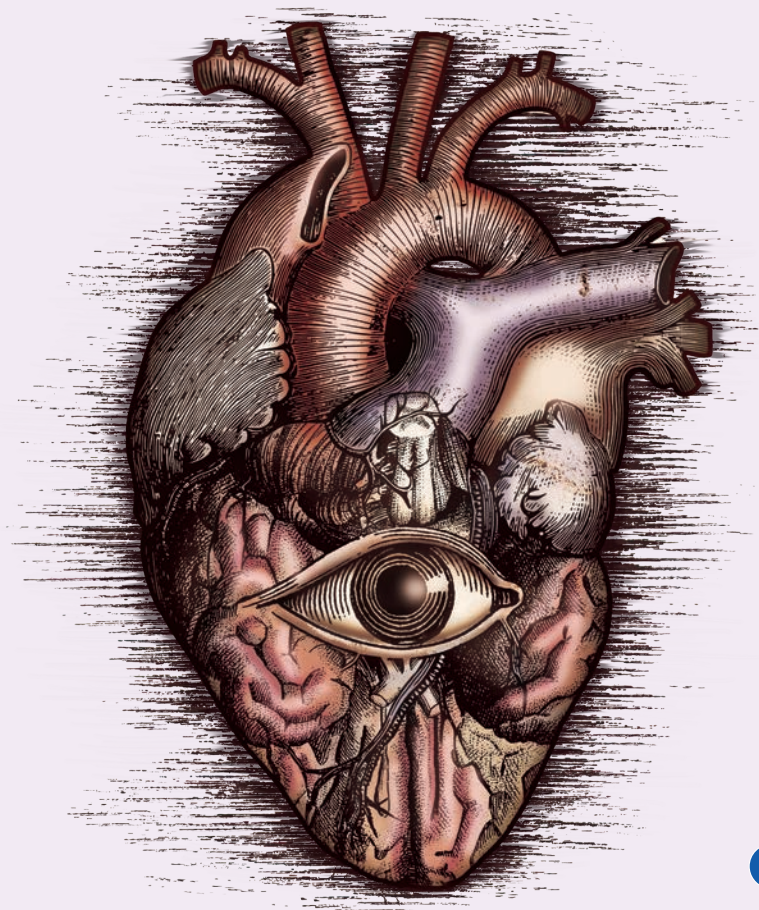


Jacob Buganza

Filosofía de la mente, *voûç* y libertad



COLECCIÓN
BIBLIOTECA



Universidad Veracruzana

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

Se debe obtener autorización de la Universidad Veracruzana para cualquier uso comercial.

La persona o institución que distorsione, mutile o modifique el contenido de la obra será responsable por las acciones legales que genere e indemnizará a la Universidad Veracruzana por cualquier obligación que surja conforme a la legislación aplicable.

FILOSOFÍA DE LA MENTE
NOÛS Y LIBERTAD

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Sara Ladrón de Guevara

RECTORA

Leticia Rodríguez Audirac

SECRETARIA ACADÉMICA

Clementina Guerrero García

SECRETARIA DE ADMINISTRACIÓN Y FINANZAS

Octavio Ochoa Contreras

SECRETARIO DE LA RECTORÍA

Édgar García Valencia

DIRECTOR EDITORIAL

FILOSOFÍA DE LA MENTE
ΝΟÛΣ Y LIBERTAD

JACOB BUGANZA



Maquetación de forros: Jorge Cerón Ruiz, a partir de un collage digital de Lorena Victoria Ortega Rodríguez

Clasificación LC:	BD418.5 B83 2014
Clasif. Dewey:	128.2
Autor:	Buganza, Jacob, 1982-
Título:	Filosofía de la mente : voûç y libertad / Jacob Buganza.
Edición:	Primera edición.
Pie de imprenta:	Xalapa, Veracruz, México : Universidad Veracruzana, 2014.
Descripción física:	164 páginas ; 23 cm.
Serie:	Biblioteca
ISBN:	9786075023472
Materias:	Filosofía de la mente. Antropología filosófica. Ética.
DGBUV 2014/37	

Primera edición, 3 de noviembre de 2014

© Universidad Veracruzana
Dirección Editorial
Hidalgo núm. 9, Centro, CP 91000
Xalapa, Veracruz, México
Apartado postal 97
diredit@uv.mx
Tel/fax (228) 818 59 80; 818 13 88

ISBN: 978-607-502-347-2

Impreso en México
Printed in Mexico

Para el tío Giorgio Buganza

PRÓLOGO

Los estudios neurocientíficos de los últimos tiempos están configurando, de algún modo, una nueva imagen del hombre que invita a replanteamientos en la antropología y la ética. Temas que antes se discutían conceptualmente, o basados en experiencias comunes, ahora se afrontan con los métodos experimentales de la neurobiología. Ya desde el siglo XIX, cuando las investigaciones acerca del cerebro empezaron a formar parte de la ciencia tal como hoy la entendemos, se percibía que no era posible hablar de ciertos temas psicológicos al margen de la biología del sistema nervioso. Pero si, al principio, las áreas cubiertas por la neurofisiología se limitaban a las sensaciones, la percepción y el lenguaje, los descubrimientos de los últimos decenios entraron más decididamente en las funciones superiores de la persona, como son la inteligencia, las emociones, la conciencia o la libertad. Surge así la propuesta de una visión “neurofilosófica” del hombre. Nace la neuroética, que se enfrenta no sólo con problemas terapéuticos, sino con el desafío de la potenciación de las facultades humanas de sentir, percibir, pensar y recordar.

Este panorama no debe alarmar a los filósofos humanistas, que se han nutrido del pensamiento antropológico tradicional. Al contrario, así como las nuevas cosmologías del siglo XX suscitaron debates renovados acerca de temas tradicionales de la teología filosófica, del mismo modo las neurociencias, en unión con las ciencias cognitivas, suponen un estímulo para volver con nuevas luces a cuestiones antropológicas y éticas que parecían olvidadas desde hacía siglos, como la misma temática del alma y el cuerpo. La novedad está en que la filosofía tiene que elaborarse ahora más en contacto con las ciencias, como por otra parte sucedía en la Antigüedad y en el Medioevo, es decir, antes de la escisión moderna entre el mundo científico y el mundo de los filósofos.

Un planteamiento de este tipo está presente en el libro de Jacob Buzana que ahora me complace en presentar. A lo largo de estas páginas, se tocan cuestiones antropológicas fundamentales encaminadas especialmente a la conceptualización del alcance del acto humano personal, en el que se pone en juego la libertad y la conciencia intelectual, sobre el fondo dialéctico de planteamientos de filosofía de la mente cercanos a temáticas neurofilosóficas.

La bibliografía tomista sobre las relaciones entre la antropología filosófica y las neurociencias es más bien escasa. Las causas de esta ausencia son múltiples, y quizá la más sencilla es la dificultad de seguir simultáneamente a las ciencias y a la filosofía, pese a la actual urgencia de plantear una metodología interdisciplinar en todos los campos. Las ciencias y la filosofía deberían verse como saberes complementarios, sin desmedro de su autonomía. Puestas en relación, pueden fecundarse recíprocamente.

El libro de Buzana contribuye a colmar esta laguna. Lo hace en un sentido específico al seguir una línea especialmente marcada por la tesis del hilemorfismo tomista. Esto significa la superación de la metodología unívoca que mira a la realidad como si tuviera un solo nivel al que todos los demás debieran reducirse (reduccionismo cientista). El hilemorfismo, tomado en un sentido amplio, implica reconocer la multiplicidad de estratos ontológicos en la constitución de las realidades naturales, abriéndose así a una perspectiva filosófica que tiene presente las causalidades sistémicas y las interacciones, con sus niveles y jerarquías y sus relaciones recíprocas, una perspectiva irreductible a un único y monótono sentido. Asumir el pluralismo de las dimensiones de la realidad significa, en definitiva, ser genuinamente filósofos, porque es propio de la filosofía abarcar todos los aspectos de las cosas buscando lo esencial.

M. R. Bennett (neurocientífico) y P. M. S. Hacker (filósofo)¹ sostuvieron de modo convincente que la atribución de actos cognitivos o

1 En sus obras *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Blackwell, Oxford, 2003, e *History of Cognitive Neuroscience*, Blackwell, Oxford, 2008.

voluntarios al cerebro –como cuando se dice “el cerebro recuerda”, “los circuitos neuronales del área prefrontal planifican y deciden”– sencillamente no tiene sentido. Más bien hay que decir “la persona piensa, decide, etc.”, *utilizando* su cerebro o sectores de su encéfalo. Esta observación, tesis medular de las publicaciones de esos autores, tiende a poner un freno a un modo de expresarse que, aunque pueda parecer como mínimo inocente, en realidad desliza confusiones conceptuales que no ayudan a una correcta interpretación de los descubrimientos científicos.

Pero estas advertencias no bastan. Hacen falta reflexión y argumentaciones filosóficas para así especificar cuál es en rigor el papel del cerebro en la génesis de los actos humanos. Los científicos no siempre disponen de instrumentos conceptuales adecuados para realizar esta labor interpretativa que muchas veces está en las fronteras entre la ciencia y la filosofía. Esto sucede especialmente cuando el hombre de ciencia sólo cuenta con el bagaje de la “ontología” que le ofrecen las ciencias naturales.

En este sentido, las páginas de este trabajo resultan muy útiles para ir en la dirección deseada, una dirección que evite los dualismos, los paralelismos y las diversas formas de monismo. Mi augurio es que las reflexiones de este libro lleguen efectivamente a sus destinatarios y estimulen a muchos, para que así poco a poco se pongan las bases culturales que permitan llegar más fácilmente a una comprensión equilibrada y profunda del hombre en las perspectivas convergentes de las ciencias y la filosofía. Esto es de la máxima importancia cuando se afronta el problema de la libertad y la inteligencia, en una palabra, cuando la cuestión atañe al núcleo de la persona humana y sus acciones.

JUAN JOSÉ SANGUINETI

PRESENTACIÓN

Esta introducción tiene la intención de plasmar los motivos personales que llevaron a la redacción de los trabajos que el presente opúsculo reúne. El motivo principal ha sido la ética. En efecto, las reflexiones sobre filosofía de la mente y antropología filosófica en las que nos hemos centrado recientemente se han llevado a cabo en el marco de la preocupación que consume nuestra investigación en filosofía moral. En cierto modo, se trata de reflexiones que tienen como objetivo servir para nuestras futuras investigaciones sobre filosofía moral, las cuales se centran en la ética clásica. La ética clásica cuenta con una tradición sumamente amplia; sin embargo, algunos autores la han rechazado *a priori* por tener su origen y desarrollo en la Antigüedad y la Edad Media y, por tal motivo, arguyen, goza de poca actualidad para dar cuenta de los nuevos fenómenos morales.

Ciertamente se ha suscitado un cambio en los modelos de explicación de la conducta libre y de la moral a partir de la modernidad. Quien se percata de este cambio es el historiador de la ética Alasdair MacIntyre. En su célebre obra *Tras la virtud*, el filósofo de las costumbres asienta que hecho y valor se han vuelto conceptos antagónicos, especialmente gracias a la filosofía sensualista o empirismo. De acuerdo con él, “si toda nuestra experiencia tuviera que caracterizarse en términos de este desnudo tipo de descripción sensorial [...] nos enfrentaríamos no sólo a un mundo sin interpretar, sino ininterpretable”, pues cada sujeto se vuelve un dominio cerrado, por lo que se diluye el contraste entre “lo que me parece” y “lo que de hecho es”. Ahora bien, esta visión ha venido a sazonzarse con el mecanicismo y el fisicalismo, pues entonces la explicación de una acción (digamos, moral) consiste en hacer patentes los mecanismos fisiológicos y físicos que la sustentan. De los modelos de explicación utilizados en física, se ha pasado a aplicarlos a la conducta humana. Así pues, la conclusión de MacIntyre es que

La noción de *hecho* en lo que a los seres humanos respecta, se transforma durante la transición del aristotelismo al mecanicismo. En el primero, la acción humana, precisamente porque se explica teleológicamente, no sólo puede, sino que debe, ser caracterizada por referencia a la jerarquía de bienes que abastecen de fines a la acción humana. En el segundo, la acción humana no sólo puede, sino que debe, ser caracterizada sin referencia alguna a tales bienes.¹

Este análisis de MacIntyre se ha confirmado cada vez más en los últimos decenios, en los cuales los modelos científicos intentan aplicarse sin más al hombre, causa agente y material de los actos morales.

Como bien ha hecho notar Thomas Szasz, uno de los más preclaros representantes de la antipsiquiatría, a finales del siglo XIX las razones que la filosofía moral brinda para dar cuenta de la conducta humana fueron reemplazadas en cierta medida por razones psicológicas y sociológicas. El estudio del hombre como agente moral se volvió no-científico (*unscientific*) y fue reemplazado por un estudio “científico”, viendo al hombre como un paciente mental cuyo comportamiento está determinado por los químicos en su cerebro y por los genes de su cuerpo.² La idea no es nueva, por más que algunos prestigiados científicos la quieran hacer pasar por tal, como si se tratara de una hipótesis revolucionaria. Se encuentra ya desde la Antigüedad, y se aprecia al menos en Hipócrates y Galeno.

Las neurociencias son las que, en este contexto, han volcado muchos de sus esfuerzos a esclarecer el funcionamiento del cerebro y su relación con el comportamiento y la personalidad. Se abren nuevos problemas, como los que cuestionan las intervenciones al sistema nervioso central, que van desde los eléctricos y quirúrgicos hasta las cuestiones farmaco-

1 Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, pp. 106-115. La página citada corresponde a la 112.

2 Thomas Szasz, *The Meaning of Mind. Language, Morality, and Neuroscience*, pp. 139-140.

lógicas. En el primer caso, se trata de intervenciones como la terapia electro-convulsiva (TEC), la estimulación eléctrica del cerebro, a través de la cual se pueden incentivar áreas específicas del cerebro para estabilizar el humor, así como neurocirugía para las enfermedades psiquiátricas. En el caso de las intervenciones farmacológicas, se habla de psicofármacos que no sólo los enfermos, sino también los “sanos” pueden utilizar. De acuerdo con Leonardo Lenzi, en seguimiento de Turban Canli y Zenab Amin, hay tres ámbitos diferentes en los cuales los límites y las preocupaciones éticas emergen con mayor relevancia en este sentido. Se trata, en primer lugar, de la fidelidad de la *neuroimagen* estructural y funcional, pues resulta que no es claro qué o cuáles medidas deberían ser utilizadas para identificar un estándar y establecer el rango de decisión en lo que es patológico, pues esto último sería fruto de la estadística. En segundo término se encuentran los problemas concernientes a los resultados de la investigación conducidas en el marco de la correlación entre las activaciones específicas del cerebro y los datos de la personalidad. El problema implica que no hay una causalidad clara entre una y otra, sino a lo sumo una asociación. En tercer lugar se encuentra qué hacer con las potenciales predictibilidades de las tecnologías de la *neuroimagen* en el ámbito psicopatológico.³ Pero no abordaremos estos asuntos en este trabajo, sino que sirve de indicación para visualizar en qué nuevos ámbitos la ética está siendo requerida.

Ahora bien, es en el contexto de las neurociencias donde se discute precisamente la supervivencia epistemológica de la ética. En otros términos, a la luz de las discusiones sobre la mente y el cerebro, cabe preguntarse si la ética tiene algo que decir todavía, pues la ética presupone, en sentido amplio, la existencia de la mente.⁴ Pero no presupone la existencia de cualquier tipo de mente, sino de una que implica la existencia

3 Cf. Leonardo Lenzi, “Sul crinale tra due abissi: etica e neuroscienze”, Leonardo Lenzi (ed.), *Neurofisiologia e teorie della mente*, pp. 12-13.

4 El problema se ha tratado ampliamente desde el campo de la biología. Puede consultarse: Antonio Marlasca, “El origen de la ética”, *Revista de filosofía*, pp. 21-26.

de la libertad y la autonomía respecto a lo determinado biológicamente. El fisicalismo en filosofía de la mente puede llevar a la tesis de que todo puede explicarse o reducirse a las causas físicas, por lo cual la ética ha de ser desterrada como no hace mucho tiempo asentó Edward O. Wilson. Como bien advierte Lenzi, por todo lo anterior es que la filosofía de la mente ha de subrayar no solamente las aplicaciones prácticas de los estudios neurocientíficos, algunos de los cuales ya numeramos, sino también sus incidencias en ámbitos teóricos que no sólo recaen sobre el plano cognitivo, sino también en el ético o práctico.⁵

Si la mente no es otra cosa que una suerte de maquinaria, la cual puede llegar a ser transparente por completo, entonces ¿qué tipo de ética resultaría? ¿Qué tipo de ética habría que sostener si el hombre fuera transparente por completo y, por tanto, manipulable? Intentaremos sostener que el hombre no se reduce a las causas físicas. En efecto, son fundamentales para dar cuenta de una gran variedad de fenómenos que manifiesta el hombre. Pero el ser humano no se reduce a la causa material. Por eso es que hemos propuesto revitalizar, a partir de otros autores, una etiología lo suficientemente amplia que dé cuenta del hombre en su totalidad, aunque sea limitadamente, pues limitado es el conocimiento humano. El opúsculo apunta, en último análisis, al problema de la libertad, que entendemos como propiedad de la voluntad en cuanto somos dueños o señores de nuestros actos; en otros términos, sostenemos que el hombre, dadas las condiciones para actuar, es capaz de querer o no querer, de querer esto o aquello (*possumus velle vel non velle, velle hoc vel illud*). Si es así, la libertad excluye naturalmente la coacción o violencia, lo cual no es compatible con una visión fisicalista de la mente, pues en esta última se reduce al hombre a causas eficientes, es decir, el hombre carecería de las condiciones para elegir. El último capítulo de este opúsculo intentará aclarar más este asunto.⁶

5 Leonardo Lenzi, *op. cit.*, p. 15.

6 En este mismo tono no sería descabellado reintroducir las causas agente y final del hombre, que aquí no desarrollamos, pero que al menos sí queremos dejarlo por sen-

También nos parece prudente puntualizar que no sostendremos un dualismo antropológico. Seguimos la tesis aristotélico-escolástica acerca del compuesto humano. Otras escuelas han propuesto que el hombre es primordialmente su alma, como sucede con Platón, para quien el cuerpo es una suerte de cárcel para aquélla; algo similar se puede apreciar con Descartes, para quien el alma es pensamiento (*pen-sée*), mientras que el cuerpo es una suerte de máquina (tesis que lo lleva a reducir a los animales a meras maquinarias). Estas tesis, además del nombre de dualismo, han adquirido el nombre de monismo espiritualista (*monismus spiritualisticus*), ultraespiritualismo (*ultraspiritualismus*) y hasta el de angelismo cartesiano (*angelismus cartesianus*), debido a que han hecho hincapié en el espíritu o alma humana.

Una manera de diferenciar las tesis sobre el asunto del compuesto humano, que a veces se toman en bloque, consiste en preguntar qué tipo de unión se da entre el cuerpo y el alma. Una primera respuesta se refiere a una unión substancial o a una accidental. Si se propone la unión accidental, pueden dividirse las escuelas a su vez recurriendo al tipo de influjo que hay entre el cuerpo y el alma. De esta suerte se dan las que proponen un influjo recíproco entre ambas partes, donde surgen las tesis modernas de Tongiorgi, Palmieri e incluso Rosmini; otras, más conocidas, proponen que no hay influjo recíproco, como se aprecia en filosofías como el ocasionalismo o doctrina de la asistencia divina de Malebranche, la doctrina de la armonía preestablecida de Leibniz que mucho influjo ha tenido para la filosofía moderna, y los paralelismos psicofísicos que, a diferencia de la doctrina de Leibniz, niegan a Dios y admiten que los fenómenos físicos son paralelos a los fenómenos psico-

tado. Otros filósofos contemporáneos se han encargado de ensanchar esta vía, y tal parece que la teoría del diseño inteligente tiene mucho que aportar para la comprensión del hombre. De acuerdo con la interpretación de Collado, la teoría del diseño inteligente (*Intelligent Design*) consiste en librar a la ciencia de la carga ideológica (materialista y científicista) que a veces acompaña a algunos de sus estudiosos, y “abrir la posibilidad de admitir fenómenos que no se pueden explicar desde las simples leyes naturales pero de los que sí tenemos evidencias”, Cf. Santiago Collado, “Análisis del diseño inteligente”, *Scripta Theologica*, pp. 573-605.

lógicos, como sucede con Spinoza, quien considera que el alma y el cuerpo son “modos” de una única substancia cósmico-divina.

En cambio, Aristóteles y muchos escolásticos, si no es que la totalidad de ellos, consideran que la unión del alma con el cuerpo es substancial. No se trata sino de la aplicación de la tesis cosmológica denominada hilemorfismo. En efecto, la materia y la forma se reclaman una a la otra y no puede darse una sin la otra en el mundo material. De esta suerte, el alma no es la esencia total del hombre, sino que el hombre se constituye totalmente de alma y cuerpo, de forma y materia. Así, el alma y el cuerpo se unen para formar una sola substancia (*efformandam unam substantiam*) en cuanto la primera es *forma substantialis corporis*, de manera similar a como los entes materiales se componen de *materia prima* y *forma substantiali*.

Por último, lo que anima todo este esfuerzo no es otra cosa que mantener vivas las posibilidades para una ética de la virtud o *phronética* en la filosofía actual. Y tal posibilidad nos ha parecido que se finca en la libertad cuyo centro ontológico, es decir, la dimensión ontológica desde la cual irradia, es lo que varios autores han cultivado en la tradición bajo el nombre de *voũç* o *intellectus*. Este es, claramente, el propósito que anima la presente investigación. En síntesis, no es otra cosa que un preámbulo o una justificación para trabajar la ética clásica en la actualidad.

Quiero agradecer a quienes leyeron o discutieron partes de este trabajo en su versión previa. Por supuesto, a Juan José Sanguinetti, así como a Mauricio Beuchot, Santiago Collado y Nora E. Nolasco.

Coatepec, Veracruz, julio de 2013

I. FILOSOFÍA HILEMÓRFICA O ANALÓGICA DE LA MENTE

INTRODUCCIÓN

UNO DE LOS PROBLEMAS MÁS IMPORTANTES, sino es que el más fundamental, para la antropología filosófica hodierna es el de la relación entre mente y cerebro. En realidad, esta cuestión es una reformulación del antaño asunto planteado en términos de alma y cuerpo, aunque ahora más focalizado al caso del cerebro debido a que es considerado, casi categóricamente y por unanimidad, como el órgano del pensamiento humano. Los estudios recientes y sus consecuentes descubrimientos, como la neuroimagen, han provocado el convencimiento de que el hombre se halla muy cerca de desentrañar el “misterio global de la organización del pensamiento humano y, en general, de todas las llamadas ‘funciones superiores’ del hombre”. Esto tiene implicaciones prácticas de importancia mayúscula no sólo para la ciencia, sino para la filosofía (la antropología filosófica y la ética, especialmente) y para la concepción vulgar. En efecto, “comienza a parecer posible el proyecto de manipular la conducta humana mediante la activación y desactivación artificial de determinados centros cerebrales y de sistemas de conexiones que rigen el funcionamiento unitario del sistema nervioso”.¹

Empero, desde el plano estrictamente filosófico, sin descuidar los descubrimientos científicos de las últimas décadas, la filosofía inspirada en el hilemorfismo de cuño aristotélico sostiene tesis distintas a las casi unánimes propuestas del materialismo en sus distintas facetas. No niega

1 Las dos citas textuales corresponden a: José Giménez y José Murillo, “Mente y cerebro en la neurociencia contemporánea. Una aproximación a su estudio interdisciplinar”, *Scripta Theologica*, p. 612.

los descubrimientos científicos, sino que busca no extrapolarlos fuera del límite al que aspiran naturalmente por su método.

En efecto, el hilemorfismo o modelo hilemórfico, como lo denomina Sanguinetti, o visión analógica, como llama Beuchot a toda una filosofía,² es una aproximación ontológica capaz de comprender dimensiones múltiples de la realidad, en donde el ser y la causalidad adquieren sentidos diversos de acuerdo a la realidad a la que se refieran.³ El hilemorfismo ha sido actualizado y reinterpretado en la filosofía hodierna por connotados investigadores. En el caso iberoamericano, han sido muy significativos los aportes de Mariano Artigas y Juan José Sanguinetti, por citar sólo un par de nombres. En otras latitudes el hilemorfismo también ha sido asumido y reinterpretado a la luz de los más recientes descubrimientos. Es el caso, por ejemplo, del filósofo Anthony Kenny, a quien citaremos unas líneas más abajo. Ahora bien, para el caso de este trabajo, centrado específicamente en la propuesta hilemórfica en torno al problema mente-cerebro, pretendemos seguir los senderos marcados por el filósofo argentino Sanguinetti en su reciente trabajo *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico*, que sintetiza una filosofía hilemórfica puesta al día aplicada a este espinoso problema. Cabe apuntar, además, que este trabajo tiene como fin tantear el terreno en vistas a profundizar sobre algunos de los aspectos que aparezcan, lo cual será objeto de otros trabajos y consideraciones más pertinentes, como la aclaración del hilemorfismo y su vínculo con la analogía (que pensamos en términos de “microcosmos”), o el caso de la libertad, por mencionar sólo dos puntos a trabajar a futuro.

Ahora bien, Sanguinetti se sorprende hasta qué punto “un pensador antiguo como Tomás, guiado por Aristóteles, ha llegado a sostener una visión bastante clara sobre la relación intrínseca y esencial existente entre las funciones espirituales y la actividad cerebral”.⁴ Ciertamente es una relación intrínseca y esencial, no extrínseca y accidental como

2 Cf. Mauricio Beuchot, *Microcosmos. El hombre como compendio del ser*.

3 Juan José Sanguinetti, *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico*, p. 13.

4 *Ibid.*, p. 114.

acaece en la antropología cartesiana. Tal es la diferencia entre dos dualismos de cuño distinto: uno que propone la separación y accidentalidad de dos dimensiones humanas, como los dualismos platónico-cartesianos, y otro el del *anima forma corporis*, como el aristotélico-tomista. Además, de acuerdo con Echarte, el hilemorfismo es una postura que, por una parte, reconoce una naturaleza más rica, “susceptible de descripciones físicas, formales y espirituales” y, por otra parte, acepta en cierta medida el *misterio* de la inteligencia,⁵ el cual John Searle transcribe como misterio de la autoconsciencia.

