

LA CONCEPCIÓN DE PERSONA EN LAS NEUROCIENCIAS

«Sea como sea, conviene evitar una mezcla indiferenciada entre la filosofía y las ciencias, pero tampoco el otro extremo de una separación excesiva que, por otra parte, al final es imposible»¹.

1. Estado de la cuestión

Desde la génesis del pensar filosófico, el ser humano ocupó el centro de la reflexión. Al inicio, como sujeto que comienza a interrogarse para explicar racionalmente aquello que lo rodea y, poco a poco, como sujeto cognoscente y cognoscible de sí mismo, en el alcance y límites de sus capacidades operativas y en sus relaciones con el mundo, con las otras personas y con el Absoluto. Preguntas que siguen y seguirán instaladas en la filosofía, porque se las formula, aunque muchas veces inconscientemente, el hombre mismo: quién soy, qué puedo hacer, cómo debo obrar y cuál es mi destino existencial. Pero, desde siempre, si bien la primera evidencia experiencial fue categorizarlo genéricamente como un cuerpo-viviente-animal, algo diferente lo ubicaba en una especie peculiar. La cuestión no era ni es cómo se lo nombre a tal determinante específico (hálito, mente, razón, alma, espíritu, “fantasma en la máquina”), sino cuál sea su índole, si material o inmaterial, cuerpo etéreo o simplemente invisible, orgánico o conformado sin órgano alguno y, en especial, cómo se entablaría la relación entre tales dimensiones, sea cual fuere la calidad ontológica de una y otra. Desde este último aspecto relacional es que, también desde siempre, se entrecruzaron respuestas filosóficas y científicas, con momentos de reduccionismos de parte de las ciencias y de negación o indiferencia desde la filosofía.

En el panorama actual ha decantado todo el trascurrir histórico de la filosofía del hombre –como en el resto de la filosofía– reformulándose en doctrinas varias, con matices propios del entorno socio-cultural y no siempre de igual calidad intelectual que sus antecesores. De parte de las ciencias, por una parte, se registra una gran eclosión por los descubrimientos, principalmente, en biología, fisiología y neuroanatomía, auxiliadas por aparatos de observación y medición. Por otra, a partir del siglo XVIII comienzan a perfilarse como ciencias experimentales, para arribar al siglo XIX en que se sostiene que el estudio experimental de la vida humana no implicaba la aceptación o rechazo de alguna doctrina filosófica. Sucede que la formulación experimental fue consecuencia de un nuevo giro

¹ SANGUINETI, J. J., *Neurociencia y filosofía del hombre*, Palabra, Madrid, 2014, p. 21. Este artículo quiere ser, también, un reconocimiento a un pensador aristotélico y tomista que ha sabido siempre apostar a la interdisciplinariedad: en filosofía de la naturaleza, en epistemología, en filosofía de las ciencias y, en este último libro, en las neurociencias.

epistemológico y metodológico en las ciencias, que debieron someterse a las categorías de: positividad, objetividad, racionalidad matemática y autonomía de la filosofía y la fe². En este contexto, nacen las neurociencias que son una parte de la biología que estudia la estructura y el funcionamiento del sistema nervioso de los animales y del hombre, desde sus elementos constitutivos: niveles bioquímicos, nerviosos, neuronales, anatómicos, etc.³.

A partir de estos antecedentes, el estado de la cuestión intentará encontrar una reflexión interdisciplinar en torno al concepto de persona entre la filosofía del hombre y las neurociencias, respetando los ámbitos epistemológicos y los recursos metodológicos pertinentes de los saberes. A su vez, y habida cuenta de la afilada especialidad conquistada por las neurociencias, pareciera osado intentar un diálogo con el pensamiento de Tomás de Aquino. Sin embargo, a eso precisamente hace referencia la atribución de “perenne” a su filosofía, es decir, que pueda dar respuesta a problemas actuales aunque no figuraban en las inquietudes intelectuales de su época. En este punto corresponde preguntarse y aclarar si tal diálogo, entre las neurociencias y el pensamiento tomasiano, se ha de entablar propiamente en torno al concepto de *persona* o al de *hombre* y, en esta dirección, articularé el presente trabajo.

