

**Martínez Barrera, Jorge**

*Alma, cuerpo y mente: Santo Tomás y algunos contemporáneos*

Sapientia Vol. LXVII, Fasc. 229-230, 2011

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Martínez Barrera, Jorge. "Alma, cuerpo y mente : Santo Tomás y algunos contemporáneos" [en línea]. *Sapientia*, 67.229-230 (2011). Disponible en:  
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/alma-cuerpo-mente-santo-tomas.pdf>  
[Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

JORGE MARTÍNEZ BARRERA

*Pontificia Universidad Católica de Chile*

## **Alma, cuerpo y mente. Santo Tomás y algunos contemporáneos**

### **A) Reduccionismo fisicalista en la filosofía de la mente contemporánea**

No necesitamos justificar la actualidad del problema mente-cuerpo en una parte importante de la filosofía contemporánea. Puede decirse que el nacimiento oficial del asunto se remonta a dos artículos pioneros aparecidos en 1958 y en 1959 escritos por Herbert Feigl el primero y J.J.C. Smart el segundo<sup>1</sup>. Se trata de un asunto planteado en buena medida a partir de los descubrimientos en materia de anatomía y fisiología cerebral y de la relevancia del funcionamiento del cerebro en los actos mentales. Sin ánimo de simplificar excesivamente, puede decirse que las neurociencias se proponen hallar en la complejidad de la organización cerebral la explicación fundamental de la mente misma, e incluso de los actos humanos. Las neurociencias promueven una teoría de la causalidad cuyo objetivo es desplazar aquellos modelos explicativos que, en principio, no pueden dar cuenta de los actos mentales en categorías que respondan a las exigencias de la actual concepción científica del mundo como compuesto de cosas materiales. Al mismo tiempo, buscan entender cómo es posible que la mente, con su supuesta inmaterialidad, pueda a su vez producir efectos físicos.

Este vacío en la explicación de la naturaleza de la mente y de su modo de causación, el cual, se espera, será llenado una vez que se alcance una exhaustiva topografía cerebral, ha sido paralelo a la gradual desaparición

---

<sup>1</sup> HERBERT FEIGL, "The 'Mental' and the 'Physical'", en *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 2. Ed. Herbert Feigl, Grover Maxwell and Michael Scriven, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958. J. J. C. SMART, "Sensations and Brain Processes", *Philosophical Review* 68 (1959), pp. 141-156. Citados por: JAEGWON KIM, *Mind in a Physical World. An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press. 2000.

ción del concepto de “alma”, considerado obsoleto. Científicos de renombre como Francis Crick, por ejemplo, sostienen que el descubrimiento de la hélice del ADN nos permite prescindir de una realidad “sobrenatural” como el alma, afirma en un célebre reportaje<sup>2</sup>. “Para entendernos a nosotros mismos, debemos entender cómo se comportan las células nerviosas y cómo interactúan. (...) no somos otra cosa que un paquete de neuronas”<sup>3</sup>. El alma, según Crick, nos conectaría con un dominio de creencias religiosas que ya nada tienen que hacer en nuestra concepción científica del mundo. De hecho, el concepto de “alma” ha sido remplazado por el de “conciencia”, y ésta, a su vez, también considerada a veces como un equivalente de la mente, sería el producto de la actividad neuronal. Esta posición suscita algunos problemas de muy difícil resolución en el plano filosófico, o por lo menos, para una filosofía que ya se habría revelado muy por debajo de las interpelaciones de las neurociencias. Una de las mayores dificultades, sin embargo, está planteada por la existencia de la libertad. Si todos los actos específicamente humanos se caracterizan por ser actos libres, entonces habría una incompatibilidad infranqueable entre la libertad de tales actos y la causa de los mismos. Nuestras decisiones y actos, de acuerdo al testimonio de las neurociencias, son el producto de complejas combinaciones electroquímicas. Todo acto humano, considerado incluso como asunto de investigación ética, podría reducirse a un esquema de estímulo-respuesta.

En los trabajos de Michael Gazzaniga, por ejemplo, se hace lugar a una nueva disciplina, la *neuroética*, en la cual se va más allá de lo que en su inicio este concepto significaba<sup>4</sup>. El concepto de *neuroética* fue introducido por W. Safire el 10 de Julio de 2003 en el New York Times. Safire lo acuñó para referirse a la reflexión sobre lo lícito y lo ilícito en las investigaciones sobre el cerebro humano, pero Gazzaniga lo extiende a las consideraciones sobre la normalidad, enfermedad, mortalidad, modo de vivir y filosofía de vida respecto de nuestros conocimientos sobre los mecanismos cerebrales y especialmente por el hecho de que todos nuestros actos remiten indefectiblemente a una base neuroquímica. Hay dificultades evidentes al momento de conciliar este *fisicalismo* con la certeza de la libertad que sentimos en el momento de una deci-

<sup>2</sup> Ver: <http://edant.clarin.com/diario/2003/03/11/s-03401.htm>

<sup>3</sup> FRANCIS CRICK, *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*, London-New York: Touchstone, 1995, p. 3 (citado por ARNALDO BENINI, *Che cosa sono io. Il cervello alla ricerca di sé stesso*, Milano: Garzanti, 2009. Debo la noticia del libro de Benini al Prof. Héctor Padrón).

<sup>4</sup> MICHAEL GAZZANIGA, *The Ethical Brain*, New York-Washington: Dana Press, 2005. *Id.*, *Human: The Science behind what makes us unique*, New York: Harper Collins, 2008. Tomo la referencia de Arnaldo Benini, *op. cit.*

sión. Jaegwon Kim, por ejemplo, intenta armonizar ambas posiciones al afirmar que la parte de la actividad mental cognitiva e intencional vinculada con el comportamiento sería reducible a lo neuronal, mientras que no sucedería lo mismo con los *qualia*<sup>5</sup>. De este modo, según Kim, el fisicalismo estaría, “*manqué, but not by much*”, errado pero no por mucho. Con lo cual no parece que avancemos demasiado. No se puede negar una cierta impresión de acrobacia argumentativa en algunos trabajos que intentan ofrecer una explicación del libre albedrío en el marco de una reducción de todos los actos mentales a sus presupuestos neuronales. Las conclusiones de autores como Gazzaniga o Kim dicen más o menos esto: los cerebros son automáticos, pero la voluntad es libre. En fin, es de esperar que si ya se habla de una *neuroética*, también podemos hablar de una *neuropolítica*... ¡aun cuando ello supondría abrir un fascinante campo de investigación, el de la actividad encefálica de los hombres políticos!

Este reduccionismo al que conduce la reubicación de la mente en el mundo físico, ha sido abordado en términos de una filosofía que se quiere amigable con las neurociencias, de modo tal que no se caiga en una negación de la libertad y al mismo tiempo no se niegue el carácter físico de la mente. Uno de los más representativos filósofos de la mente contemporáneos es John Searle, quien se ha ocupado exhaustivamente de estos problemas. Menciono solamente de su vasta producción, dos trabajos suyos en donde se abordan los asuntos de la mente y la libertad. Ellos son: *Mentes, cerebros y ciencias*<sup>6</sup> y *Liberté et neurobiologie*<sup>7</sup>.

Para Searle, la mente consiste en una secuencia de pensamientos, sensaciones y experiencias conscientes e inconscientes que componen nuestra vida mental. Es necesario, afirma, desembarazarse de los fantasmas de viejas teorías filosóficas que habitan en nuestro concepto de lo mental<sup>8</sup>. Nuestro mayor problema consiste en que una representación de sentido común acerca de nosotros mismos como seres pensantes y libres, no parece poder articularse con un mundo del que la ciencia nos dice que consta enteramente de partículas físicas carentes de mente y significado. A pesar de todo, la solución del problema podría ser más sencilla de lo que creemos, pues en realidad estamos empeña-

---

<sup>5</sup> JAEGWON KIM, *Physicalism, or something near enough*, Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2005. Los *qualia* son los estados de ánimo personales derivados de experiencias sensibles, perceptivas o reflexivas.

<sup>6</sup> JOHN SEARLE, *Mentes, cerebros y ciencia*, Madrid: Ediciones Cátedra. 2001. Traducción de Luis Valdés (Edición original: *Mind, Brains and Science*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. 1986).

<sup>7</sup> JOHN SEARLE, *Liberté et neurobiologie. Réflexions sur le libre arbitre, le langage et le pouvoir politique*, París: Bernard Grasset, 2004.