Anthony Kenny, por su parte, habla expresamente de las aportaciones aristotélicas para este problema. El inglés afirma:

Creo que una clara inmersión dentro de la naturaleza de la mente se obtiene desde un punto de vista aristotélico. La mente se identifica con el intelecto, es decir, con la capacidad para adquirir habilidades lingüísticas y simbólicas. La voluntad también es parte de la mente, como mantiene la tradición aristotélica, pero lo es porque el intelecto y la voluntad son dos aspectos de una sola capacidad indivisible”.⁶

Santiago Collado también parece adherirse al hilemorfismo cuando escribe que “Aristóteles propone una solución que podríamos calificar de no monista, tampoco es dualista (en el sentido cartesiano) sino plural, que mantiene su coherencia con la ciencia actual y se mueve dentro de la racionalidad estrictamente filosófica”.⁷ Por lo tanto, no cabe duda de que explorar el problema desde la perspectiva que brinda el hilemorfismo u ontología analógica resulta acorde con las posiciones de varios

5 Luis Echarte, “Inteligencia e intencionalidad”, *Scripta Theologica*, p. 650.

6 Anthony Kenny, *Essays on the Aristotelian Tradition*, p. 69. También lo afirma en: *Tomás de Aquino y la mente*, trad. de López de Castro, Herder, Barcelona, 2000, p. 28. Igualmente Giménez y Murillo aseguran que la concepción hilemórfica no ha perdido valor y sigue mereciendo ser tomada en cuenta, Cf. *op. cit.*, p. 628.

7 Santiago Collado, “La ‘emergencia’ de la libertad”, *Thémata. Revista de filosofía*, p. 330. En comunicación personal, asegura que las causas eficiente y final también son necesarias. Coincidimos con su idea, pero no la desarrollaremos por el momento.

filósofos contemporáneos y es, además, conveniente en pos de aclarar las claves implicadas en el problema.

ALMA, MENTE Y CUERPO

El problema mente-cuerpo se halla precisamente en la manera de concebir, filosófica y científicamente, la dualidad alma y cuerpo, o de lo que es propio, acto o evento de lo psíquico y de lo que es propio, acto o evento de lo físico. Mas es preferible el empleo del concepto “alma” al de “mente” pues, de acuerdo con Sanguineti, el uso del término mente “favorece” el dualismo separacionista entre uno y otro.⁸ Sin embargo, haciendo caso a la terminología actual, mantendremos en este trabajo el concepto de “mente”. Por mente ha de entenderse la capacidad que tiene el hombre de pensar de manera abstracta y de actuar libremente.⁹ Esto nos pone en guardia con respecto a la usanza cartesiana de entender la mente como equivalente a conciencia y, así, subsume muchos procesos como el conocimiento sensible y la pasión de la que a veces se acompaña. Tal vez sea esta segunda acepción la más común entre los filósofos

8 Cf. Juan José Sanguineti, *Filosofía de la mente*, p. 14.

9 Kenny define la mente en estos términos: “Habilidad para adquirir habilidades intelectuales”, las cuales se sirven del simbolismo. Cf. Anthony Kenny, *La metafísica de la mente*, pp. 171 y ss. No corresponde, por ejemplo, a la misma definición de mente que brinda Pascual Martínez, para quien los procesos mentales implican las sensaciones cinestésicas (las del propio cuerpo), las sensaciones del mundo externo, las percepciones, recuerdos, imágenes mentales, sentimientos, deseos, creencias, etcétera. Pascual Martínez Freire, *La nueva filosofía de la mente*, pp. 17 y ss (obra que ha sido reimpresa en 2002). En un artículo más reciente, este autor enumera los procesos mentales que él considera: sensaciones, percepciones, conceptos, juicios, razonamientos, recuerdos, imágenes, deseos y emociones. Para él, proceso mental equivale a proceso cognitivo. Cf. Pascual Martínez Freire, “El futuro de la filosofía de la mente”, *Ludus Vitalis*, p. 188. Nuestra concepción de la mente se enfoca más en la línea hilemórfica, para la cual lo mental es lo que se refiere primordialmente al entendimiento y la voluntad (para lo cual nos parece pertinente un análisis del lenguaje cotidiano, por ejemplo, en la frase testamentaria “En pleno uso de mis facultades mentales, dejo mis pertenencias...”), pero no deja de parecernos excelente su distinción entre procesos mentales cerebrales (físicos), procesos mentales físicos, aunque no cerebrales, y procesos mentales no-físicos (y posiblemente espirituales), que se halla explicitada, entre otras partes de *La nueva filosofía de la mente*, en la p. 89.

de la mente, pero puede traer fuertes equívocos que la visión hilemórfica logra sortear, aunque no exenta de dificultades.

POSICIONES FILOSÓFICAS

Las posiciones filosóficas en torno al problema mente-cuerpo se reducen a dos en último análisis: el dualismo y el monismo, que puede ser espiritualista o materialista. Por su parte, Gianfranco Basti agrega una tercera, a la que llama dual (*duale*) y que nosotros denominamos hilemórfica o analógica. Equivalen porque, como dice el filósofo italiano, “La solución dual –la mente o más propiamente el alma, es ‘forma’ que informa la materia haciéndola un cuerpo humano, de donde se produce la inseparable unidad psicofísica de la persona–, se contrapone al extremismo de las dos [posiciones] precedentes”.¹⁰ Veamos a continuación, y con cierto apuro, las dos posiciones de fondo y algunas de sus ramificaciones ciñéndonos a las esquematizaciones de Sanguineti y Basti, pues a partir de tal exposición podremos situar al hilemorfismo en el debate contemporáneo. Tal es, pues, la razón de esta exposición, y no el análisis exhaustivo de cada una de las posiciones tratadas a continuación.

El dualismo sostiene la distinción real entre alma y cuerpo. Éste puede ser exagerado o moderado. El primero consiste en separar tajantemente entre una dimensión y otra, es decir, no concibe una integración entre ambas dimensiones. Suele colocarse en este primer bloque a Platón con su tesis del alma como radicalmente independiente y distinta del cuerpo, y a Descartes, a veces rígidamente esquematizado, con su separación entre *res cogitans* y *res extensa* (él se separa, ciertamente, de la visión aristotélica del *anima forma corporis*, al menos con algunos de sus postulados¹¹). Kenny se suma a Gilbert Ryle al asegurar que la

10 Gianfranco Basti, “Il problema mente-corpo e la questione dell’intenzionalità”, Leonardo Lenzi (ed.), *Neurofisiologia e teorie della mente*, p. 162.

11 Al menos así parece sugerirlo: Pascual Martínez Freire, *La nueva filosofía de la mente*, pp. 25-30.

herencia cartesiana es el mayor obstáculo para comprender la naturaleza de la mente; es una herencia que se reactualiza constantemente y que, por ello, no ha dejado de influir.¹² De acuerdo con Echarte, Descartes identifica la noción de “conciencia” con “autoconciencia” al establecer que lo único libre de sospecha y que funge como base de todo conocimiento es la existencia del propio sujeto.¹³

También es común encontrar en este grupo al dualismo interaccionista que abandona el problema de la interacción entre el alma y el cuerpo y más bien tiende a ver el asunto como “coordinación”, como acaece en el ocasionalismo antiguo. También cabría situar en este grupo a Eccles y Popper. Para el primero, el cerebro no da cuenta de la conciencia y las actividades que derivan de ella, por lo que debe admitirse la existencia de una mente distinta del cuerpo (del cerebro). Se apoya en la tesis popperiana de los tres mundos, donde el mundo físico (el mundo 1) es independiente del mundo mental (mundo 2), pues el mundo mental es el que encuentra o halla teorías verdaderas (mundo 3).

Por su parte, el dualismo moderado “considera el alma y el cuerpo como dos substancias, pero no necesariamente niega su unidad a través de relaciones interactivas”.¹⁴ Seguramente pueden agruparse aquí los fisicalistas no reduccionistas, pues sostienen que

El alma o la mente están fisiológicamente expresadas o encarnadas en nuestra persona, pero no cabe una explicación exhaustiva de esta virtud de un análisis exclusivamente biologicista [...] ‘Nosotros somos almas, no tenemos almas’, señalan como una frase que pretende resumir acertadamente su pensamiento.¹⁵

12 Anthony Kenny, *La metafísica de la mente*, p. 25.

13 Luis Echarte, *op. cit.*, p. 642.

14 Juan José Sanguineti, *Filosofía de la mente*, p. 19.

15 José Giménez y José Murillo, *op. cit.*, p. 621.

El monismo espiritualista, por su parte, se ha desarrollado en el llamado *panpsiquismo*, doctrina que atribuye a las cosas inanimadas y a los vegetales un cierto tipo de psiquismo, como acaece en la filosofía del australiano David Chalmers. Evidentemente dicha filosofía tiene raíces antiguas, por ejemplo la que se ve plasmada en tesis como el *appetitus naturalis*, como el que tiene la piedra de caer al suelo, mas los escolásticos, como Tomás de Aquino, atribuyen un uso analógico al término apetito en este sentido restringido. El monismo espiritualista también se puede ver plasmado en la filosofía berkeleyana, para quien los cuerpos, es decir la materia, no tienen más fundamento que la propia conciencia; en otros términos, la materia tiene su fundamento en el sujeto consciente que percibe al cuerpo, que es lo que sintetiza el adagio *esse est percipi*.

Los monismos materialistas o reduccionistas son los más extendidos en la discusión contemporánea. Se aprecian con mucha claridad desde la Edad Moderna y en la Contemporánea son los que más abundan. Consiste, en síntesis, en negar que la mente sea algo distinto del cerebro; trata de explicar los fenómenos mentales, y especialmente hoy en día la autoconciencia, en términos físicos o biológicos.¹⁶ Podemos ver sus diversas formulaciones, junto a Sanguineti, mediante el siguiente esquema.

El conductismo, que reacciona primariamente contra la psicología de la introspección, propone la reducción de los contenidos psíquicos “interioristas” a esquemas de comportamiento que responden a la estructura “estímulo ambiental” → “respuesta conductual”; igualmente, reacciona contra los llamados *qualia*, que son actos psíquicos interiores, por considerarlos irrelevantes para la discusión, ya que pueden reducirse a actos externos u observables (lo cual elimina el propio concepto de *qualia*, en cuanto significa lo que es inaccesible a la percepción de terceros).

El neurologismo se ha convertido, también, en una nueva forma de materialismo, en cuanto busca reducir los actos mentales o estricta-

16 *Ibid.*, p. 617.

mente intelectuales a actos físicos complejos nerviosos. Ciertamente, como apunta Sanguineti, el desarrollo de las neurociencias ha vuelto atractiva la hipótesis antropológica del neurologismo: “El descubrimiento de las localizaciones cerebrales de las funciones superiores (lenguaje, memoria, percepción, emoción, conciencia) favorece la idea de que los fenómenos psíquicos no serían sino una actividad nerviosa sofisticada”.¹⁷ En efecto, de ahí el nombre de *neurologismo*, pues la actividad cerebral es la que, por sí sola, explica la actividad mental. En esta postura, la mente se desvanece y la pregunta de qué relación guardan la mente y el cerebro es vacua, pues la mente se explica recurriendo al funcionamiento de conjunto del cerebro o del sistema nervioso.

El neurologismo también tiene sus vertientes. Una de ellas es el eliminacionismo, materialismo eliminativo o neurofilosofía (*Neurophilosophy*), sostenido por los cónyuges Paul y Patricia Churchland. El eliminacionismo propone la eliminación progresiva de la terminología fenomenológica por la fraseología neurológica. Desde esta perspectiva, en los seres inteligentes existe un comportamiento interno que es igualmente observable como el comportamiento externo. En efecto, se acepta la actividad interna del sujeto inteligente, mas esta actividad tiene la característica de ser cuantificable, de tal suerte que “la mente no es un ‘dentro’ donde acontecen ideas o representaciones sino el ámbito de las interacciones entre el sistema nervioso central y el entorno”.¹⁸ Estas tesis también se acercan a la postura de Francis Crick plasmada en su libro *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*. Lo más sobresaliente de las tesis de este último autor es que el libre albedrío no es más que el funcionamiento de amplias redes neuronales y de las moléculas asociadas a estas conexiones neurales.¹⁹ Ciertamente esta tesis tiene fuerte repercusiones antropológicas y éticas.

17 Juan José Sanguineti, *Filosofía de la mente*, p. 26.

18 Luis Echarte, *op. cit.*, p. 646.

19 Francis Crick, *The Astonishing Hypothesis*, p. 3; Cf. José Giménez y José Murillo, *op. cit.*, p. 618.

El emergentismo propone que la complejidad orgánica, en este caso la complejidad orgánica del cerebro, promueve la emergencia de nuevas estructuras superiores no deducibles de la suma de las partes del organismo. Desde un punto de vista evolutivo, la vida y la conciencia emergerían desde la “complejidad química” de las partes que constituyen a los organismos. En efecto, el emergentismo busca surcar entre dos posturas, a saber, el dualismo y el monismo. Sobre este planteamiento, Collado escribe que

La noción de emergencia persigue encontrar una distinción suficiente entre lo mental y lo orgánico evitando el temido peligro de incurrir en el dualismo. Al mismo tiempo, con dicha noción se trata de escapar a cualquier tipo de reduccionismo que significara perder para siempre la pluralidad que nuestra experiencia no se cansa de mostrar en lo humano y llevar a instalarse en un clásico monismo.²⁰

En efecto, el emergentismo no atina a explicar cómo es que surge la mente a partir de características espaciales, mecánicas y energéticas, dado que ésta tiene propiedades de distinto género.²¹

Otros filósofos emergentistas sostienen la aparición de novedades a partir de la materia, pero que no se reducen a ella. Es la posición de Popper, por ejemplo. La aparición de una novedad ontológica proviene de las vías de la evolución, mas, en el caso de Popper, la mente sería una novedad realmente milagrosa porque ésta no se reduce a la materia, sino que la supera. Es lo que en el emergentismo suele llamarse la emergencia de la conciencia, que representa una novedad *sui generis*.

20 Santiago Collado, “La ‘emergencia’ de la libertad”, *Thémata. Revista de filosofía*, p. 324. De acuerdo con Collado, quien sigue a Clayton, los emergentistas pueden agruparse en tres grupos: *a*) emergencia reductiva (Dawkins y Dennett), la cual, en el fondo, no es un emergentismo; *b*) fisicalismo no reductivo (Murphy); y *c*) emergencia radical.

21 Cf. Alessandro Antonietti, “La mente tra cervello e anima”, *Rivista di filosofia neoscolastica*, p. 225.

John Searle, que en parte puede ser considerado emergentista y en parte funcionalista, sostiene que la organización y dinamismo cerebral causan los fenómenos mentales, pero la conciencia, la subjetividad y las sensaciones son *qualia* genuinos. En efecto, Searle es un serio opositor al reduccionismo de la subjetividad, es decir, asegura que los fenómenos subjetivos son reales. En cuanto al tema de la conciencia, afirma que ésta no es una propiedad separada del cerebro, sino que está vinculada íntima y unitariamente a él. En este sentido, Searle es materialista, pero, a diferencia de los Churchland, no niega, como hemos dicho, los actos subjetivos. Lo que reconoce Searle es que la neurología actual no explica cómo es que el cerebro causa la conciencia; por el momento, la realidad de la conciencia es un misterio.²²

El funcionalismo considera los procesos mentales como procesos funcionales (o como “papeles”, podría decirse). Entre sus varias ramificaciones se encuentra el computacionalismo, que toma a la mente como si se tratara del *software* de un ordenador, es decir, como un programa codificado con funciones específicas, mientras que el cerebro es visto como el *hardware* del mismo ordenador, que es lo que sugiere Putnam en *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers* y *Representación y realidad: un balance crítico del funcionalismo* (sin embargo, Putnam ha dejado de lado el funcionalismo, como lo señalan varios investigadores).

El funcionalismo computacional genera una nueva forma de dualismo, puesto que la mente puede llegar a ser independiente de la plataforma material al igual que un *software* es independiente del *hardware* en donde se instale. La mente podría realizarse en cualquier tipo de ordenador, tanto en cerebros humanos como en robots cuánticos de ciencia-ficción. En este sentido lleva también razón Sanguineti al afirmar que, a pesar de que el funcionalismo computacional supera algunos problemas del neurologismo, pone en crisis la distinción entre la mente humana y la “mente” de la máquina, entre la inteligencia humana y la inteligencia arti-

22 Cf. Juan José Sanguineti, *Filosofía de la mente*, nota 21 de la p. 34.

ficial.²³ De ahí que sea necesario tener presente el concepto de intencionalidad entendido como dirección significativa de la mente humana, pues mientras la inteligencia artificial puede computar y codificar datos, no tiene capacidad intencional semántica, por poner sólo un ejemplo.

FILOSOFÍA HILEMÓRFICA O ANALÓGICA DE LA MENTE

Hay otra línea, poco estudiada, pero que tiene mucho que aportar al debate actual. Generalmente se parte de Descartes y su distinción entre *res cogitans* y *res extensa*, pasando por alto las aportaciones filosóficas de pensadores de la talla de Aristóteles y Tomás de Aquino.²⁴ Esta línea tiene representantes muy destacados, como el propio Juan José Sanguineti, Anthony Kenny, John Haldane, David Oderberg, Gianfranco Basti, entre otros. En cierto modo, Pascual Martínez Freire también se acerca a esta línea, pero desde otra perspectiva. Ahora bien, a partir del esquema anterior que se ha delineado, puede situarse al hilemorfismo en una suerte de “dualismo moderado” o, también, “dualismo integral”. En consecuencia, no es un dualismo de cuño cartesiano y rechaza las concepciones monistas, sean materialistas o espiritualistas.

Para Sanguineti, la filosofía aristotélico-tomista, que cuenta con una amplia tradición al trabajar de manera sistemática el concepto de forma, lo que Tomás de Aquino y Aristóteles pueden aportar al debate va en dos direcciones. Por un lado, la tesis tradicional del *anima forma corporis* o acto substancial, lo cual incorpora como unidad la dimensión física y la dimensión espiritual de la persona humana, pues para el tomismo los elementos físicos y psíquicos están íntimamente ligados. Por otro lado, la *trascendencia* de la inteligencia, la voluntad, la libertad, la persona, “con respecto a la organicidad del cuerpo humano. Esta es la

²³ Cf. *Ibid.*, p. 39.

²⁴ Cf. Giovanni Bertuzzi, “Le dimensioni dell’uomo. Dalle molecolle alla *ratio universalis*”, *Thomas Divus*, pp. 51-52.

base que permite hablar de una espiritualidad de la persona humana, una espiritualidad encarnada, materializada, pero no reducida a la funcionalidad corpórea”.²⁵ Ciertamente el hilemorfismo aristotélico estuvo en desuso debido a la caducidad de la física aristotélica, sustituida paulatinamente en la modernidad por la física que culmina en la obra de Newton. Como es bien sabido, la física newtoniana, que favorece al mecanicismo, ha quedado relegada desde inicios del siglo xx; nuevamente se ha dado paso a la recuperación de las teorías aristotélicas a través de la obra de Ilya Prigogine como señala Gianfranco Basti.²⁶

Por nuestra parte, consideramos que el hilemorfismo aristotélico aún mantiene vigencia. Como es bien conocido, los conceptos de *forma* y *materia* son acuñados por Aristóteles para indicar la estructura básica de los entes materiales. Por un lado, la materia o causa material corresponde a aquello de lo que está hecha una cosa; por el otro, la forma corresponde a la estructura que tiene tal entidad. En efecto, todo ente material, para el peripatetismo, está compuesto de materia y forma, y esta estructuración se aprecia de manera más diáfana conforme van complejizándose los entes materiales. En este sentido, la forma de un nivel puede materializarse en otro nivel al estructurarse más complejamente. Es lo que dice Sanguineti usando estos términos: “Los niveles formales no son todos del mismo tipo. Hay *formas que formalizan otras* (y formas nada iguales), y esto repetidas veces. Lo que antes era una estructura forma/materia, puede volverse *material* respecto a un acto más alto *informante*”.²⁷ Ciertamente la forma emergente o sobreviniente es suscitada cuando las partes materiales se predisponen en cierto modo; como recuerda constantemente el aristotelismo, no toda forma puede estar en cualquier tipo de materia, sino que la forma requiere una cierta ordenación material para darse.

25 Juan José Sanguineti, *Filosofía de la mente*, p. 45.

26 Cf. Gianfranco Basti, *op. cit.*, pp. 162-163.

27 Juan José Sanguineti, *Filosofía de la mente*, p. 49.

Los entes materiales inanimados, en primer lugar, tienen dicha estructuración materia/forma, y sirven de base para la adquisición de la forma siguiente, que es la animada. En efecto, la formalidad adquiere nuevo sentido en las unidades orgánicas, en las cuales la distinción entre la materia y la forma adquiere nuevos matices. Estos nuevos matices se expresan precisamente en su irreductibilidad con respecto a la materia inerte, puesto que, a pesar de constituirse partiendo de los elementos que ya se encuentran en el mundo físico-químico, poseen un elemento formal “más fuerte” que vuelve al ente viviente un ser más cohesionado. Esta cohesión, nos parece, se pone de manifiesto a través de los aspectos que trae a colación Sanguineti: autofinalismo, substancialidad fuerte y praxis (hay que tomar este término con reservas, y aplicarlo, tal como lo hace el filósofo argentino, de manera analógica). Estos tres aspectos se refieren uno al otro, pues la substancialidad fuerte se aprecia en el autofinalismo de la entidad, autofinalidad que se ejecuta a través de actos. En efecto, el viviente, al constituir una substancia fuerte, actúa en vistas a mantener su cohesión (praxis), por lo cual se dice que es autofinalista. “En definitiva –escribe Sanguineti–, en el viviente, todo está *autofinalizado*, todo está al servicio del *sujeto* y todo en él es *praxis*”.²⁸ Estas diferencias que posee el ente viviente con respecto al ente inanimado son complejidades que no pueden reducirse a los componentes de la materia. Sin duda, la física y la química proveen de datos importantes para el conocimiento biológico, pero este último no se limita o reduce a física y química.

Ahora bien, el concepto de forma aristotélico, que implica al concepto de orden, en cuanto que la forma brinda la estructuración de una entidad y, por lo tanto, la ordena, es sinónimo de información. En este sentido, y desde la teoría de la información, el concepto de forma adquiere nuevos matices que ya se encuentran en el concepto aristotélico, pues dicha información se halla ya en la célula del viviente.

28 *Ibid.*, p. 53.

El hilemorfismo biológico preconsciente es un verdadero hilemorfismo, en el que la distinción entre la forma y la materia se vuelve, por así decirlo, más neta y más inclinada hacia el predominio de una forma organizadora que conserva cierta “memoria de sí misma” y se destaca algo –si cabe hablar así– de la materialidad en que se realiza.²⁹

Pero hay algo más, y que Sanguineti destaca con mucho tino, pues redondea la actualización del concepto de forma: “El individuo envejece, pero su dotación genética no envejece. La forma ‘inmortal’ siempre podrá transmitirse a una nueva materia”; en cierto modo, la forma se encuentra en la información genética que contiene la codificación de las proteínas (genes *estructurales*) y los controles que determinan el modo de hacerlo (genes *reguladores*), lo cual da a entender que la causalidad formal se asocia con la causalidad eficiente, en cuanto que hay flujos de información celulares que constituyen una cierta comunicación (como “señales”, en el lenguaje escolástico) entre los componentes básicos del organismo viviente, es decir, a nivel celular y molecular.³⁰

Ahora bien, lo dicho hasta aquí acerca del ente viviente se aplica también, evidentemente, al ente sensible. Pero en este último ya hay una cierta conciencia (no la conciencia refleja humana en terminología escolástica), una conciencia sensible o sensitiva, una conciencia que se traduce como el acto de sentir el propio cuerpo y el ambiente externo. En el ente sensitivo o sentiente se inaugura la subjetividad o, mejor, la dimensión subjetiva de la realidad.³¹ Esta subjetividad se inaugura precisamente por el acto inmanente que representa el movimiento llamado “sensación”, que no es otra cosa que el entrecruce entre el sentido y lo sensible.³² La sensación es un acto cognoscitivo porque el conocimiento

29 *Ibid.*, p. 57.