Veamos. Tomás de Aquino asume la definición boeciana de persona como «substancia individual de naturaleza racional»⁴, pero destaca el sujeto central de la fórmula: “la sustancia individual”, “la persona como un subsistente peculiar”, porque la naturaleza no intenta producir la naturaleza sino en el supuesto y por tanto no intenta generar la humanidad, sino el hombre⁵. «Es propio de la razón de persona que sea un subsistente distinto, que comprenda todos los elementos que están en la cosa»⁶, porque «la personalidad pertenece necesariamente a la perfección y a la dignidad de una cosa en cuanto que a la perfección y dignidad de esa cosa le pertenece el existir por sí misma, que es lo que se entiende con el nombre de

² Cf. DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, M. C., *Biodiversidad y Biotecnología – Reflexiones en bioética*, Educa, Buenos Aires, 2004.

³ «A partir de los años 50, los estudios neurobiológicos condujeron a hallazgos importantes en el ámbito de las funciones vegetativas, cognitivas y conductuales controladas a nivel cortical y subcortical. Se comprendió mejor la *arquitectura funcional del cerebro*, su plasticidad, su lateralización, su conectividad funcional, su complejidad y sus relaciones con el sistema endocrino y, en definitiva, con todo el organismo. Empezaron a conocerse cada vez mejor los *neurotransmisores* y el *dinamismo bioquímico del cerebro*. Se estudiaron con más detalle las vías de transmisión nerviosa... Se vio que el cerebro tenía que comprenderse con una *concepción dinámica en red*, cosa que se intentará imitar con fines técnicos y heurísticos con la computación conexionista... La visión bioquímica del cerebro, además, dio un gran auge a la *neuropsicofarmacología* y, como consecuencia, provocó una revolución en la psiquiatría», SANGUINETI, *Ibidem*, pp. 73-74.

⁴ «*Rationalis naturae individua substancia*», BOECIO, *Liber de Persona et duabus naturis contra Erythicon et Nestorium*, III.

⁵ *In III Sent.* d. 8, q. 1, a. 2 ad 2.

⁶ *In III Sent.*, d. V 1, 3

persona»⁷. Así, con “persona” designamos una *hipóstasis* de naturaleza intelectual que incluye en sí la subsistencia, pues «importa la substancia completa subsistente por sí separadamente de los otros»⁸.

En consecuencia, hemos de considerar los dos elementos de la definición boeciana que sin escisión cierran el concepto de persona: lo que llamaré la *antropología* de la persona como portadora de una naturaleza racional y la *metafísica* de la persona como sustancia individual. Y, en tren de hacer un paralelo entre las neurociencias y una filosofía realista del hombre, la primera perspectiva repararía en el binomio *mente-cerebro*, porque la “mente” en las neurociencias refiere a lo neural, lo neurofisiológico, lo psicomotriz, por lo tanto, a lo orgánico, a la sensibilidad y a lo psicológico. Mientras que la segunda perspectiva, atiende al binomio *espíritu-cerebro* porque, para el realismo, la “mente” excede la forma anímica animal al no estar totalmente coartada por la materia, es decir, por la estructuración del cuerpo. «El alma intelectual, a veces suele denominarse intelecto, por su dignidad principal; como se dice en I *Anima*, que el intelecto es cierta sustancia. Y, también, en igual sentido, Agustín dice que la mente es espíritu o esencia»⁹.

En torno a estas dos perspectivas habré de articular la relación entre ciencias y filosofía del hombre¹⁰, tratando de detectar la complementariedad o las diferencias, el alcance y los límites de ambas, la doble lectura sin traspasar los límites y evitando reduccionismos o indiferencia conceptual.