<sup>8</sup> *Mentes...*, p. 15.

dos en buscar una salida provistos de una filosofía francamente obsoleta y con un vocabulario tan anticuado como el empleado en el siglo XVII. Obviamente, es Descartes el filósofo contra quien apunta Searle. Para Descartes el asunto se planteaba así: ¿cómo podemos dar cuenta de las relaciones entre dos realidades o cosas de géneros tan aparentemente diferentes?

Searle identifica cuatro rasgos de los fenómenos mentales que han hecho que parezcan imposibles de articular con nuestra concepción científica del mundo como algo compuesto de cosas materiales.

El rasgo más importante de todos es la *conciencia*. La conciencia, afirma, “es el hecho central de la existencia específicamente humana, puesto que sin ella todos los demás aspectos específicamente humanos de nuestra existencia —lenguaje, amor, humor y así sucesivamente— serían imposibles”<sup>9</sup>.

El segundo rasgo es lo que los filósofos y psicólogos llaman “intencionalidad”. Mediante ella nuestros estados mentales se dirigen a, o son sobre, o se refieren a objetos y estados de cosas del mundo distintos de tales estados mentales. El campo de la intencionalidad es extremadamente vasto. Incluye creencias, deseos, esperanzas, temores, amor, odio, lascivia, aversión, vergüenza, orgullo, irritación, diversión y todos aquellos estados mentales conscientes o no, relativos a un mundo distinto de la mente misma.

El tercer rasgo de la mente que parece muy difícil de armonizar con una concepción científica del mundo es la subjetividad de los estados mentales. Es innegable que esta subjetividad está marcada por hechos evidentes: yo puedo sentir un dolor que otro no puede sentir. Ahora bien, ¿cómo acomodamos esta subjetividad de los estados mentales con la concepción científica de la realidad como algo totalmente objetivo?

Y finalmente, hay un cuarto problema y es el de la causación mental. Todos suponemos que nuestros pensamientos tienen algún efecto *causal* sobre el mundo físico. Si yo decido levantar mi brazo, mi brazo se levanta, dice Searle. Ahora, si nuestros pensamientos tienen una naturaleza no física, ¿cómo es posible que tengan efectos físicos? ¿Cómo puede algo mental tener una influencia física? Con un dejo de ironía, Searle escribe: “¿Se supone que pensamos que los pensamientos pueden enroscarse alrededor de los axones sacudir las dendritas, o colarse dentro de la membrana celular y atacar el núcleo de la célula?”<sup>10</sup>

Una filosofía de la mente preocupada por hallar la armonización de esta con el cuerpo no puede ignorar estos cuatro asuntos, y la buena noticia es que la solución de este problema es más sencilla de lo que

---

<sup>9</sup> *Mentes...*, p. 20.

<sup>10</sup> *Mentes...*, p. 21.

parece, argumenta Searle. En realidad, nuestra única dificultad es que continuamos suscribiendo a teorías filosóficas francamente insuficientes. Pues bien, las tesis propuestas por Searle para resolver este problema mente-cuerpo son las siguientes:

Los fenómenos mentales, todos los fenómenos mentales, ya sean conscientes o inconscientes, visuales o auditivos, dolores, cosquilleos, picazones, pensamientos, toda nuestra vida mental, están efectivamente causados por procesos que acaecen en el cerebro<sup>11</sup>.

La explicación de esta tesis consiste en una detallada descripción de la fisiología del dolor, por tomar un ejemplo de fenómenos mentales. Esta fisiología se concentra en los procesos que ocurren dentro del cerebro. La siguiente tesis de Searle es complementaria de la anterior:

Los dolores y otros fenómenos mentales son sólo rasgos del cerebro (y quizá del resto del sistema nervioso central)<sup>12</sup>.

En este punto, Searle aborda el asunto de la causa de los actos mentales desde otra perspectiva en la cual intenta desarticular una idea demasiado arraigada, a saber, que los eventos físicos materiales son causa de otros eventos inmateriales. Esto es un serio error, sostiene. Para superar esta dificultad aparente, Searle propone conseguir un concepto de causación más apropiado observando algunos otros tipos de relaciones causales que se dan en la naturaleza. Una distinción corriente en la física es aquella que se da entre micro y macropiedades de sistemas a pequeña y gran escala. Por ejemplo, si consideramos un objeto como un vaso de agua, debemos hacernos cargo de que el agua está constituida por micropartículas que tienen rasgos a nivel de átomos y moléculas. Dichos rasgos son los que explican las características, por ejemplo, de la liquidez del agua. La naturaleza de las interacciones entre las moléculas del agua tienen una expresión a nivel macroscópico, del mismo modo que la interacción de las moléculas de un sólido cualquiera explica las características con que ese sólido se nos aparece al tacto. Puede decirse entonces que el rasgo superficial es causado por la conducta de los microelementos, y al mismo tiempo está realizado en el sistema que está compuesto de los microelementos. Hay una relación de causa y efecto, pero al mismo tiempo los rasgos superficiales son sólo rasgos de nivel superior del mismo sistema cuyo comportamiento en el micronivel causa esos rasgos. Frente a alguna objeción que pudiera levantarse contra esto, Searle argumenta que precisamente el progreso de la ciencia consiste en el hecho de que una expresión que se define originalmente en términos de rasgos superficiales, rasgos accesibles

---

<sup>11</sup> *Mentes...*, p. 22.

<sup>12</sup> *Mentes...*, p. 24

a los sentidos, puede ser subsecuentemente definida en términos de microestructura que causa esos rasgos superficiales. Todo esto proporciona un buen modelo explicativo para las problemáticas relaciones entre la mente y el cerebro. Podemos decir entonces que los fenómenos mentales son causados por procesos que tienen lugar en el nivel neuronal del cerebro y al mismo tiempo se dan en el sistema mismo que consta de neuronas, las cuales serían un primer nivel del equivalente de las micropartículas de los otros fenómenos físicos. Respecto de esto, no veo cómo Searle podría escapar a la objeción de reduccionismo, es decir, por qué razón habría que suponer que no está reduciendo los actos mentales a sus condiciones físicas. Tal como señala Thomas Nagel, “una reducción es el análisis de algo identificado en un nivel de descripción, en términos de otro nivel de descripción considerado más fundamental que nos permite decir que el primero en realidad no es sino el segundo: el agua puede describirse como moléculas de H<sub>2</sub>O, el calor como movimiento molecular o la luz como radiación electromagnética”<sup>13</sup>.

La respuesta de Searle a estas objeciones, por lo menos en los textos antes citados, consiste en insistir en dos argumentos. Uno, en la necesidad de buscar una explicación del tipo de causa que produce los actos mentales que esté en conformidad con los avances de las neurociencias. Otro, perfectamente complementario con el anterior, es el argumento de las conductas o procesos del micronivel como verdadera explicación del comportamiento de los hechos observables. De esta forma, cito a Searle:

No hay obstáculos lógicos o filosóficos, o metafísicos, para dar cuenta de la relación entre la mente y el cerebro en términos que son completamente familiares para nosotros a partir del resto de la naturaleza. Nada hay más común en la naturaleza que el que rasgos superficiales de un fenómeno sean a la vez causados por y realizados en una microestructura, y éstas son exactamente las relaciones que se exhiben en la relación de la mente con el cerebro<sup>14</sup>.

Así entonces, a la pregunta de cómo es posible que los actos mentales puedan causar efectos físicos, es decir, cómo es posible que algo tan carente de peso y tan etéreo como el pensamiento puede dar lugar a una acción, Searle responde que los pensamientos no son tan carentes de peso ni son etéreos. Cuando se tiene un pensamiento, se está desarrollando actividad cerebral, y ésta causa movimientos corporales por medio de los procesos fisiológicos. ¿Una mente puede entonces equipararse a un computador? La respuesta de Searle es negativa, pues el

<sup>13</sup> THOMAS NAGEL, *Otras mentes. Ensayos críticos 1969-1994*, Barcelona: Gedisa Editorial, 2000, p. 128.

<sup>14</sup> *Mentes...*, p. 27.

computador es solamente *sintáctico*, mientras que la mente es, además, *semántica*<sup>15</sup>.

Para que no queden dudas, el autor ratifica algo que ya sabía desde el principio, según su propio testimonio, es decir, “que los estados mentales son fenómenos biológicos. La conciencia, la intencionalidad y la causación mental son todas ellas parte de la historia de nuestra vida biológica, junto con el crecimiento, la reproducción la secreción de la bilis y la digestión”<sup>16</sup>.

