento. “Así pues, mientras los otros animales se deleitan con las cosas sensibles solamente en orden al alimento y al apareamiento, únicamente el hombre se deleita con la misma belleza de las cosas sensibles en sí mismas” (Ibid.).

³⁶ Cfr. S. Th., I, q. 77, a.5.

Semejante unidad cognoscitiva de sensación e inteligencia sólo se logra como integración de dos conocimientos esencialmente diversos y, como tales, irreductibles. Todo conocimiento, así sea en un nivel más bajo como el de la sensación, por el sólo hecho de ser un tipo de conocimiento implica inmaterialidad³⁷. Como hemos mostrado, la inmaterialidad constituye la esencia misma del conocimiento, ya que este es la aprehensión inmaterial del objeto.

A diferencia de la materia, que recibe la forma como acto suyo determinante, el acto cognoscitivo aprehende la forma de la realidad conocida, no como propia, sino ajena y objetiva, no pasivamente o como materia, sino activa e inmaterialmente; es decir, de una forma a otra forma. El concepto mismo es la aprehensión intencional de una forma ajena a la propia del acto cognoscente, en tanto que el conocimiento encierra en mayor o menor grado amplitud y riqueza ontológica, es decir, lo que hemos venido llamando ‘dominio sobre la materia’ e ‘inmaterialidad’.

No obstante, pese a la nota de inmaterialidad, el conocimiento sensitivo no supera enteramente el orden material, hasta tal punto que es inmaterial como material a la vez. Su objeto formal es el ser material concreto bajo algunas de sus notas de color, sonido, sabor, etc. Conforme a esto, cada sentido determinado aprehende de este objeto en su luz cognoscible. Si su objeto formal específicamente no trasciende el orden material, tampoco la sensación dejará de ser materia, de ahí su constante dependencia del órgano corporal el cual es un hecho de experiencia evidente.

El entender o conocimiento intelectual, en cambio, no implica sólo inmaterialidad, como todo conocimiento, sino inmaterialidad total, es decir, la participación de la espiritualidad, porque su objeto formal, la *esencia*, la forma abstraída, o universalmente concebida, trasciende todo el orden material y sus caracteres de espacio y tiempo; además a través de este objeto formal, puede significar realidades enteramente inmateriales o espirituales.

³⁷ Autores tomistas como Etienne Gilson, Leonardo Polo u Octavio Nicolás Derisi sostienen también esta idea. Sanguinetti dos años atrás de la publicación del libro del conocimiento humano, publicó un artículo titulado *La Mente Inmaterial*, dedicado a este tema el cual vuelve a aparecer como central en el libro del 2007 *Filosofía de la Mente: un enfoque ontológico y antropológico*

Sensitivo e intelectual, ambos son conocimientos en sí mismos específica o esencialmente diversos y como tales, irreductibles el uno al otro. La sensación pese al grado de inmaterialidad depende causal o intrínsecamente de la materia, mientras la intelección está enteramente exenta de ella, no obstante, ambos se sintetizan e integran únicamente en el hombre, en cada persona.

Si en efecto, el principio de la vida espiritual no fuese el mismo que el de la vida sensitiva operando junto al cuerpo, sino un principio totalmente espiritual, el hombre perdería la unidad de su ser y de su conocer, se fragmenta en la dualidad de una inteligencia y una corporalidad accidentalmente unidos y, ésta a su vez, en dos intuiciones independientes, intelectual y sensitiva.

El conocimiento intelectual depende del sensitivo en cuanto a su objeto, en cuanto que, si bien posee un objeto formal propio esencialmente irreductible al de los sentidos no puede alcanzarlo originariamente con él sino a través de los datos de la intuición sensible. Ello reclama la íntima unión del principio de vida espiritual y de la vida sensitiva, la unión substancial de la inteligencia y el cuerpo sensitivo.

En definitiva, el modo abstracto de conocimiento de la inteligencia y su unión sustancial con el cuerpo sensitivo resultan ser la explicación inmediata y última, de la unidad del conocimiento humano. Si esta conclusión antropológica es el término final al que nos conduce un razonamiento a partir de un análisis objetivo de nuestra indagación sobre nuestro conocimiento y actividad psíquica, en general, en el orden real u ontológico esta constitución de cuerpo y alma personales sustancialmente unidos constituye la raíz y fuente suprema de los rasgos esenciales apuntados en nuestra vida consciente espiritual y orgánica. Más concretamente, en nuestro conocimiento espiritual y orgánico de la inteligencia y los sentidos, respectivamente, esencialmente diversos e irreductibles en su ser intrínseco pero

íntimamente superpuestos y dependientes. Íntimamente integrados en la unidad del conocimiento humano, del conocimiento que aprehende conscientemente la realidad objetiva y nos pone en posesión cabal de la verdad.

A. Identidad personal

Se entiende entonces por qué en la antropología filosófica tomista, la persona es una espiritualidad encarnada y por qué el hombre está constituido por alma y cuerpo. No se trata de construcciones a priori. Los mismos hechos de nuestra vida consciente son los que llevan, por una parte, a la afirmación de la dualidad irreducible del conocimiento intelectual y sensitivo y, en general, de la vida espiritual y sensitiva en su íntima esencia espiritual y orgánico-material respectivamente; y por otra parte, a la unidad que los integra en un conocimiento cabal de la realidad. Y son los mismos hechos los que nos conducen a la constitución ontológica de la persona como una unidad sustancial del cuerpo sensitivo y la inteligencia.

La persona caracterizada por la autoconciencia y la autodeterminación se ‘posee así misma’ y se muestra como el existente más alto en el universo hasta donde lo conocemos. Obra por sí misma en un grado muy alto gracias a la libertad y encuentra en la perfección de su obrar inmanente/trascendente su propio fin aunque no absoluto. Así, desde el plano de la individualidad, la mayor manifestación de perfecciones mencionadas se manifiesta en la persona.