2. La persona es de naturaleza racional

Los supuestos filosóficos de las neurociencias o, lo que podríamos llamar una “filosofía de las neurociencias”, reconocería ciertos *niveles ontológicos-causales* que pueden graduarse: como “el sí mismo profundo”, que es el nivel vegetativo, “el sí mismo intencional”, que es el nivel sensitivo y “el sí mismo personal”, que es el nivel de la persona¹¹. Me refiero a que son niveles ontológicos-“causales” porque se los define o, mejor, se los

⁷ S. Th. III, q. 2, a. 2 ad 2. Precisa Tomás en otros lugares: «*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*» (S. Th., I, q. 29, a. 3); o bien: “*modus existendi quem importat persona est dignissimum, ut scilicet aliquid per se existens*» (De pot., q. 9, a. 4). «*Omne subsistens in natura rationali vel intellectuali est persona*» (C.G., IV, c. 35).

⁸ In III Sent., d. XVI 12, ad 2. Por la introducción del concepto griego de *hypostasis*, se reafirma el carácter subsistente de la persona: «... *compositum ex hac materia et ex hac forma, habet rationem hypostasis et personae...*, *sed haec anima et haec caro et hoc os sunt de ratione huius hominis*», S. Th. I, q. 29, a. 2 ad 3. «... *non quaelibet substantia particularis est hypostasis vel persona, sed qua habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis vel persona*», S. Th. I, q. 75, a. 4 ad 2.

⁹ S. Th. I, q. 79, a. 1 ad 1.

¹⁰ Uso la expresión más general de “Filosofía del hombre” para analizar el concepto de persona desde la doble perspectiva señalada.

¹¹ Cf. SANGUINETI, *Op. cit.*, cap. 3, pp. 152-267.

caracteriza, desde sus funciones vitales, sensitivas o racionales. Sin duda, podría decirse que es el mismo proceder de la antropología filosófica: de las operaciones a las facultades y de éstas al alma, la cual puede sustentar las capacidades de acción y la puesta en la realidad de las operaciones. Sin embargo, las neurociencias hacen un corte conceptual sin llegar al nivel del principio vital.

«La vida vegetativa es una forma de corporeidad auto-organizada que incorpora en su interior la potencia de automodificarse y moverse en un ambiente con el fin de preservar su propia identidad formal aún en medio de variaciones y flujos... A este conjunto de funciones, lo llamamos *vivir*, en un sentido vegetativo»¹². Sin embargo, el neurocientífico se ve obligado a reconocer que el vivir no puede explicarse solo desde la constitución físico-química y orgánica, sino que responde a una causalidad que no es material como en los seres inertes, sino “formalizada”, es decir, una suerte de centro de control energético. A su vez, las funciones vitales constituyen cierta conducta finalizada, que puede llamarse *praxis*. Analógicamente, lo que consideran “formalización vital”, en cuanto a su estructura funcional compleja, correspondería filosóficamente a la “esencia” y en cuanto conducta finalizada en despliegue continuo y unitario, a la “naturaleza”, que es la contracara dinámica de la esencia.

No es que las ciencias en general no pretendan llegar a las esencias/naturalezas de sus objetos respectivos, sino que desde el terreno experimental lo accesible es solo el despliegue dinámico de la vida. Reparemos en este lúcido texto: «La causalidad vital no es sólo influjo energético, sino causalidad *informada*, aunque no medie el conocimiento. Se extrae de un paquete energético una información útil para el viviente. Si esto no se consigue, la recepción energética puede ser dañina. Podríamos llamar a este tipo de causalidad, respetando siempre sus niveles, una *eficiencia formalizada*, que actúa concausalmente con la materialidad y nunca sin ella»¹³. En otros términos, no puede explicarse la causalidad vital sin un centro de control, aunque sea solo energético: “el sí mismo profundo” que de sentido a la eficiencia. En este punto, encontramos la primera pieza para entablar el diálogo porque, analógicamente en clave filosófica, se dice desde la antropología tomasiana: ...«hay potencias del alma que tienen por objeto único el cuerpo que está unido al alma. Su género es llamado *vegetativo* en cuanto que la potencia vegetativa no actúa más que sobre el cuerpo al que está unida el alma»¹⁴.