Lo que acabamos de examinar sumariamente es en general la posición de los filósofos de la mente *fisicalistas*. Encontramos variaciones en torno al mismo tema y las ideas de Searle son representativas de lo mucho que se ha escrito respecto de los vínculos cerebro-mente. En muchas expresiones de la filosofía de la mente, con la posible excepción del *funcionalismo* encarnado por Putnam, existe un supuesto común que atribuye a la mente un origen y una naturaleza físicos<sup>17</sup>. Una primera conclusión respecto de esto coincide con una observación del neurólogo Arnaldo Benini quien, sin dejar de suscribir totalmente a esta perspectiva *fisicalista*, sostiene que el optimismo de las neurociencias, en el sentido de suponer que la impresionante cantidad de datos que se tienen acerca del cerebro induce a creer que la ciencia aclarará un día los enigmas de la conciencia, descuida el hecho único en la historia de la investigación científica, en el cual la materia estudiada coincide con el órgano que conduce la indagación<sup>18</sup>. Benini cita a su vez a von Hayek quien afirma que ningún agente explicativo puede jamás explicar objetos de su mismo tipo o de semejante grado de complejidad, y por lo tanto el cerebro humano no podrá jamás explicar completamente sus propias operaciones<sup>19</sup>. En todo caso, una de las dificultades mayores

---

<sup>15</sup> *Mentes...*, p. 37. Este asunto es desarrollado en el cap. 2, cuyo título es, precisamente, “¿Pueden los computadores pensar?”

<sup>16</sup> *Mentes...*, p. 48.

<sup>17</sup> No puedo dejar de mencionar el valioso trabajo de MARCELO BOERI, “A propósito del alcance de las interpretaciones funcionalistas de la psicología aristotélica y del carácter causal del alma”, en *ELENCHOS. Rivista di studi sul pensiero antico*, anno XXX-2009, fascicolo 1, pp. 53-97. Boeri afirma en ese artículo que el funcionalismo habría venido a reemplazar las posiciones fisicalistas alrededor de los años 70. Una de las razones de esto, dice Boeri, es que “el funcionalismo no requiere –al menos no necesariamente– una *reducción materialista* de la mente al cerebro (p. 59).” No obstante ello, a juzgar por los trabajos más recientes de Searle, Kim y otros, parece que es imposible renunciar por completo al fisicalismo. El hecho de que el funcionalismo considere innecesario referirse a los supuestos biológicos de lo mental, no resuelve el problema de la relación mente-cerebro.

<sup>18</sup> ARNALDO BENINI, *op. cit.*, p. 7.

<sup>19</sup> ARNALDO BENINI, *op. cit.* pp. 12-13. La cita está tomada de F. A. VON HAYEK, *The sensory Order: An Inquiry into the Foundation of Theoretical Psychology*, London: Routledge, 1952.



para el *fisicalismo*, esto es, el reduccionismo propio de las neurociencias, consiste en explicar la permanencia de la conciencia autobiográfica, el de sabernos nosotros mismos como sujetos que permanecen en el tiempo, mientras que la materia de la cual estamos hechos se renueva cada tres meses.

Respecto del asunto de la libertad, éste puede ponerse en los siguientes términos, ya anticipados al comienzo: si las decisiones son tomadas por el cerebro, que es un objeto físico y que obedece a leyes físicas, entonces la voluntad no es libre. ¿En qué medida somos responsables de nuestros actos si solamente hacemos lo que los mecanismos cerebrales imponen? Benini afirma que la identidad de mente y cerebro implicaría que no hacemos lo que queremos, como tenemos la ilusión de que sucede, sino que queremos lo que hacemos. La ilusión de ser artífices de nuestro propio destino es parte de los mecanismos neurológicos de la elección<sup>20</sup>.

En *Liberté et neurobiologie*, Searle abre una posibilidad no-determinista en la explicación de los actos humanos, sin por ello renunciar al carácter material del origen de nuestros actos mentales. Esa posibilidad viene abierta por los avances de la física en el siglo XX, cuando se descubrió que, en cierto sentido, la naturaleza entera no es determinista. En efecto, las teorías habituales de la causalidad, sostiene Searle, nos han habituado a pensar que todo cuanto sucede es el resultado de condiciones de causalidad anteriores suficientes. Una causa, para Searle, es anterior a su objeto. Pues bien, ese modelo de la anterioridad temporal es el que habría venido a ser sacudido por la física cuántica, al haber introducido explicaciones no deterministas en el comportamiento de las partículas. El problema con la extrapolación literal del modelo causal de la física cuántica al problema cerebro-mente, y en especial al problema del libre albedrío, es que en el mundo de las partículas la única posibilidad de abrirse a una causalidad no determinista consiste en la introducción del *azar*. Es muy problemático sostener el paralelismo de la hipótesis según la cual el azar guía el dinamismo de las estructuras básicas del universo, y la hipótesis de que nuestros actos propiamente humanos son libres. No podemos equiparar azar con libertad; no podemos decir que nuestros actos libres se producen por azar. Searle señala de todos modos que “un cierto número de tentativas se propone explicar la conciencia e incluso el libre albedrío en términos de mecánica cuántica”<sup>21</sup>. En todo caso, el valor del recurso a la física cuántica está en el hecho de que sería posible introducir un modelo explicativo de la libertad humana sin que ello implicara una renuncia a la hipótesis central de la materialidad de

---

<sup>20</sup> ARNALDO BENINI, *op. cit.*, p. 67.

<sup>21</sup> *Liberté et neurobiologie*, p. 21.

los actos mentales, aun a pesar de la insuficiencia que el mismo Searle atribuye a dicha hipótesis.

El problema parece subsistir, sin embargo, al reconocer Searle una naturaleza subjetiva a la conciencia; ella posee una ontología en primera persona irreductible a nada que remita a una ontología en tercera persona u objetiva. Si nos cuesta definir a la conciencia como una característica del cerebro, ello se debe en parte a nuestra tradición dualista, afirma, pero también porque tendemos a suponer que si la conciencia es irreductible a un comportamiento neuronal, entonces ella debería ser algo que vendría a sobreañadirse a dicho comportamiento neuronal. Pues bien, la ontología en primera persona de la conciencia es lo que impide aceptar la hipótesis de que la conciencia pueda sobreañadirse a las microestructuras biológicas del cerebro. De este modo, Searle argumenta que su explicación no tiene nada de un reduccionismo ontológico, pues él no discute la ontología en primera persona de la conciencia. Pero sí es preciso admitir una reducción de tipo causal: el poder causal de la conciencia no puede extenderse más allá del poder de las estructuras neurobiológicas. Con lo cual parece que volvemos a fojas cero del problema, toda vez que es imposible escapar a una noción del libre albedrío como problema neurobiológico, tal como el propio Searle lo afirma:

(...) la conciencia es una característica superior o sistémica del cerebro, causada por elementos inferiores tales como las neuronas y las sinapsis. Ya he remarcado que la solución filosófica al problema tradicional de la relación entre el cuerpo y la mente consiste en subrayar que todos nuestros estados conscientes son características superiores o sistémicas del cerebro, siendo al mismo tiempo causadas por microprocesos inferiores que se producen en él. En el nivel del sistema, tenemos la conciencia, la intencionalidad, las decisiones y las intenciones. En el nivel micro, tenemos las neuronas, las sinapsis y los neurotransmisores. El comportamiento de los microelementos que componen el sistema produce las características del sistema<sup>22</sup>.

Creo que la conclusión que se desprende de los argumentos de Searle puede ser puesta en los siguientes términos: la conciencia (o la mente, para ser más explícitos) en sí misma no es material. La mente no es otra cosa, cito a Searle, que “el *estado* en el cual se encuentra el sistema de las neuronas, del mismo modo que la solidez no es más que el estado en el cual se encuentra el sistema de las moléculas (itálicas mías)”<sup>23</sup>. Preguntar entonces si la conciencia es material o no, no tiene sentido, del mismo modo que no lo tendría preguntar si la solidez, como característica de una barra de metal, es material. Lo material en todo caso es el com-

<sup>22</sup> *Liberté...*, pp. 43-44.

<sup>23</sup> *Liberté...*, p. 56.

portamiento neurológico. Esta explicación ingeniosa permite a Searle escapar al esquematismo de suponer dos conjuntos de causas, la conciencia y las neuronas. Lo que hay más bien es un único conjunto descrito en diferentes niveles. Es importante esta descripción de la mente como un *estado*, pues eso haría de ella un epifenómeno de los estados neuroquímicos. Pero esto Searle lo niega explícitamente mediante otros argumentos cuya solidez se asemeja demasiado a un juego de palabras.

### **B) Rehabilitación de Aristóteles y Tomás de Aquino en el debate actual**

Marcelo Boeri ya ha señalado al comienzo del notable artículo antes citado, que así como hace unos años, a favor de la rehabilitación de la filosofía práctica se ha “redescubierto” a Aristóteles, también en estos temas relacionados con la filosofía de la mente, Aristóteles vuelve a ser mencionado entre algunos filósofos contemporáneos que reflexionan sobre el asunto<sup>24</sup>.