La objetividad abstracta, conductualmente, adquiere sentido definitivo en la vida inteligente de la persona por lo que cada uno de nosotros podemos conocer intelectualmente y orientar nuestras vidas según la verdad conocida y amada. Concretamente, el acto intelectual al relacionarse con un deseo voluntario hace práctico el pensamiento y de ahí puede imperar una acción. De modo que, al pasar de la acción de “pensar un libro” a la acción de “comprar un libro”, nos encontramos ante la triangulación psicosomática de percepción, deseo y acción. Esta tiene, por un lado, un nivel espiritual trascendente que trata de una percepción

inteligente que da pie a un deseo racional o voluntario, y, por otro lado, una plataforma neural subyacente a la que establece un circuito cerebral que conecta las áreas perceptivas, emotivas y motoras por las cuales *la persona* puede pasar del pensamiento de hacer algo, a hacerlo realmente moviendo su cuerpo voluntariamente.

Las causas propias del avance del conocimiento intelectual están en la actividad oportuna de la inteligencia misma, de sus operaciones y sus hábitos en relación a la completa personalidad del sujeto, siempre en función de otros sujetos, del mundo cultural y del ser trascendente como fuente inagotable de su pensamiento. Razones por las que además no debe entenderse de modo individualista, sino, desde el principio, de modo relacional y constitutivo, no como una consecuencia añadida.

Su autoconciencia no tiene sentido sino en cuanto compartida recíprocamente con otros. De donde sigue que la relación con la naturaleza material es de un dominio contemplativo-sapiencial y técnico-artístico; y con las otras personas es participativa en la comunión y la amistad; compartiendo con otros su ámbito cognitivo, afectivo, voluntario y conductual. Y así con los distintos objetos de conocimiento.

B. El yo profundo y el yo intencional

En ese sentido, para avanzar en la comprensión del pensamiento de Sanguinetti a propósito del conocimiento personal, tenemos que hacer uso de dos conceptos que sintetizan el problema sobre su autodeterminación y su autoconocimiento como lo son la intencionalidad y la autoconciencia.

Desde el contexto de la investigación se puede afirmar, preliminarmente, que los conceptos de «intencionalidad» y «autoconciencia» son definidos como dos características o propiedades del conocimiento en tanto los actos sensitivos y perceptivos tienen un lado subjetivo y otro objetivo. Ambas dimensiones están en mutua relación y son inseparables, pero no se identifican. La intencionalidad favorece al objeto y por eso esconde al sujeto, en

cambio, la emocionalidad y los sentimientos revelan más la subjetividad, aunque tienen una dimensión objetiva.

Se habla de intencionalidad porque la operación de conocer, aun siendo de un sujeto, incluye una relación trascendente al mundo o a la cosa conocida (Sanguineti, 2005, pág. 42). Gracias a la intencionalidad estamos en una relación inmediata y esencial con las cosas desde el inicio de la vida cognitiva pues el conocimiento parte de la realidad para volver a ella. Por eso se define como un *tender hacia algo* pues comprender una entidad es hacer que ella ‘entre’ en nuestra inteligencia de una manera intencional precisamente para poder ‘hacernos cargo de su ser’. Así, por ejemplo, al pensar en una persona que está por visitarnos, pensamos en la persona real y no en nuestro pensamiento de persona.

El movimiento intencional tiene sentido sólo cuando obtiene el fin hacia el que tiende, pues su sentido está fuera de sí. Dicho de esta forma, el pensamiento de ‘la persona’ no es lo que conocemos, sino aquello por lo que conocemos lo real. En Tomás de Aquino, este movimiento se ve reflejado en cada tipo de conocimiento, por ejemplo, las sensaciones externas son inmediatamente intencionales, pues cuando tocamos un cuerpo y sentimos su forma somos remitidos a una realidad externa de la que obtenemos una auténtica información.

Mientras tanto, la autoconciencia o conciencia personal es un aspecto del conocimiento intelectual que se manifiesta cuando nos comprendemos de modo natural y en medio de nuestras acciones como sujetos de referencia de todo en cuanto hacemos y de todo en cuanto nos sucede. Junto al conocer de las cosas, conocemos el *acto* o los actos llevados a cabo para el conocimiento de dichas cosas. Estos actos, a su vez, son identificados con las *facultades* necesarias con las que se realizan y que relacionamos por *analogía* a sujetos reales o tipos de entidades, ya sean plantas, animales, máquinas, otros humanos o Dios. Dice Tomás de Aquino al respecto:

” El alma es conocida por sus actos. El hombre percibe que tiene un alma, que vive y existe por el hecho de que percibe que siente, comprende y lleva a cabo otras operaciones vitales de este tipo... Nadie percibe que comprende a no ser por el hecho de que comprende algo, pues comprender algo es anterior a comprender que se comprende. Y así el alma viene a darse cuenta real de su existencia por medio del hecho de que comprende o percibe” (*De veritate*, 10, 8).

2. Antropología y Neurociencia: *persona y cerebro*

Para Tomás de Aquino, quien recoge la tradición médica de Galeno y Avicena y la incorpora a la psicología del hombre, el cerebro es el órgano de las potencias sensitivas superiores (sentido común, imaginación, memoria, cogitativa), las cuales conectan directamente con la razón universal o intelecto³⁸. Por ese motivo, el buen desarrollo cerebral es una condición necesaria para el ejercicio de la inteligencia, ya que una lesión cerebral puede causar disfunciones cognitivas o afectivas e incluso puede provocar la pérdida del uso de la razón (2014, Pág. 43).

La indisposición orgánica desfavorable puede ser patológica no sólo a la inteligencia cómo suceden las discapacidades cognitivas debidas a lesiones cerebrales, sino también, a la parte apetitiva dando lugar a comportamientos irracionales, llamados por Tomas de Aquino perversitas y bestialitas; conductas patológicas agresivas o de carácter sexual distinta de los vicios que podrían ser debidos a trastornos fisiológicos cerebrales humorales aunque en algunos casos podrían estar favorecidas por costumbres sociales depravadas.