30 Cf. *Ibid.*, pp. 57, 58 y 60.

31 Cf. *Ibid.*, p. 63.

32 Cf., entre otras partes, Aristóteles, *Acerca del alma*, II, pp. 12 424b5 y ss; y III, 1 424b25 y ss. También puede consultarse: Tomás de Aquino, *Comentario al libro de Aristóteles sobre lo sentido y lo sensible*, núm. 11.

es un acto espontáneo e inmanente por el cual el sujeto aprehende una porción del ser. De esta suerte, el ente viviente se modela o autoconstruye, puesto que el contacto con la realidad a través de la sensación genera, a su vez, experiencia. Tiene razón Sanguinetti al afirmar que

El animal aquí tiene que “construirse” los órganos fisiológicos de la memoria y la imaginación, modelando su cerebro. Este órgano no se agota, por tanto, en la función de control de las funciones vegetativas. Un animal con más memoria o más inteligencia práctica no por eso ha crecido orgánicamente.³³

En este sentido, la vida animal se abre a funciones transorgánicas, mas no espirituales, como la cooperación con otros animales, el juego, la comunicación a través de señales, la construcción de guaridas (unívocas, nos parece), la caza, la defensa, etcétera.³⁴ Estas funciones, latentes en el instinto, no hacen a un lado la experiencia de la que hablábamos; en otros términos, el instinto, que es una suerte de impulso en el animal, no elimina el aprendizaje (entendido más bien como adiestramiento) y tampoco a la conciencia sensible (distinta de la “interioridad”, ciertamente).³⁵ Otra tesis está de acuerdo con la experiencia: aunque el pájaro esté *informado* para volar, necesita aprender a hacerlo. Este aprendizaje referido a las sensaciones, percepciones, recuerdos y emociones animales se integran, en los animales superiores, en el sistema nervioso central: “El encéfalo es el órgano de gobierno de la fisiología de los animales y de su actividad interna (control neuronal de su cuerpo) y externa (conducta)”. Esta integración es la que permite hablar del animal como de un sujeto: “No es una persona, pero sí es cierto ‘sujeto’, en el sentido de que posee una *subjetividad sensitiva* (cognitiva y emotiva),

33 Juan José Sanguinetti, *Filosofía de la mente*, p. 64.

34 Cf. *Ibid.*, p. 65.

35 Cf. Ramón Lucas, *El hombre, espíritu encarnado*, p. 75.

absolutamente insólita en los vegetales”.³⁶ Igualmente, dicha integración es la que permite hablar de la conducta animal, a la que Sanguinetti ya llama “intencional”, lo cual resulta impropio en éste, pues se aplica, más bien, al hombre: “La praxis animal es intencional [pues] nace de la imaginación, la atención, la memoria, la experiencia, los impulsos emotivos, llevando a ver el mundo –ambiente y relaciones intersubjetivas– como lleno de significados animales”.³⁷ Sanguinetti sintetiza magistralmente la posición tomista en torno a la novedad que representa, con respecto al ente viviente en general, la presencia del sistema nervioso central y la base neuronal en el ente sentiente:

Así como la vida orgánica se organiza y transmite mediante la dotación genética, en este nivel, la información se recibe y elabora de un modo nuevo, por encima de los elementos genéticos, que, de todos modos, subsisten. La sensibilidad consiste, en este sentido, en la recepción de información procedente –siempre de modo variable– del ambiente y del cuerpo propio, para ser así elaborada, conservada y funcionalizada con relación a las reacciones emotivas y a los procesos que guían el comportamiento. Ésta parece ser la tarea propia del sistema nervioso, especialmente, del cerebro.³⁸

Una vez asentado lo anterior, queda más claro por qué Sanguinetti se refiere a cinco dimensiones de las operaciones sensitivas en el contexto de una ontología del acto sensitivo.³⁹ En efecto, la dimensión neurológica es, para el filósofo argentino, la parte física o causa material del acto sensitivo, el cual puede ser cognitivo o emotivo.⁴⁰ Para un lector

36 Juan José Sanguinetti, *Filosofía de la mente*, p. 67.

37 *Ibid.*, p. 68.

38 *Ibid.*, p. 69.

39 No nos adentraremos en este momento en las cinco dimensiones, que son: la causa material, la causa formal, la dimensión objetiva, la dimensión conductual y la dimensión metafísica.

40 Cf. Juan José Sanguinetti, *Filosofía de la mente*, p. 70. Es importante destacar que, como buen tomista, Sanguinetti, antes de asentar esta tesis, distingue convenientemente

atento, esto resulta muy puntual, puesto que el acto sensitivo puede ser tanto cognoscitivo como apetitivo, en cuanto lo emotivo corresponde a un movimiento que incita a algo más, con lo cual se aprecia al Aristóteles del *De anima* y la dualidad de potencias, tanto cognoscitivas como apetitivas.⁴¹ Pero más allá de esto último, la tesis de Sanguineti engrana con la filosofía del Aquinate en cuanto considera que lo neurológico, que es parte fundamental del animal superior, es la causa material del acto sensitivo. Pero la causa material no explica, por sí sola, el fenómeno del acto en cuestión, por lo que hace falta recurrir a la causa formal, que Sanguineti encuentra en la dimensión psíquica subjetiva. La causa material y la causa formal son necesarias para explicar el fenómeno del acto sensitivo; por sí sola ninguna logra hacerlo debido a que las solas neuronas no logran explicar cómo es que dichos actos se realizan, a pesar de distinguir, en algunos casos, y gracias al aumento o disminución del elemento eléctrico, las partes neuronales que entran en juego en un acto de este tipo. Son dos coprincipios que se conjugan para explicar el fenómeno, mas no son dos cosas distintas;⁴² se entienden separadas pero sólo gracias a un acto intelectual de abstracción.

La materia es, como hemos dicho, condición necesaria para los actos sensitivos. Es más, el tomismo en este punto ha sido tradicionalmente muy claro, como ya hemos puesto de relieve: la forma requiere de una materia adecuada a ella. En este sentido, la mente del ser humano requiere o se relaciona con cierta anatomía cerebral. “Somos inteligentes, en parte, porque tenemos un tipo de cerebro, y no cualquier estructura, apto para el desempeño de las funciones sensoriales. Resulta plenamente inteligible el principio de una adecuada correspondencia entre

mente entre el acto sensitivo y el acto intelectual, puesto que, por desgracia, en la filosofía de la mente se suelen confundir estos dos tipos de actos a través de la generalización denominada “actos mentales”, lo cual conlleva a posiciones irreductibles. Evidentemente los actos mentales son una universalización que, de acuerdo con el tomismo, resulta inconveniente por encerrar equívocos.

41 Cf. Aristóteles, *Acerca del alma*, II, pp. 2 413b23-25.

42 Cf. Juan José Sanguineti, *Filosofía de la mente*, p. 76.

las estructuras neurales y las funciones mentales”.⁴³ Pero el propio filósofo argentino escribe que, aunque lo neuronal es parte de la explicación del asunto, no contiene la respuesta última o definitiva. Asegurar lo contrario comporta un serio reduccionismo, tanto como afirmar que la mente es al agua como el cerebro al H₂O. La mente y el agua no se reducen al cerebro y al H₂O. Tienen más implicaciones. Por ejemplo, así como la necesidad que los vivientes tienen del agua no se implica en la fórmula H₂O, tampoco una sensación dolorosa se reduce a un proceso cerebral.

FACULTADES SUPERIORES Y ESPIRITUALIDAD

Lo que la tradición ha denominado las facultades superiores del hombre corresponden a dos potencias de índole cualitativamente distinta a la materialidad, aunque asentadas en ella. Son las potencias llamadas entendimiento y voluntad. En efecto, el entendimiento es la potencia humana a través de la cual se capta lo inteligible de una cosa; antropológicamente, el entendimiento es la potencia con la cual se aprehende la *quidditas* de la cosa material, a la cual está dirigida de manera natural. Sin embargo, el entendimiento no se limita a lo presentado por los sentidos a través del *phantasma*, al que puede someter al proceso intelectual llamado abstracción, sino que puede, y *de facto* lo realiza, dirigirse más allá de lo presentado por la facultad orgánica de la imaginación que, sin duda, y de acuerdo con los recientes descubrimientos en torno a los procesos neuronales, tiene su sede en el cerebro. El entendimiento, así como la voluntad, son en realidad facultades que sobrepasan, de acuerdo a lo que se infiere filosóficamente de sus actos, la mera materialidad. A estas últimas vale llamarlas *operaciones intelectuales* genuinas, las cuales son operaciones o actos que superan las condiciones de los cuerpos o de lo particular y contingente. El hombre, a diferencia del animal,

43 *Ibid.*, p. 83.

Comprende relaciones y contenidos, tanto sensibles como inmateriales (objetos, relaciones, eventos, propiedades), de un modo completamente universal [...] La universalidad abstracta de los contenidos entendidos implica la independencia de cualquier situación material dada, y así está dotada de cierta infinitud, gracias a la cual es aplicable a infinitas situaciones en cualquier tiempo.⁴⁴

Desde un punto de vista rosminiano, esto es singularmente cierto si se toma en consideración la noción o idea de ente, idea generalísima e infinita, en cuanto que cualquier ente se encuentra, de manera indeterminada, en su comprensión. Gracias a esta idea de ente universal que Rosmini examina en varias de sus obras, pero de manera primordial en el *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, es que el hombre es capaz de abrirse al ser,⁴⁵ como complementaría el propio Sanguineti al hablar precisamente de los *universos infinitos*, que demuestran, aún siendo potenciales, “Hasta qué punto nuestra mente no está encadenada a ningún tipo de cuerpo y a ningún universo concreto”.⁴⁶

Por otro lado, la voluntad, que también es atravesada por la noción generalísima de ente, implica también la infinitud, en cuanto que puede apetecer no sólo a los bienes corpóreos, sino que *de facto* apetece bienes incorpóreos, como es el caso de la justicia que, a pesar de provenir de la abstracción de las acciones justas, como justicia resulta ser universal y, potencialmente, infinita, pues puede aplicarse a todas las acciones así consideradas. Por eso es que Sanguineti escribe que

Nuestro querer no está inclinado de modo exclusivo o determinado a necesidades materiales o a condiciones físicas. Queremos con pero también queremos las ciencias, las artes, las personas, la vida y cualquier otra realidad natural, personal o cultural.⁴⁷

44 *Ibid.*, pp. 98-99.

45 Cf. Antonio Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*.

46 Juan José Sanguineti, *Filosofía de la mente*, p. 100.

47 *Ibid.*, p. 101.

En consecuencia, y de acuerdo con el filósofo tomista argentino, puede afirmarse que

La existencia de la infinita potencialidad de la inteligencia, con la consiguiente libertad, no es directamente afrontable con métodos científicos naturales, sean psicológicos o neurológicos. Conocemos nuestras capacidades cognitivas universales sólo gracias a la mirada intelectual metafísica dirigida a lo que somos y hacemos, es decir, empleando el método filosófico y no los métodos de las ciencias particulares.⁴⁸

Por supuesto que el cerebro resulta esencial para el pensamiento, pero parece que este último no logra explicarse únicamente recurriendo al método experimental propio de las ciencias naturales, especialmente en el momento de explicar actos como la aprehensión esencial y la libertad. Estos actos se explican, filosóficamente, recurriendo a causas de su misma naturaleza o proporcionales. En efecto, la aprehensión esencial requiere de una causa proporcional a dicho acto, pues *operari sequitur esse*. Ya el propio Aristóteles refiere que las facultades superiores del hombre requieren, como condición, la sensibilidad y, por lo tanto, la causalidad material. Empero, debido al tipo de actos que se llevan a cabo con el entendimiento y la voluntad, es que no puede reducirse a la causalidad material. Pero tanto en Aristóteles como en Tomás de Aquino, estas facultades, aunque realicen actos inmateriales o supraorgánicos, no se separan por completo de la causalidad material. Por eso es que el Aquinate constantemente afirma que el entendimiento se sirve de la imaginación para pensar, pero es cierto que el pensar no se limita sólo a imaginar, pues es evidente, por la experiencia interna, que la inteligencia controla y se sirve de la imaginación; igualmente, hay conceptos que, de momento, se conciben, pero no se sabe señalarlos, con lo cual el lenguaje, que tiene una base sensible, no se requiere en todos los

48 *Ibid.*, p. 102.

casos para concebir, como cuando sucede que faltan las palabras para expresar algo que se piensa.

Ahora bien, las facultades superiores del hombre requieren, pues, de sus potencias sensibles, ya el hombre no es esencialmente su alma o espíritu, sino el compuesto de cuerpo y *anima*. Por eso requiere de sus potencias sensitivas. El Aquinate así lo admite cuando escribe:

No cabe duda que para que el entendimiento entienda en acto (*intellectus actu intelligat*), y no sólo cuando por vez primera adquiere un conocimiento, sino también en la utilización posterior del conocimiento ya adquirido [seguramente se refiere a la memoria], se requiere el acto de la imaginación y el de las demás facultades (*requiritur actus imaginationis et ceterarum virtutum*). Así, observamos que, impedido el acto de la imaginación por la lesión de un órgano, como sucede a los dementes, o el de la memoria, como curre en los que están sumidos en letargo, no puede el hombre entender en acto (*impeditur homo ab intelligendo in actu*) ni aun las cosas cuya ciencia había previamente adquirido.⁴⁹

En efecto, la materialidad es imprescindible para hablar del pensamiento humano; es condición necesaria, pero no parece que sea suficiente.⁵⁰ De acuerdo con Sanguineti, no es riguroso decir que “cierta activación neural ‘nos hace pensar’ o ‘nos mueve a decidirnos’, puesto que la causalidad neural sobre el pensamiento y la decisión es parcial, aunque sea una condición imprescindible”, y continúa diciendo contra el cientificismo que algunos autores “no conciben otras causas posibles más que las físicas. Si es así, la cuestión se ha decidido *a priori* y el pensamiento no podrá tener otro tipo de causas”.⁵¹ Para la visión hilemor-

49 Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q. 84, a. 7c.

50 Wittgenstein parece hacer esta distinción, pues en el parágrafo 427 de sus *Investigaciones filosóficas*, escribe que “mientras le hablaba, yo no sabía qué ocurría dentro de su cabeza”. En tal caso no se piensa en procesos cerebrales (*Gehirnvorgänge*), sino en procesos del pensamiento (*Denkvorgänge*).

51 Juan José Sanguineti, *Filosofía de la mente*, p. 115.

fista o analógica del problema, hay que repetirlo, la materialidad es condición necesaria, pues es parte de la naturaleza humana y los estudios neurológicos se encaminan a corroborarlo, pero los actos más singulares del hombre no parecen ser algo originario de la materia, sino causado también por algo más elevado. Pueden retomarse algunas explicaciones que vierte el citado Sanguineti:

La sensibilidad, constituida por la organicidad cerebral a título de causa material, ejerce una causalidad parcial en el nacimiento de la operación intelectual, aunque a la vez está guiada e iluminada por las luces intelectuales en sus sucesivas configuraciones [...] La materialidad entra como causa material en la medida en que permite recoger y seleccionar la información de un modo siempre más plástico e indeterminado, gracias a billones de conexiones sinápticas [...] *El sistema nervioso, órgano del sistema intencional de la vida sensitiva, al pasar a la función intelectual actúa a título de causa material, dispositiva e instrumental*: 1) para permitir la comparecencia del acto intelectual y volitivo; 2) para recibir, en su propio nivel, el influjo y la guía continua de los contenidos superiores.⁵²

Vale la pena retomar las últimas dos ideas de la cita anterior. Por un lado, la materialidad resulta imprescindible para la función intelectual, en cuanto es causa material del acto intelectual y volitivo; en este sentido, la causa material influye en la formal al ser el sustrato o soporte del acto espiritual en cuestión. Por otro lado, la función intelectual también encausa a la materialidad en la medida de las limitaciones que implica la propia materialidad. Entonces, ¿el hombre piensa con su cerebro? Para Sanguineti la respuesta es afirmativa, pero se trata de un cerebro *elevado* debido a la causa formal que lo constituye como tal. Esto se enmarca en la idea aristotélico-tomista de la *unio substantialis* ya adelantada, pues el hombre es precisamente unidad, es un microcosmos o

52 *Ibid.*, pp. 116-117.

ἀνάλογον que encierra múltiples dimensiones y no exclusivamente una sola.⁵³ Tal vez esta unidad puede apreciarse, en el caso del Aquinatense, en su insistencia acerca de la estrecha e íntima relación que guardan el entendimiento y la imaginación, pues esta última es, para el filósofo medieval italiano, orgánica, lo cual no es igual, por ejemplo, para Descartes,⁵⁴ pero tampoco lo es para los empirismos de Locke y Hume. Aristóteles ya establece en su *De anima* que no debe pasarse por alto esta distinción, pues a pesar de que es verdad que la imaginación no se daría sin la sensación y la intelección sin aquélla, no son lo mismo la sensación, la imaginación y la intelección.⁵⁵ Seguramente la anterior es la razón por la que Kenny asienta que los peripatéticos, entre ellos Tomás de Aquino, estuvieron en lo cierto, “contra los empiristas, en mantener que, cuando pensamos en imágenes, es el pensamiento lo que da sentido a las imágenes, y no viceversa”.⁵⁶ También es la razón de que Gómez Robledo asegura que la imaginación es la mediadora entre la sensación y la intelección.⁵⁷

Resulta lo anterior de una importancia mayúscula para comprender la tesis hilemórfica o analógica, debido a que cuando el hombre piensa, delibera o decide, activa áreas y redes cerebrales en la medida en que el entendimiento y la voluntad, unidas como inteligencia, son co-presentes y co-operan en la sensibilidad superior.⁵⁸ En resumen, el hombre no realiza sus actos genuinos de forma descarnada. Esta tesis se halla actualizada por el propio Sanguineti cuando escribe que

53 Así también lo juzga: David Oderberg, “Hylemorphic dualism”, Paul Ellen Frankel et al. (eds.), *Personal Identity*, pp. 75-76. Para este asunto, Cf. Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q. 76 a. 7c.

54 Cf. Anthony Kenny, *La metafísica de la mente*, p. 40.

55 Cf. Aristóteles, *Acerca del alma*, III, pp. 427b15 y ss.

56 Anthony Kenny, *La metafísica de la mente*, p. 166.

57 Cf. Antonio Gómez Robledo, *Dante Alighieri*, p. 513.

58 Cf. Juan José Sanguineti, *Filosofía de la mente*, p. 218. Es lo que reafirma este autor una página después (p. 219) al asentar: “La sensibilidad superior participa intrínsecamente en la espiritualidad, y esta última, a su vez, como inteligencia y voluntad, no lleva a término su dinamismo si no conecta concretamente con la sensibilidad”.

Si nuestros pensamientos están sustentados por una plataforma imaginativa y experiencial, entonces nuestros actos intelectuales supondrán la activación de zonas o redes cerebrales de sostén relacionadas con su base sensitiva [...] El uso de conceptos abstractos fuera de la experiencia sensitiva tiene una correspondencia neural, al menos en la medida en que tales conceptos recurren al lenguaje.⁵⁹

El lenguaje enlaza al pensamiento abstracto con su soporte material, en cuanto que el cerebro es el órgano del lenguaje, como se aprecia gracias a los avances científicos más recientes; pero el lenguaje no sustituye al pensamiento abstracto, pues este último exige una causalidad distinta a la material desde una perspectiva filosófica. Ciertamente, desde esta última perspectiva, el efecto debe ser proporcional a su causa, por lo que los conceptos abstractos o las captaciones esenciales no pueden explicarse recurriendo exclusivamente a la causalidad material, pues sería contradictorio afirmar que los conceptos abstractos, al estar desprovistos de materia, sean causados por la materia, pues una cosa es el concepto y otra la palabra con la cual se simboliza al primero.⁶⁰ Un argumento, derivado de esto último, puede ser el siguiente. Lo material no es simple, sino compuesto, en cuanto tiene partes que lo constituyen; pero los conceptos son algo simple, como acaece con la idea de ente, que es simple en cuanto no está compuesta de algo anterior (sino a lo sumo por una *abstractio totalis*); en consecuencia, los conceptos no son materiales a pesar de tener su base en ella. Por ello es que, nos parece, Oderberg asienta que el problema de la localización de los conceptos y, *mutatis mutandis*, de los juicios y racionios, implican una contradicción con el monismo materialista, pues aquéllos son abstractos e inextensos, mientras que la materia es concreta y extensa.⁶¹

59 *Ibid.*, pp. 161-162.

60 Cf. Juan José Sanguinetti, *El conocimiento humano. Una perspectiva filosófica*, p. 107.

61 Cf. David Oderberg, "Hylemorphic dualism", *op. cit.*, p. 89.

A diferencia de los dualismos a la usanza platónico-cartesiana, la tesis hilemórfica o analógica implica una comunión o compenetración entre la materia y la forma humanas desde el punto exclusivamente filosófico. En este sentido, las operaciones superiores del hombre, aunque puedan referir a algo ultramaterial, requieren del soporte material para efectuarse. De ahí el *dictum* de impronta aristotélica que afirma *nihil est in intellectum quod prius non fuerit in sensu*. Seguramente es lo que Sanguineti tiene presente cuando afirma a modo de principio lo siguiente: “Todo lo cognitivo en el hombre, en la medida en que debe pasar por la sensibilidad, pasa por el cerebro, pero no todo depende del cerebro”.⁶² En otros términos, la causalidad del cerebro, por sí sola, no permite comprender cabalmente las funciones superiores del hombre. Sanguineti toma como ejemplo el acto de “silbar”, y explica que

Las experiencias particulares del evento “silbido” tienen una radicación neural (aunque ignoremos cuál sea en sus mínimos detalles), pero la activación de esas experiencias están acompañadas por una comprensión esencial. Esta comprensión es un acto intelectual, no orgánico y no localizado, aunque esté en relación con la radicación cerebral de las respectivas experiencias.⁶³

Adquiere una relevancia muy especial esta última idea, pues la captación esencial que refiere Sanguineti equivale a *simplex apprehensio* con la cual el *intellectus* capta la *quidditas* de la cosa. La tesis clásica del hilemorfismo resplandece actualizada en lo siguiente, que vale la pena retomar *in extenso*:

Todo lo dicho presupone que reconozcamos la existencia del pensamiento abstracto. La existencia de conceptos universales no puede demostrarse neurológicamente, pero tampoco puede ser refutada con argumentos neurocientíficos [...] Los conceptos universales se captan en

62 Juan José Sanguineti, *Filosofía de la mente*, p. 142.

63 *Ibid.*, p. 159.

la experiencia intelectual de alcance metafísico. Ella requiere una reflexión sobre los contenidos significados por el lenguaje. No es una experiencia de la propia subjetividad y, por tanto, no es el resultado de una introspección psíquica. Los conceptos, en definitiva, al ser abstractos, se comprenden sólo en la abstracción.

Tampoco los demás sectores de la vida del espíritu, como el amor o las decisiones, pueden detectarse en la pura perspectiva neurológica. Si por un motivo filosófico o ideológico, no realmente científico, no se reconocen esas dimensiones de la vida humana, entonces la interpretación de ciertos eventos corpóreos del hombre quedará distorsionada. Si no comprendo el arte, mi interpretación de los movimientos de la mano de Picasso cuando mueve su pincel no será adecuada. Si reducimos todo a química, entonces en el cerebro, en el lenguaje o en el amor no veremos más que química.⁶⁴

El doble aspecto de los actos superiores que realiza el hombre se encuentran plasmados en la cita anterior. En efecto, tanto el aspecto cognoscitivo, que se halla en los conceptos abstractos de índole universal, como el apetito y la elección voluntarios, no son, pues, verificados o falseados en términos neurológicos porque corresponden a una causalidad distinta a la eficiente, privilegiada por la física a partir de la modernidad. Sanguineti apuntala:

El acto espiritual trasciende hasta tal punto la materia, que ningún evento material le es proporcionado. Sería inadecuado creer que un pensamiento metafísico, científico o de otro tipo corresponde propiamente al entramado de unas activaciones cerebrales, y nadie jamás ha demostrado este punto. Sin embargo, cada vez que pensamos algo específico se altera en nuestro cerebro.⁶⁵

64 *Ibid.*, p. 160.

65 Juan José Sanguineti, *El conocimiento humano. Una perspectiva filosófica*, p. 108.

En efecto, los actos provenientes tanto del entendimiento como de la voluntad (*appetitus rationalis* u ὄρεξις βουλευτική⁶⁶) no se encuentran separados por completo de la materia, como sí sostendría un dualismo de cuño cartesiano. Aristóteles y Tomás de Aquino fueron conscientes, sin duda, de esto. Al menos teóricamente, la voluntad está libre de las fuerzas sensitivas y materiales, y es capaz de moverse a sí misma, es decir, es libre de amar o de querer los medios adecuados para alcanzar la causa final (lo amado), con lo cual emplea una causalidad distinta a la mencionada eficiente. Empero,

la autodeterminación de la voluntad no es absoluta, pues también es “movidá”, en un sentido especial, por los objetos amados y comprendidos (los bienes, como las personas amadas). Lo amado afecta a los dinamismos voluntarios en la línea espiritual de la “finalidad atractiva”, no de un modo físico-causal, y mucho menos en un sentido determinista.⁶⁷

Pero la voluntad también puede ser afectada en su actualización por impulsos psicósomáticos tales como las pasiones, tema que ha suscitado un debate muy fuerte en el seno del tomismo. En síntesis, la voluntad, aunque indeterminada en principio, es influida por las presentaciones cognitivas; puede ser influida, también, por las pasiones y otros estímulos. Pero en el caso de esto último, la influencia de las pasiones y otros estímulos permanece en el ámbito de la posibilidad, pues la voluntad, mediante las virtudes, cuya llave es la φρόνησις, puede hacerles frente. Sin embargo, puede ser que una pasión sea muy intensa e incluso elimine el uso de la razón en cierto momento, como refiere Sanguineti citando al Aquinatense. En efecto, Tomás de Aquino afirma que cuando algo se sabe de manera habitual (*sciri in habitu*) puede no ser conside-

66 Aristóteles, en la *Ética nicomáquea* (1139a20-30), asegura que el apetito deliberado (ὄρεξις βουλευτική) es un acto elegido (προαίρεσις). En el ámbito del razonamiento (práctico) o deliberación, para que el deseo sea recto (ὀρθή) debe ser verdadero (ἀληθής).

67 Juan José Sanguineti, *Filosofía de la mente*, p. 198.

rado en acto (*quod tamen in actu non consideratur*), lo cual puede darse por dos causas primordiales. La primera es cuando se carece de intención (*defectu intentionis*), como el geómetra que no se preocupa por considerar las conclusiones que tiene enfrente; la segunda es por algún impedimento que sobreviene (*aliquod impedimentum superveniens*), como es precisamente el caso del apasionado que, dominado por esta fuerza, no considera en particular lo que ya conoce en universal porque la pasión le impide considerarlo (*non considerat in particular id quod scit in universali, inquantum passio impedit talem considerationem*). El Aquinate asegura que dicho impedimento puede darse de tres maneras: cierta distracción, contrariedad con lo que sabemos y ciertos trastornos corporales, como la embriaguez y el sueño. Cuando las pasiones se intensifican, llegan al grado de hacer que el hombre pierda totalmente el uso de la razón (*homo amittit totaliter usum rationis*), como acaece con aquellos que enloquecen (*insaniam conversi*) o con aquellos en quienes abunda el amor y el odio (*abundantiam amoris et irae*).⁶⁸ Lo importante de esto es que el hilemorfismo no concibe el compuesto mente-cuerpo al modo dualista, sea platónico o cartesiano, en donde la mente es una suerte de timonel del cuerpo. Más bien, ambos coprincipios se hayan tan compenetrados que uno influye (tomando este concepto en una visión etiológica aristotélica) en el otro y viceversa, como se aprecia en el caso de la pasión que acaece en el ser humano.