Mi referencia a Tomás de Aquino para examinar una respuesta posible a las dificultades planteadas por el *fisicalismo* e incluso por el mismo Searle, estará estructurada en torno a algunos puntos capitales. Deberé necesariamente comenzar por Aristóteles, pues el Estagirita constituye el punto de partida de los razonamientos tomasianos. Examinaré ante todo qué entiende Aristóteles por “alma” (*psychê*). Estimo que este asunto es crucial porque justamente es ese concepto el que parece haber sido excomulgado del lenguaje de las neurociencias. A partir de allí estimo posible revisar someramente el tipo de evidencia esperado por las neurociencias respecto de la naturaleza de la mente, en tanto ella es causa de actos físicos. Todo esto debería llevarnos a esbozar una posibilidad explicativa de la mente y de los hechos mentales formulada en términos no *fisicalistas*.

Para ello quisiera recordar un pasaje del *Tratado sobre el alma* cuya relevancia no puede ignorarse. El texto está en 407b 13 ss:

(...) la mayor parte de las propuestas acerca del alma, adolecen del absurdo siguiente: que unen e introducen el alma en un cuerpo, sin preocuparse de definir ni el por qué ni la manera de ser del cuerpo. Este asunto, sin embargo, parece ineludible (...). Ellos, sc. los predecesores, no obstante, se ocupan exclusivamente de definir qué tipo de realidad es el alma, pero no definen nada acerca del cuerpo que la recibe, como si fuera posible, conforme a los mitos pitagóricos, que cualquier tipo de alma se albergara en cualquier tipo de

---

<sup>24</sup> Ver: *Essays on Aristotle's De anima*, edited by Martha C. Nussbaum and Amélie Oksenberg Rorty, Oxford: Clarendon Press, 1996.

cuerpo (...). En definitiva, se expresan como quien dijera que el arte del carpintero se alberga en las flautas<sup>25</sup>.

En el examen de sus predecesores, Aristóteles efectúa un giro notable: no se trata de explicar tanto el alma, o al menos no del modo como ellos lo han hecho, como si el alma fuese algo así como un agregado vital a un cuerpo, o una substancia acoplada a otra substancia. Lo que se trata de explicar es por qué el cuerpo es lo que es, es decir, qué hace que determinado cuerpo sea lo que es. Se trata de responder a la pregunta de por qué el cuerpo es orgánico. No se pretende explicar cómo el arte del carpintero desciende sobre las flautas, sino de explicar por qué las flautas son, no sólo lo que son sino por qué son como son, y para ello debe admitirse que el arte del carpintero (que también tiene algo de músico) es previo a la producción de las flautas.

El problema radica aquí no tanto en dar razón del tipo de cosa que el alma es. El problema no es la ontología del alma, o para ponerlo en el modo *fisicalista*, cómo aceptar su supuesta inmaterialidad a partir del dato físico de la estructura neurológica. Aristóteles *invierte* la pregunta: ¿cómo es posible que exista un cuerpo de tales o cuales características? Para ponerlo en términos contemporáneos: ¿cómo puede existir una organización tan extremadamente compleja como el cerebro humano y que la misma se produzca regularmente en el transcurso del desarrollo embrionario? ¿Qué preside la dinámica orgánica biomolecular, citológica, histológica y fisiológica que de hecho está orientada hacia un resultado somático extraordinario, a saber, no sólo el del cuerpo en su totalidad, sino al del órgano más complejo de todos, el cerebro<sup>26</sup>? Con toda evidencia, si hay un principio rector de la ontogénesis y *a fortiori* de la neurogénesis, ese principio es una causa cuya prioridad no puede discutirse. Llámese a ese principio alma o como se desee, está claro que es previo a aquello de lo que es causa y que él mismo no puede ser el resultado de la complejidad somática, pues lo que hay que explicar es dicha complejidad. Resulta inevitable referirse a la existencia de un plan organizacional previo, con un poder causal sobre lo que potencialmente está en condiciones de ser un cuerpo o un órgano determinado. Ahora bien, desde la plataforma de las neurociencias, el problema es la mente. Para Aristóteles en cambio, el problema es el cuerpo<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Sigo la versión de Tomás Calvo Martínez: ARISTÓTELES, *Acerca del alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 2003. En algunos pasajes me he permitido modificar la traducción. Al momento de elaborar este trabajo, todavía no estaba disponible la nueva traducción de Marcelo Boeri, publicada por la Editorial Colihue.

<sup>26</sup> “Nada, en el universo que conocemos, es más complejo que el cerebro humano”, dice Arnaldo Benini, *op. cit.*, p. 72.

<sup>27</sup> “Querría sugerir (...) que ‘nuestro problema’ (para usar el giro de J. Kim) respecto

Por cierto, si bien la naturaleza de la mente *no* es el problema de Aristóteles, ello no significa que él no tenga una idea sobre ella y que la misma sea claramente incompatible con la de las neurociencias. Menciono esto porque el *fisicalismo*, al menos en la versión de algunos importantes autores como Searle o Antonio Damasio, no garantiza un estatuto ontológico a la mente misma. Hemos visto que Searle habla de la mente (conciencia) como un *estado*. Damasio, por su parte, escribe:

(...) solucionar el problema de la conciencia es descubrir los soportes biológicos de la curiosa habilidad humana de construir, no sólo los patrones mentales de un objeto (...), sino también los patrones mentales que transmiten, automática y naturalmente, la sensación de *self* en el acto de conocer. La conciencia, tal como en general la pensamos, es, desde sus niveles básicos a los más completos, el patrón mental unificado en el que se conjugan el objeto y el *self*<sup>28</sup>.

Y más adelante leemos:

La conciencia es un fenómeno privado, en primera persona, que ocurre como parte del proceso íntimo y propio que denominamos mente<sup>29</sup>.

La conciencia no tiene entonces una entidad clara, o en todo caso es el resultado de algo y a su vez es causa de algo. Esta imprecisión acerca del estatuto ontológico de la mente recuerda algunas posiciones antiguas relativas al alma, por ejemplo las de Empédocles o Galeno, quienes negaron que el alma fuese algo determinado (*hoc aliquid*): “(...) algunos negaron (que el alma es algo concreto) diciendo que el alma es una armonía, como Empédocles, o una complexión, como sostiene Galeno, o algo semejante”, recuerda Santo Tomás<sup>30</sup>. Para Aristóteles en cambio, el alma tiene una entidad substancial; él la define como una substancia en el sentido de la *idea* del cuerpo de un viviente orgánico determinado:

---

de la distinción mente-cuerpo y de las probables dificultades que involucraría suponer que la mente tiene poderes causales sobre el cuerpo *no* es el problema de Aristóteles. En efecto, él no tiene la menor duda de que el alma es capaz de desplegar poderes causales sobre el cuerpo viviente, y aunque la psicología aristotélica exhibe esfuerzos importantes por distanciarse del dualismo platónico y enfatiza el hecho de que los estados anímicos se dan a través del cuerpo, nunca se arriesga a dar el paso de identificar dichos estados anímicos con estados corpóreos o físicos. Aristóteles sigue pensando, muy platónicamente, que el alma, aun cuando sea un ítem incorpóreo (¡o precisamente por ser un ítem incorpóreo!), es capaz de ser causa del cuerpo viviente (de an. B 4. 415b 8-14). Marcelo Boeri: “A propósito de algunas...”. p. 85.

<sup>28</sup> ANTONIO DAMASIO, *Sentir lo que sucede. Cuerpo y emoción en la fábrica de la conciencia*. Traducción de Pierre Jacomet, Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, p. 27.

<sup>29</sup> *Ibid.* p. 29.

<sup>30</sup> *Q. de anima*, q.1c. (sigo la traducción de Donato González-Reviriego, O.P. en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas*, edición bilingüe, tomo I. Madrid. B.A.C. 2001). *Summa contra gentiles*, II, caps. LXIII, LXIV, LXV, LXIX, LXXVIII.

el alma es necesariamente substancia en el sentido de la forma específica de un cuerpo natural que en potencia tiene vida<sup>31</sup>.