Si bien, en la visión psicológica de Tomás de Aquino encontramos ciertas deficiencias, esta es antropológicamente coherente ya que se adscribe a las lesiones cerebrales. En Tomás de Aquino la inteligencia informa al cuerpo y así ambos constituyen la unidad de la persona humana. Además, el alma posee capacidades específicas operativas que informan partes

³⁸ Concretamente la cogitativa es llamada también razón particular a la cual los médicos le asignan como órgano la parte central del cerebro (ST I, q. 78, art. 4)

especializadas del cuerpo entre las que se destacan el cerebro y los órganos sensoriales esenciales. La postura aristotélica o tomista generalmente no es conocida, sino de un modo vago. La tesis de la distinción alma-cuerpo, por ejemplo, en el cristianismo, suele verse injustamente como una variación del cartesianismo. En ese sentido, el dualismo de Descartes abandona la perspectiva aristotélica del alma como forma del cuerpo; pues se basa en la experiencia de la conciencia contrapuesta a la extensión física del cuerpo. Conforme a esto, en el paradigma de la ciencia natural moderna, al haberse perdido la noción de causa formal, las relaciones entre lo mental y lo corpóreo o cerebral se consiguen en términos de una interacción o causalidad eficiente según la terminología aristotélica.

Algunos autores contemporáneos (Eccles, Popper, Nagel³⁹) sostienen el dualismo mente-cuerpo o binomios análogos, conciencia-cerebro, persona-cuerpo, propiedades mentales-cerebro, sin alusión al tema del alma, por lo que se afirma la separación con más fuerza que cuando se emplea la noción aristotélica de alma como forma del cuerpo. Hoy en día es frecuente que algunos filósofos de la mente reconozcan, al menos epistemológicamente, la distinción irreductible entre las propiedades físicas y mentales sin que lleguen a elaborar una ontología de la mente. Sin embargo, no es claro si es justo llamarlos “dualistas” como en el caso de los funcionalistas o los emergentistas, que como vimos, a veces pueden verse como dualistas y otras veces como monistas.

Por otro lado, el monismo conserva siempre un resto de dualismo ya que sus defensores no pueden menos que seguir hablando de actos psíquicos como percibir, pensar, preferir, tener intenciones, etcétera. A causa del principio a priori de que ‘todo es físico’, según el tipo de descripción física que hacen las ciencias naturales, los autores materialistas se esfuerzan por dar cierta explicación reductiva de los actos psíquicos, por lo que esta posición tiene siempre algo incoherente, pues todos experimentamos personalmente tales actos en primera persona y resulta muy ambiguo negar la realidad de los dolores o las ideas propias, personales.

³⁹ En el texto el “Yo y su cerebro”,

En el monopolio concedido al cientificismo naturalista del saber como confiable y verdadero, los actos mentales no encajan como objeto de las ciencias naturales. En la ontología de las ciencias naturales no entran entes, propiedades, relaciones, causas, etc. Los actos fuera de su horizonte simplemente serían apariencias fenoménicas propias del conocimiento popular carente de valor científico. El elemento reductor de las ciencias acaba por eliminar o marginar aspectos causales y ontológicos reales, puesto que considera que las causas de los fenómenos complejos son homogéneas y no complejas.

Como vimos en la historia del pensamiento, junto a la unilateralidad, hemos identificado diferentes reduccionismos tales como psicologismo, logicismo, matematicismo, mecanicismo, historicismo, cientificismo; por lo tanto, no es de extrañar que también exista el neurologismo que busque en la neurociencia la explicación radical de todas las cosas humanas (2014, pág. 28).

Frente a esto lo más razonable es mantener la pluralidad de niveles epistemológicos explicativos, pues de hecho hay diferentes niveles ontológicos y causales en la realidad. En ese caso, para evitar confusiones ontológicas conviene cuidar la terminología y ser cuidadosos con las atribuciones que hacemos de los actos intencionales como: querer, entender, saber o percibir, pues estos actos son realizados por personas humanas y, en algunos casos como percibir o emocionarse, por los animales. A veces los actos intencionales se atribuyen por analogía o metáfora a vivientes humanos o máquinas informáticas a falta de palabras más precisas. Sin embargo, valga la aclaración, “los actos intencionales son de las personas y no de las partes ni de las potencias de las personas” (pág. 29).

El conductismo como posición filosófica se atiene a la conducta externa y reconoce ‘algo más’ en los organismos y en el hombre solo a título de disposiciones conductuales; por otro lado, puede basarse también en la etiología⁴⁰ y fundirse con la neurociencia en el contexto del biologismo animal y humano, pero no reconoce la autonomía y realidad de los actos psíquicos y por lo tanto la psicología se reduce a saber biológico.

⁴⁰ conducta animal en su medio ambiente

En el caso del neurologismo los actos mentales serían epifenómenos o modos de hablar vulgares y privados de valor científico salvo que sean reducidos a eventos cerebrales por lo que no hay causas psíquicas sino sólo neurales y las actividades humanas en último término tendrían una explicación cerebral.

A. Correspondencia entre el intelecto y el cerebro

Con el funcionalismo computacional la tecnología informática pareció invadir de modo inédito el campo de la inteligencia y lo mental por lo que surgió así la tentación de pensar que las funciones cognitivas no serían más que funciones computacionales. De este modo, la realidad del acto psíquico se reduce a su versión computacional, sin embargo, los procesos informáticos por muy útiles que sean, si están separados de la inteligencia personal, no son verdaderamente cognitivos y si están separados de un organismo viviente, no son actos vitales.

De aquí que nos preguntemos, si la vida espiritual, comenzando por la intelectiva, se desarrolla con independencia total de la vida de los sentidos, no resulta claro cómo y por qué el cuerpo humano deba pertenecer al hombre o a la persona pues no sería necesario ni siquiera para la vida sensitiva.

En este sentido, la distinción entre la inteligencia personal y las simulaciones informáticas no resulta fácil como tampoco la distinción entre las máquinas y los organismos vivientes. La evidencia que tenemos de esto es la desvirtualización progresiva del cuerpo humano primero al reducirse a la categoría de animal y luego al reemplazarse por la categoría de sistema operativo.