Como la vida vegetativa significa un salto crucial en su entorno natural inanimado, la vida sensitiva lo es en el funcionamiento de la vida, pues en ella «el cuerpo viviente se

¹² *Ibidem*, p. 171.

¹³ *Ibidem*, p. 172.

¹⁴ *S. Th.* I, q. 78, a. 1 corpus.

interioriza por primera vez al sentirse a sí mismo en sus operaciones –sensaciones, pasiones- y a la vez se abre al ambiente en una forma de trascendencia intencional, a través de la percepción de objetos físicos»¹⁵. En otros términos es “el sí mismo intencional”. Este salto en la vida, por la aparición del conocimiento sensible, da lugar al clásico problema *mente-cerebro*, porque la sensibilidad no puede explicarse como un reacomodamiento orgánico, aunque fuese perfectivo, del nivel biológico-vegetativo, como ha acaecido con el reduccionismo de cualquier signo en la historia de las ciencias¹⁶. Ciertamente, junto con la actuación de los sentidos, que son órganos «formalizados» (al decir de las neurociencias), se activan sectores y circuitos nerviosos, en especial el cerebro, que son los instrumentos orgánicos propios de la vida sensitiva. Pero la sensación no es un evento solo neural, sino psicosomático o neuropsicológico, porque la presencia intencional del sentir no es neurofisiológica. Es un principio formal-eficiente concausal con su constitutivo material, por lo que tiene un mayor dominio sobre la constitución orgánica del cerebro, debido a su plasticidad, lo que le permite potenciarlo como apoyatura a la forma intencional de la sensibilidad. En este punto, encontramos la segunda pieza para entablar el diálogo porque, analógicamente en clave filosófica, se dice desde la antropología tomasiana: «Hay un doble tipo de alteración: Una física y otra inmaterial¹⁷. La alteración física se da cuando la forma de lo que es causa de la alteración es recibida en el objeto alterado según su propio ser natural. Ejemplo: El calor en lo calentado. La alteración inmaterial se da cuando la forma de lo que provoca la alteración es recibida en el objeto alterado según su ser inmaterial. Ejemplo: La forma del color en la pupila, la cual, no por eso queda coloreada. Para la operación del sentido se requiere una alteración inmaterial por la que se establezca en el órgano del sentido una representación intencional de la forma sensible. De no ser así, si sólo la alteración física fuera necesaria para sentir, todos los cuerpos físicos, al ser alterados, sentirían»¹⁸.

3. La persona es sustancia individual

Decía al inicio que la perspectiva metafísica en la noción de persona asume su atribución central, porque “sustancia, no se pone en la definición de la persona en cuanto significa la esencia, sino en cuanto significa el supuesto, lo que se evidencia al añadirle

¹⁵ SANGUINETI, *Op. cit.*, p. 174.

¹⁶ Cf. SANGUINETI, *Op. cit.*, cap. 2: «Panorama histórico».

¹⁷ «*Spiritualis*» en el texto latino, pero en español, por la oposición con “físico”, consideré al término “inmaterial” más ajustado. Además, la palabra “espíritu” o “espiritual” es usada por Tomás en muchos sentidos: aire que se respira, vapor sutil difundido por los miembros de los animales para sus movimientos, sustancia sutil motora, fuerza, etc.

¹⁸ *S. Th.* I, q. 78, a. 3 corpus.