El alma es una substancia entendida como plan organizacional; no es resultado de nada, sino que él mismo es causa del cuerpo, de manera análoga a como el arte de construir flautas no puede ser *a posteriori* de las flautas terminadas. La existencia de las flautas como producto de la tarea artesanal del carpintero, depende de que éste posea ya en su mente la idea del diseño de las mismas<sup>32</sup>. No se puede negar que el cerebro tiene un proceso de formación, pero insisto, es preciso responder por qué o qué guía dicha formación. La hipótesis de la *autopoiesis* defendida por los biólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela deja sin responder el problema esencial y me parece errónea desde el ángulo filosófico<sup>33</sup>. En la muy difundida obra *De máquinas y seres vivos*, Maturana y Varela sostienen exactamente lo contrario de Aristóteles al argumentar que los seres vivos son máquinas. Precisamente, la definición del alma tal como Aristóteles la presenta, implica una diferencia esencial entre los artefactos y los seres vivos al poseer estos el principio del movimiento y el reposo en sí mismos: “El alma no es esencia (*lógos*) de un cuerpo de este tipo (sc. de un hacha), sino de un cuerpo natural de tal cualidad que posee en sí mismo el principio del movimiento y el reposo”<sup>34</sup>. El alma es una sustancia en el sentido de la forma o definición, y lo específico del ser viviente, a diferencia de un hacha, que es el ejemplo de Aristóteles, es que esa forma o definición alude a que las operaciones vitales son intrínsecas a esa definición, a diferencia del hacha<sup>35</sup>. Hablar entonces de *máquinas autopoieticas* es contradictorio, y es una contradicción tanto más grave cuanto esa expresión empleada para definir a los seres vivos es formulada nada menos que por un biólogo.

Es innegable la dificultad de atribuir un poder causal físico a la mente, problema ya planteado con Descartes y que él pensaba solucionar acudiendo a un punto de contacto entre ésta y el cuerpo, a saber, la glándula pineal. La solución cartesiana es errada pues deja el problema intacto, toda vez que habría que preguntarse cómo es posible que la

<sup>31</sup> *De anima*, 412a 19-20. He reemplazado “entidad”, utilizado por T. Calvo, por “substancia”.

<sup>32</sup> “A partir del arte se generan todas aquellas cosas cuya especie está en el alma (y llamo especie a la esencia de cada una y a la substancia primera”, dice ARISTÓTELES en *Metafísica* 1032<sup>a</sup> 32- 1032b 2 (trad. V. García Yebra).

<sup>33</sup> HUMBERTO MATURANA Y FRANCISCO VARELA, *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano*, Bs. As.: Lumen, 2003; *Id.*: *De máquinas y seres vivos: autopoiesis: la organización de lo vivo*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.

<sup>34</sup> *De anima*, 412b 15-17.

<sup>35</sup> Boeri sostiene que “Aristóteles visualizó, al menos *ex hypothesi*, el problema de si sería posible que haya *psyché* en un cuerpo artificial, y su respuesta es, claramente, que no es posible (art. cit., p. 63).

mente, siendo una substancia inmaterial, pueda ejercer una acción causal sobre una glándula, que es material. Sin embargo, dicha dificultad es tal si se permanece en el esquema etiológico propio del *fisicalismo*. Para Aristóteles no hay la menor duda de que la mente (o el alma) tiene poderes causales sobre el cuerpo. Que sea muy difícil explicar esto no implica que haya que renunciar a la inmaterialidad de aquélla, habida cuenta de que la teoría aristotélica de la causalidad no implica necesariamente o solamente un contacto físico con el efecto. Santo Tomás, por su parte, aborda explícitamente el asunto al decir que es imposible que el alma se una al cuerpo mediante un cuerpo. Es decir, el poder causal del alma no le viene de su condición de motor del cuerpo, como afirman los platónicos:

Si el alma, como dicen los platónicos, se uniera al cuerpo sólo como motor, habría que decir que entre el alma del hombre o de cualquier animal y el cuerpo, intervendrían otros cuerpos intermedios (...). Si realmente el alma se une al cuerpo como forma, como ya se ha dicho, es imposible que se una mediante otro cuerpo (...)<sup>36</sup>.

Ahora bien, está claro que el plan organizacional previo que es el alma no tiene una causalidad de tipo físico; no es una corriente eléctrica que produce siempre, o la mayor parte del tiempo, si la potencialidad somática lo permite, los resultados visibles. Ello no implica no hacer lugar a una causalidad física que efectivamente entre en contacto con el cuerpo potencialmente orgánico y lo organice, y en ese sentido me parece podría aludirse a una “energía”, esto es, a un *en-ergon*, concepto metafísico que también remite a una dimensión teleológica como el de *entelequia*, pero subrayando el aspecto dinámico.

Quisiera sugerir que las neurociencias, a pesar de la espectacularidad de sus avances en la descripción de la fisiología cerebral, a pesar de que cada vez más nos muestran la complejidad del cerebro humano y de los procesos de su formación, a pesar de la cada vez más urgente interacción con otras disciplinas científicas, no han podido responder a la pregunta de fondo sencillamente porque no parecen habérsela planteado. Esa pregunta de fondo, de la mano de Aristóteles, es la siguiente: ¿por qué el cerebro es lo que es? Las explicaciones neurológicas, sin pretender negarlas, están lejos de agotar las posibilidades causales.

Se trata de una pregunta que solicita un nivel de explicación causal capaz de eludir la trampa de la autorreferencia, aunque ello implique entrar en un ámbito cuya solidez científica no estaría probada para las neurociencias. El *fisicalismo* cae en una encerrona que intenta ser disimulada detrás de una masa abrumadora de datos y descubrimientos, pero

---

<sup>36</sup> *Summa Theologiae*, Ia, q. 76, a. 7c.

no logra evitar escollos demasiado serios como para ser relegados a la papelera con el argumento de la inconsistencia epistémica de una dimensión explicativa extra *fisicalista*. Puesto que no se desea abandonar el tipo de evidencia que producen las argumentaciones empíricas, sencillamente se pasa por alto la incompatibilidad entre una concepción puramente física de lo mental y la existencia de actos humanos libres, por ejemplo. Es verdad que la evidencia producida por la explicación metafísica no es del mismo carácter que la producida por la física, pero esto no puede constituir una moción de censura contra aquélla, habida cuenta de la gravedad implícita en la aceptación del modelo *fisicalista*. Un *fisicalismo* coherente debe confinar, por ejemplo, las expresiones deónticas de lo humano al ámbito de la etología o, como ya lo he mencionado más arriba, al de la *neuroética*, cuyos presupuestos han sido resumidos por Benini:

el sentido moral está ligado a la morfología y a la fisiología de los centros cerebrales que lo elaboran y transmiten;  
 el sentido del bien y del mal emergen con la evolución del cerebro, de modo que la moralidad sería un conjunto de instintos morales, una especie de gramática moral universal análoga a la de la conciencia innata de la matemática de Leibniz y del lenguaje universal de Chomsky, común a todos los seres humanos;  
 nuestro cerebro crea las *creencias* (*beliefs*);  
 creencias y religiones serían un aspecto sociobiológico de la cultura humana y su fin sería la salvaguarda de la vida; etc.<sup>37</sup>

Una de las dificultades mayores del fisicalismo o de sus expresiones más refinadas como la de Searle, radica entonces, a mi juicio, en el tipo de evidencia causal que se espera respecto de la naturaleza de la mente. Estamos frente a una teoría, entendida en el sentido en que habitualmente damos a esta expresión, que prefiere renunciar a la evidencia fáctica de sabernos nosotros mismos sujetos de la experiencia intelectual, antes que admitir su grave limitación para dar cuenta de algo reactivo a su reducción a un hecho físico, suponiendo la inexistencia de niveles explicativos de otra índole.<sup>38</sup>

Hasta ahora casi no he mencionado a Santo Tomás. En realidad, el Aquinate recibe la doctrina psicológica aristotélica en sus líneas generales sin producir modificaciones demasiado radicales, o al menos no de manera estridente.

Lo primero que es preciso mencionar en una referencia a la posible rehabilitación de Santo Tomás en su diálogo con la filosofía de la mente

<sup>37</sup> ARNALDO BENINI, *Che cosa sono io*, pp. 67-68.

<sup>38</sup> “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.



contemporánea, es el hecho de que en su obra hay un lugar sistemático para algunas nociones clásicas hostigadas por las neurociencias e incluso por la filosofía de la mente. Para el tema que nos ocupa, una de las principales entre esas nociones es, precisamente, la de *alma*.