Sanguineti considera que la compenetración de los coprincipios tomistas se aprecia en el acto voluntario de querer, lo cual implica, ciertamente, a la libertad. El proceso que el Aquinate presenta con mucha claridad en el Tratado sobre el hombre de la *Prima Pars* de la *Summa*, a saber, la presentación del bien inteligible y el consecuente apetito de la voluntad, entendida como la potencia inteligente que tiende en acto o tiene la potencia de tender a un bien presentado por el entendimiento, pasando por la deliberación y la elección o decisión, acto propio de la

68 Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, q. 77 a. 2c.

voluntad en cuanto es libre, es concebido como un proceso básicamente intelectual. Pero este proceso, como ya se ha afirmado, está compenetrado por la sensibilidad, especialmente por la sensibilidad superior que organiza el cerebro (aunque el Aquinate no hable expresamente en esta parte del cerebro; más bien sigue la biología aristotélica que se concentra en el corazón, lo cual está indudablemente superado). Ahora bien, si el apetito racional, cuyos actos principales son el querer y la elección, no fueran más que de índole material, se seguiría que, en realidad, la causalidad se limitaría a la causa eficiente.⁶⁹ En efecto, es la tesis que Sanguinetti considera falsa, pues asegura que “Si un oscuro mecanismo nos engañara sobre este poder [el poder del querer de la voluntad; poder libre, por supuesto] no habría libertad y seríamos simplemente seres naturales (animales superiores) o máquinas”.⁷⁰ Esto, sin embargo, no quiere decir que los actos genuinamente humanos estén desprendidos o desencarnados. Todo lo contrario. Son actos que realiza un agente concreto, particular, limitado. Mas esta contingencia no elimina, de tajo, la libertad. Simplemente la limita. Hace ver que la libertad humana es estrecha, pero es libertad al fin y al cabo; es capacidad de autodeterminarse, aunque sea estrechamente en la realidad, pero en el intelecto que ilumina a la fantasía es ilimitada, pues el agente puede querer ser todas las cosas a pesar de que en la realidad todos los factores que entran en juego le instauren confines.⁷¹

Hay otro aspecto sobre el cual Sanguinetti repara, aunque frecuentemente es contemplado en poca medida. Se trata de los estados afectivos espirituales. Son estados afectivos que, aunque radicados en la materialidad, son en cierto modo transorgánicos y abarcan dimensiones que la pura materialidad desconoce. Estados tales como el gozo intelectual, el arrepentimiento, la admiración estética, etcétera, son

69 Antonietti asegura que la causa eficiente no es suficiente para explicar los procesos psicológicos o mentales, Cf. Alessandro Antonietti, *op. cit.*, p. 239.

70 Juan José Sanguinetti, *Filosofía de la mente*, p. 205.

71 Por supuesto que la idea de libertad es mucho más amplia que la autodeterminación, pero dejaremos el asunto para otra oportunidad, como ya se adelantó.

específicamente humanos, y en ellos se aprecia de manera muy clara la compenetración analógica referida. En efecto, además de las pasiones, que influyen ciertamente sobre la voluntad, pero que pueden ser templadas gracias a las virtudes éticas, los sentimientos, que son los estados afectivos de índole espiritual mencionados, también están interconectados con la voluntad. El punto central de este asunto es, en palabras de Sanguineti, “la comunicación participativa e interactiva de la voluntad con la dimensión emotiva y sentimental de la persona”.⁷² En efecto, la voluntad se revela como una potencia distinta a las emociones o pasiones y los sentimientos, y en cierto modo puede encausar a las emociones y aprovechar los sentimientos, los cuales son independientes de aquélla debido a su vertiente neural. Por eso el hilemorfismo distingue entre la dimensión psicosomática vegetativa (sensaciones orgánicas), el psiquismo emotivo y la voluntad racional (de índole espiritual). En el caso de la pasión, la voluntad puede dejarse afectar o no por ella gracias a la prudencia; en el caso de las emociones, la voluntad puede influir en las funciones somáticas, por ejemplo, para aprovecharlas. Es el caso de quien, gozoso por una noticia recibida, decide usar dicho sentimiento o impulso para llevar a cabo alguna tarea. Es un ejemplo en el cual se aprecia, nos parece, la riqueza etiológica del hilemorfismo.

Ahora bien, la voluntad, como potencia de índole inmaterial, tiene la capacidad de causar o motivar comandos motores voluntarios, debido precisamente a que es una potencia encarnada y expresada en el compuesto. La voluntad, además de ser afectiva, es motora, y por eso los escolásticos hablan de su *imperium*. No es una causa eficiente, sino de otra índole. Nos parece que encausa mediante el afecto. De esta manera, la voluntad encausa la sensibilidad a través de su órgano máximo, que es precisamente el cerebro. Esto es una actualización de lo que el Aquinate asegura en estos términos: “El apetito intelectual, llamado voluntad, mueve en nosotros mediante el apetito sensitivo (*moveret in nobis mediante*

72 *Ibid.*, p. 237.

appetitu sensitivo)”. En efecto, la voluntad mueve, mediante el afecto o amor (*primus actus voluntatis et appetitus*), al cuerpo, pues el apetito sensitivo es el motor inmediato de éste. Por ello se explica, dice Tomás de Aquino, que el acto de la voluntad siempre es acompañado por una conmoción orgánica o corporal (*Semper actus appetitus sensitivi concomitatur aliqua transmutatio corporis*) que, para él, siguiendo al Estagirita y su biología, es el corazón (*cor*), principio del movimiento en el animal, pero que, actualizando al Aquinate, no es otro órgano que el cerebro, sede del apetito sensitivo.⁷³ En este sentido es que Sanguineti escribe que “desde el punto de vista neurológico, la motricidad voluntaria nace de las asociaciones entre las áreas corticales y subcorticales que conectan funciones cognitivas, emocionales y motoras”.⁷⁴ El acto voluntario, como decían ya los antiguos, es un acto de toda la persona, es un acto que implica la totalidad de sus dimensiones. Esto no hace sino redundar en la *unio substantialis* de la antropología hilemórfica o analógica.

Ahora bien, queda todavía por especificar un poco más la potencialidad de la facultad espiritual. Esta potencialidad puede apreciarse en la experiencia personal. Entre otros fenómenos, puede constatarse en la reflexión acerca de uno mismo y en la autosubjetivación. La materia no tiene la potencia de volver sobre sí misma; empero, se aprecia que la conciencia humana es capaz de realizar este movimiento, por lo cual cabe denominarlo inmaterial. Por supuesto que, debido a las limitaciones humanas, implicadas en su natural materialidad, el acto de volver sobre uno mismo no es continuo y perfecto, sino que requiere actualizarse, lo cual implica un cierto esfuerzo. La consecuencia de la autoreflexión es que concluye en el “yo”, en la autoafirmación del sujeto como tal; concluye en la conciencia de uno mismo como persona.⁷⁵ Es un ejercicio o situación subjetiva, como diría Searle.

73 Cf. Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q. 20 a. 1c et ad. 1.

74 Juan José Sanguineti, *Filosofía de la mente*, p. 252.

75 Actualmente el tema de la conciencia que David Chalmers ha distinguido en un problema fácil (*easy problem of consciousness*) y uno fuerte (*hard problem of consciousness*), se ha convertido en uno de los tópicos más estudiados. El problema fuerte

Esta reflexión sobre uno mismo es lo que en filosofía de la mente ha adquirido la etiqueta de “autoconciencia”. En efecto, este tipo de conciencia, que se distingue de la conciencia sensible (que compartimos con los brutos) y la conciencia cartesiana entendida como introspección, es definida por Kenny de esta manera:

La conciencia de lo que uno está haciendo y experimentando, y de por qué. En los seres humanos la autoconciencia presupone la conciencia de los sentidos, pero no es idéntica a ella, pues presupone también la posesión del lenguaje. Uno no puede pensar sobre sí mismo sin ser capaz de hablar sobre uno mismo, y no puede saber cómo hablar sobre uno mismo sin saber hablar.⁷⁶

En efecto, la autoconciencia se despliega a través de una de las creaciones humanas genuinas, la capacidad simbólica más representativa del ser humano: el lenguaje. En los otros vivientes hay ciertos rudimentos de lenguaje, mas no lenguaje en sentido estricto, el cual implica la arbitrariedad, por lo cual adquiere el nombre de “símbolo”. En las máquinas el lenguaje no es una creación, sino una codificación que no tiene referencia a menos que sea interpretado por un ser humano. Es análogo al caso del libro, el cual no tiene ningún pensamiento, sino únicamente es un conglomerado de folios materiales dispuestos e impresos con símbolos que nada significan o a nada apuntan a no ser por la presencia de una mente humana, es decir, de una mente interpretante.

Quien hace señalamientos muy pertinentes sobre los distintos tipos de procesos mentales que realiza un ser humano es Pascual Mar-

consiste en explicar cómo se produce en el hombre la experiencia de su propia identidad, la sensación de “darse cuenta” y de que es, de alguna manera, dueño de sí mismo y de su actividad. El problema fácil consiste en distinguir por qué a veces se es consciente y otras no. Evidentemente es el problema fuerte el que tiene implicaciones neurológicas y filosóficas más importantes, José Giménez y José Murillo, *op. cit.*, pp. 615-616.

76 Anthony Kenny, *La metafísica de la mente*, p. 54.

tínez Freire. En el contexto de la discusión con el materialismo de Armstrong y Lewis, Martínez asegura que, debido a que el hombre tiene distintos procesos mentales, hay algunos que no admiten una explicación en “términos puramente físico-químicos” y que, por ello, podrían “calificarse de procesos no-físicos o incluso espirituales”. Uno de esos procesos es la autoconciencia, a la que nos referíamos desde la perspectiva analítica de Kenny, pero de la que Martínez Freire distingue dos acepciones. La primera es la conciencia de los propios procesos mentales, mientras que la segunda consiste en la conciencia de cada uno como *sujeto* de los procesos mentales. La autoconciencia entendida en esta segunda acepción es la que parece escapar a los procesos neurológicos o físicos y es la que representa un auténtico problema filosófico más que científico.⁷⁷ Pero este filósofo agrega otros dos procesos de importancia mayúscula para defender procesos mentales no-físicos, que son la “formación de un proyecto vital personal” y la libertad como volición indeterminada. Nos parece que la formación del proyecto vital se reduce a la libertad como volición indeterminada, puesto que la primera requiere como condición necesaria la libertad entendida como capacidad de autodeterminarse, uno de cuyos aspectos es la autodeterminación del proyecto de vida. Ahora bien, con respecto a la formación del proyecto vital personal, resulta claro que no es necesario que el hombre viva de acuerdo con los dictados de sus instintos y el ambiente, sino que tiene la capacidad para formarse un proyecto vital; esta formación parece que no responde a “cualquier” proceso neurológico o físico. Con respecto a la libertad, ésta consiste, nos parece, en una potencia causal que no responde de manera necesaria a los cánones deterministas; de lo contrario se anularía. Escribe Martínez Freire que “tales voliciones libres parecen indicar una causalidad no-física (y quizás espiritual) y por ello no son reducibles a procesos puramente neurológicos”. Su conclusión, que aceptamos, es que en el hombre hay varios procesos mentales que no se

77 Cf. Pascual Martínez Freire, “El futuro de la filosofía de la mente”, p. 190.

reducen a procesos neurológicos; utilizando sus propias palabras, “hay en los seres humanos procesos mentales de índole no física”.⁷⁸

De esta manera, puede afirmarse que las operaciones o actividades más genuinamente humanas, como la autoconciencia, la comprensión intelectual y la libertad, aunque tengan una base neuronal, no son causadas formalmente por el cerebro.⁷⁹ Por ello, el hilemorfismo busca no reducir los procesos mentales a la mera materialidad, sino que abre su abanico etiológico en varias direcciones hasta alcanzar la causa formal como explicación filosófica de los procesos que Martínez Freire denomina no-físicos. Se trata, como ha repetido en múltiples ocasiones Sanguineti a lo largo de distintos trabajos, pero de manera especial en su *Filosofía de la mente*, de un cerebro elevado gracias a una formalidad especial. El hilemorfismo no cierra la puerta a las explicaciones neurocientíficas, pero acentúa que entre la activación neurobiológica y la experiencia o proceso mental se dan cuatro posibilidades:⁸⁰ la co-ocurrencia sin implicación ($N \wedge M$), la implicación del proceso mental pero sin correspondencia necesaria con respecto al proceso neurobiológico ($\exists x(Nx \wedge Mx)$), la implicación del proceso neurobiológico y el proceso mental pero sin correspondencia ($\exists x(Nx \wedge \sim Mx)$) y la implicación recíproca ($N \equiv M$). Pero esta última implicación parece ser muy lejana a lo que se ha experimentado, como parece sugerir Antonietti al asentar que

78 Pascual Martínez Freire, *La nueva filosofía de la mente*, pp. 87-89. Estos argumentos también se hallan en: Pascual Martínez Freire, *La importancia del conocimiento. Filosofía y ciencias cognitivas*, pp. 209-212. Esta conclusión también le permite distinguir los procesos “mentales” de las máquinas llamadas “inteligentes”, pues sus procesos, aunque no son neurológicos, son procesos mentales físicos. Consecuentemente, quedan reservados al hombre procesos mentales no-físicos.

79 Cf. Juan José Sanguineti, *Filosofía de la mente*, p. 340. El célebre Michael S. Gazzaniga llega a afirmar que tal vez nunca se conozca el funcionamiento de la conciencia (aunque se refiere más bien a la autoconciencia) en un libro reciente: Michael S. Gazzaniga, *El cerebro ético*, pp. 32 y 36.

80 Cf. Alessandro Antonietti, *op. cit.*, pp. 227-228.

Estamos muy lejos de poder afirmar, como se aprecia en cambio al leer no solamente los anuncios periodísticos sino también la divulgación científica, que se ha “localizado” en el sistema nervioso la “sede” de alguna función mental o que se ha individuado la ‘causa’ biológica de un cierto fenómeno psicológico.⁸¹

La identidad o persistencia del “yo” sólo es advertida por el ser humano, y esto debido a que para alcanzar a decir “yo” es necesario contar con la autoconsciencia que exige una etiología diferente a la puramente material. La causa formal en el hombre resulta muy *sui generis* en este sentido, pues parece ser cierto que el hombre cambia completamente la materia de su cuerpo al menos dos veces al año, por lo que la persistencia estable del yo exige una causalidad distinta de la materia; Basti, apoyándose en Penrose, afirma que esta estabilidad y persistencia en el tiempo de cada ser humano está ligada de manera estrecha a la identidad de la estructura informacional global que organiza la materia del cuerpo.⁸² Esto pone de manifiesto aún más la unidad substancial del compuesto humano, que exige para su comprensión recurrir a dimensiones tanto materiales como formales. Un abanico etiológico hilemórfico permite comprender las operaciones genuinamente humanas, a través de las cuales puede controlar lo que otros entes sensibles no pueden, como por ejemplo sus instintos o comportamiento; o en el nivel más humano, es capaz de construir y hasta controlar la cultura, pues de lo contrario su biología o su cultura serían los únicos actores de todo proceso humano y, por tanto, los únicos agentes responsables, a nivel moral y legal, de las acciones humanas; de otra manera, escribe Basti, “no podrían controlarse los condicionamientos no sólo biológicos, sino también culturales –generalmente mediados por el lenguaje–, con tal de ser *inteligentes individualmente y, por lo tanto, libres y responsables* en sus acciones”.⁸³

81 *Ibid.*, p. 232.

82 Gianfranco Basti, *op. cit.*, p. 173.

83 *Ibid.*, pp. 190 y 193.

CONCLUSIÓN

Como conclusión, puede reiterarse que el hilemorfismo busca la unidad de los procesos al considerar que el hombre es un compuesto en el cual se aprecian varias dimensiones. Evita los dualismos de cuño platónico-cartesiano que proponen la dualidad de substancias. Más bien, el hilemorfismo subraya la dualidad de propiedades o de actos, a saber, los mentales y los físicos. Igualmente busca evitar el monismo materialista, sugiriendo una interpretación acorde al objeto material de estudio del cual se trate, sea el filosófico o el científico, sin pretender extrapolar ninguno de los dos. Para esto, el hilemorfismo pone especial énfasis en la *unio substantialis*, con lo cual se sustenta una visión holística o integral del compuesto humano la cual soporta una etiología acorde a cada aspecto del hombre. En efecto, hemos sostenido que no todos los actos que realiza el hombre pueden denominarse materiales, sino que los actos mentales genuinos, como la autoconsciencia, la aprehensión esencial o intelectual y la autodeterminación no responden a los cánones materiales, aunque puedan tener una base en ellos. Más bien, trascienden la materialidad y se insertan en lo que Martínez-Freire denomina actos mentales no-físicos. Estos actos requieren explicarse mediante causas proporcionales a ellos, y que es, precisamente, lo que propone la filosofía hilemórfica o analógica de la mente: una etiología amplia que los abarque.

II. EL PROBLEMA DEL ACTO MORAL EN EL CONTEXTO DE LAS NEUROCIENCIAS PARA UNA FILOSOFÍA HILEMÓRFICA O ANALÓGICA DE LA MENTE

INTRODUCCIÓN

SI HAY ALGUNA RAMA DE LA FILOSOFÍA donde se entrecruzan singularmente no sólo las distintas disciplinas filosóficas sino también las ciencias sociales y las ciencias experimentales, esa es definitivamente la ética. Al tener como objeto de estudio el comportamiento humano desde el punto de vista de sus causas primigenias, resulta que los conocimientos que las otras ramas del saber elaboran se traducen como aportaciones o impedimentos para la filosofía moral. Precisamente uno de los problemas a los cuales se enfrenta la ética hoy más que nunca es a la cuestión del acto moral.

El acto moral consiste en una acción que puede ser evaluada o calificada como buena o mala moralmente, en primer lugar, y éticamente, en un segundo momento, lo cual ya es más propiamente filosófico. Hoy el filósofo moral que cultiva la razón de ser de la ética se enfrenta al problema del acto moral con nuevos bríos, pues distintas ciencias, de manera preponderante las experimentales, parecen extrapolar sus conclusiones hasta rechazar la condición necesaria del acto moral, a saber, la libertad.¹ Tanto los estudios provenientes de la antropología física mediada por una interpretación evolucionista que niega la genuinidad del ser humano y sus dimensiones más características, hasta la neurofilosofía y la más reciente neuroética, pueden llevar a la conclusión de que el hombre no tiene el elemento indispensable que hace posible el acto

1 Un materialismo muy consecuente o coherente es el de: Francisco J. Rubia, *El fantasma de la libertad. Datos de la revolución neurocientífica*, p. 186.

moral ya mencionado. El problema, visto desde esta perspectiva, resulta altamente complejo. De lo anterior se desprende que es necesario estudiarlo desde el punto de vista filosófico si es que quiere sustentarse una ética, lo cual equivale a salvaguardar la libertad humana. Para decirlo con otras palabras, una filosofía analógica o proporcional, dotada con la consigna de equilibrar en un todo armónico los aportes de las distintas ramas del saber, parece que debe replantear el problema del acto moral, lo cual exige, consecuentemente, el replanteamiento de la libertad.

NATURALISMO ONTOLÓGICO Y ANTROPOLOGÍA

Es muy frecuente que la ciencia experimental quiera estudiar los fenómenos no-físicos mediante los métodos con los que trabaja. En efecto, la ciencia experimental trabaja con métodos muy precisos para hacer frente a sus cuestionamientos. Una actitud prudente consiste en asumir, desde el punto de vista de la ciencia experimental, un naturalismo o materialismo metodológico, que consiste en echar mano de sus métodos sin la pretensión de alcanzar lo que se encuentra fuera de su objeto de estudio. Esto significa que aquello que no se halla bajo su campo metodológico no tiene por qué afirmarse o negarse. El problema se suscita precisamente cuando la antedicha actitud prudente da paso a un naturalismo ontológico, el cual niega expresamente la existencia de las dimensiones no-físicas para las cuales la ciencia experimental está imposibilitada de antemano. Para decirlo brevemente, el naturalismo ontológico consiste en negar lo que no puede estudiarse mediante los métodos experimentales.

Este paso que se da del naturalismo metodológico al naturalismo ontológico es lo que suele llamarse científicismo. Resulta ser un paso constante, y cada vez se aprecia con más frecuencia al consultar trabajos que abordan temas que caen fuera de la ciencia experimental tratados con herramientas experimentales. Del naturalismo metodológico, que es muy legítimo, se pasa a un naturalismo ontológico que ya no res-

ponde a los métodos aceptados de antemano. Es lo que atinadamente explica Mariano Artigas con las siguientes palabras:

Según el *cientificismo*, los procedimientos de las ciencias experimentales serían los únicos válidos para obtener un conocimiento auténtico acerca de la realidad. El *naturalismo* niega la existencia de entidades espirituales, argumentando que no pueden conocerse mediante el método experimental. Estas dos tesis son defendidas por autores de tendencias diversas. Los neopositivistas, junto a ellas, admitían el *empirismo* y lo utilizaban como base de su perspectiva científicista y naturalista. En la filosofía de la ciencia que se ha desarrollado posteriormente, con frecuencia se han seguido admitiendo tales tesis, introduciendo en su caso oportunos retoques. De ahí resultan interpretaciones inadecuadas de la ciencia y de la filosofía. Por ejemplo, en ocasiones, si bien se critica la aversión de los positivistas frente a la metafísica, sin embargo se reduce la metafísica a aquellas cuestiones que todavía no han llegado a estudiarse científicamente o que, por su naturaleza, nunca conseguirán ese nivel.²

Artigas lo dice con mucho tino. Hay ciertas cuestiones que no son alcanzadas por la ciencia experimental porque pertenecen a una naturaleza distinta que no permite examinarlas con las herramientas de ésta. Así, lo que queda a la filosofía es recurrir a la argumentación y no propiamente a la experimentación para dar cuenta de ciertos fenómenos que no se someten, en principio, a la ciencia experimental, aunque se ha intentado hacerlo en repetidas ocasiones.

Lo anterior tiene fuertes resonancias en el caso del ser humano. En efecto, el hombre puede someterse en algunos aspectos a la metodología de la ciencia experimental; pero si se acepta que la totalidad de sus aspectos pueden someterse a tal metodología, entonces no queda espacio para las ciencias que no posean dichas herramientas experimentales.

2 Mariano Artigas, *Filosofía de la ciencia experimental*, pp. 62-63.

La materia se encuentra organizada en niveles crecientes de complejidad; por lo tanto, el hombre se encuentra igualmente atravesado por múltiples niveles de creciente complejidad que van desde la organización subatómica, pasando por los átomos, el nivel molecular orgánico, el nivel protoplásmico, el celular, el tisular, el orgánico, hasta alcanzar el nivel individual (todo lo que compone al individuo en cuestión).³ Pero el individuo, que en este caso se trata del ser humano, no se reduce únicamente a las partes materiales constitutivas, sino que se encuentra conformado de tal manera que manifiesta algunos actos que trascienden la materialidad o no pueden explicarse sólo mediante los métodos experimentales.

Seguramente lo anterior plasma claramente dónde se halla el punto de inflexión entre el naturalismo metodológico y el ontológico, puesto que no todos los científicos admiten que el hombre realice algunos actos que trasciendan la materialidad y, en consecuencia, todos los actos que éste realiza pueden ser sometidos *prima facie* mediante las herramientas de la ciencia experimental.⁴ Si esto último fuera cierto, entonces sería verdadero que el acto moral en realidad debe someterse a la ciencia experimental de alguna u otra manera. El problema consiste, precisamente, en que la ciencia experimental no puede experimentar con el acto moral como sí puede hacerlo con las realidades compuestas exclusivamente por la materia, pues para que algo pueda ser estudiado exhaustivamente por las ciencias debe implicar única y exclusivamente dimensiones materiales, pues son las que pueden someterse a experimentos controlables. Pero el acto moral, aunque implique condiciones materiales, no se reduce a ellas; se trata más bien de un acto de orden distinto al que estudia la ciencia experimental a través de los niveles enumerados anteriormente. Sin duda tiene su soporte en ellos, pero el acto moral no parece reducirse a éstos.

3 Cf. Mariano Artigas y Daniel Turbón, *Origen del hombre. Ciencia, filosofía y religión* (3a. ed.), Eunsa, Pamplona, 2008 pp. 33-38.

4 Cf. *Ibid.*, p. 92.

En esto último se encuadra el dilema que enfrentan algunas ciencias experimentales al intentar experimentar precisamente con el acto moral porque, por un lado, pretenden estudiar actos como el moral mediante sus herramientas y, por otro, asegurar la libertad humana a toda costa. Lo cierto es que si el planteamiento de muchos científicimos de este corte fuera congruente, no quedaría más que negar la libertad humana, pues sus actos no responderían más que a las condiciones bioquímicas o límbicas o genéticas de la materia, de tal suerte que el acto moral, que busca actualizar un valor moral, no sería otra cosa que una pura ilusión y, consecuentemente, libertad y valor moral no serían más que ficciones.

Precisamente una filosofía analógica o hilemórfica tiene como cometido salvaguardar ontológicamente las dimensiones humanas, entre las que se encuentra la libertad, que es una potencialidad de la voluntad enmarcada en la llamada inteligencia humana. Algunos científicos, aun creyendo en el método experimental, han visto las insuficiencias del mecanicismo causal para explicar actos tan humanos como la decisión o elección.