‘individual’. Por ello, para significar una sustancia así determinada, los griegos tienen la palabra ‘hipóstasis’¹⁹. El juego semántico en la noción de persona entre lo que “la persona es”, el supuesto, el sujeto, la subsistencia, y lo que “la persona es de”, la naturaleza racional, son énfasis del orden metafísico, pues ambos “se dan en la persona”, de modo tal que resulta lo más perfecto en toda la naturaleza, porque supera en excelencia a los restantes subsistentes no racionales. A su vez, al decir “racional” nos remite a que en la persona se acoge el “espíritu”. La cuestión no es si la persona es subsistente por ser racional y por ende espiritual o viceversa, sino cuál sea el fundamento ontológico de la persona y cómo se articulan ambos constitutivos. «El *suppositum* o sujeto (la persona, en la naturaleza racional) significa la totalidad subsistente, que tiene a la naturaleza específica como parte formal y perfectiva; y todo lo que hay en la persona —tanto si pertenece a su naturaleza como si no— *unitur ei in persona*, se integra en la unidad concreta personal, de la que el *actus essendi* es acto de todo acto y de toda perfección»²⁰. También puede conceptualizarse como que la naturaleza racional es su constitutivo material, mientras que el acto de ser es su constitutivo formal, de manera que el principio personificador, el que es la raíz y origen de todas las perfecciones de la persona, es *su ser propio*²¹.

La cuestión del fundamento último de la persona bien merecería una dedicación en particular, con sus matices y discusiones, pero la idea fue hacer una presentación de una de sus consecuencias filosóficas cruciales para comprender la índole de la persona en orden a perfilar su concepto y concluir lo más medular del diálogo con las neurociencias. No será una empresa fácil, porque las notas metafísicas que lleva implícita la subsistencia, como la incomunicabilidad y la independencia en el ser, parecen fuera del alcance de las neurociencias y de la posible conciliación del binomio *espíritu-cerebro*. Sin embargo, cabe preguntarse por la índole y el alcance de la dinámica de dependencia entre lo neuropsicológico y lo espiritual pues, si incluso al nivel de las solas funciones personales, no se desvirtúa la comprensión científica de la persona si no se admitiera algún tipo de desborde de lo meramente orgánico.

Para hacer más fidedigno el diálogo interdisciplinar en el tratamiento propio de la persona, ofreceré, bajo ciertos planteos comunes, textos de las neurociencias (Sanguineti) y de la antropología y metafísica de la persona (Tomás de Aquino).

¹⁹ *S. Th.* I, q. 30, a. 1 ad 1.

²⁰ CARDONA, C., *Metafísica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona, 1987, p. 58.

²¹ Cf. FORMENT GIRALT, E., *Ser y persona*, Barcelona, Edic. Universidad de Barcelona, 1982.

a) *Inteligencia encarnada*. Para las neurociencias «la inteligencia humana necesita apoyarse en circuitos cerebrales porque necesita operar contando con la sensibilidad... En primer lugar, porque los actos intelectuales brotan de una experiencia adecuadamente predispuesta... En segundo término, las operaciones intelectuales, conservadas en la memoria en forma de hábitos, para reactualizarse necesitan contar con la sensibilidad y, por tanto, con un funcionamiento cerebral activo y específico»²².

Por su parte, Tomás de Aquino nos esclarece: «Es natural al alma necesitar fantasmas para entender y esto hace que entienda de un modo inferior a las sustancias superiores. Ahora bien, cuando decimos que el cuerpo sobrecarga al alma, esto no procede de su naturaleza, sino de su corrupción, según Sab. 9,15: *El cuerpo, que se corrompe, sobrecarga al alma*. Pero cuando se dice que, para entender, abstrae de las ligaduras corporales, hay que entender que abstrae de ellas como objetos, pues el alma entiende prescindiendo de toda corporeidad; pero no que se desligue de ellas en cuanto al ser. Es más, el alma no puede entender directamente ninguna cosa, ni a sí misma, cuando se lesionan algunos órganos corporales, como el cerebro»²³.