Con la aparición de la inteligencia artificial inspirada en el funcionalismo fuerte propuesto por Minski, se piensa que la corporalidad sensitiva no es propia de los animales, tampoco del hombre y mucho menos de la persona. Las operaciones cognitivas realizadas por el hombre

y el animal pueden ser emuladas por la máquina por lo que el hardware y el software se identifican con las capacidades del cuerpo sensitivo y la inteligencia animal, pero sobre todo con las capacidades de la inteligencia humana.

Los anti reduccionistas aceptan el carácter originario de los actos psíquicos pero sin llegar a reconocer el alma o el espíritu. En el caso del emergentismo, por ejemplo, la organización de las estructuras materiales exigiría la existencia de una configuración propia de carácter holístico responsable de la estructuración selectiva de las partes. Dicha configuración ‘emerge’ de la unión de las partes, de modo que, el todo emergente va unido a la génesis de propiedades emergentes, así como una propiedad macroscópica despliega propiedades que no se pueden inferir de la simple acumulación de sus partes.

Los autores emergentistas suelen apoyarse en el paradigma epistemológico de la complejidad de los fenómenos naturales de autoorganización acudiendo con frecuencia a la teoría de sistemas para pretender dar cuenta de los niveles naturales, de las estructuras globales y de las distintas configuraciones sistémicas en una visión jerárquica (2014, pág. 161).

Los autores emergentistas hablan de acto corporizado en el sentido de que un acto mental tiene lugar en una base material (cerebro, ordenador, libro) pero la relación, en la terminología aristotélica, es extrínseca y no intrínseca, el sujeto último no es la persona humana, el sujeto es indistinto de modo que la importancia y profundidad de la dimensión metafísica pasa desapercibida para los filósofos. Al parecer, basta con justificar el emerger de una propiedad psíquica como la conciencia, de una base física. De aquí que digamos que las ciencias cognitivas y el conocimiento científico actual, insisten en mantenerse al margen de la persona humana por darle prioridad a la necesidad de la abstracción científica.

Así encontramos emergentismos de tipo fuerte y de tipo débil dependiendo de qué tanto se admita la autonomía del nivel superior y su poder causal. Para los emergentistas monistas la conciencia sería una propiedad natural física o biológica en un sentido más alto que como tal no tendría un poder causal sobre las partes en tanto que la causalidad física sería solo de abajo

hacia arriba, en cambio, para los emergentistas dualistas admiten total autonomía al nivel superior y al poder causal desde arriba.

Su dificultad radica en no admitir una metafísica de realidades trascendentes a la materia porque estiman que las ciencias naturales serían en la única instancia científica que puede hablar de modo autorizado acerca de las realidades existentes dotadas de poder causal, algunos de estos autores piensan que admitir los seres espirituales sería incompatible con la ciencia o qué eso implica una desvalorización del cuerpo (2014, pág. 163).

Frente a ello, hemos de decir que, “La trascendencia del acto inteligente respecto al cuerpo y a la sensibilidad no impide su integración en la unidad de un único acto, así como el alma humana trasciende el cuerpo y a la vez constituye con él una sola unidad substancial” (2007, pág. 120). La trascendencia espiritual no es algo antinatural dentro del mundo de la naturaleza puesto que asistimos a una progresiva elevación del principio formal de los vivientes que cada vez es más uno, más íntimo, más individualizado, más trascendente y más capaz de entrar en una relación profunda con las cosas.

Y si alguien se empeña en afirmar que el alma intelectual no es forma del cuerpo, debería indicar el modo por el cual el entender es una acción de este hombre concreto, ya que cada uno experimenta ser él mismo el que entiende”. *Summa Theologiae*, Ia, q. 76, a. 1c

Por otro lado, según esta interpretación el cuerpo humano no queda reducido a un simple organismo, sino que en la medida en que todos sus actos están unificados en la persona, es un *cuerpo personalizado*. De acuerdo con el realismo cognoscitivo, la noción de cuerpo comporta un *significado analógico* en el que la materialidad dimensiva va siendo perfeccionada por niveles ontológicos superiores (viviente, sentiente, intencional) a los cuales deben corresponder sentidos terminológicos diferentes que eviten el uso cerrado con el cual se emplea.

Una visión cerrada del mundo es incompatible con la plena comprensión de la realidad y la persona humana. Es una postura relacionada con el intento de contar con un cuadro epistemológico de pleno dominio de objetos estudiados lo que es posible sólo a costa de una “reducción”, sin embargo, la realidad misma se resiste a ser reducida. En la entraña misma de las realidades materiales hay aspectos trascendentes, tradicionalmente llamados metafísicos, que apuntan a la existencia de realidades más altas que las materiales y que dan sentido a estas últimas (2014, pág. 163).

De modo que, para las tesis conductistas, neurológicas y emergentistas de este corte, el conocimiento intelectual difiere en el grado de sensibilidad pero es inferior y reducible a esta. El ser trascendente (realidad) e inmanente (personal) permanece inalcanzable para la inteligencia humana, y por tanto, la metafísica, la cosmología y la antropología filosófica, resultan imposibles. El principio sustancial de la vida espiritual está suprimido al negar que las manifestaciones de la vida espiritual como la inteligencia y la voluntad libre ya que no se diferencian esencialmente de las manifestaciones de la vida sensitivo-material.

B. Enfermedades mentales: psicofarmacología y biotecnología

Estas consideraciones son importantes ya que los estudios e investigaciones en la última década sobre las repercusiones de la tecnología, la informática y la biotecnología en la civilización actual prevén la despersonalización de los seres humanos y una posible desaparición de la naturaleza humana.

Autores como Susan Greenfield, señalan que la relación del cerebro con el ambiente cambia el cerebro. La obsesión de vivir en mundos virtuales con el acento puesto en el hedonismo y en la búsqueda de sensaciones y juegos⁴¹, estaría provocando en la gente una disminución de sus capacidades empáticas.