NEUROCIENCIAS Y EL CEREBRO ÉTICO

Las neurociencias tienen como cometido entender la estructura y funcionamiento del cerebro o, como dice Michael S. Gazzaniga, “la neurociencia se dedica a determinar las acciones mecánicas del sistema nervioso”.⁵ Por su parte, la antropología filosófica pretende estudiar los actos psíquicos, los cuales, de acuerdo con la tradición fenomenológica, son intencionales. Los actos psíquicos equivalen a lo que se denomina actos mentales. Algunos de estos actos trascienden la materialidad y se insertan en lo simbólico para ser representados; esto no quiere decir que dichos actos dejen de tener presencia en la materia o que carezcan de un soporte mate-

5 Michael S. Gazzaniga, *El cerebro ético*, p. 111.

rial. Simplemente quiere decir que no se explican únicamente recurriendo a lo material, sino que se precisa una etiología más amplia. En efecto, los procesos mentales no-físicos que realiza el ser humano son procesos de una mente encarnada; es la mente encarnada la que tiene sentimientos, produce imágenes y lleva a cabo decisiones. Como bien lo hace ver Alessandro Antonietti, el hombre es un ser unitario que percibe, piensa, recuerda y decide con todo el cuerpo. Los procesos mentales tienen, muchos de ellos, correspondencias neurobiológicas, lo cual no sorprende a quien considera al ser humano como una unidad psicobiológica que vive las experiencias con todo el cuerpo.⁶ La tesis de Antonietti actualiza la aristotélico-tomista de la *unio substantialis*, que sostiene que el hombre es un compuesto de materia y forma; es una *unio* precisamente porque los contornos de una y otra no se encuentran claramente delineados, aunque algunos actos del hombre parezcan mostrar más de un lado que de otro, es decir, algunos actos que realiza el hombre parecen estar más anclados en la materialidad y otros más en la formalidad o espiritualidad, aunque todo acto que realiza el compuesto humano es un acto del hombre particular y concreto y no exclusivamente de una de sus partes.

Dentro de las neurociencias ha surgido una nueva rama que lleva el nombre de *neuroethics* (término acuñado por William Safire) que, de acuerdo con Luis Echarte, resulta errónea para denominar a los estudios que se proponen brindar una nueva imagen o definición del ser humano. Para este último autor, la neuroética se enfoca única y exclusivamente a valorar qué conductas son las mejores en relación con la manipulación cerebral. A los estudios que tienen como cometido brindar una nueva definición del hombre hay que denominarlos, de acuerdo con Echarte, estudios neurofilosóficos.⁷ Sin embargo, la neurofilosofía parece implicar a la neuroética tal como la entiende Michael S. Gazzar-

6 Cf. Alessandro Antonietti, "La mente tra cervello e anima", *Rivista di filosofia neoscolastica*, pp. 223 y 231.

7 Luis Echarte, "Cómo pensar sobre el cerebro. Hacia una definición de neuroética", *Revista Médica de la Universidad de Navarra*, p. 38.

niga, pues para el californiano ésta es o debe ser un intento por proponer una filosofía de la vida con un fundamento cerebral.⁸

Algo que puede criticarse negativamente a Gazzaniga es el reduccionismo que viene implícito en su postura (aunado al hecho de que a veces haga equivaler los conceptos de mente y cerebro, sobre lo cual no nos centraremos).⁹ A pesar de que en ciertas partes de su obra pareciera acercarse a una perspectiva hilemórfica o analógica, este neurocientífico llega a hacer afirmaciones científicas de este tipo: “Usted es su propio cerebro. Las neuronas que se interconectan en la vasta red cerebral, que sueltan sus descargas según determinados parámetros modulados por ciertas sustancias químicas, controlados por miles de redes de retroalimentación: eso es usted”.¹⁰ No es que Gazzaniga diga una rotunda falsedad. Al contrario, el hombre es su cerebro, pero no solamente es cerebro. Por ello Gazzaniga lo que parece exponer es más bien un reduccionismo. Reduce al hombre a una de sus partes. El hombre es su cerebro, pero no sólo eso, sino que es mucho más. Implica dimensiones que incluso trascienden en cierto modo las dimensiones físicas debido a procesos mentales no-físicos u orgánicos, aunque tengan un soporte de esta naturaleza, como lo es, por ejemplo, la autoconciencia a la que el propio Gazzaniga considera difícil o imposible de estudiar desde las neurociencias.

Ahora bien, en el caso del cerebro, el problema que emerge es precisamente el de la libertad. ¿Cómo compaginar la idea de la libertad, que es una potencia indeterminada (como *voluntas ut libertas*), con el órgano del cerebro, el cual trabaja de acuerdo con las pautas biomecánicas propias de los órganos? Gazzaniga cae perfectamente en la cuenta del problema, el cual plantea con estos términos:

8 Michael S. Gazzaniga, *op. cit.*, p. 15.

9 Para una crítica a los reduccionismos en el contexto del problema mente-cerebro, Cf. Thomas Szasz, *The Meaning of Mind. Language, Morality, and Neuroscience*, pp. 75-100.

10 Michael S. Gazzaniga, *op. cit.*, p. 45.

El cerebro determina la mente y es una entidad física, sujeta a todas las reglas del mundo físico. El mundo físico está determinado, de modo que el cerebro también lo está. Si el cerebro está determinado, y es el órgano necesario y suficiente para desarrollar la mente, se nos plantean las siguientes cuestiones: ¿están determinados también los pensamientos que surgen de la mente? ¿El libre albedrío que creemos tener es sólo una ilusión? Y, si es una ilusión, ¿debemos revisar los conceptos relativos a la responsabilidad personal en las acciones? ¹¹

La premisa que parece no ser verdadera es precisamente la que se refiere al cerebro como condición necesaria y suficiente para hablar de la mente. En efecto, hasta ahora no se ha demostrado fehacientemente y con claridad, incluso en el campo científico, que el cerebro sea suficiente para explicar la mente. No hay duda en que es el soporte de la mente, pero de una tesis a otra hay una gran brecha.

Esta brecha vuelve complicada la tesis que sostiene Gazzaniga, pues para él la persona es libre y, consecuentemente, responsable; en cambio, el cerebro no es responsable. Pero Gazzaniga no extrae la última conclusión, a saber, si el cerebro no es responsable se debe a que no es libre, pues sólo lo que es libre puede ser responsable. Pero, en verdad, ¿cómo compaginar esta conclusión? ¿Cómo compaginar la tesis de que el hombre es su cerebro y que es libre, cuando se afirma que el cerebro no es libre? No parece haber forma de compaginar ambas tesis, pero el neurocientífico busca hacerlo a como dé lugar. Por ello llega a ejemplificar la decisión con el hecho de que el cerebro junte dos palabras en un experimento, a saber, *arte* y *sano*; a partir de su yuxtaposición “aparece” el término *artesano*. Pero esto no es una decisión, sino algo automático, lo cual no concuerda con el concepto de decisión, a saber, como la autodeterminación del hombre como agente y no un proceso que se realiza en automático. Tal vez por eso sus conclusiones no tengan peso filosófico, por ejemplo, cuando

¹¹ *Ibid.*, p. 100.

afirma que “al cabo de unos 40 milisegundos empieza a expandirse la actividad al hemisferio izquierdo, y unos 40 o 50 milisegundos después la información llega a la conciencia y aparece la palabra *artesano*”. Dos consecuencias fundamentales hay que negar. La primera es la que ya se adelantaba: no hay correspondencia entre el acto libre y el acto automático que realiza el cerebro al conjuntar las dos palabras a partir de las cuales se forma la última, pues no demuestra tampoco que la decisión sea algo automático, sino a lo sumo que algunos procesos perceptivos lo son; si el proceso racional de la decisión fuera equivalente al proceso perceptivo, entonces en realidad no hay libertad en el hombre y el cerebro sería un mecanismo que toma decisiones automáticas basadas en reglas que “funcionan” de la misma suerte, es decir, automáticamente.¹² La segunda es que los conceptos de “conciencia” y “aparición” no son claros en su argumentación, y no lo son porque dice que la información llega a la conciencia: ¿se trata la conciencia de algo físico o determinado espacialmente, lo cual la volvería observable públicamente? ¿Cómo es que aparece la palabra *artesano*? ¿Dónde aparece exactamente? ¿Aparece en la conciencia? ¿Pero qué sucede si la conciencia no tiene un *ubi* específico?

Por supuesto que Gazzaniga pretende “salvar” la libertad. Por eso dice que la responsabilidad no es algo neuronal, sino social. Es en la sociedad donde se habla de responsabilidad de acuerdo con este autor. Pero la historia de la ética recuerda que esto es falso, pues se han propuesto responsabilidades hacia uno mismo. Por otro lado, si la responsabilidad es algo del todo, ¿cómo es que las partes no lo son? Además, el hombre jamás ha sido un ente solitario, sino que siempre se ha encontrado en sociedad, como ya el mismo Aristóteles recuerda al inicio de su *Política*. Son casos excepcionales aquellos en donde una persona se encuentra alejada de las demás, lo cual ha dado pie a numerosos argumentos fantásticos para entretenidas novelas. Tal vez el argumento de Luis Echarte pueda caer aquí:

12 Cf. *Ibid.*, p. 111.

Los trabajos de “neuroantropología” y “neuroética” obvian a menudo antiguas argumentaciones sobre dilemas clásicos, probablemente con la excusa de que ante el nuevo paradigma científico todas ellas hayan quedado más que caducas. Sin embargo, no todos los descubrimientos neurocientíficos modifican la idea de hombre y los criterios de actuación pasados, así como tampoco los nuevos conocimientos sobre el cerebro plantean realmente cuestiones distintas a los clásicamente tratados.¹³

Nos parece que no logra explicarse la libertad mediante la neurociencia. A veces da la impresión de que Gazzaniga se percata de esto, especialmente cuando examina las técnicas de evaluación informatizada del conocimiento (CKA) que pretenden actualizar el vetusto detector de mentiras. En este contexto, el neurocientífico afirma lo siguiente: “Esta tecnología puede aportar información valiosa, pero no necesariamente información sobre la mente. No es un mecanismo de lectura de la mente [...] La neurociencia no dispone todavía de datos incontrovertibles sobre cómo se representan los pensamientos en los encefalogramas, y mucho menos en el cerebro, y puede que nunca logremos leer el pensamiento, aunque éste siempre se genere en el cerebro”.¹⁴ El pensamiento, que consiste en lo más propio de la inteligencia, es posible que jamás pueda “verse” de acuerdo con los cánones de la ciencia experimental. Y esto puede ser debido a que pertenece a un orden o dimensión distinta de la material, aunque tenga su soporte en ella. Por eso es que Gazzaniga nos parece que acierta al decir que la neurociencia intenta leer el cerebro y no la mente, aunque esta última dependa de aquél. Sin embargo, se refiere a ellas como dos dimensiones distintas.¹⁵ Para decirlo con otras palabras, la conclusión que alcanza Gazzaniga acerca de la distinción entre mente y cerebro parece suficiente para sustentar que la libre decisión o elección, acto propio de la libertad, consiste en

13 Luis Echarte, “Cómo pensar sobre el cerebro. Hacia una definición de neuroética”, *Revista Médica de la Universidad de Navarra*, p. 39.

14 Michael S. Gazzaniga, *op. cit.*, p. 122.

15 Cf. *Ibid.*, p. 127.

un proceso mental que se sirve de los procesos cerebrales. Estos últimos son procesos físicos, y por ello las neurociencias, en consonancia por lo antedicho con Gazzaniga, intentan leer el cerebro mediante procedimientos propios de la ciencia experimental; empero, los procesos mentales son no-físicos, de ahí que no puedan “verse” como tales, aunque pueda apreciarse el funcionamiento de ciertas zonas del cerebro en algunos de ellos; pero lo que sucede, nos parece, es que los procesos mentales se sirven de los cerebrales mostrando una causalidad de arriba abajo (como causa formal); aunque se acepta que la causalidad también se da de abajo arriba (causa material). Una filosofía hilemórfica o analógica de la mente puede echar luz sobre esta etiología múltiple.

FILOSOFÍA HILEMÓRFICA O ANALÓGICA DE LA MENTE

La filosofía hilemórfica o analógica de la mente (es analógica una filosofía hilemórfica de cuño, por ejemplo, tomista y no una averroísta) propone que las causas materiales no son suficientes para explicar todas las dimensiones humanas. Hace falta recurrir a la causa formal para comprender, aunque sea a tientos, las dimensiones que vuelven al hombre propiamente tal, como sucede con el conocimiento intelectual, la autoconciencia y el libre arbitrio. Frecuentemente se ha pensado, especialmente a partir del siglo XIX, que la inteligencia humana no es cualitativamente distinta de lo que puede llamarse inteligencia en otros animales. En efecto, a partir de las teorías evolucionistas se ha llegado a pensar que el hombre no es cualitativamente distinto a los demás animales, sino un *continuum* con respecto al mundo animal. Sin embargo, considerar al hombre un *continuum* es empobrecer las dimensiones humanas, lo cual puede apreciarse de manera fehaciente en el caso del conocimiento intelectual. No equivale un rechazo con respecto al *continuum* que las diversas ciencias experimentales han mostrado; simplemente se afirma, desde la filosofía hilemórfica, que el hombre es *cualitativamente* distinto con respecto a los otros entes sentientes.

En la *Quaestio disputata de anima*, el texto de Tomás de Aquino da pie para argumentar en torno a esta distinción cualitativa entre el hombre y los otros entes sentientes. Aunque el texto no se refiera de manera expresa a este problema en particular, la tesis hilemórfica resplandece con mucha claridad. De ahí que sea necesario citar el texto extensamente:

Para aclarar esta cuestión hay que considerar que donde se encuentre algo que a veces está en potencia y otras en acto, es necesario que haya algún principio por el cual tal cosa está en potencia: así sucede cuando el hombre es sentiente en acto (*sentiens actu*) y cuando está en potencia [de ser sentiente]; por ello en el hombre hay que poner un principio sensitivo que esté en potencia para los sensibles (*in potentia ad sensibilia*), si no estaría siempre en acto el principio sentiente. De manera similar, el hombre a veces se encuentra entendiendo en acto (*intelligens actu*) y a veces está en potencia de entender, por lo que es necesario considerar en el hombre algún principio intelectual (*intellectivum principium*) que esté en potencia para los inteligibles (*quod sit in potentia ad intelligibilia*). Y este principio es llamado por el Filósofo en el II *De anima* como intelecto posible (*intellectum possibilem*).

De aquí se sigue que el intelecto posible necesariamente está en potencia para todo lo que es inteligible y que puede recibir el hombre, y en consecuencia está desprovisto (*denudatum*) de ello, porque todo lo que puede recibirse y está en potencia para ello, está desprovisto de ello, como la pupila que es receptiva de todos los colores y carece de todos ellos. Así pues, el hombre ha nacido para entender las formas de todas las cosas sensibles (*intelligere formas omnium sensibilibus rerum*). De ahí se sigue que el intelecto posible está desprovisto, en sí mismo, de todas las formas sensibles y naturales; y así es necesario que no tenga un órgano corpóreo. Así pues, si tuviera (*habetet*) algún órgano corpóreo, se determinaría a una naturaleza sensible, así como la potencia visiva se determina a la naturaleza del ojo. Por esta demostración, el Filósofo deja de lado (*excluditur*) la posición de los filósofos antiguos, para quienes el

intelecto no difiere de las potencias sensibles; o [también] la de otros que han colocado el principio por el que entiende el hombre como si fuera una forma o fuerza mezclada con el cuerpo, como las otras formas o fuerzas materiales.¹⁶

El argumento resulta pertinente, pues los conceptos, con los cuales el conocimiento humano labora, resultan ser inmateriales por definición. En efecto, el concepto no se reduce a alguno de los individuos en los cuales se actualiza y que, por su parte, han sido causa material para su conformación a través del *phantasma*. El concepto virtualmente puede aplicarse a todos los individuos que comparten la esencialidad que éste apresa. El intelecto se dirige naturalmente, pues, a la forma de los entes sensibles, es decir, está en potencia de adquirirlos o comprenderlos. Pero sobre esto volveremos en el siguiente apartado al abordar el asunto desde la estructura del pensamiento humano.

El intelecto, de acuerdo con los descubrimientos actuales, sí requiere de los órganos corpóreos. Pero el Aquinate no niega que el intelecto humano se sirva de los órganos para realizar su labor. Lo que sí parece negar es que el intelecto se reduzca al órgano. El órgano, por sí sólo, no logra explicar cómo es que el hombre accede a realidades inteligibles que, por definición, no puede alcanzar algo puramente material. Es lo que ya se ha citado líneas arriba: “*Si enim haberet aliquod organum corporeum, determinaretur ad aliquam naturam sensibilem, sicut potentia visiva determinatur ad naturam oculi*”. El órgano es precisamente un instrumento para el intelecto, y no el intelecto mismo; el órgano está elevado precisamente por la forma substancial, es decir, por la forma que configura a la materia, que en este caso es por el *voûç* que eleva la materialidad en la que se halla encarnada.

En el contexto de la filosofía contemporánea se requieren algunas precisiones en torno a este asunto. En efecto, frecuentemente se afirma

16 Thomae Aquinatis, *Quaestio disputata de anima*, q. un, a. 2c (la traducción es nuestra).

como un hecho demostrado científicamente que el cerebro es el órgano del pensamiento. Sin embargo, lo que sucede es que en realidad no hay conclusiones determinantes sobre este tema, el cual ocupa a las experimentaciones neurocientíficas que ya mencionamos. Seguramente una filosofía hilemórfica hodierna puede aceptar parcialmente esta tesis de las neurociencias, con la salvedad de que el cerebro no sea condición suficiente para explicar las potencialidades que la tradición ha denominado intelectivas. Sucede que, incluso como se desprende de algunos estudios contemporáneos de las neurociencias, en especial al tratar el tema de la autoconsciencia, hay algunas dimensiones del hombre que no se explican recurriendo únicamente a la causación material-eléctrica del cerebro. Estas dimensiones están indicadas por ciertos actos que escapan a la pura causalidad material y requieren, ontológicamente, un *principium intellectivum* como el que maneja el Aquinate. Esta última tesis hilemórfica se sustenta, por supuesto, en el adagio *operari sequitur esse*.

Los actos que no pueden explicarse, de acuerdo con la tradición tomista, refiriéndose exclusivamente a las dimensiones materiales del hombre, son el conocimiento de los universales, la libre decisión y la autoconsciencia. Con respecto a lo primero, el intelecto puede conocer todos los cuerpos universalmente, lo cual implica que el conocimiento humano contiene, a su vez, dimensiones que no se limitan a la pura materialidad; el conocimiento de los universales no puede estructurarse en un órgano corpóreo pues, como enseña la experiencia, los órganos corporales sólo conocen lo particular e individual; si fuera lo contrario, el intelecto conocería sólo los singulares como lo hacen las potencias sensitivas.¹⁷ Con respecto a lo segundo, la libertad, de la que hablaremos más abajo, implica el nivel de la indeterminación; por supuesto que no se trata de una libertad ilimitada, pero potencialmente como *voluntas ut libera* lo es, en cuanto puede apetecer todos los entes

17 Resulta claro que esta antropología implica una gnoseología que no es, por ejemplo, la nominalista.

materiales y, además, los inmateriales, como sucede con los valores espirituales. Con respecto a lo tercero, el conocimiento de sí mismo, que es la autoconciencia (aquí se aprecia de manera más diáfana la intencionalidad)¹⁸ no puede provenir de la materialidad pues, como enseña también la experiencia, los órganos no pueden concebir sus actos.¹⁹ Volveremos sobre este asunto en el siguiente apartado.

Por lo pronto, Ghisalberti destaca algo fundamental en el hilemorfismo. Se trata precisamente de la forma substancial única que tiene el hombre. En efecto, el hombre no tiene muchas formas substanciales, sino sólo una, que es la forma que le atribuye su humanidad. Este filósofo, en seguimiento del Aquinatense, escribe que

El alma es la única forma del cuerpo y en cuanto es forma que da el ser al cuerpo, el alma da inmediatamente el ser substancial y específico a todas las partes del cuerpo; en cuanto también es forma y principio de actividad, tiene necesidad de diversos órganos para ejercitar tal actividad, órganos que son subordinados entre ellos en relación a las actividades que a través de ellos se ejecutan, por los cuales una parte del cuerpo se mueve gracias a otra.²⁰

Precisamente a esta ordenación de las partes del cuerpo es lo que la filosofía tomista denomina el orden entre las potencias del alma. En

-
- 18 Cf. Emilio García, *Mente y cerebro*, pp. 286-298. Ahí mismo, este autor hace una clasificación de los autores que intentan explicar la conciencia recurriendo sólo a las causas físicas. En el primer grupo se encuentra R. Penrose, para quien la conciencia se explicaría no a nivel neuronal, sino en un nivel citoesquelético, pues mientras el nivel neuronal no escapa a la física clásica, el nivel citoesquelético se inscribe en la física cuántica. En el segundo grupo se halla F. Crick, para quien el nivel neuronal da cuenta de la conciencia. En el tercer grupo se encuentran Edelman y Damasio, para quienes la conciencia se puede explicar mediante redes y sistemas neuronales.
- 19 El primer y tercer actos también los explica: Alessandro Ghisalberti, "Anima e corpo in Tommaso d'Aquino", *Rivista di filosofia neo-scolastica*, p. 285. Tim Crane asegura que "el enlace entre el cerebro y la conciencia es necesario, pese a las apariencias en contra", *La mente mecánica*, p. 353. No consideramos falsa su tesis. Simplemente que el cerebro no nos parece suficiente para dar cuenta de la autoconciencia debido al argumento esgrimido en el cuerpo del trabajo y del que parte esta nota.
- 20 Alessandro Ghisalberti, *op. cit.*, p. 288.

efecto, el alma o la forma es una sola, mientras que las potencias son muchas y tienen distintas funciones. Pero estas funciones tienen una ordenación natural. Ghisalberti cita un texto fundamental de la *Summa Theologiae* que vale la pena retomar para comprender la triple ordenación entre las partes con respecto al todo. Esta triple ordenación, para el Aquinate, se aprecia dependiendo del criterio que se tome en consideración. Veamos sólo las dos primeras que son las más adecuadas para nuestro caso:

En efecto, es triple el orden que se observa entre ellas. Dos de ellas provienen de la dependencia que una potencia tiene hacia otra; la tercera proviene del orden de los objetos. La dependencia de una potencia a otra puede ser de dos maneras: una según el orden de la naturaleza (*secundum naturae ordinem*), pues las cosas perfectas son naturalmente anteriores a las imperfectas; el otro modo según la generación y el tiempo, pues de lo que es imperfecto se pasa a lo perfecto (*prout ex imperfecto ad perfectum venitur*).

Se sigue del primer orden [el que corresponde] a las potencias, [pues] las potencias intelectivas son anteriores a las potencias sensitivas, de donde se sigue que las dirige y tiene imperio sobre ellas (*unde dirigunt eas, et imperant eas*). De manera similar, las potencias sensitivas en este orden son anteriores a las potencias del alma nutritiva. Según el segundo orden, ciertamente, sucede lo contrario. Las potencias del alma nutritiva son anteriores, en la vía de la generación, a las potencias del alma sensitiva, de donde se sigue que preparan al cuerpo para las acciones de esta última. Y de manera similar sucede con las potencias sensitivas respecto a las intelectivas.²¹

Ciertamente es la primera de las ordenaciones la que más importante en el contexto de nuestra discusión. Pero la segunda tiene su importancia

21 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 77 a. 4c (la traducción es nuestra).

porque el nivel anterior prepara al superior *via generationis*, por lo cual resulta cierta la tesis de que los órganos se requieren para poder sustentar la inteligencia humana.

Aunado a esto, es importante subrayar que el hilemorfismo o visión analógica del ser humano no contempla que el hombre esté compuesto de dos partes reñidas, sino que se compone de dos principios complementarios y que se requieren uno al otro. Es un compuesto; es una *unio substantialis*. Es un σύνολον. El hombre no es un espíritu ο νοῦς separado, como a veces parece entresacarse de la filosofía de Descartes; el Aquinate, en cambio, constantemente distingue entre el conocimiento de las substancias separadas y el hombre. Mientras que las substancias separadas conocen por intuición, el hombre conoce por raciocinio y de manera limitada. Esto se aplica al caso de la autoconsciencia, pues mientras las substancias separadas se conocen por su propia esencia, el hombre se conoce a sí mismo a través de la reflexión. El hombre, para acceder al acto llamado autoconsciencia, requiere reflexionar sobre sí mismo, lo cual no lo lleva a cabo todo el tiempo, sino sólo en algunas ocasiones. Si fuera lo contrario, el hombre tendría consciencia de sí todo el tiempo y estaría en acto, por lo que su propia esencia implicaría la autoconsciencia.

Pero el hombre es un ente sumamente limitado. El alma intelectual de Aristóteles y Tomás de Aquino es siempre forma del cuerpo, pero sus operaciones están limitadas a la materialidad, aunque algunos de sus actos la trasciendan. Incluso las operaciones que tienen mayor relación con la inmaterialidad o la universalidad “tienen una relación o un orden con las operaciones que pasan a través de los órganos del cuerpo al nivel del alma sensitiva y vegetativa”.²² Así, actos como conocer y querer intelectuales, aunque dependientes del cuerpo vista la relación desde una causalidad ascendente, no se subordinan a él, sino que se sirven de él para lograr sus cometidos desde una causalidad descendente. Esta

22 Alessandro Ghisalberti, *op. cit.*, p. 290.

última es una causalidad distinta a la material; es una causalidad de arriba hacia abajo, aunque la causalidad material también se aprecia de abajo hacia arriba en la doble ordenación del Aquinate ya citada.