Santo Tomás acepta la definición aristotélica del alma con algunas reservas importantes que parecen disimularse en su general acogida favorable. Una de esas reservas es, por ejemplo, el hecho de que para Aristóteles, como hemos visto, el alma es una *ousía*, una substancia<sup>39</sup>. Para Santo Tomás el alma *no es* una substancia, sino un co-principio de una substancia que es el hombre completo, aun cuando ella es al mismo tiempo subsistente<sup>40</sup>. Por cierto, Santo Tomás rechazó de manera sistemática la concepción substancialista del alma, pues toda una serie de características propias de la substancia son explícitamente negadas del alma. He aquí las principales, ya inventariadas en el trabajo de B. C. Bazán<sup>41</sup>:

La substancia es una realidad completa en su ser y en su especie<sup>42</sup>.  
El alma no cumple con esta condición: “Se puede, en efecto, decir que el alma entiende, así como el ojo ve, pero más propiamente se dice que el hombre entiende por el alma”<sup>43</sup>.

La substancia es uno de los géneros del ser. Esto es expresamente negado del alma. Aunque el alma humana sea subsistente e inmortal, ello no le garantiza una especie distinta ni un grado distinto entre los entes: “aunque el alma humana puede subsistir por sí misma, sin embargo, no tiene por sí misma su especie completa. De ahí que no podría ser que las almas separadas constituyeran un grado distinto de entes”<sup>44</sup>.

---

<sup>39</sup> *De anima*, 412a19-20: “el alma es necesariamente substancia (*ousía*) en cuanto forma específica (*eidos*) de un cuerpo natural que en potencia tiene vida.”

<sup>40</sup> *Summa Theologiae*, Ia, q.75, a. 2, ad 1um: “La expresión ‘un algo determinado’ (*hoc aliquid*) puede tomarse en dos sentidos: o por cualquier realidad subsistente o para designar al ser subsistente que posee naturaleza específica completa. En el primer sentido excluye la inherencia propia del accidente y de la forma material; en el segundo excluye además la imperfección de lo que es parte de un todo. De aquí que la mano pueda llamarse ‘un algo determinado’ en el primer sentido, pero no en el segundo. Por tanto, debido a que el alma del hombre es parte de la especie humana, puede, en cuanto subsistente, ser llamada ‘un algo determinado’ en el primer sentido, pero no en el segundo, en el cual lo es el compuesto de alma y cuerpo.”

<sup>41</sup> BERNARDO C. BAZÁN, “La corporalité selon saint Thomas”, en *Revue philosophique de Louvain*, t. 81. N°51, 1983, pp. 369-409. En la sumaria descripción de la substancia y su diferencia con el alma, me permito reproducir abreviadamente los puntos principales del artículo de Bazán.

<sup>42</sup> *Summa Theologiae*, Ia, q. 76, a.1, ad 5um.

<sup>43</sup> *Id.* q. 75, a. 2, ad 2um.

<sup>44</sup> *Q. de anima*, q. 1, ad 4um.

La substancia no es predicado de un sujeto, sino que el resto se predica de ella<sup>45</sup>. El alma no satisface este requisito, pues ella existe en un sujeto. Ella es parte de una substancia y por lo tanto su ser es un *esse in alio*, aun cuando esto no le impide ser subsistente: “Pero existir en otro como una parte del mismo, *del modo que el alma está en el hombre*, no excluye totalmente que aquello que existe en otro pueda decirse algo concreto (itálicas mías)”<sup>46</sup>.

Únicamente el individuo substancial puede ser llamado, en el sentido estricto del término, “algo determinado”. Pero el alma es una forma subsistente que sin embargo no puede subsistir por sí, esto es, sin el cuerpo: “Hay que afirmar que algo concreto se dice propiamente el individuo en el género de la substancia (...). Así, el alma no podría ni subsistir por sí, *ni ser algo completo en alguna especie o en algún género de substancia*, sino que será solamente una forma, semejante a otras formas materiales” (itálicas mías)<sup>47</sup>. El hecho de que el alma no pueda subsistir por sí ni ser algo completo como especie o substancia se explica precisamente porque ella es algo del cuerpo y sin el cuerpo no tiene razón de ser. Una vez separada de este, ella conserva su *inclinación* al cuerpo, dice Santo Tomás en una fórmula tal vez poco aceptable hoy, pero no por ello menos precisa: “El estar unido al cuerpo le compete esencialmente al alma. (...) el alma humana permanece en su ser cuando está separada del cuerpo, conservando su aptitud e inclinación natural a unirse a él”<sup>48</sup>.

Finalmente, en el caso del hombre, el verdadero individuo es la *persona* y ese concepto no se aplica al alma: “no cualquier substancia particular es hipóstasis o persona, sino aquellas que tienen la completa naturaleza de la especie, y por eso la mano o el pie no pueden decirse hipóstasis o persona. Y del mismo modo tampoco el alma, por cuanto es parte de la especie humana”<sup>49</sup>.

Pero hay un tópico que permitirá una conexión aún más profunda con el problema mente-cuerpo. Ese punto es, precisamente, la clara posición tomasiana respecto del estatuto del intelecto o mente como una parte esencial del alma, asunto que en Aristóteles aparece con alguna ambigüedad y que ha sido tratado bajo el rótulo de “problema noé-

<sup>45</sup> *In Metaph.*, VII, 2, n. 1280.

<sup>46</sup> *Q. de anima*, q. 1 ad 9um.

<sup>47</sup> *Id.*, cuerpo del art.

<sup>48</sup> *Summa Theologiae*, Ia, q. 76, a. 1 ad 6um.

<sup>49</sup> *Summa Theologiae*, Ia, q. 75, a. 4, ad 2um. Ver también: *Q. de spiritualibus creaturis*, a. 2, ad 16um: “(...) aunque el alma es incorruptible, no está en un género distinto del cuerpo, pues, por ser una parte de la naturaleza humana, no es a ella sino al compuesto a quien compete estar en el género y en la especie, o el ser persona o hipóstasis. Por eso tampoco la podemos llamar ‘esto’ (*hoc aliquid*), si por ‘esto’ entendemos hipóstasis, o persona, o individuo colocado en un género o una especie.”

tico de la psicología aristotélica”, especialmente después de los trabajos de F. Nuyens<sup>50</sup>. Este problema puede ser resumido en estos términos: ¿cómo es posible que la mente, siendo inmortal y eterna, pueda ser parte de un plan organizacional de un cuerpo, que no es inmortal? Si la mente fuera una parte de ese plan o de esa alma, debería transmitir a ese plan organizacional su inmortalidad. Por esa razón, para Aristóteles la mente parece ser otro género de substancia, parece estar “separada” del alma en el sentido de que no es plan organizacional de ningún órgano: *De anima*, 413a 4-7: “Es perfectamente claro que el alma no es separable del cuerpo o, al menos, ciertas partes de la misma si es que es por naturaleza divisible: en efecto, la entelequia de ciertas partes del alma pertenece a las partes mismas del cuerpo. Nada se opone, sin embargo, a que ciertas partes de ella sean separables *al no ser entelequia de cuerpo alguno*.” Este asunto, resuelto por Santo Tomás, está fuera de la discusión de las neurociencias al haber desplazado por completo el concepto de “alma” y con ello todas las discusiones en torno de él.

Los textos aristotélicos respecto de la pertenencia de la mente al alma no están desprovistos de ambigüedades, como señalé más arriba. Junto a un grupo de pasajes en donde el intelecto o mente es considerado una parte del alma, existe otro grupo en donde se afirma su “separación” en un sentido fuerte, lo cual equivale a decir que, para Aristóteles, *la mente no parece cumplir ningún papel en la organización somática*. Uno de los textos más contundentes está en *De anima*, 408b 18-19: “El intelecto, por su parte, parece ser, en su origen, una substancia (*ousía*) independiente y que no está sometida a corrupción”<sup>51</sup>. La idea de que el intelecto parece ser un género distinto de alma es repetida en el pasaje de 413b 24-27: “Por lo que hace al intelecto y a la potencia especulativa no está nada claro el asunto, si bien parece tratarse de *un género distinto de alma (éoike psychés génos éteron éinaí)* y que solamente él puede darse separado como lo eterno de lo corruptible.”

Desde presupuestos estrictamente aristotélicos habría entonces algunas dificultades para un involucramiento del cuerpo en los actos mentales, aun cuando es cierto que dichos actos no pueden llevarse a cabo sin imágenes y que estas sí dependen de algún órgano corporal<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> FRANCOIS NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain. Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1973.

<sup>51</sup> Ver también los siguientes pasajes de *De anima*: 403a 7-11; 413b 14-16; 415a 11-12; 429b 5; 430a 17-18; 430a 22-25.

<sup>52</sup> *Q. de anima*, q. 1 sed contra 2: “La perfección última del alma humana consiste en el conocimiento de la verdad que se lleva a cabo por el entendimiento. Pero para que el alma se perfeccione en el conocimiento de la verdad necesita unirse al cuerpo, porque entiendo por medio de fantasmas, que no existen sin el cuerpo.”