Sin embargo, tanto las ciencias como la filosofía, cada una dentro de sus parámetros, no pueden dejar de admitir que la base neural es trascendida por algo “inmaterial”. Por ejemplo, la visión no puede explicarse sólo por el globo ocular y su sistema neurofisiológico, ni por una relación funcional con el color al modo de uniones físicas como alimentarse, caso en el cual el primer color visto teñiría el ojo y le impediría ver el resto de los colores. «De modo semejante, sería imposible que se entendiese intermediando un órgano corpóreo, porque la naturaleza de tal órgano corpóreo impediría el conocimiento de todos los cuerpos. En consecuencia, el mismo principio intelectual, que llamamos mente o intelecto, tiene una operación exclusiva [*per se*] independiente del cuerpo, pues nada puede tener una operación propia [*per se*], nisi quod per se non subsistit»²⁴.

b) *Identidad personal*. Hemos visto que los niveles “ontológicos” según las neurociencias son concebidos a modo funcional y corresponden respectivamente: “el sí mismo profundo” al nivel vegetativo; “el sí mismo intencional” al nivel sensitivo y, cuando aluden al nivel personal, se acude a la expresión “identidad personal”. «El modo de referirnos a la persona que cada uno *es*... es la experiencia que somos un yo –con nuestro cuerpo cambiante–, un yo

²² SANGUINETI, *Op. cit.*, p. 191-192.

²³ *De spiritualibus creaturis*, q. un., a. 2 ad 7.

²⁴ *S. Th.* I, q. 75, a. 2 corpus.

existencial que con gran sencillez reconocemos de modo inmediato en nosotros y en los demás. La persona existe viviendo, y vive en tanto realiza un mínimo imprescindible de operaciones vitales, en la unidad de un cuerpo orgánico»²⁵. La identidad personal es la conciencia de nuestro yo existencial al conocer, al querer y ser dueño de nuestras decisiones, en una forma superior de ejercer la vida.

La identidad personal en Tomás de Aquino se determina como “subsistencia” y se consolida por dos notas profundamente metafísicas: la incomunicabilidad y la independencia. La incomunicabilidad se da en los que existen separadamente y no “en otro”. «El subsistir no es otra cosa que existir en sí mismo [*per se*], por lo que el que solo existe en otro no subsiste... Así, no se da la subsistencia en los géneros o en las especies, sino solo en los individuos sustanciales, por lo que resulta que la subsistencia es lo mismo que la hipóstasis»²⁶. La persona tiene un grado superior de independencia en relación con los restantes vivientes, pues tiene conciencia reflexiva de su propia existencia y por participar del ser inmediatamente en su alma espiritual, lo que la hace inmortal. La independencia, como segunda nota de la subsistencia, refiere a que la persona siendo un todo no puede “existir con” otro como una parte en el todo²⁷.

El diálogo entre las neurociencias y la filosofía puede entablarse si se respeta el nivel epistemológico y metodológico de cada una, y advirtiendo que la cuestión no pasa por la aporía “fenómenos versus esencias”, sino que el ámbito experimental es irremediamente funcional y que repara solo en el comportamiento de las cosas e incluso de la misma humanidad. Sin embargo, se esfuerzan en mostrar que hay un sujeto bajo el cambio; que el pensamiento no deja de ser trascendente por el hecho que en su génesis dependa de la sensibilidad o que la persona no se reduce al vivir racionalmente. Pero en este punto las neurociencias dan un salto en el vacío, por evitar las contradicciones que se seguirían al negar tales fundamentos en el ser de la realidad. Es preferible verlo como un salto en el que las ciencias empiezan a hacer filosofía y la filosofía busca aplicarse a la experiencia concreta.

María Celestina Donadío Maggi de Gandolfi

²⁵ SANGUINETI, *Op. cit.*, pp. 231-232.

²⁶ *Q.d.De Pot.*, q. 9, a. 1 arg. 5.

²⁷ *Ibidem*, a. 2, ad 13.