Ahora bien, la forma es la que brinda cohesión al compuesto, lo cual ha venido a corroborarse cada vez más a través de la ciencia experimental, pues ésta asegura que la materia de la cual se compone el hombre se encuentra sometida al cambio incesante. Sin embargo, “el individuo humano permanece él mismo, mientras los elementos de su constitución corpórea se renuevan incesantemente, con el flujo continuo del metabolismo vital”.²³ El hombre es similar a la metáfora heraclítica del fuego y el madero. En el hombre se encuentran los contrarios como en la metáfora antedicha: sin el madero no se da el fuego, pero sin el fuego no se da el madero incendiado; para que haya fuego se requieren tanto el madero como su combustión. Son contrarios pero se unen con cierta armonía; se unen en una armonía dinámica.

LA LIBRE DECISIÓN O ELECCIÓN COMO FUNDAMENTO DEL ACTO MORAL A PARTIR DE UNA FILOSOFÍA HILEMÓRFICA O ANALÓGICA DE LA MENTE

Distinguir entre los procesos mentales y los cerebrales puede sustentar que la voluntad, como potencia de índole intelectual, pertenece a los primeros procesos, aunque se sirva de los segundos y, en cierto modo, pueda ser impedida o limitada debido a estos últimos mediante fármacos (neurofarmacología) o lesiones cerebrales u otras circunstancias, lo cual se explica a través de una causalidad que va de abajo hacia arriba.

El tema de la libertad en el contexto de la discusión filosófica de la mente resulta muy urgente para la ética como se ha visto en el tercer apartado. Con respecto a este asunto (*the Free Will*), el filósofo John Searle, como ya lo ha adelantado en otros trabajos, considera que el conoci-

²³ *Ibid.*, p. 291.

miento que se tiene actualmente sobre el cerebro es insuficiente para explicar la autoconciencia. La misma insuficiencia se aprecia en el acto libre: “No sabemos cómo nuestra experiencia consciente de la libertad puede corresponder a un hecho actual de libertad”.²⁴ Incluso un indeterminismo aleatorio fundamentado en la mecánica cuántica no explica una decisión libre. Para Searle, la libertad es un misterio. Y lo es, nos parece, si se busca su explicación desde la pura materialidad. Por ello la filosofía hilemórfica o analógica de la mente parte de un abanico etiológico que no reduce al hombre a una de sus partes, sino que toma como base la idea del hombre como σύνολον. Ante la pregunta de si los eventos neuronales causan efectivamente las decisiones que toma el hombre, hay que responder diciendo parcialmente que sí. No causan totalmente la decisión, pues la voluntad, al enmarcarse en la idea primigenia que funge como principio de cognición del ente indeterminado, puede tender hacia todo tipo de entidad, sea ésta presente o futura, sea material o inmaterial, etcétera. En efecto, los eventos neuronales son un elemento que permite explicar la libre decisión, pero hace falta recurrir a la causalidad formal que viene impresa gracias a la forma substancial. Como diría Juan José Sanguineti, el cuerpo humano está informado por “poderes intencionales universales”. A diferencia de los otros animales, para quienes la ley de su actuar está inscrita en sus impulsos de manera determinante, pues actúan de acuerdo con lo que conocen, el hombre, además de compartir tales fenómenos con ellos, tiene la capacidad de autodeterminarse a través de su voluntad. Y esta voluntad es capaz de

24 John Searle, *Freedom and Neurobiology. Reflections on Free Will, Language and Political*, p. 32. Este filósofo no deja de lado el “naturalismo biológico” que sostiene, pues considera que la emergencia de la conciencia puede entenderse de dos maneras. La primera es la que él llama “emergent1”, que consiste en que la conciencia emerge a partir de ciertos sistemas causales. La segunda es la que denomina “emergent2”, en donde lo que emerge no se explica completamente por el sistema, sino que requiere de algún otro elemento. Searle considera que su postura se inscribe en la “emergent1”, pues asegura que “Consciousness is a causally emergent property of systems. It is an emergent feature of certain systems of neurons in the same way that solidity and liquidity are emergent features of systems of molecules”. Cf. John Searle, *The Rediscovery of the Mind*, pp. 111-126.

guiarse por otras leyes que no son las de la naturaleza, sino por la ley natural que descubre mediante su inteligencia.

Ahora bien, Juan José Sanguineti advierte que el problema puede plantearse en términos causales, es decir, “el acto libre comporta una particular *causalidad* en la cual está implicado el *yo*, de donde nace la responsabilidad, con amplias consecuencias morales, políticas, jurídicas. El acto libre, con sus efectos, es *causado por mí*”. ¿Qué tipo de causalidad es la que requiere la libertad? ¿Puede la libertad considerarse únicamente bajo la causalidad de las células cerebrales? ¿Puede la libertad ser solamente la forma de hablar de una causalidad física? Si la causalidad de la libertad puede explicarse en términos físico-químicos, ¿en realidad se trata de libertad? La reflexión filosófica en estos casos parte de los datos y elaboraciones científicas con la conciencia de su parcialidad y los confronta con los elementos fenomenológicos, sean estos últimos primarios o secundarios, por ejemplo, por un lado, la conciencia de la realidad o del *yo*, y, por otro, los estados particulares de conciencia. En este sentido, Sanguineti tiene razón al asentar que tanto la ciencia como la filosofía parten de la experiencia; en el caso que ocupa este trabajo, la filosofía parte de la experiencia de la existencia de la libertad, de la conciencia y de la moralidad. Pero estas experiencias no pueden ser inventadas ni por la filosofía ni por la ciencia; pueden ser simplemente interpretadas.²⁵

Resulta que puede haber contradicciones entre algunas conclusiones de la ciencia experimental y la experiencia del sujeto, el cual, como se dijo, se experimenta como un agente consciente, libre y moral. El *yo*, fenomenológicamente, aparece como un sujeto que sabe que sabe, que tiene la capacidad para autodeterminarse en algunas direcciones y que dicha autodeterminación lo vuelve responsable de su actuar. Esta libertad que experimenta tiene una manera peculiar de manifestarse: lo hace

25 Juan José Sanguineti, “La scelta razionale: un problema di filosofia della mente e della neuroscienza”, *Acta philosophica*, pp. 247-248.

a través de la duda que a veces envuelve la decisión, pues la experiencia muestra que a veces dudamos de lo que hemos de realizar, por lo que el adagio latino revela una verdad fenomenológica incommovible: *Ubi dubium ibi libertas*.

Para poder avanzar hace falta aclarar qué se entiende por acto moral. Para lograrlo, hay que considerar que los actos morales son actos voluntarios. En efecto, como bien aclara en Aquinate, los actos voluntarios son los que implican el conocimiento del fin al cual se dirigen. Y esta distinción es pertinente porque hay entes que se mueven a sí mismos (*movent seipsa*) pero no tienen el conocimiento del fin al cual se mueven, como sucede por ejemplo en el caso de la planta, que se mueve a sí misma cuando crece. Pero no puede decirse que la planta realice, al crecer, un acto voluntario. En consecuencia, lo voluntario agrega el conocimiento al principio del movimiento. Y como el hombre se mueve a sí mismo y además tiene conocimiento del fin al cual se dirige, se sigue que el hombre realiza actos voluntarios. Y no sólo eso, sino que es en quien se aprecia máximamente esto en el mundo natural. Para decirlo con los términos de Santo Tomás: “*Unde, cum homo maxime cognoscat finem sui operis et moveat seipsum, in eius actibus maxime voluntarium invenitur*”.²⁶

El hombre es libre, pero su libertad está limitada por su materialidad (el cuerpo es el primer límite) y lo que la circunscribe. Lo que la circunscribe puede ser algo material o algo social; por ejemplo, en el caso de lo primero puede ser el *ubi*, mientras que lo segundo pueden ser las normas morales. Por eso es que Antonietti escribe que “la mente no es, en efecto, libertad absoluta, sino libertad radicada en una naturaleza particular y en una cultura particular y, por lo tanto, sujeta a los vínculos que tales raíces colocan”.²⁷ El hombre experimenta, fenomenológicamente, esta libertad limitada, pero libertad a fin de cuentas. Se aprecia como un yo autoconsciente que se autodetermina a través de su

26 Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, I-II, q. 6 a. 1c.

27 Alessandro Antonietti, *op. cit.*, p. 239.

acción, la cual tiene la característica de ser intencional, al igual que los objetos del conocimiento sensible y del conocimiento intelectual. En efecto, la intencionalidad, como ha revaluado la fenomenología desde principios del siglo xx, hace referencia al objeto del acto, sea éste cognoscitivo o apetitivo.²⁸ La acción es intencional porque se refiere a un objeto tanto inmanente como transeúnte.

De lo anterior puede seguirse que el hombre es lo más activo que existe, al menos en el mundo físico. En efecto, el hombre, al poseer libertad, por limitada que sea, es capaz de ser causa intencional en un sentido más elevado que los animales superiores y que las otras causas físicas del mundo. Al hombre propiamente corresponde el ser agente; al hombre corresponde, de manera propia, moverse a sí mismo. Los otros entes, entre los que descuellan los animales superiores, son movidos por otro y, por tanto, son menos activos que el hombre. De ahí que Sanguineti escriba:

Solamente la persona *actúa* (es *agente*) verdaderamente en el mundo, desde el momento que el actuar espontáneo de los fenómenos físicos, mas en su fuerza, es un actuar que fluye de una manera “dada”, sin auto-control ni posibilidad de variaciones que, cuando mandan, son el resultado de fluctuaciones accidentales, de adaptaciones o de encuentros con otras causas físicas. En cambio, lo que es producido por una persona intencionalmente, vale decir *el objeto intencionado* (no otras cosas) es todo suyo: es ella la que ha querido y es, en este sentido, plenamente responsable.²⁹

Lo anterior lleva a la indisolubilidad entre el yo y la elección, acto propio de la inteligencia en cuanto apetente. En efecto, la elección corresponde a la voluntad, que es una potencia de la inteligencia humana. Sólo la

28 Cf. Mauricio Beuchot, *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, p. 112.

29 Juan José Sanguineti, “La scelta razionale: un problema di filosofia della mente e della neuroscienza”, *Acta philosophica*, p. 251.

persona puede ser un “yo”, pues exige la autoconsciencia; así pues, si la autoconsciencia es necesaria para poder asegurar la autodeterminación, se sigue que sólo el hombre puede elegir. Pero la inteligencia humana suele confundirse en algunos discursos sobre filosofía de la mente con lo que podría llamarse la inteligencia sensible o estimativa de los animales. Esto lo atestigua Sanguineti al asentar que por ello nacen muchas confusiones, incluso terminológicas, como aplicar a los animales superiores conceptos o actos que no les pertenecen, como el acto mental de pensar.³⁰ Igualmente, esta confusión puede alargarse a los casos en que a los animales superiores se les atribuya la elección de manera propia. Pero estos últimos no son autoconscientes, por lo cual la elección no es un acto que les pertenezca.

Vale la pena profundizar un poco más en lo referente al “yo” con tal de aclarar por qué es algo exclusivamente humano y por qué es fundamental para establecer el vínculo con la elección. En primer lugar, el hombre no vive en la inmediatez, como asegura Emerich Coreth; vive en la mediación de la inmediatez, lo cual quiere decir que no se encuentra vinculado irremediabilmente a lo que le circunda, sino que tiene la capacidad para desligarse incluso del presente y proyectarse hacia el futuro. De esta manera, el hombre se separa de lo que no es sí mismo, se separa de cuanto no es él, con lo cual constituye lingüísticamente al “yo”, que es el sujeto humano.³¹ Este “yo” expresado lingüísticamente se experimenta como algo concreto y determinado que se destaca de lo inmediato, de lo circundante. No nos adentraremos en el entramado

30 Cf. *Ibid.*, p. 252.

31 Ya en Tomás de Aquino se aprecia la noción de sujeto, que muchas veces se atribuye a la filosofía moderna. En el *De unitate intellectus*, texto clásico del Aquinate frente a los averroístas, asegura Cottier que “Il met notamment en lumière une question que la philosophie platonicienne n’avait pas dégageé pour elle-même, la question du *sujet pensant*. Dans la position d’Averroès, l’homme précisément n’est pas une personne, il est un individu animal supérieur, dont la faculté la plus haute, l’imagination, entre en contact avec un intellect séparé et unique”; en cambio, para Tomás de Aquino “L’individu humain est un sujet auquel sont attribués en propre des activités spirituelles, comme la pensée et le vouloir”, Georges Cottier, “Etre et personne/Critères et coordonnées d’un débat”, en AA.VV., *Doctor Communis. Essere e persona*, pp. 19-20.

conceptual al que nos conduce esta constatación del “yo” y su vínculo íntimo con la conciencia, sino que nos enfocaremos directamente al acto de pensar que el hombre experimenta como suyo, lo cual nos permite aclarar algunos cabos que se dejaron abiertos en el apartado anterior. Para comprender este asunto desde la antropología filosófica, se requiere tener presente que el conocimiento humano tiene su origen a través de los sentidos, que es lo que suele llamarse conocimiento sensitivo. El conocimiento sensitivo es el conocimiento de lo inmediato, de lo circundante. Pero debido a que el hombre no se limita al conocimiento circundante, y como el pensamiento no consiste en ello, aunque generalmente vuelva sobre él, es necesario postular que el pensamiento es de otro orden.³² De ahí que Coreth asegure lo siguiente:

El conocimiento puramente sensitivo queda penetrado y superado por otro elemento, sólo con el cual el conocimiento se hace propiamente humano [...] El conocimiento sensitivo del hombre se experimenta y entiende siempre en la conciencia, se capta y reelabora con el pensamiento. Lo propio del conocimiento humano y aquello que le caracteriza es el *pensamiento*.

Así, el conocimiento sensitivo está transformado por el conocimiento intelectual o pensamiento.³³

El pensamiento humano es, a diferencia del conocimiento sensitivo, un conocimiento conceptual, mediado, ciertamente, por el lenguaje, que tiene como función representarlo. El conocimiento conceptual ha sido tradicionalmente adjudicado a la inteligencia humana, que en su despliegue como *intellectus* o νοῦς tiene como objetivo leer dentro de las cosas mismas (*intus legere*). De ahí que el Aquinate asegure que hay diferencia entre el sentido (*sensus*) y el intelecto: “*Cognitio sensitiva*

32 Suele sintetizarse la idea así: el pensamiento tiene una dependencia extrínseca a la materia, Cf. José Ángel García Cuadrado, *Antropología filosófica*, pp. 80-85.

33 Emerich Coreth, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, p. 121.

occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei, obiectum enim intellectus es quod quid est".³⁴ Esto no quiere decir que la potencialidad a desarrollar por el intelecto esté desvinculada del conocimiento sensitivo, pero el conocimiento intelectual es de un orden distinto tal que permite al hombre penetrar, aunque sea limitadamente (dice el Aquinate en la misma cuestión: "*Lumen autem naturale nostri intellectus est finitae virtutis*"), en el conocimiento de las cosas. Es precisamente lo que no puede hacer el bruto, pues el conocimiento intelectual permite conceptualizar y representar los conceptos a través del lenguaje, vehículo mediante el cual el ser humano piensa. Es aquí donde la tesis de Coreth adquiere mayor relevancia no sólo para el pensar, sino que tiene resonancias para la libre elección. Dice el filósofo austriaco:

El acto de pensar, con el que formamos o captamos el concepto, está delimitado en el espacio y en el tiempo toda vez que pensamos aquí y ahora. Pero el contenido puro del pensamiento, es decir, el contenido lógico que aprehendemos en el concepto, no está como tal ligado a un punto del tiempo y del espacio; bien al contrario, puede aplicarse a cualesquiera objetos particulares emplazados en los lugares y tiempos más diversos. Evidencia así el concepto que no está sometido a las leyes del tiempo y del espacio y que trasciende esencialmente las dimensiones de la existencia material, determinada y limitada espacial y temporalmente.³⁵

El hombre, gracias al pensamiento, no está vinculado de manera radical al entorno, sino que es capaz de proyectarse más allá de él, rompiendo las barreras espacio-temporales a las cuales están sometidos los demás entes naturales. En efecto, ésta parece ser la razón por la que Coreth considera que el mundo del pensamiento escapa a la esfera del ser obje-

34 Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, II-II, q. 8 a. 1c.

35 Emerich Coreth, *op. cit.*, p. 124.

tivo-material, pues el hombre es capaz de formular conceptos cuyo contenido lógico no se limita a las cosas materiales y sensibles, como en el caso de los conceptos posible, necesario, bueno, malo, nada, etcétera. Lo que abarcan tales conceptos no se limita a lo material, sino que lo trascienden. Como se adelantó en el cuarto apartado, es posible argumentar a partir de la universalidad de los conceptos, es decir, por su contenido lógico. De esta suerte, es posible afirmar que los conceptos no son de orden material, sino inmaterial. Si el pensamiento humano, manifestado en su acto primario de conceptuar, es algo esencialmente distinto de las cosas materiales porque sobrepasa las condiciones y leyes de la materia, el pensamiento humano es asimismo algo esencialmente distinto a la materia, aunque efectivamente dependa de ella para su realización. Pero de esto último no se sigue que sólo a partir de los procesos físicos sea posible dar razón del pensamiento humano. Por ello mismo es que el hombre pensante trasciende por esencia la dimensión de la materia, es decir, “que posee una facultad que entitativamente ya no pertenece al estrato material sino que entra en una categoría ontológica esencialmente superior y que, en consecuencia, esa facultad, que llamamos *inteligencia* o *razón*, es una facultad inmaterial, espiritual”.³⁶

En último análisis, la autoconsciencia, el pensamiento humano y todo lo que ello implica son actos del $\nu\omicron\upsilon\zeta$ o *intellectus* del hombre. Desde la filosofía clásica, al menos desde Platón y Aristóteles, suele afirmarse que el hombre posee $\nu\omicron\upsilon\zeta$. Parece que reintroduciendo la inteligencia humana en su sentido de $\nu\omicron\upsilon\zeta$ es posible asegurar al hombre la autoconsciencia, el pensamiento y, por tanto, la elección. No quiere decir esto que en el hombre se descubran actos en los que no tiene parte el cuerpo y el mundo material. El cuerpo y la materia no son impedimentos o antítesis del $\nu\omicron\upsilon\zeta$, sino que son su lugar y medio para realizarse.³⁷

36 *Ibid.*, pp. 127-128.

37 Cf. Joseph Gevaert, *El problema del hombre*, trad. de Alfonso Ortiz, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 140.

Lo anterior parece tener consonancia con lo que Sanguineti escribe. De acuerdo con él:

Las “causas” de las elecciones son complejas y operan a distintos niveles. Sin verlas vanamente, según el modelo “humano” de la causalidad, típico del dualismo interaccionista y de las consecuentes reacciones contrarias monistas, la elección nace originariamente del yo auto-activo. Si este punto se ignora o descalifica, la elección degenera en un simple “suceder” del cual ninguno es responsable, sino sólo los mecanismos psiconeurales y sociales. Sus causas son dispositivas, son como invitaciones, impulsos, direcciones, inducciones. En su confrontación se abre a la voluntad el espacio decisional (espacio dinámico).

Y más adelante asegura:

Cualquier elección humana nace de un cierto trasfondo o *Background* cognitivo y tendencial, primero a un nivel constitutivo (paralelo al genético que se da en el orgánico), luego a un nivel individualizado según las circunstancias personales de cada uno. A nivel cognitivo están presentes, en este sentido, las creencias y los hábitos de la persona, y a nivel tendencial sus inclinaciones, vicios o virtudes.³⁸

Es claro que el acto de decisión, con el cual tiene su origen el acto moral, corresponde a un evento en el que interactúan múltiples niveles de realidad, lo cual responde, precisamente, a la unidad humana, pues el hombre es unidad de distintos niveles ontológicos. De hecho, esto último parece ser la razón por la que se ha considerado al hombre como un microcosmos.³⁹

Pero retomando el problema de la libertad (y por ende de la elección) y su relación con el cerebro, parece que Sanguineti mismo brinda

38 Juan José Sanguineti, *op. cit.*, p. 253.

39 Cf. Mauricio Beuchot, *Microcosmos. El hombre como compendio del ser*, Universidad Autónoma de Coahuila, Saltillo, 2009, 207 pp.

una guía conveniente para mantener la libertad y, por tanto, el acto moral. En efecto, el filósofo ítalo-argentino parte de la tesis de que es evidente que las elecciones pueden ser observadas en su base neuronal, pero sólo indirectamente. Tal vez la pregunta más candente, en este contexto, es la siguiente: ¿es compatible la libertad con el evento causal orgánico observado?

Tal parece que debe comprenderse al fenómeno de la elección humana en el marco de una etiología amplia, es decir, una etiología que no se reduzca a la causalidad fiscalista. Por ello Sanguinetti distingue tres niveles de causalidad psicósomática intencional en seguimiento de la Escuela. En primer lugar sitúa las funciones sensitivo-vegetativas; en segundo término las funciones sensitivas intencionales altas, que corresponderían también a los animales (superiores); finalmente, las actividades cognitivas y tendenciales superiores del hombre, en donde se da una causalidad de arriba hacia abajo. De acuerdo con este filósofo, las funciones sensitivas intencionales altas ya comportan una cierta intencionalidad transorgánica, la cual se ve rebasada abismalmente por las actividades superiores humanas. En el caso humano, esta causalidad de arriba hacia abajo adquiere connotaciones especiales pues el pensamiento, como se dijo, está basado en actos inmateriales, lo cual no descarta, como también se ha subrayado, la implicación material que se da en el compuesto humano. De esta suerte, la tesis de Sanguinetti, que puede compartir por supuesto una filosofía de la mente suficientemente amplia, etiológicamente hablando, pondera los estudios sobre el cerebro y las neuronas como muy útiles porque

Nos explican bien las indisposiciones cerebrales que disminuyen o anulan la libertad de nuestras decisiones, llevando al acto humano a una degradación o a su desorganización. La base cerebral, considerándola sólo en su dimensión orgánica, es una condición necesaria pero no suficiente para nuestras elecciones. No tienen sentido, en consecuencia, expresiones como “las neuronas deciden”, “la corteza prefrontal decide”

y otras semejantes. Elige solamente el yo (la persona) en cuanto actúa en su operación volitiva incorporada en el cerebro. No se elige sin un cerebro en actividad, pero no elige el cerebro.⁴⁰

Esto demuestra que el hombre, a pesar de su potencial o intencionalidad infinita cuyo sustento es el *voũç*, tiene muchas limitaciones debido a su materialidad. La materialidad siempre comporta límites, y en esto radica una paradoja humana. Pero a pesar de todo, el *voũç* representa la garantía del pensamiento, la autoconciencia y la libertad del hombre. Fincada en el *voũç*, la libertad puede entenderse como la capacidad que tiene la voluntad para determinarse en alguna dirección. En efecto, la voluntad es la capacidad que tiene el ente inteligente para inclinarse por sí mismo al bien. Por eso es que el Aquinate asegura que el ente que se inclina al bien en virtud de un conocimiento que se llega a conocer mediante el entendimiento, es decir, dando razón de él, se inclina al bien universal (*quasi inclinata in ipsum universale bonum*) y no está dirigido únicamente al bien por otro (*non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum*).⁴¹ Por supuesto que los animales, como el propio Sanguineti recalca, eligen impropriamente, pero no de un modo universal, como puede hacerlo el ser humano. De ahí también que el *Doctor communis* asiente lo siguiente con su precisión característica con respecto al libre arbitrio:

Hay algunas [cosas] que no actúan por ningún arbitrio, sino por los actos y movimientos de otros, como la flecha se mueve al fin merced al arquero. Hay otras que en verdad actúan por un arbitrio, pero no libre, como los animales irracionales: así, el cordero se aleja del lobo por un cierto juicio (*ex quodam iudicio*) por el cual estima que es nocivo para ella; pero este juicio no es libre, sino dado por la naturaleza (*sed a natura inditum*). Pero

40 Juan José Sanguineti, *op. cit.*, p. 268.

41 Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, I, q. 59 a. 2c.

sólo lo que tiene intelecto puede actuar con un juicio libre, en cuanto conoce la razón universal de bien (*inquantum cognoscit universalem rationem boni*) puede juzgar que esto o aquello es bueno. De donde se sigue que donde hay intelecto hay libre arbitrio.⁴²

En efecto, gracias a que el hombre posee intelecto o νοῦς, puede conocer la razón universal del bien; puede juzgar que esto o lo otro es bueno. Pero como el bien es infinito, al menos en potencia, puede seguirse que así lo es la capacidad humana para tender, amar o querer. Ciertamente el concepto de bien se convierte con el de ente, horizonte a partir del cual se mueve la inteligencia y, por tanto, el hombre. De ahí que Coreth asegure que el hombre posee una capacidad esencialmente distinta de la materia. Así pues, siendo el cerebro un órgano, y como tal finito, se sigue que no es suficiente para explicar la infinitud intencional del hombre, tanto cognoscitiva como apetitivamente.

Esta infinitud puede verse reflejada en el juicio humano que versa sobre lo contingente, es decir, sobre el juicio que puede adquirir o una dirección u otra. De esta manera, el acto humano (y por tanto el moral), que tiene su base en un juicio de esta naturaleza, puede seguir una dirección u otra. Esto quiere decir que el juicio práctico *non est determinatum ad unum*. Por tanto, el acto moral no está determinado. Así, el libre albedrío o libertad de la voluntad es causa del movimiento del hombre, pues aquel es una potencia que se actualiza precisamente conforme se enjuicia o elige y, por tanto, se actúa.⁴³

Ahora bien, en el acto de la libertad, fuente del acto moral, concurren tanto la parte apetitiva como la cognoscitiva del hombre. Por ello es que el concepto de *Background* de Searle tiene eco con la postura del

42 *Ibid.*, I, q. 59 a. 3c (la traducción es nuestra).

43 Con respecto a la potencia, es un principio metafísico que se define por su acto. De esta suerte, "*Sic per hunc actum qui est liberum iudicium, nominatur potentia quae est huius actus principium*", Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, I, q. 83 a. 2 ad 1. En efecto, del acto libre de juzgar, se sigue que el hombre está en potencia para llevarlo a cabo; esta potencia no es otra que el libre arbitrio.