⁴¹ Metzinger, El túnel del Ego.

“La relación con el ambiente es principalmente tecnológica con un proceso creciente, imparable y excesivo en el uso de los videojuegos y en el contacto adictivo del internet que termina con el bloqueo de nuestras capacidades personales y cognitivas, además, de producir efectos negativos en la educación” (Sanguinetti, 2014, pág. 139).

Otros autores de las áreas de la bioquímica y la neurobiología como Steve Rose consideran que,

“la biotecnología contemporánea está siguiendo una línea en la que se subrayan cada vez más los determinismos neurales, manipulables con fármacos y tecnologías computacionales, cuando ocurre que, así se está reduciendo el sentido de libertad y responsabilidad de la persona” (2014, pág. 139);

pareciera como que los problemas humanos sólo podrían resolverse con el recurso a la terapia farmacológica⁴² y denuncian cómo hoy en día se apunta a predecir con escaneos neuronales, desde la infancia, el posible comportamiento de las personas y a etiquetarlas, condicionando así su futuro de modo “preventivo”.

Al igual que tratamos de señalar las unilateralidades en esta investigación, consideran que hay mucho unilateralismo en los diagnósticos de algunas anomalías psíquicas, que a veces podrían ser imaginarias o sobre estimadas y que en todo caso son afectadas sólo biológicamente. De ahí que lamenten el uso excesivo del recurso al Ritalín en la época de los 90 y otros medicamentos semejantes, cuando en muchos casos las causas de fondo de ciertas situaciones son conflictivas personales y familiares.

Por otra parte, la posibilidad de escanear con técnicas de neuroimagen a los ciudadanos para promover oportunos tratamientos farmacológicos, prevenir crímenes o intolerancias, parece

⁴² Las investigaciones neuroquímicas, en especial sobre los neurotransmisores, sus receptores y sus complejos mecánicos, permitieron el desarrollo de la psicofarmacología, que estudia los efectos de las drogas o psicofármacos en el sistema nervioso y endocrino. También permitió la regulación de la acción de los neurotransmisores, y en consecuencia su impacto en estados neuro-psíquicos -cognitivos y afectivos – y por lo tanto en la conducta misma. Por ejemplo, los alimentos, el cannabis, el cigarrillo, el café, el alcohol, el lsd, el éxtasis, contienen elementos químicos que influyen en tales estados para estimularlos o para inhibirlos.

un peligro de manipulación pues sí se considera que somos solamente seres neuroquímicos, nuestras acciones e intenciones están sin más inscritas en muchas conexiones neuronales y en nuestros neurotransmisores, por lo que definitiva la libertad ya no es posible.

Las denuncias de estas investigaciones y de otras tantas, aun reconociendo las posibles exageraciones, reflejan una preocupación que no puede despreciarse ni resolverse con demasiada facilidad. Para hacerlo hace falta una antropología que ellas no ofrecen. Sólo así se pueden afrontar con profundidad cuestiones como la persona, la libertad y la ética.

Las terapias psicofarmacológicas siempre aportarán una solución parcial a problemas cerebrales que son también humanos y que requieren la atención a la persona y a sus necesidades antropológicas, según los casos: necesidad de un ambiente familiar y social adecuado, fidelidad matrimonial, responsabilidad de los padres con sus hijos capacidad de perdonar, uso recto de la sexualidad. Estas cuestiones son más profundas que los trastornos cerebrales, aunque estos últimos pueden también afectar a las personas y deben ser afrontados biológicamente. (2014, pág. 89)

Y los problemas de este tipo se extiende aún más, como por mencionar, algunos movimientos anti-psiquiátricos, es decir, movimientos políticos y sociales con una fuerte base ideológica qué son minoritarios, pero activos y con posturas radicalizadas, que nacen no sólo de convicciones teóricas sobre el ser humano, sino como reacción ante abusos de la psiquiatría científica y de la práctica clínica, y que por lo tanto, responden a problemas sociales reales.

Esto relacionado con casos judiciales en donde se puede abusar de los diagnósticos sobre incapacidad mental como en el caso el de los enfermos mentales quienes eran y son marginados por la sociedad al ser etiquetados como locos y encerrados en manicomios donde viven mal atendidos, con tratamientos médicos discutibles, en ocasiones coactivos y duramente invasivos como fueron, en su momento, las lobotomías, el electroshock y modernamente los fármacos. De modo que la hospitalización y el tratamiento psiquiátrico

pueden ser utilizados en algunos casos para desembarazarse de enemigos políticos como lo fue en la Unión Soviética.

Diremos con Sanguinetti (2014), “no hay que etiquetar fácilmente como enfermedad las anomalías salvo que exista un indicador biológico unívoco de una lesión orgánica” (pág. 197). En muchos casos, la enfermedad mental podría ser una anomalía derivada de situaciones sociales o familiares especiales o una particularidad psicológica, en muchos casos serían personalidades difíciles o personas que se sugestionaron creyendo que tienen cierta forma de enfermedad, especialmente en las depresiones.

Por eso, se entiende que los autores de estos movimientos suelen descalificar las tipologías de los manuales de psiquiatría en los que aparecen un número excesivo de trastornos psíquicos, denunciando el descenso del umbral de lo que se considera trastorno psíquico, el cual hace que el número de pacientes aumente. En consecuencia, los fármacos son objeto de crítica por sus efectos colaterales, pues son las nuevas “camisas de fuerza” que no curan sino que se limitan a golpear las capacidades mentales de los pacientes, además, porque existe un vínculo sospechoso entre la continua proliferación de nuevos trastornos y los intereses de las multinacionales farmacéuticas, con una correspondiente multiplicación de fármacos.

El problema de estos movimientos anti-psiquiátricos es que, aunque algunas críticas puedan ser justas, se desvirtúan cuando se unen a la deconstrucción de valores humanos y éticos. Una gran parte de los seguidores de este movimiento asume la postura de un rechazo social integral con connotaciones políticas e ideológicas, característica del movimiento de mayo del 68, totalitario a su modo, pero relativista y curiosamente a la vez muy dogmática, pues no se admite el disenso, lo cual provoca automáticamente la colocación del disidente en el bando de los “enemigos”⁴³.