Santo Tomás, por su parte, no duda en considerar a la mente como una parte del plan organizacional del cuerpo, aun cuando de esto se siga la consecuencia de que, al ser dicho plan somático subsistente e inmortal, estamos presuponiendo un cuerpo con esas características. Pues bien, el cuerpo humano, al ser causado por un principio inmortal, no es hostil a la idea de inmortalidad, aun cuando ello nos remita al plano de la fe. Veamos el siguiente pasaje de las *Cuestiones disputadas sobre el alma*: “(...) hay que decir que el cuerpo humano es la materia proporcionada al alma humana, pues se compara con ella como la potencia con el acto. Sin embargo no es necesario que sea igual a ella en la virtud de la esencia, porque *el alma humana no es una forma contenida totalmente en la materia*; lo cual es evidente, porque alguna operación de aquella sobrepasa la materia. No obstante, puede decirse de otra manera según la enseñanza de la fe que el cuerpo humano al principio fue constituido incorruptible de algún modo, y que por el pecado incurrió en la necesidad de morir, de la cual se librá otra vez en la resurrección. *Luego es accidental que el cuerpo no alcanza la inmortalidad del alma*”<sup>53</sup>.

Una vez superada la dificultad planteada por la mortalidad del cuerpo, Santo Tomás entiende que la separación del intelecto de la cual habla Aristóteles, debe entenderse en el sentido de que este no actúa mediante un órgano corporal, y no como si la mente fuese una *substantia* separada<sup>54</sup>.

Son muy numerosos los pasajes en los cuales el Aquinate opta por aquellos textos aristotélicos en los cuales el Estagirita sí parece hablar de la mente como una parte del alma, entendiendo su separación en un sentido que no afecta al estatuto de ambos, alma y mente. Las expresiones de Santo Tomás para referirse al alma humana son “principio intelectual”, “alma intelectual” y otras<sup>55</sup> en las cuales no hay la menor duda de que la mente o intelecto (*intellectus vel mens*: Ia, q.75, a. 2 c.) pertenece al alma, e incluso a veces Santo Tomás emplea la expresión “alma humana” como sinónimo de “intelecto”: “es necesario afirmar que el principio de la operación intelectual, al que llamamos alma del hombre, es un principio incorpóreo y subsistente”<sup>56</sup>, aun cuando en rigor el alma y la

<sup>53</sup> *Q. de anima*, q.1, ad 5um. Ver también *Summa Theologiae*, Ia, q. 76, a. 1 ad 4um; a. 5 ad 1 um.

<sup>54</sup> *Summa Theologiae*, Ia, q. 76, a. 1 ad 1um. *Q. de anima*, q. 2, ad 1um: “Hay que decir que el entendimiento se dice separado, y no el sentido, porque el entendimiento, corrompiéndose el cuerpo, permanece en el alma separada, mas no las potencias sensitivas. O mejor, porque el entendimiento no usa de órgano corporal en su operación como el sentido.” Ver también *Summa contra Gentiles*, L. II, caps. LXI, LXXVIII, entre otros numerosos pasajes.

<sup>55</sup> *Summa Theologiae*, Ia, q. 75, a. 2; a. 6c.: “(...) es necesario decir que el alma humana, a la que llamamos principio intelectual, es incorruptible.” *Id.* Q. 76, a.1; a. 5, ad 4um. (*anima intellectiva*).

<sup>56</sup> *Summa Theologiae*, q. 75, a. 2c.

mente no se pueden identificar. Si se lo hace, es porque a veces se designa a su principal facultad como sinónimo del todo que es el alma, pero estrictamente hablando la mente no es la esencia de aquélla: “la mente es cierta potencia del alma y no su misma esencia”<sup>57</sup>.

Decía más arriba que, desde una base estrictamente aristotélica, sería problemático sostener un directo involucramiento del cuerpo en los actos mentales, aun cuando el intelecto no puede hacer su tarea sin los datos proporcionados por los sentidos. Santo Tomás, en cambio, justamente porque la mente necesita de esos datos, entiende que el cuerpo entero, de manera especial los órganos de la sensibilidad, están organizados de manera tal de proporcionar al intelecto esas imágenes. El cuerpo, para Santo Tomás, está directamente involucrado en los actos mentales, aun cuando la intelección misma no se realice por ningún órgano corporal. Podemos decir que pensamos y queremos *con* el cerebro, pero en el sentido en que decimos que cortamos el pan *con* un cuchillo. En ambos casos, quien piensa, quiere y corta el pan no es el cerebro ni el cuchillo respectivamente, sino el hombre con el auxilio, diríamos, instrumental del cerebro y el cuchillo<sup>58</sup>.

El plan organizacional del cuerpo humano entonces, al ser un principio espiritual, hace que ese cuerpo al que organiza, también, a su manera, lo sea. El cuerpo humano es un *cuerpo mental*, para decirlo de un modo que subraye la radical diferencia entre este cuerpo y el del resto de los animales<sup>59</sup>. Sería muy difícil hacer lugar a una hipótesis evolutiva en la noción de cuerpo humano defendida por Santo Tomás, aun cuando en algunos pasajes encontramos algunas afirmaciones desconcertantes en las cuales el Aquinate parece aceptar la doctrina de la animación espiritual diferida<sup>60</sup>. De cualquier forma que sea, Santo Tomás sos-

<sup>57</sup> *Id.* Ia., q. 79, a. 1c.; ad 1um.

<sup>58</sup> Ver: ANTHONY KENNY, *Aquinas on Mind*, London & New York: Routledge, 1993, cap. 12. Versión española: *Tomás de Aquino y la mente*. Traducción de J. M. López de Castro, Barcelona: Herder, 2000.

<sup>59</sup> *Q. de anima*, q. 8, ad 15um: “Mas el alma se une al cuerpo por el entender (*propter intelligere*), que es su propia y principal operación. Y por eso, se requiere que el cuerpo unido al alma racional se halle óptimamente dispuesto para servir al alma en las cosas que son necesarias para entender, y que tenga la agilidad y otras cosas semejantes en la medida que permita tal disposición.”

<sup>60</sup> *Summa Theologiae*, IIIa, q. 33, a. 2, ad 3um: “Debe decirse que en la generación de los demás hombres tiene lugar lo que dice el Filósofo, puesto que el cuerpo va siendo formado y dispuesto a recibir el alma de manera sucesiva. De ahí que en un primer momento, así como es imperfectamente dispuesto, recibe un alma imperfecta; y después, cuando está perfectamente dispuesto, recibe un alma perfecta. Pero el cuerpo de Cristo, debido a la virtud infinita del agente, fue dispuesto perfectamente en el mismo instante de la concepción (...).” Esta opinión es ratificada en el *Supplementum*, q. 80, a. 4, ad 5um: “los embriones no pertenecen a la resurrección antes de la animación por medio del alma racional.” Si bien es cierto que este pasaje no pertenece a Santo Tomás

tiene firmemente el carácter de forma del alma intelectual respecto del cuerpo. El cuerpo es el efecto de una causa formal de naturaleza mental, y por lo tanto, *todo* él está orientado hacia una operación mental:

Hay que decir que la posición erguida es propia del hombre por cuatro razones. Primero, porque 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. 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. Por eso, porque los sentidos están principalmente en el rostro, los otros animales tienen su rostro vuelto hacia la tierra, como buscando el alimento (...). En cambio el hombre tiene el rostro erguido, para que por medio de los sentidos, y principalmente por la vista que es el más sutil y el que más manifiesta las diferencias de las cosas, pueda conocer libremente todo lo sensible tanto en el firmamento como en la tierra, para que de todas las cosas inteligibles capte la verdad (...). En cuarto lugar, si fuera corvo y usara las manos como patas, debería tomar los alimentos con la boca, con lo cual tendría la boca puntiaguda, los labios duros y gruesos y la lengua áspera, para no ser dañado por objetos exteriores, como sucede en los animales. Pero tal disposición impediría hablar, que es la obra propia de la razón<sup>61</sup>.