Aquinate, pues se refiere al contexto donde se da el acto intencional.⁴⁴ En efecto, para Tomás de Aquino la naturaleza del libre arbitrio se estudia a partir de la elección, en donde concurren tanto lo cognoscitivo como apetitivo. Por una parte, es decir, “*Ex parte quidem cognitivae virtutis, requiritur consilium, per quod diiudicatur quid sit alteri praeferendum*”; por la otra, es decir, “*Ex parte autem appetitivae, requiritur quod appetendo acceptetur id quod per consilium diiudicatur*”. En síntesis, el libre arbitrio requiere tanto del consejo (*consilium*) como de la aceptación (*acceptetur*) de lo que determina el consejo.⁴⁵ Es en la infinitud potencial que ya describimos en la cual se finca la libertad del hombre, quien, como insiste Sanguineti, no está desprovisto de límites actuales, los cuales se ponen de manifiesto precisamente en el consejo. Esto es un hecho que cada uno puede comprobar interiormente: conforme más se conoce, es probable que el consejo que cada uno se dé sobre los medios conducentes al fin sea más seguro y útil; en cambio, conforme se conoce menos, es probable que el consejo sea menos seguro y útil. Por ejemplo, quien es joven e inexperto, es probable que el consejo de su entendimiento y el consenso de su voluntad sean más limitados con respecto a los de hombre experimentado. Pero aun con todo, tanto en uno como en otro, en menor y mayor medida, puede darse la libertad o libre arbitrio. Sin duda, el experimentado es más responsable que el joven debido a su mayor actualidad tanto intelectual como volitiva.

La visión hilemórfica o analógica del hombre permite concebir una causalidad de arriba hacia abajo en los actos propiamente humanos, como entender y querer, así como elegir, el cual tiene parte del entender y del querer. Pero esta visión también tiene conciencia de las

44 Para Searle, el *Background* consiste en una serie de capacidades, habilidades y saberes-cómo (*know-how*) que permite a los estados mentales (intencionales) funcionar; pero el *Background* no es intencional en sí mismo. Por eso escribe: “Intentional phenomena such as meanings, understandings, interpretations, beliefs, desires, and experiences only function within a set of Background capacities that are not themselves intentional”, *The Rediscovery of the Mind*, *op. cit.*, pp. 175 y ss.

45 Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, I, q. 83 a. 3c.

limitaciones actuales de cada hombre en particular, pues el conjunto de sus experiencias, hábitos, etcétera, así como lo que le circunda, comportan límites para la libertad. Empero, puede afirmarse que el hombre es libre gracias al $\nu\omicron\delta$ encarnado que cada sujeto posee, aunque sin duda se trata de una libertad limitada.

CONCLUSIÓN

Se puede apreciar la complejidad implicada en el problema de la libertad y, por tanto, del acto moral que involucra a la ética como punto focal. Evidentemente este problema, central en las discusiones filosóficas hodiernas a partir de las neurociencias, no está zanjado del todo. La ciencia experimental no se ha pronunciado sobre todos los problemas; por su lado, la filosofía requiere de la virtud de la temperancia para señalar el paso del naturalismo metodológico al ontológico. Asimismo, una filosofía hilemórfica o analógica de la mente parte de la idea, distinta del fisicalismo, de que la mente no es una máquina, es decir, que no se trata de una entidad mecánica, aunque tenga su sustento material en las complicadas redes, no sólo neuronales y sinápticas del cerebro, sino de todo lo que es físicamente el hombre. En efecto, una filosofía de este cuño propone que no todo puede explicarse recurriendo a la causalidad eficiente o a causas físicas y, por tanto, observables públicamente. Aunque las técnicas de observación del cerebro han brindado numerosos frutos acerca de las zonas que entran en movimiento ante ciertos estados mentales, no parece suficiente para explicar el funcionamiento de la mente porque, en principio, es inaprensible. Afirmar que una sinfonía se reduce a las notas musicales con las cuales está escrita puede resultar un empobrecimiento considerable.

De esta suerte, consideramos que el pensamiento humano, la autoconsciencia y el libre arbitrio son algo más que las relaciones sinápticas acaecidas en el cerebro. El argumento es simple: el órgano no conoce su propio acto, pues así como el ojo no puede mirarse a sí mismo, así el

cerebro no es suficiente para dar cuenta de por qué el hombre sí puede volver sobre sí mismo. La materia no tiene la posibilidad de volver sobre sí misma. Se requiere etiológicamente algo distinto en el hombre, que es lo que la tradición ha denominado la dimensión espiritual del ser humano. Por ello es que la filosofía analógica o hilemórfica, como dijimos, tiene como cometido salvaguardar las dimensiones humanas, entre ellas la libertad, que no se reduce al correcto funcionamiento orgánico del cerebro. En el hombre convergen varias dimensiones ontológicas, por lo cual la tesis aristotélico-tomista recobra su vigencia como *unio substantialis*, como unión de materia y espíritu o *voũç*. Así, los actos mentales, propios del *voũç*, tienen injerencia en los actos cerebrales, de los cuales se sirve mediante una causalidad de arriba hacia abajo; pero el cerebro también tiene una causalidad que va de abajo hacia arriba.

Lo que nos ha interesado aquí es reflexionar la posibilidad de mantener el concepto de acto moral, que es un acto voluntario, cuyo sustento es el *voũç*. Este acto, aunque se sirva de la materialidad, es decir, del cerebro, no se reduce a él, sino que implica un elemento que no se halle determinado de manera fisicalista, sino que sea, propiamente, libre para llevarlo a cabo. Si el materialismo ha de ser consecuente, ha de aceptar que la libertad no es posible en último análisis; por tanto, que el acto humano no es posible, sino una ficción.

III. UNA CONCEPCIÓN ANALÓGICA O HILEMÓRFICA DE LA LIBERTAD

INTRODUCCIÓN

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD REAPARECE UNA Y OTRA VEZ a lo largo de la historia de la filosofía. Con cada nueva generación, es planteada y replanteada con diversos matices. Seguramente por ello ha dicho Max Scheler que “no hay problema filosófico que haya alcanzado tal grado de embrollo por una parte, y de confusión de conceptos y consecuente empleo equívoco de términos por la otra, como el problema de la *libertad*”¹. En la filosofía contemporánea, su problematización viene mediada por el problema mente-cerebro, pues cabe preguntarse, desde una postura emergentista, cómo es posible que de la materia surja algo que es, como si se tratara de una *contractio in adiecto*, distinto a la materia misma, en cuanto que no está sometido a su determinación. En efecto, el concepto de libertad excluye el de determinación, aunque no implica tampoco una libertad irrestricta o ilimitada necesariamente. Nos parece que un concepto moderado de libertad, y en cierto modo analógico, en cuanto se coloca en medio de la negación tajante de la libertad y de la afirmación irrestricta de la misma, es suficiente para seguirla sosteniendo en el ámbito antropológico. Esta concepción limitada de la libertad es compatible con el discurso ético y jurídico que implica a la libertad y con ella la responsabilidad del actuar. Una visión analógica de la libertad consiste en concebirla como un punto medio, no exacto o matemático, entre los extremos antedichos, entre los determinismos, que pueden ser leídos mediante una matriz beuchotiana como univocismos, y los libertismos o indeterminismos, a los cuales

1 Max Scheler, “Fenomenología y metafísica de la libertad”, trad. de Walter Leibling, en: el mismo, *Metafísica de la libertad*, Nova, Buenos Aires, 1960, p. 19.

puede llamárseles equivocismos por hacer poco caso a límites.² En cambio, proponemos una visión limitada, moderada o analógica de la libertad, la cual tiene la consigna de rescatar de una y otra parte lo que considere oportuno mantener de acuerdo con la visión microcósmica del hombre. En consecuencia, este trabajo ha de partir de una caracterización, ciertamente incompleta, de las dos tesis que se contraponen en este debate, a saber, el determinismo denominado *duro* y el libertismo o indeterminismo, el cual, aun con todo, tiene matices y es difícil hablar en bloque de él. Posteriormente, ensayaremos una concepción mitigada de la libertad, donde abordaremos su naturaleza, su relación con la deliberación y su sustento ontológico. Para finalizar, buscaremos acentuar la unicidad del hombre, al que vislumbramos como microcosmos.

DETERMINISMO: EL CASO DEL DETERMINISMO *DURO* EN LAS NEUROCIENCIAS

En el contexto del problema que se suscita entre libertad y determinismo, da la impresión de que a este último se han adherido varios científicos y filósofos en los últimos años. Y tal parece que los argumentos esgrimidos son de tipo neurocientífico, enmarcados precisamente en los experimentos y observaciones que se obtienen a través de distintos instrumentos de observación, como la fMRI (Functional Magnetic Resonance Imaging), la tomografía por emisión de positrones (TEP), la tomografía asistida por computadora (TAC), etcétera.³

2 Para la caracterización de los modos de predicación “unívoco”, “equivoco” y “análogo”, Cf. Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica* (3a. ed.), UNAM/Ítaca, México, 2005, 212 pp.

3 Sobre este asunto, escriben Illes y Bird: “Recent fMRI studies demonstrate the possibility of obtaining measurements of biological correlates of complex human processes such as existential thought and decision-making, moral and non-moral social judgment, love and altruism, personality, and human competition. Do these studies demonstrate a definitive neural basis of morality or consciousness? Certainly not. Rather, they emphasize the complex and closely interrelated mechanisms that underlie emotion, values and thought”, Judy Illes y Stephanie Bird, “Neuroethics: a Modern Context for Ethics in Neuroscience”, *Trends in Neuroscience*, vol. xxix, núm. 9, 2006,

Pero el determinismo siempre ha estado presente en la historia de la filosofía. Ha adquirido, pues, distintos ropajes de acuerdo con las épocas; pero parece que siempre viste a una posición monista materialista. Parece que es el materialismo lo que se asocia inmediatamente con el determinismo, aunque también pueda asociarse con otros enfoques. En efecto, el materialismo ha surcado la historia de la filosofía y la visión materialista del hombre ha adquirido distintos matices, desde la visión de Galeno, pasando por la visión marxista y determinista también del hombre, la sociedad y la historia, hasta el más reciente monismo materialista que retoma las investigaciones neurocientíficas para sostener su posición. En último análisis, el determinismo consiste en afirmar que el hombre no es realmente libre, sino que a lo sumo tiene ilusión de serlo; el hombre cree que es capaz de autodeterminarse, pero no se trata de otra cosa que de una ilusión y no de algo real. Por eso es que García Cuadrado escribe:

Los diversos determinismos parecen tener en común el concebir al hombre como un ser que no tiene libertad sino tan sólo sensación de ella, de tal modo que desconoce los mecanismos ocultos que determinan su actuar (es algo subconsciente) y precisamente por ello es arrastrado por esos mecanismos hacia fines que él en realidad no quiere.⁴

p. 514. En otro trabajo, Illes y Racine utilizan el concepto de reduccionismo para criticar la idea de que el hombre es sólo su cerebro; argumentan este asunto pero haciendo referencia al cerebro y su plasticidad. Cf. Judy Illes y Eric Racine, "Imaging or Imagining? A Neuroethics Challenge Informed by Genetics", *American Journal of Bioethics*, vol. v, núm. 2, 2005, p. 11; Cf. Pascual Martínez-Freire, "El debate mente-cerebro a la luz de las nuevas técnicas de exploración del cerebro", *Contrastes. Revista interdisciplinar de filosofía*, vol. iv, 1999, pp. 71-72; Cf. Fernando Vidal, "Person and Brain: a Historical Perspective From Within the Christian Tradition", Marcelo Sánchez Sorondo (ed.), *What Is Our Real Knowledge About the Human Being?*, Pontificia Academia Scientiarum, Ciudad del Vaticano, 2007, pp. 6-7.

4 José Ángel García Cuadrado, "La libertad y el cambio de paradigma moral", *Actas del VI Simposio internacional fe cristiana y cultura contemporánea*, Eunsa, Pamplona, 2007, p. 287.

El determinismo concibe la libertad como una mera ilusión, como un mero fantasma, para utilizar la metáfora del homúnculo controlador tan popular en filosofía de la mente.

Ahora bien, hay distintos grados y enfoques que están implicados en el concepto general de determinismo.⁵ Con referencia a los grados, éste puede ser absoluto o limitado. El determinismo absoluto o duro considera que todos los acontecimientos cósmicos están determinados, mientras que el determinismo limitado considera que el imperio de la determinación escapa a ciertas realidades. En cuanto a los enfoques, suelen sintetizarse de esta suerte: teológico, fatalista, psicológico, fisiológico y mecanicista. El determinismo teológico considera que la libertad está unívocamente determinada por Dios. El determinismo fatalista propone que hay una fuerza ciega que determina, igualmente, a la libertad; esta fuerza ha adquirido el nombre de *fatum* entre los latinos, y es lo que comúnmente se denomina destino. El determinismo psicológico considera que la libertad está determinada gracias a la presencia de un bien mayor o por el motivo más fuerte y, de esta suerte, dicho motivo o bien mayor no puede ser rechazado, sino que necesariamente se opta por él. El determinismo fisiológico considera que la libertad no es otra cosa que un acto reflejo que puede explicarse recurriendo a los instintos o pulsiones humanas. Finalmente, el determinismo mecanicista afirma que la decisión está determinada por fuerzas naturales fisicoquímicas de las que no puede liberarse el hombre; por supuesto que el determinismo denominado neurobiológico está encuadrado en el determinismo mecanicista y luce por su actualidad.

El determinismo neurobiológico es un determinismo duro y materialista. Son varios sus representantes, pero su argumento puede reducirse a una fórmula filosófica simple, aunque parta de las complejas experimentaciones que llevan a cabo las ciencias que estudian el cere-

5 Arturo Damm, *Libertad. Esencia y existencia* (2a. ed.), Editora de Revistas, México, 1989, p. 21 y ss.

bro. Quien expone de manera sencilla esta postura es Francisco J. Rubia, el cual escribe lo siguiente: “El cerebro, materia como el resto del universo, tendrá que estar asimismo determinado, de manera que no puede existir la voluntad libre, sino que cualquier acción estará determinada por lo sucedido anteriormente en el cerebro”. Parece que la anterior es la tesis central, que se apoya, de acuerdo con Rubia, en los experimentos de Benjamin Libet, confirmados por William Calvin, Patrick Haggard, Martin Eimer y John-Dylan Heynes. Los experimentos de Libet llevan a sostener que la intención consciente que realizan los sujetos no es causa del movimiento, sino que el cerebro genera la impresión de que la intención es consciente y, por tanto, causa de la acción; pero esto último es falso. Se tiende a asumir que la experiencia subjetiva de voluntad consciente y la causalidad de la acción por la mente consciente son una misma cosa, y la tendencia a confundirlas suele ser el origen de la ilusión de la libertad.⁶ Esta última idea corresponde a Daniel Wegner, para quien la voluntad no es más que un sentimiento, a saber, el sentir que hacemos cosas. Sentimos que conscientemente causamos acciones, pero una cosa es tener dicha sensación y otra el que causalmente así sea.⁷ Rubia considera, a partir de Wegner, que “la voluntad no es alguna causa o fuerza o motor en una persona, sino la sensación consciente y personal de esa causa, fuerza o motor”.

Ahora bien, cabe preguntar lo siguiente: si los procesos mentales son exclusivamente cerebrales, y la decisión es un proceso mental, ¿qué papel queda a la antropología filosófica, uno de cuyos tópicos más preclaros versa sobre la decisión? ¿Por qué no dejar en manos de los neurocientíficos el estudio del hombre? ¿Qué aporta, en este contexto, una antropología filosófica? No es ninguna novedad el planteamiento de

6 Las citas en: Francisco J. Rubia, *El fantasma de la libertad*, Crítica, Madrid, 2009, pp. 56, 60 y 77.

7 Cf. Daniel M. Wegner, “Précis of *The illusion of conscious will*”, *Behavioral and Brain Sciences*, núm. 27, 2004, pp. 649-692; Cf. Kurt Gray Kurt y Daniel Wegner, “Apparent Mental Causation”, R. F. Baumeister, y K. D. Vohs (eds.), *Encyclopedia of Social Psychology*, Sage Oaks, Thousands, 2007, pp. 43-45.

estas cuestiones, pues ya han tenido respuestas. Por ejemplo, Paul Churchland considera, en *Matter and Consciousness*, que la neurociencia, una vez madura, absorberá a otras ramas de la ciencia, como la psicología; se eliminará el lenguaje mentalista (el lenguaje que implica términos como creencia, temor, deseo, razonamientos, etcétera) y se optará por uno neurocientífico.⁸ De esta suerte, y filosóficamente hablando, sólo queda recurrir a la materia para explicar los complejos procesos mentales. Se instaura así el monismo materialista, que ya no es propiamente una posición científica, sino filosófica, pues desecha la introspección para abordar el asunto. Queda solamente abordarlo mediante el lenguaje técnico neurocientífico que da cuenta de los procesos neuronales.⁹

Pues bien, nos parece que el determinismo duro muchas veces confunde dos conceptos, a saber, determinismo y causalidad. Considera que como todo es causado, entonces todo está determinado. Pero hay una reducción muy peligrosa en esta concepción de la causalidad, la cual parece restringirse a la causalidad eficiente que la modernidad propuso como modelo de la ciencia y, en consecuencia, de la explicación de los sucesos o fenómenos.¹⁰ Por nuestra parte, sostenemos una etiología más amplia, una etiología en donde el *voûç* es causa formal del hombre en su totalidad y fundamento ontológico de los actos superiores del hombre, como el conocimiento infinito del que es capaz y del amor inteligente y, por tanto, libre, lo cual se confirma psicológicamente a través

8 Cf. Paul Churchland, *Materia y conciencia*, trad. de M. Mizraji, Gedisa, Barcelona, 1992, 261 pp.

9 Resulta un lugar común afirmar que el hombre es su cerebro, como explícitamente lo ha dicho Gazzaniga y otros neurocientíficos. De ahí que Vidal asegure que se implica una equivalencia entre cerebro e identidad personal, por lo que habla de *Brainhood* para criticar dicha postura, pues se entiende por este concepto no sólo poseer un cerebro, sino de ser un cerebro, Cf. Fernando Vidal, *op. cit.*, pp. 3-14.

10 La causalidad eficiente adquiere en la modernidad el nombre de fuerza, la cual produce un cambio de movimiento; pero se trata siempre de una causalidad externa y no de algo interno, como puede ser la causa final o la libertad. Para una descripción breve de este asunto, Cf. Evandro Agazzi, "The Scientific Images and the Global Knowledge of the Human Being", Marcelo Sánchez Sorondo (ed.), *What Is Our Real Knowledge About the Human Being*, Pontificia Academia Scientiarum, Ciudad del Vaticano, 2007, pp. 73-74.

de la constatación personal del uso de la libertad, especialmente al deliberar sobre lo que ha de elegirse. La libertad es también una causa, pero precisamente por definición no es una causa determinada o constreñida. De ser una causa constreñida, entonces no sería libertad, sino una causalidad de índole distinta.

Con respecto a las técnicas de exploración del cerebro, Martínez Freire considera que no constituyen base argumental suficiente para eliminar el problema mente-cerebro. Para ello, brinda algunos argumentos que vale la pena rescatar, aunque es necesario hacerle algunas precisiones que permitan matizar sus propias impugnaciones. En primer término, cabe la sospecha de que las nuevas técnicas de exploración sólo confirmen las localizaciones que ya se conocían mediante otros procedimientos, como los análisis de la conducta tras lesiones cerebrales y extirpaciones quirúrgicas, aunque, ciertamente, parece que con estas nuevas técnicas se profundiza más en el conocimiento de los circuitos, lo cual sí implica nuevos descubrimientos, contrariamente a lo asentado por el filósofo español. En segundo lugar, dice, las técnicas de exploración no logran visualizar los procesos inconscientes y, sin embargo, estos procesos ocupan buena parte de la vida mental. Hay que matizar que sí pueden ocuparse de estos procesos, que se evidencian en las activaciones cerebrales, por ejemplo, en las vías de la visión ciega, que es una visión inconsciente. Empero, hay que agregar que los actos propiamente humanos no pertenecen a esta dimensión del inconsciente. En tercer lugar, las nuevas técnicas parecen suponer un localismo estricto, que no le parece a Martínez-Freire aceptable, debido a la propia plasticidad del cerebro investigada por Semir Zeki (en *A Vision of the Brain*), o bien por las investigaciones de Gerald Edelman (en *Bright Air, Brilliant Fire*) que han mostrado que las neuronas compiten entre sí y, por tanto, unas son eliminadas en vez de otras; en consecuencia, no es posible hablar de localizaciones estrictas.¹¹ Sin embargo,

11 Cf. Martínez-Freire, "El debate mente-cerebro a la luz de las nuevas técnicas de exploración del cerebro", *op. cit.*, pp. 72-74.

parece que las nuevas investigaciones sí tienen en cuenta esta plasticidad, pues puede afirmarse que no hay localizaciones estrictas o geográficas, pues suelen ser circuitos y redes que se van distribuyendo en distintas áreas y pueden modificarse. Aunado a esto, hay que tener presente que hasta ahora, y de acuerdo con Patricia Churchland, no se sabe cómo es que las neuronas codifican la información.¹² De ahí que no se pueda dar la última palabra en este ámbito y que, además, nos parece que escapa a la pura causalidad eficiente.

Por otro lado, nos parece que caracterizar la voluntad como sensación consciente y personal de una causa es empobrecerla con mucho, pues muchas de las investigaciones en las cuales se sustenta esta tesis tienen que ver con el movimiento libre de las extremidades. Empero, nos parece que mover las extremidades o un miembro es sólo un acto de la voluntad (lo que tradicionalmente se denomina *imperium*) y no agota lo que implica la potencialidad de la libertad. Incluso estamos impedidos, por naturaleza, para mover nuestros órganos internos, por ejemplo. Pero ello no elimina la libertad humana. Parece que el meollo del asunto consiste en que no se tiene en cuenta el libre querer; ¿dónde localizar espacialmente que yo quiera hacer una acción moralmente buena en vez de una mala? Se pretende que la experiencia de la voluntad subjetiva es localizable,¹³ pero nos parece que la experiencia de la voluntad es de otro orden y que corresponde más bien al *νοῦς*.

En este último sentido, el materialismo parece implicar una dificultad mayúscula para conceptualizar la libertad. Nos parece que a la ciencia se le escapan algunas dimensiones que no se reducen a la mera interacción entre partes extensas. Se trata de dimensiones que caen fuera del objeto directo de la ciencia. En efecto, la ciencia experimental busca un conocimiento de la naturaleza que pueda someterse a control experimental; no puede, por definición, enfocarse a dimensiones no

12 Susan Blackmore, *Conversaciones sobre la conciencia*, trad. de Francesc Forn, Paidós, Madrid, 2010, p. 76.

13 Cf. Francisco J. Rubia, *op. cit.*, p. 79.

experimentales en estricto sentido. Por supuesto que la ciencia puede ayudar en mucho a comprender las dimensiones no experimentales, pero no puede dar, debido a su misma definición, la última palabra sobre el asunto. A veces parece que la ciencia, a propósito de un problema científico, se plantea otro, por ejemplo, un problema metafísico, que requiere una perspectiva distinta, lo cual significa que requiere de una perspectiva filosófica.

Además de lo anterior, parece que el materialismo ontológico que sustenta que cualquier realidad es de índole material, es decir, el determinismo que hace coextensivos lógicamente los términos materia y existencia, cae en una contradicción interna. En efecto, si los procesos mentales en una acepción muy amplia (es decir, una que implique prácticamente cualquier acto como desear, razonar, etcétera, y que no tenga una intencionalidad autoconsciente), propia del materialismo, no sólo los lleva a cabo el hombre, sino que también las computadoras realizan algunos, entonces no habría manera de considerar que los procesos mentales que las computadoras llevan a cabo sean mentales, pues no serían propiamente neuronales. Es lo que Martínez-Freire con un marcado acento funcionalista denomina el *argumento antimaterialista de las máquinas*, pues las computadoras, a pesar de realizar algunos de los actos mentales como recordar (muchas tienen memoria) e inferen (aunque sin intencionalidad autoconsciente, como el hombre), no los realizan con base en neuronas.¹⁴ Empero, cabe apuntar que el argumento resulta un tanto débil, pues las computadoras no tienen propiamente actos mentales y, además, no se rebate directamente el materialismo, pues alguien podría replicar que el acto mental se reduciría o a neuronas o chips de computadora.

Por lo demás, consideramos que también hay que mantener la distinción entre procesos mentales concretos de un individuo y su propia

14 Pascual Martínez-Freire, "Psicología y materialismo", *Contrastes. Revista interdisciplinaria de filosofía*, núm. IX, 2004, p. 131.

autoconciencia. En efecto, los procesos mentales concretos son múltiples y diferentes, y pueden distinguirse, al menos introspectivamente, de la autoconciencia del sujeto que los ejecuta. En otros términos, unos son los procesos mentales específicos y otra cosa la autoconciencia de ser el autor de tales procesos.¹⁵ Por último, cabe tener presente la opinión de Thomas Nagel, quien asegura que la relación entre la mente con el mundo físico es algo que no se entiende actualmente, sino a lo sumo superficialmente,¹⁶ lo cual nos hace pensar que el entusiasmo por los avances en neurociencias deben tomarse con sobriedad, lo cual también aplica para la fisiología de la corteza cerebral o *neocortex*.¹⁷

LIBERTARISMO O INDETERMINISMO: DISTINTAS LECTURAS DE LA LIBERTAD

El libertarismo es una postura incompatibilista que sostiene que el determinismo no es compatible con la existencia del libre albedrío. Los individuos poseen libertad y, por tanto, el determinismo es falso. Sartre puede ser considerado un indeterminista, según lo hace ver Damm a partir de los planteamientos de Copleston y Bobbio. Dice el mexicano que el libertarismo o indeterminismo implica la concepción de una libertad ilimitada, de una libertad absoluta, y es en Sartre en quien la idea de libertad humana se fundamenta en la creencia de que es imposible la libertad limitada, la libertad relativa.¹⁸ Esta posición es consecuencia de la ontología (¿antropología?) enarbolada por Sartre, en la cual se distingue entre el ser-en-sí (*être-en-soi*) y el ser-para-sí (*être-pour-soi*) a la usanza hegeliana. El ser-en-sí es el objeto, la cosa; el

15 Cf. Pascual Martínez-Freire, "El debate mente-cerebro...", p. 70.

16 Thomas Nagel, "Science and the Mind-Body Problem", Marcelo Sánchez Sorondo (ed.), *What Is Our Real Knowledge About the Human Being?*, Pontificia Academia Scientiarum, Ciudad del Vaticano, 2007, pp. 96-100.