⁴³ Al respecto del efecto producido en mayo del 68 recomiendo la lectura del texto de Alain de Benoist *La Nueva Derecha*.

La visión hipercrítica de fondo es excesiva y hasta sospechosa porque rechaza no sólo los abusos sino también los valores morales y sociales, a veces incluso con agresividad anticatólica como sucede en algunos países latinos. Una nota típica de estas formas de hipercriticismo es cierta actitud emocional de ira agresiva, con lo que sus autores se auto inmunizan ante las críticas y aumenta, a su vez, su nivel de autoritarismo. Las críticas inapelables de estos grupos son característicos de movimientos unilaterales como el ecologismo fuerte, el feminismo radical y el anti-globalismo, quienes atentan contra la tradición de occidente y las instituciones occidentales tradicionales como es el caso del cristianismo o la iglesia católica romana.

Las condenas señaladas a las injusticias y errores científicos y médicos son exageradas y sin matices. Así provocan la ira al estudiar una cuestión y los inculpatos suelen ser pintados como individuos, malignos, peligrosos, oscuros y monstruosos, sin embargo, cuando estos autores a su vez son criticados, asumen la figura de víctimas incomprensidas y transforman a sus jueces en represores.

Frente a esto conviene distinguir entre los vicios imputables a un mal uso de la libertad y los defectos o auténticos trastornos psicosomáticos. La falta de reconocimiento de un trastorno nervioso puede ser dañina para la persona, que quizá no será bien atendida o será confirmada en su conducta inadecuada, sin que se le ayude a mejorar.

Las críticas anti psiquiátricas pueden servir para corregir defectos en el tratamiento de las enfermedades nerviosas, sin embargo, un ambiente individualista, hedonista, sexista y relativista, sin valores como la familia y el matrimonio, en el que cuenta ante todo la tecnología informática, la competitividad, la economía y la medicina, favorece el surgimiento de personas psíquicamente inestables y problemáticas.

Esto no significa que el reconocimiento de valores morales y religiosos se automáticamente positivo para la educación, puesto que, una educación moral y religiosa basada en el autoritarismo, la represión, la rigidez y el puro voluntarismo, con incomprensión de las

personas, es negativa y en el pasado ha llevado a cometer errores y faltas de lesa humanidad (pág. 146).

Los abusos señalados por los seguidores de este movimiento pueden corregirse. No es posible leer todo problema personal y social en términos neurales. Pero se debe evitar a la vez el extremo contrario, “espiritualista”, que minimiza ciertas dificultades personales que podrían tener una raíz nerviosa, como si fueran sin más problemas espirituales o de faltas de virtud, al tipo del mindfulness y la programación neuro lingüística (PNL). Los tratamientos deben tener presentes todas las dimensiones de la persona.

3. Observaciones al transhumanismo

Finalmente, nos ponemos de cara a la problemática actual del movimiento transhumanista el cual es de corte más ideológico que filosófico. Este es un movimiento no muy extendido pero que cada vez se hace notar con más frecuencia debido a que ha sido llevado al arte, al cine y a la literatura de ciencia ficción, obviamente con sus matices utópicos o fantasiosos.

Este movimiento prevé y propugna un futuro en el que las biotecnologías llegarían a cambiar radicalmente la condición humana con el apoyo a toda transformación del cuerpo y la mente humana orientado hacia la inmortalidad física, la superación de la enfermedad y el envejecimiento, incluso a una posible extrapolación planetaria.

El objetivo es constituir un ilimitado poder técnico sobre la naturaleza, en la búsqueda de un bienestar físico supremo, dentro de una visión ‘liberal’ compartida por todos. La base de esta superación estaría en la tecnología informática, la bioingeniería genética neural y la nanotecnología (2014, pág. 148). El medio propugnado para conseguir esta finalidad es la manipulación genética que tendría consecuencias neurales beneficiosas.

Según esta mirada los seres humanos, trascendiendo los límites inherentes a nuestra estructura biológica, evolucionarán hacia una modalidad superhumana dando lugar a seres

trans-humanos en nuestros descendientes, superiormente capacitados en aspectos como mayor inteligencia, superación de limitaciones biológicas, superación de enfermedades, eliminación del sufrimiento.

Normalmente la perfección biotécnica suele verse en máquinas autorreplicantes dominadoras de las fuerzas naturales, las cuales emulan la vida tal como la conocemos en nuestros días. El cuerpo humano adquiriría esa perfección transformándose en una máquina perfecta que ya no tendría las limitaciones que suponen las funciones biológicas de la alimentación y la reproducción sexual, aunque sí debería poseer la capacidad de sentir placeres (2014, pág. 149). Para Sanguinetti “es dudoso que este modelo transhumano suponga una verdadera perfección” (*ibid*). Y resalta en cambio un empobrecimiento antropológico y una ridiculización caricaturesca de la escatología cristiana. Desde la concepción trascendente de la persona, esta finalidad escatológica no contempla el perfeccionamiento moral y la unión personal con Dios.

El hombre es inteligente, libre y corpóreo. La inteligencia y la libertad constituyen su perfección personal y espiritual, por lo que puede y debe mejorar personalmente, no en soledad, sino en unión con los demás, con los hábitos y virtudes, sobre todo con la sabiduría y también sirviéndose de instrumentos técnicos y una relación bien planteada con la naturaleza, que no se agota en un mero dominio técnico (Sanguinetti, 2014).

Una superación de los límites biológicos y ecológicos de la vida humana es lo que intenta la medicina, la economía, el trabajo y muchas ciencias y técnicas humanas. Pero, cuando esa superación, solo con medios físicos pretende ser total y absoluta, se paga el precio de saltarse las exigencias de la persona humana. No se obtiene así un ser humano realmente superior. Al llegar a ese estado potente y placentero, el nuevo superhombre no sabría qué hacer. Se encontraría con su propio vacío, aunque fuera dueño del mundo y señor de su cuerpo (pág. 149).