El alma no solamente es forma del cuerpo, sino también fin de él, esto es, el sentido del cuerpo viene dado por la más elevada actividad del alma, la del intelecto. Y como el cuerpo es el resultado de *ese tipo* de alma, se entiende que su disposición esté toda ella orientada al acto mental, de manera especial aquel sentido que está en la base de todos los demás: el tacto<sup>62</sup>. El tacto humano es superior al de los demás animales; la experiencia del tocar es incomparablemente más rica en el hombre que en los otros vivientes: “El tacto es el fundamento de los demás sentidos: es evidente en efecto que el órgano del tacto está extendido por todo el cuer-

---

sino a Reginaldo de Piperno, vemos algo semejante en el *Comentario a las Sentencias: In IV Sent.* IV, d. 44, q. 1, a. 2, ad 5um, y en Ia., q. 76, a. 3, ad 3um, leemos: “Al principio el embrión tiene un alma sólo sensitiva que es sustituida por otra más perfecta, a la vez sensitiva e intelectual.” Ver también Ia, q. 118, a. 2, ad 2um: “(...) debe decirse que el alma intelectual es creada por Dios al final de la generación humana.” Esto habla de un momento no humano del feto, lo cual pone a Santo Tomás en algunas dificultades con la tradición unánime de la Iglesia contra el aborto. Ver G. DI GIANNATALE, “La posizione di S. Tommaso sull’aborto”, en *Doctor Communis*, XXXIV (1981) pp. 296-311. Ver también J. MARTÍNEZ BARRERA, “El alma y su persona. La relación mente-cuerpo según Aristóteles y su interpretación por Santo Tomás de Aquino”, en *Hypnos*, N° 14 (2005) pp. 39-55.

<sup>61</sup> *Summa Theologiae*, Ia, q. 91, a. 3, ad 3um.

<sup>62</sup> *Q. de anima*, q. 8; Aristóteles: *De anima*, 421a 20 ss.

po (...), por lo tanto, cuando se posee un mejor tacto, se posee una mejor naturaleza sensible y se goza por lo tanto de una mejor inteligencia, pues la bondad del sentido es una disposición a la bondad del intelecto. Aquel que posee una vista o un oído mejor no tiene por ello una mejor sensibilidad (...). Aquellos que disponen de un buen tacto tienen un alma más noble y un espíritu más penetrante”<sup>63</sup>.

Las cosas parecen complicarse al momento de reconocer dos doctrinas en apariencia contradictorias. Una es la que sostiene reiteradamente que el alma humana, entendida como “principio intelectual”, e incluso la mente misma, son forma del cuerpo. Un texto representativo es el siguiente: “Es necesario afirmar que el entendimiento, principio de las operaciones intelectuales, es forma del cuerpo humano”<sup>64</sup>. La otra doctrina, es la que sostiene que la mente *no* necesita de ningún órgano corporal para ejercer su actividad, y por eso se dice de ella que está “separada”: “Así pues, el Filósofo dice que el entendimiento está ‘separado’ por cuanto no es facultad de ningún órgano corporal”<sup>65</sup>. Uno podría preguntarse lo siguiente: si el acto mental no es ejercido por ningún órgano corporal, ¿por qué es necesario que la mente esté involucrada en lo que de hecho un cuerpo humano es? Santo Tomás afirma decididamente la “independencia” de la mente en su acto propio.

La respuesta a esta aparente incongruencia es bastante clara: el alma humana es la más inferior de las realidades espirituales, y su inferioridad se explica en el hecho de que, a diferencia de las sustancias intelectuales superiores, el acceso a lo inteligible está mediada por los sentidos<sup>66</sup>.

Deseo concluir ahora con lo siguiente. Estimo que las neurociencias nos conducen a dos niveles de reduccionismo. El primero, es el que supone a la mente como un producto de la organización neurológica. He estado intentando mostrar que buena parte del problema es abordado por Santo Tomás, claramente inspirado en Aristóteles, en otra dirección: necesitamos saber más del cuerpo, pero desde un ángulo epistemológico no autorreferencial, ni asumiéndolo como un hecho sobre el cual pesa una prohibición de preguntar que vaya más allá de la investigación neurológica. El punto de partida incuestionable de las neurociencias es que hay un cuerpo, y más específicamente un cerebro, que es causa de los actos mentales, y la pregunta es cómo articular esos actos mentales y la mente misma con las características innegablemente físicas del cuerpo y el cerebro. El problema es la mente, pero paradójicamente la dimensión epistémica no puede ir más allá de la neuro-

<sup>63</sup> *In De an.*, cap. XIX, q. I. *Summa theologiae*, Ia, q. 76, a. 5c.

<sup>64</sup> *Summa Theologiae*, Ia, q. 76, a. 1c. *Summa contra Gentiles*, L. II, cap. LXX

<sup>65</sup> *Summa Theologiae*, Ia, q. 76, a. 1 ad 1um”.

<sup>66</sup> *Q. de anima*, q. 8c, ad 1um.

logía. Aristóteles y Santo Tomás invierten la pregunta. Su punto de partida, en particular el del Aquinate, es que el hecho incuestionable es la experiencia de sabernos nosotros mismos quienes pensamos, y por lo tanto debe hallarse una articulación entre ese pensar y la existencia de un cuerpo. El problema es el cuerpo, pero esta vez la dimensión epistémica no puede ser la neurología, sino la metafísica.

En vez de desestimar las posibilidades explicativas de la metafísica con el simple argumento de una supuesta obsolescencia del vocabulario filosófico clásico, sería tal vez muy estimulante neutralizar el pretendido alcance filosófico de los presupuestos biológicos de la mente. Esto nos pone en un segundo nivel de reduccionismo, más serio aún, al cual podríamos llamar un reduccionismo metodológico. Este implica una reducción de toda posibilidad de conocimiento científico a un paradigma epistemológico que busca a su vez una muy específica clase de evidencia. Creo que las neurociencias viven de la esperanza en una promesa que nadie ha hecho, al suponer que cuando contemos con el exhaustivo conocimiento de la topografía cerebral, habremos comprendido a la mente en su totalidad. Sin embargo, este reduccionismo metodológico ha extrapolado lo que podríamos llamar las *condiciones* del funcionamiento o de la ejecución de los actos mentales, al plano de la causalidad. Una condición no es necesariamente una causa, y en el ámbito de la teoría de la causalidad no hay ninguna razón para no suponer la existencia de cierto tipo de causas desconocidas e incognoscibles en el terreno de las neurociencias y de buena parte de la filosofía de la mente contemporánea, no sólo fascinada sino también seducida por los descubrimientos neurológicos. Las disciplinas filosóficas, sin embargo, pueden seguir siéndolo sin que ello implique una colisión mortal con los datos de la ciencia. A. Kenny, por ejemplo, escribe que la epistemología, la ética y la metafísica serán por siempre disciplinas filosóficas y nunca podrían ser reemplazadas por disciplinas no filosóficas<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup> “En el capítulo anterior sostuve que epistemología, ética y metafísica permanecerán filosóficas por siempre y que nunca serán reemplazadas por disciplinas no filosóficas. Sostuve que por esa razón todavía es muy estimulante estudiar los abordajes antiguo y medieval de estos tópicos. ¿Es esto también cierto en filosofía de la mente? Muchos de mis colegas en los departamentos de filosofía lo negarían. De acuerdo con su opinión, ha llegado el momento del parto para la filosofía de la mente, y esto se refiere a engendrar, y tal vez de dar nacimiento a una nueva disciplina científica, la ciencia cognitiva, la cual no dejará atrás a una genuina disciplina académica de filosofía de la mente sino más bien una cáscara de superstición llamada psicología popular. Si esto es verdad, entonces es inútil recurrir a un autor medieval para aclarar tales temas. Pienso que este punto de vista es completamente erróneo (...). Los pensadores medievales todavía tienen en realidad mucho que enseñarnos acerca de filosofía de la mente.” ANTHONY KENNY, *Aquinas on Mind* (cit.), pp. 19-20 (traducción del autor de este artículo).



Una vez más, Aristóteles ya había previsto esta actitud científica y, sencillamente, la descalificó por considerarla propia de hombres incultos. Una prueba de esa desaprobación podemos verla al comienzo de la *Ética a Nicómaco*, cuando Aristóteles, refiriéndose precisamente al tipo de evidencia esperable en los distintos saberes, dice: “es propio de un hombre cultivado (*pepaideuménos*) exigir solamente, en cada asunto, el rigor que exige la naturaleza del objeto. Sería igualmente absurdo, como es evidente, aceptar razonamientos probables de un matemático como demostraciones de un retórico”<sup>68</sup>.

Así entonces, una reapropiación contemporánea de los pasajes sistemáticos de Aristóteles y especialmente de Tomás de Aquino, en la cual puedan ser incorporados los datos de las neurociencias y ubicados en su justo lugar, complementado con una relectura de la teoría de la causalidad efectuada, no ya desde las neurociencias exclusivamente, sino también en sede metafísica, podría ponernos en una vía más estimulante en materia de filosofía de la mente.

---

<sup>68</sup> *Ética a Nicómaco*, I, c. 3, 1094b 24 ss.