CONCLUSIONES

Al final de este recorrido conceptual de la propuesta gnoseológica de Juan José Sanguinetti, llamada *realismo cognitivo*, se puede evidenciar la *unidad del conocimiento humano* a partir de la relación sustancial entre el *cuerpo sensitivo* y la *inteligencia humana* la cual está sustentada, a la vez, en la primacía del ser y en la comprensión analógica de los principios de materia y forma según grados, modos y niveles.

Cuando no se desprecia, el ser otorga sentido a la existencia del sujeto cognoscente en tanto él mismo es un tipo de ser compuesto por materia y forma sustancial. Como también le otorga sentido al acto del conocimiento humano porque conforme a la naturaleza ontológica el ser humano parte de las realidades naturales para luego alcanzarlo de forma universal y reintegrarlo a la realidad concreta. En ese sentido los resultados de la investigación pueden enumerarse de la siguiente manera:

1. De la unidad ontológica se desprende la unidad a nivel epistemológico. Lo cual pudimos evidenciar en la primera parte del primer capítulo al abordar los aspectos ontológicos y epistemológicos del *hilemorfismo* aristotélico tomista de Sanguinetti.
2. El *realismo cognitivo* respeta los órdenes del ser manteniendo la distinción entre el ser real y el ser pensado como quedó sustentado en la tercera parte del primer capítulo en donde se realizó la crítica a los llamados actos mentales en la filosofía de la mente. La confusión del inmanentismo, de los representacionalismos y de los fenomenismos entre la realidad concreta y el objeto es injustificada.
3. El realismo cognitivo de Sanguinetti propone evitar los reduccionismos, en especial los de corte materialista, así como la ignorancia de la neurociencia entre los humanistas. La elección por la concepción aristotélica-tomista de la mente es clara, la crítica del tomismo contemporáneo y de los filósofos analíticos de la escuela de Ryle y Wittgenstein coinciden en que la mente no puede explorarse por la sola

introspección porque está determinada por la postura filosófica que defendamos.

4. El realismo cognitivo de Sanguineti coincide con la tradición del tomismo analítico y de varios tomistas pues el fenómeno de la universalidad se muestra en el lenguaje, el cual se concibe como signo del discurso mental como se sostuvo en la segunda parte del segundo capítulo. De forma similar comprende que el símbolo lingüístico como un efecto de la actividad cognoscitiva, nos remite al estudio del conocimiento como actividad tanto a la psicología como a la teoría del conocimiento y no se confunde la una con la otra.
5. La ontología del acto sensible y la percepción abordan una comprensión de la vida animal tal como se presentó en la primera parte del primer capítulo y una filosofía de la corporalidad humana como se expuso en la primera parte del segundo capítulo. Estos elementos no están presentes en el horizonte de la filosofía de la mente.
6. El conocimiento humano es sensible-intelectual, no sólo sensible como se puede evidenciar al final de la primera parte del segundo capítulo cuando se abordó el tema de la relación entre la sensibilidad superior y los fines intelectuales de la vida racional. El error en la percepción no nos lleva a desconfiar absolutamente de los sentidos pues argumentamos en la segunda parte del mismo capítulo que el error no es en la percepción sino en los juicios que hacemos sobre nuestras percepciones el cual puede variar por diferentes factores que se deben considerar al cuestionar nuestros errores en los juicios de la percepción.
7. La inteligencia es la capacidad de juzgar la verdad o no-verdad de todo tipo de conocimiento o de lenguaje en función de la verdad del ser (p.48). Así lo expusimos en la segunda parte del segundo capítulo al centrarnos en la inteligencia humana y el conocimiento intelectual.

8. Consideramos que las dificultades señaladas por Kenny al interior de la doctrina tomista sobre la intencionalidad de la percepción, la función de la imaginación, las cuestiones referentes a la consideración de la verdad de forma deductiva, o si estamos de acuerdo o no en que existe una sola forma sustancial en cada sustancia, son abordadas y resueltas por Sanguineti ampliando y actualizando la comprensión de la teoría psicológica y gnoseológica del tomismo, entre tales cuestiones está la identificación de las facultades mentales, la relación entre los sentidos y el intelecto, el contraste entre los sentidos internos y externos, el reconocimiento de tipos de imaginación, la relación entre mente-cuerpo-cerebro, la frontera de las facultades cognitivas y, en definitiva, el conocimiento de los límites de la mente y sus rasgos esenciales.
9. La filosofía aristotélico-tomista aporta al debate mente-cuerpo dos elementos. Por un lado, la tesis tradicional del alma como forma del cuerpo o acto sustancial, lo cual incorpora como unidad la dimensión física y la dimensión espiritual pues los elementos psíquico-somáticos están íntimamente ligados en la persona. Por otro lado, aporta la trascendencia de la inteligencia, la voluntad, la libertad y la persona con respecto a la organicidad del cuerpo sensitivo-humano. Para el realismo cognoscitivo esta es la base que permite hablar de una espiritualidad encarnada y materializada de la persona humana pero no reducida a la funcionalidad corpórea.
10. Este último es un punto de inflexión pues no todos los tomistas comparten esta perspectiva, tal el caso de algunos tomistas analíticos, por lo queda abierta a futuras investigaciones esta discusión. A algunas de ellas, en futuras investigaciones, se les podría argumentar que tal opción les impide reconocer la originalidad del tomismo y limitan el alcance de las ideas tomistas, como puede ser en la teoría del conocimiento. Las problemáticas gnoseológicas están distribuidas en varias áreas científicas, por lo que deben estudiarse de modo interdisciplinar.
11. Considero que la propuesta de Sanguineti sigue una línea del tomismo que se

mantiene como la más acorde cuando se trata de seguir los principios del tomismo y ponerlos en la dinámica de las discusiones contemporáneas. Me refiero a la línea de Gilson, Fabro, Derisi, Polo, entre otros.

Tomás de Aquino (2001) hace referencia a la inmaterialidad absoluta de la inteligencia humana en el sentido en que existen operaciones cognitivas que superan las condiciones de los cuerpos, como por ejemplo, las operaciones intelectuales. Estas operaciones en el hombre se llevan a cabo por abstracción de contenido o relaciones, tanto sensibles como inmatrimales, de modo universal. La universalidad abstracta implica la independencia de cualquier situación material dada por lo que permite aplicarse a infinitas situaciones en cualquier momento, como por ejemplo, cuando se escriben novelas atemporales o cuando se proyecta la construcción de cualquier cosa a futuro.

Las características de entender la inmaterialidad de la inteligencia de este modo son:

- *Potencia Ontológica*. La inteligencia, en un sentido radical, se define como la *capacidad de abrirse al ser*. Es decir, es la capacidad de interrogar cualquier cosa en la perspectiva del ser (“¿qué significa ser, existir, ser un cuerpo?”)
- *Capacidad contemplativa desinteresada*. El hombre puede considerar cualquier cosa solo por el placer de contemplarla más allá de sus funcionalidades prácticas.
- *Trascendencia cognitiva sobre la corporalidad*. Capacidad de enfrentarnos ante toda realidad material, incluso el universo mismo.
- *Libertad*. En una vertiente tendencial (intencional), la capacidad de querer y desear cualquier cosa en tanto lo deseado es. También se manifiesta en el uso del lenguaje al cambiar las reglas semánticas, sintácticas, pragmáticas de los signos cuando lo desea.
- *Potencia simbólica universal*. Capacidad de transformar con arbitrariedad cualquier cosa o evento sensible en un símbolo sin quedar ligada a ninguno de ellos.
- *Potencia tecnológica universal*. Capacidad de organizar las fuerzas naturales para la construcción de todo tipo de instrumentos técnicos u objetos de valor artístico.

Estas características se evidencian cuando miramos los actos humanos en conjunto con las operaciones, los objetos y los resultados que se manifiestan en la vida, en la cultura y en la historia.

Según la metodología tomista para conocer al espíritu humano hay que ir de los objeto a las operaciones ya que entre ellos existe una proporción que, junto a las condiciones de los objetos, dan indicio de la naturaleza de las operaciones respectivas. De acuerdo con esto, según Sanguineti (2007), «la operación intelectual (nous) se muestra como intrínseca y totalmente inmaterial, y, por tanto, como no causada propiamente por ninguna intervención o fuerza corpórea» (pág. 104). Sin embargo, la trascendencia supra-corpórea del pensamiento no hace accidental ni secundaria la función cognitiva del cerebro.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aristóteles (1988). *Acerca del alma*. (1ª edición, 2ª reimpresión) (T. Calvo Martínez, Trad.) Madrid: Gredos.

Aristóteles (1990). *Metafísica*. (2ª edición; V. García Yebra, Trad.) Madrid: Gredos.

Beuchot, M. (1993). El problema de los universales en la escolástica tomista y su repercusión en el lenguaje. *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 115 - 132.

Churchland, P.P. (1995). El materialismo eliminativo y las actitudes proposicionales (E. Rabossi, Trad.)

De Aquino, Tomás (2001). *Suma Teológica*. (4ª edición, reimpresión) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

De Aquino, T. (2001). De la unidad del entendimiento. En T. De Aquino, *Opúsculos y cuestiones selectas* (M. Santos Sánchez, Trad., págs. 115-170). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

De Aquino, T. (2001). De Veritate. En T. De Aquino, *Opúsculos y cuestiones selectas* (M. Santos Sánchez, Trad., págs. 183-275). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Derisi, O. N. (1975). La unidad del conocimiento humano. En O. N. Derisi, *Santo Tomás y la filosofía actual* (págs. 73 - 92). Buenos Aires: Universidad Católica de Argentina.

Echavarría, M. (2009). Las enfermedades mentales según Tomás de Aquino I. *Scripta Mediaevalia*, 91-115.

Echavarría, M. (2009). Las enfermedades mentales según Tomás de Aquino II. *Scripta Mediaevalia*, 85-105.

García-López, J. (1992). La teoría del objeto puro de A. Millán Puelles. *Anuario Filosófico*, 321-347.

Gilson, E. (1975). *Realismo Metódico*. Madrid: Rialp.

Hierro-Pescador, J. (2006) *Filosofía de la Mente y la ciencia cognitiva*. Akal, Madrid, 2005.

Kenny, A. (1990). Intencionalidad: Aquino y Wittgenstein. En A. Kenny, *El legado de Wittgenstein* (págs. 101 - 121). Madrid: Siglo XXI editores.

Kenny, A. (2000). Cuerpo, alma, mente, espíritu. En A. Kenny, *La metafísica de la mente* (págs. 47 - 64). Barcelona: Paidós Ibérica.

- Kenny, A. (2000). *Tomás de Aquino y la mente*. Barcelona: Herder.
- Kim, J. (2002). El problema mente-cuerpo tras cincuenta años
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, N.Y.: Princeton University Press.
- Ryle, G. (1967). El concepto de lo mental. Buenos Aires: Paidós.
- Sanguinetti, J. (28 de IV de 1980). La función del entendimiento agente en Tomás de Aquino. *Universidad de Navarra*, 10.
- Sanguinetti, J. (2005). *El conocimiento humano: una perspectiva filosófica*. Madrid, España: Ediciones Palabra S.A.
- Sanguinetti, J. (2005). Operaciones cognitivas: una aproximación ontológica al problema mente-cuerpo. *Acta Philosophica*, II (14), 41.
- Sanguinetti, J. (2007). La inteligencia humana. En J. Sanguinetti, *Filosofía de la mente: un enfoque ontológico y antropológico* (págs. 97 - 169). Madrid, España: Ediciones Palabra, S.A.
- Sanguinetti, J. J. (2014). *Neurociencia y filosofía del hombre*. Madrid: Albatros.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones Filosóficas*. Madrid: ediciones Crítica.
- Wittgenstein, L. *Tractatus Lógico-philosophicus*