17 Cf. Alberto Granato, "Fisiologia della corteccia cerebrale: riduzione *versus* emergenza", *Rivista di filosofia neo-scolastica*, vol. xcvi, núm. 2, 2005, pp. 197-210.

18 Arturo Damm, *op. cit.*, p. 30.

ser-para-sí es el sujeto, el hombre, la conciencia, la libertad. El ser-en-sí es lo que está cerrado en sí mismo, casi podría decirse, a la usanza leibniziana, sin puertas ni ventanas. De acuerdo con la interpretación del filósofo español Ramón Lucas, el ser-en-sí es

Análogo al ser parmenídeo, de él no se puede decir nada más que “es lo que es”. No “implica ninguna negación”, es “plena positividad” y, por esto, “no puede mantener ninguna relación con el otro”; de esta forma no tiene relación ni consigo mismo ni con los otros, cerrado a cualquier receptividad, mudo e inerte.

Por su parte, el ser-para-sí indica la conciencia, que es lo que distingue al hombre de los otros seres. El ser-para-sí descubre dos aspectos fundamentales: su negatividad y su libertad. Su negatividad en cuanto que el ser-para-sí es una mezcla de ser y no-ser, en cuanto que la conciencia es conciencia de algo que no es ella misma. Con respecto a la libertad, Sartre la eleva a postulado, pues la libertad es la fuente de donde “brotó la nada”, porque tiene la capacidad de decir *no*. El hombre, para Sartre, es libertad: “Es la libertad la que constituye la naturaleza o esencia del hombre y no viceversa”. La libertad no es un acto que realiza una facultad humana, sino que es la esencia misma del hombre. Esto vuelve evidente que si un ser humano quiere realizar lo que es tiene que ser libre, tiene que ser completamente autónomo, y por autónomo se entiende el hecho de poner y crear el valor: “El valor no tiene peso objetivo en sí; es la libertad la que pone y crea el valor. No se reconoce al hombre, por tanto, otro deber que afirmar su libertad y rechazar todo lo que viene fuera de ella”.¹⁹

El libertarismo o indeterminismo tiene sus representantes en la actualidad. Entre ellos se encuentran Robert Kane, Peter van Inwagen y

19 Ramón Lucas Lucas, *Horizonte vertical. Sentido y significado de la persona humana*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2008, pp. 35-39.

Roderick Chisholm. No tenemos la intención de explicar cada uno de estos indeterminismos a detalle. Simplemente nos limitaremos a dar algunas ideas que estos autores han desarrollado muy extensamente. Robert Kane, en un artículo sumamente interesante, asume que el indeterminismo es inteligible, a diferencia de lo que sucede con Kant, Thomas Nagel y Galen Strawson. Asimismo, distingue entre dos tipos de indeterminismos, a los que llama *AC Theories* y *TI Theories*. Los primeros centran al agente como causa (de ahí el nombre *Agent-Cause Theories*), mientras que los segundos se concentran en la inteligibilidad teleológica (de ahí el nombre *Teleological Intelligibility Theories*). Peter van Inwagen y Roderick Chisholm se sitúan, de acuerdo con Kane, en las *AC Theories*, mientras que él se halla en la segunda. En síntesis, el indeterminismo AC tiene la intención de asegurar que el agente es quien mueve y él, por su parte, no es movido por otro. En efecto, el agente es causa de la acción (o del evento o suceso), pues esta última no ocurriría de no ser por el primero. Con esto se explica la dignidad del agente moral en una posición kantiana, pues el agente es el productor último de la acción. Kane considera que, en último análisis, los defensores de las *AC Theories* buscan mantener el concepto de responsabilidad, el cual requiere o implica el concepto de indeterminación.²⁰ Por su parte, Kane sostiene que la elección ha de explicarse en términos de propósitos, esfuerzos y razones; resulta claro así por qué su posición puede tildarse de teleológica. La elección a la que alude Kane se presenta muy preclaramente, y lo dice siguiendo a Van Inwagen, en las elecciones difíciles (*hard choices*), en donde la resolución del conflicto entre opciones no es algo obvio. La elección de la opción, al no ser obvia, pone de manifiesto que el hombre elige entre dos o más opciones y que el diseño del futuro del agente no está determinado por su pasado.²¹

20 Cf. Robert Kane, "Two Kinds of Incompatibilism", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. L, núm. 2, 1989, p. 227.

21 Cf. *Ibid.*, p. 252.

Parece que el libertarismo acierta al afirmar que el hombre escapa al mundo natural en el que todo está determinado y el cual está sujeto irremediabilmente a leyes naturales. Pero lo es sólo en parte, y tal parece ser la exageración del indeterminismo. El hombre también se encuentra sometido al mundo natural, pues en parte es material. El determinismo físico es compatible con el hombre, pues es parcialmente materia, aunque nos parece que no se reduce a ella debido a ciertos actos que realiza como la comprensión intelectual y amar, actos propios del entendimiento y la voluntad, actos que revelan con mucho la intencionalidad de las potencias superiores humanas.

Por otro lado, con respecto a Sartre, él no considera seriamente que hay una naturaleza previa que determina la libertad del hombre: la propia naturaleza humana. Sartre, cuando se refiere a que el hombre se crea a sí mismo, es decir, crea su propia esencia, lo hace pensando en lo que la tradición denomina esencia segunda. En efecto, la libertad puede, con el poder de la imaginación humana, escoger ser algo que es imposible que lo sea; y es imposible porque está en franca contradicción con la naturaleza humana. Por ejemplo, alguien puede escoger ser un dragón, y no por ello se realiza esencialmente de esa manera. No puede ser *formaliter* un dragón porque no es compatible con la naturaleza humana. A lo más puede aspirar a imaginar que es un dragón, pero no puede elegirse existencialmente como tal.

La naturaleza humana es un presupuesto innegable, y parte de ella se expresa como las limitaciones materiales a las que está sometido. De ahí que deba matizarse el existencialismo sartreano que considera que la esencia (la naturaleza) se va construyendo conforme la libertad se actualiza en las decisiones que toma. Pero hay una naturaleza previa, una naturaleza “primera”, como diría Aristóteles. Es lo que Millán-Puelles confirma al escribir:

De alguna manera yo me hago a mí mismo. Sí, pero me hago a mí mismo sobre la base de que ya soy. Yo no me he implantado a mí mismo radical-

mente en el ser. Una vez que existo, haciendo uso de mi libertad, evidentemente me voy configurando, pero me voy configurando desde mi realidad de ser humano, de ser que tiene la naturaleza humana, una de cuyas dimensiones fundamentales es tener libertad, en el sentido de libre arbitrio.²²

HILEMORFISMO O ANALOGISMO: LA EXISTENCIA DE LA LIBERTAD Y SUS LÍMITES

No hay duda en afirmar que hay muchas variantes del compatibilismo, lo cual engendra que sea objeto de múltiples opiniones. Por ejemplo, de acuerdo con Walter Redmond (defensor del concepto de libertad), esta postura sostiene que “nuestros actos ‘libres’ surgen de nuestro *carácter o temperamento o personalidad*, o que provienen de nuestros *estados psicológicos o procesos intencionales*, o que se originan en nuestro *sentimiento* de actuar libremente, o en la *convicción* de iniciar nuestras acciones”.²³ En efecto, tanto el carácter o temperamento o personalidad tienen su rango de influencia al momento de decidir entre las opciones que se tienen a la mano, mas no son determinantes; los estados psicológicos o procesos intencionales también tienen influencia, en especial cuando el sujeto se encuentra invadido por la pasión, pero no son determinantes, y eso puede probarse mediante la experiencia personal: cada uno, en su interioridad, ha experimentado que, a pesar de su temperamento o de la pasión que lo invade, elige y actúa conforme a otros parámetros que no necesariamente son deterministas.

Otra manera de interpretar el compatibilismo, aunque con conexiones con la anterior, es la que expone Francisco J. Rubia. De acuerdo con él, los compatibilistas sostienen que puede haber compatibilidad entre el determinismo de la naturaleza y el indeterminismo de la libertad humana.

22 Antonio Millán-Puelles, *Ética y realismo* (2a. ed.), Rialp, Madrid, 1996, p. 16.

23 Walter Redmond, “Libertad vs. Determinismo”, *Analogía filosófica*, vol. XXIII, núm. 1, 2009, p. 5.

Así lo dice este autor: “Los compatibilistas sostienen que nuestra voluntad es libre. Aunque estos autores aceptan el determinismo que existe en la naturaleza y, por consiguiente, en el ser humano, afirman que, a pesar de todo, el hombre es libre”.²⁴ En síntesis, el compatibilismo sostiene que el hombre tiene algún resquicio de libertad, a pesar de que todo en la naturaleza material sigue leyes causales eficientes.

Una concepción moderada y analógica de la libertad es intermedia entre los extremos del determinismo y del libertarismo. Se trata de una concepción limitada de la libertad, pero suficiente; es una concepción apta para afirmar el libre arbitrio humano. Por eso es que Damm escribe:

Si entendemos la libertad como una cierta manera de obrar del hombre, gracias a la cual se dice libre, y esta manera de obrar está condicionada por la manera de ser del hombre, manera de ser que a todas luces es limitada, necesariamente el obrar del hombre será limitado, por más que este obrar sea libre.²⁵

Pero hay que ir más despacio sobre este asunto.

Nos parece que la teoría tomista del libre arbitrio, que se nutre de toda la tradición precedente, y a partir de la cual se encuentra elaborada con el trasfondo de una antropología filosófica enriquecida que evita los reduccionismos e integra una etiología amplia, puede considerarse compatibilista en cierto modo. De acuerdo con lo que plasma el Doctor Angélico en la *quaestio* titulada *De libero arbitrio*, hay que distinguir, primero, entre los entes que tienen en sí mismos el principio de su movimiento de los que no. Estos últimos son movidos enteramente por otros, por lo que se puede afirmar que únicamente se mueven en cuanto son violentados. Dentro del primer grupo, es decir, entre los entes que tienen

24 Francisco J. Rubia, *op. cit.*, p. 53.

25 Arturo Damm, *op. cit.*, p. 35.

el principio de su movimiento en ellos mismos, hay unos que poseen la cualidad de moverse a sí mismos y otros que, a pesar de tener el principio del movimiento en ellos, están completamente determinados a moverse por los agentes externos: se dice que “*haec moventur seipsis, sed non a seipsis*”, es decir, se mueven ellos mismos, pero no por sí mismas. Tomás de Aquino ejemplifica este grupo hablando de ciertos cuerpos pesados y ligeros (*gravia et levia*), pero tal vez sería más inteligible si se refiriera a las plantas, las cuales se adecúan a la descripción hecha por el napolitano. En efecto, las plantas, hablando con generalidad, tienen el principio del movimiento en sí mismas, mas no eligen absolutamente nada, sino que vienen determinadas completamente por la circunstancia, como sucede en el caso de la semilla, la cual germina siempre y cuando las condiciones para que inicie el movimiento estén dadas.

Entre los entes que tienen la cualidad de moverse a sí mismos, hay unos cuyo movimiento procede del juicio natural y otros cuyo principio proviene del juicio de la razón. Escribe el Aquinate: “*Eorum autem quae a seipsis moventur, quorundam motus ex iudicio rationis proveniunt, quorundam vero ex iudicio naturali. Ex iudicio rationis homines agunt et moventur; conferunt enim de agentis; sed ex iudicio naturali agunt et moventur omnia bruta*”.²⁶

En efecto, los animales se mueven de acuerdo al juicio natural o estimativa, que algunos escolásticos comparaban con la “razón inferior” o cogitativa humana. Esta facultad estimativa inicia con el conocimiento de lo que viene de fuera y, de acuerdo con la propia naturaleza, estima, precisamente, como benéfico o no, al objeto percibido. De ahí que el cordero, al ver al lobo, se aleje por considerarlo nocivo para su propia existencia. De esto proviene la tesis que afirma que los animales no juzgan su propio juicio,²⁷ sino que siguen el juicio impreso en ellos

26 Thomae Aquinatis, *De libero arbitrio*, a. 1c.

27 De acuerdo con Pasnau, el Aquinate hace referencia con esto a juicios de segundo orden (*second-order judgments*). Cf. Robert Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 218.

por otro: “El apetito animal es lo que traduce información sensorial acerca del ambiente hacia una inclinación basada en lo que es apropiado a un organismo de ese tipo”.²⁸ Ahora bien, si la libertad consiste en ser causa de uno mismo, y siendo que los animales no hacen sino seguir necesariamente la estimación del objeto percibido (“se mueven por lo que ven” es tesis agustina sobre el asunto), puede seguirse que no son libres. Para completar esta visión, hay que asentar que la estimación (de la estimativa, ciertamente) puede ir mediada por otros aspectos, uno de los cuales es la memoria. Por eso es que ejemplifica Tomás de Aquino que los animales, al recordar los favores o castigos pasados, prosiguen o esperan de acuerdo con ellos, por lo que ante la señal del instructor, por la pasión que aparece en ellos, obedecen; el Doctor Angélico lo dice con mayor certeza así:

*Contingit autem ex memoria praeteritorum beneficiorum vel flagellorum ut bruta aliquid apprehendant quasi amicum, et prosequendum vel sperandum; et aliquid quasi inimicum, et fugiendum vel timendum; et ideo post flagella, ex passione timoris, quae inde eis insurgit, inducuntur ad obediendum nutui instructoris.*²⁹

En cambio, el juicio del hombre proviene de la razón, aunque su cogitativa pueda enjuiciar, análogamente, lo referente al apetito inferior o sensible. Sin embargo, con todo, el hombre puede enjuiciar teórica y prácticamente desde un plano especulativo, por lo que sólo en el ser humano puede darse, de manera propia, el problema en torno a lo que debe hacer o evitar éticamente. Dejando de lado por el momento esto último, cabe retomar el asunto del juicio de la razón. La tesis consiste en que, debido

28 Robert Pasnau, *op. cit.*, p. 210.

29 Thomae Aquinatis, *De libero arbitrio*, a. 2 ad. 7. De acuerdo con Pasnau, los animales “toman cierta parte en la libertad, y son capaces de tomar decisiones, pero no son capaces de tomar decisiones libres. Examinando las capacidades y limitaciones de este apetito animal, podemos entender lo que hace que los seres humanos sean agentes libres y responsables”, p. 211.

a que el hombre es dueño del juicio de su razón, entonces es que se dice que tiene libre albedrío. Para ello, hay que realizar una nueva distinción, pues en el obrar del hombre hay dos aspectos desde un punto de vista genérico: primero, la elección de la obra; segundo, la ejecución o realización de la obra. En efecto, son dos momentos que pueden verse interrumpidos, pues un agente puede elegir realizar una acción y, debido a su circunstancia, se ve imposibilitado a realizarla. Evidentemente la ejecución no depende necesariamente del agente, mientras que la *elección* sí. Es aquí donde el Aquinate aprecia perfectamente dónde se halla *in nuce* el libre arbitrio; aquí específicamente resulta claro cómo la tesis tomista puntualiza la confusión de algunos materialistas, que sitúan la libertad en el *imperium* y no en la *electio*.

Para aclarar este asunto, es menester retomar el tema de las relaciones entre el entendimiento y la voluntad, tópico que ha sido muy estudiado por la filosofía tomista. En un artículo esquemático que tiene como finalidad esclarecer estas relaciones, Jesús García López establece, a partir de los textos del Aquinate, que la voluntad puede referirse o a los medios o al fin. En efecto, de acuerdo a su relación con el bien, sea de medio o de fin, la voluntad puede realizar diversos actos. Con respecto al bien entendido como fin, la voluntad puede *querer* al fin, que es lo que se denomina *simple volición*; puede *tender* al fin, lo cual se llama *intención*; finalmente, puede *gozar* del fin, que es la *fruición*. Con respecto al bien entendido como medio, la voluntad puede *consentir* el medio (el cual viene proporcionado por el entendimiento práctico en forma de *consejo*); puede *elegir* el medio, que es precisamente la *elección*; por último, puede hacer un *uso activo* de la voluntad, con lo cual pone en marcha a las otras facultades con tal de hacerse del medio que le permita alcanzar el fin.

Ahora bien, de acuerdo con este esquema, las causas de la simple volición, que es el acto primero de la voluntad, es decir, el más fundamental, pueden ser dos. La simple volición puede ser causada en orden a la *especificación* o en orden al *ejercicio*. En orden al ejercicio, para los tomistas, es Dios la causa, pues Él es el autor de la voluntad, es decir, es

su creador. En orden a la especificación, el entendimiento es causa de la voluntad, pues el primero le presenta su objeto a la segunda.³⁰ Pero hay otra tesis de suma importancia en este mismo rubro: “La voluntad sigue el último juicio práctico del entendimiento, pero que sea el último depende de la voluntad”.³¹ Esto último es fundamental, pues la libertad se manifiesta precisamente ahí.

De entre todos los actos de la voluntad descritos, hay uno donde la libertad de la voluntad se pone de manifiesto de manera patente. Este acto es el de la *elección*:

La palabra *elección* viene de *eligere*, y ésta de *e-legere*=tomar de entre varios, escoger. Significa, pues, el acto de preferir a uno entre varios, y concretamente el acto de escoger uno de los varios medios que se presentan como aptos para alcanzar el fin [...] La elección es algo más que esta mera comparación de los medios, pues entraña también la aceptación del medio que se considera mejor aquí y ahora [...] En la elección es donde radica propiamente la libertad psicológica o el libre albedrío humano.³²

Por eso Tomás de Aquino escribe: “*Propium liberi arbitrii est electio: ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur; quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere*”.³³

Lo dicho en los dos párrafos anteriores requiere relacionarse de manera más diáfana. Por un lado, se afirma que la voluntad sigue el último juicio práctico del entendimiento práctico y, por otro, que la libertad se manifiesta, propiamente, en la elección. Tal parece que la respuesta ha de ir en el siguiente sentido: la voluntad puede elegir cuándo se detiene la deliberación para que el entendimiento práctico brinde su juicio final. Si la voluntad sigue al entendimiento, y la libertad

30 Cf. Jesús García López, “Entendimiento y voluntad en el acto de la elección”, *Anuario filosófico*, núm. 10, 1977, p. 100.

31 *Ibid.*, p. 111.

32 *Ibid.*, p. 106.

33 Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, 1 q. 83 a. 3c.

lo que hace es elegir entre los medios presentados como juicios por el entendimiento práctico, entonces la propia libertad se autodetermina escogiendo el juicio práctico que considere más apetecible. Esto se da en el caso del hombre que, por ejemplo, ante las opciones de fornicar y de mantenerse fiel a su mujer, decide por una de éstas (más abajo tocaremos el problema de cómo se nubla el entendimiento debido a las pasiones). Esta elección considera como primordial o último (debido a que principio y término a veces son sinónimos) uno de los juicios del entendimiento práctico, al cual precisamente da esa categoría de “final” o “definitivo”, como si se tratara de una conclusión en el plano especulativo. El juicio definitivo adquiere, por decirlo así, mayor peso debido a que es elegido por la voluntad. La voluntad elige entre uno y otro juicio, y lo elegido es considerado como el juicio definitivo. De ahí que la raíz de la libertad esté precisamente en el entendimiento práctico, lo cual proporciona elementos para interpretar la siguiente idea tomista que asegura que la elección es una especie de sentencia sobre lo ya deliberado: “*nam ipsa electio es quasi quedam scientia de praeconsilii*”.³⁴

Una bella síntesis de la tesis tomista la redacta el propio Aquinate así:

*Ad electionem autem concurrunt aliquid ex parte cognitivae virtutis, et aliquid ex parte appetitivae: ex parte quidem cognitivae, requiritur consilium, per quod diiudicatur quid sit alteri praeferendum; ex parte autem appetitivae, requiritur quod appetendo acceptetur id quod per consilium diiudicatur.*³⁵

Por eso es que puede hablarse de un *entendimiento apetitivo* sin entrar en contradicción, sino por el hecho de que en la elección se dan tanto la parte inteligible como la apetente. Es, pues, un *apetito racional*. Esta idea, proveniente de Aristóteles (*Ética nicomáquea*, 6, c. 2, 1139b4), con-

34 Thomae Aquinatis, *De libero arbitrio*, a. 1 ad. 17.

35 Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, I q. 83 a. 3c.

solida la tesis de que en la elección se dan tanto lo intelectual como lo apetitivo en el orden racional. De ahí la propuesta de que la elección consiste en un “juicio libre”. En efecto, en la elección concurren tanto el juicio del entendimiento como el apetito de la voluntad. De ahí que elegir sea autodeterminarse mediante el juicio: por eso Pasnau afirma que el Aquinate “describe esta libertad como la libre decisión o el juicio libre, o a veces como libertad de elección”.³⁶ Ciertamente, la elección es un acto de la voluntad, pues ésta elige, y mediatamente es un acto del entendimiento, pues éste juzga. Pero se trata de un acto único en donde el primero permanece en el segundo, como dice el Aquinate: “*Cum enim actus qui libero arbitrio attribuitur, sit unus specialis actus, scilicet eligere, non potest a duabus potentiis immediate progredi; sed progreditur ab una immediate, et ab altera mediate, in quantum scilicet quod est prioris potentiae, in posteriori relinquitur*”.³⁷ El juicio libre es, pues, obra tanto del entendimiento como de la voluntad, aunque preponderantemente de esta última facultad, pues “*Iudicium sit rationis, tamen libertas iudicandi est voluntatis immediate*”.³⁸ En otras palabras, aunque la razón sea la que emite el juicio, es la voluntad la que tiene la libertad de juzgar (*libertas iudicandi*) y, por tanto, la que decide cuál es el último juicio que se forma el entendimiento.

En el caso del ejemplo descrito, a saber, entre el juicio de que es apetecible fornicar y que es apetecible, también, mantenerse fiel a la mujer, es evidente que pueden confluír otras circunstancias y que el entendimiento se vea nublado en la deliberación. Esas circunstancias pueden ser, entre otras, las siguientes dos: la propia voluntad que, libremente, elige entre uno de los bienes; y las pasiones, las cuales a veces entorpecen el funcionamiento del entendimiento para deliberar entre los bienes, los cuales tienen su gradación *per se*.³⁹ En efecto, en el caso de

36 Robert Pasnau, *op. cit.*, p. 219.

37 Thomae Aquinatis, *De libero arbitrio*, a. 5c.

38 *Ibid.*, a. 6 ad. 3.

39 Esta respuesta está parcialmente en consonancia con: *Ibid.*, a. 8c. Pero, para el Aquinate, las causas del “error”, el “pecado”, se dan o por la propia razón o por las pasiones. Noso-

la voluntad ha quedado dicho que ésta puede elegir entre lo que el entendimiento le presenta como bueno, y en cierto modo puede deformar o no a los bienes, como sucede en la fornicación y en la fidelidad a la pareja: evidentemente, la fornicación es un bien sensible, pues proporciona placer sensible al agente, mientras que la fidelidad es un bien inteligible, que consiste en respetar a la pareja desde varios puntos de vista, siendo uno de ellos el sexual.

Hay momentos en que el apetito sensible tiende hacia algo que racionalmente es reprobado. Y el asunto se agrava porque el apetito sensible se apasiona, es decir, tiende irracionalmente hacia un objeto que se percibe por los sentidos como bueno; muchas veces el entendimiento también llega a verificar las propiedades del objeto en cuestión y las vislumbra *sub specie boni*. Sin embargo, la voluntad, mediante el uso de la libertad, elige no tomar al objeto en cuestión (seguramente por una cuestión de *moral* o relacionada con el *deber*), y por ello se dice que llega a haber conflicto entre el apetito sensible y el apetito racional. Frecuentemente, empero, a pesar de resistir al bien sensible, éste sigue presente realizando presión. No puede dirimirse tal pujanza que trata de ir en pos del bien sensible. Por ello, la metáfora que utilizan Aristóteles y Tomás de Aquino parece correcta y pertinente:

*Appetitus autem inferior habet propriam inclinationem ex natura sua, unde non obedit superiori appetitui ad nutum, sed interdum repugnat; unde Aristoteles dicit in Politica sua [I, 3], quod anima dominatur corpori despotico principatu, sicut dominus servo, qui non habet facultatem resistendi in aliquo imperio domini; ratio vero dominatur inferioribus animae partibus regali et politico principatu, id est sicut reges et principes civitatum dominantur liberis, qui habent ius et facultatem repugnandi quantum ad aliqua praecepta regis vel principis.*⁴⁰

tros pensamos que se da más bien, en el primer caso, debido a la voluntad, aunque es evidente que es un acto en el que participan tanto el entendimiento como la voluntad.

40 Thomae Aquinatis, *De virtutibus in communi*, a. 4c.

El texto es bello y certero. En efecto, la razón es como el príncipe y el apetito inferior, tanto concupiscible como irascible, equivale a los súbditos, que mantienen el derecho y la facultad de rechazar algunos preceptos del gobernante. En otras palabras, el apetito sensible se resiste al apetito racional, pues en cierto modo está sometido a este último, pero en parte sigue manteniendo cierta independencia y, por ello, sigue tendiendo a lo que le parece bueno sensiblemente. Lo que queda es una cierta tristeza en el apetito inferior cuando éste se somete a lo que dicta el apetito racional, como en aquél que es asaltado frecuentemente por la concupiscencia. El Aquinate lo dice bellamente: “*Ex quo quaedam tristitia consequeretur appetitui inferiori per quamdam violentiam a superiori moto; sicut accidit in eo qui habet fortes concupiscentias, quas tamen non sequitur, ratione prohibente*”.⁴¹ Como se aprecia, esto engloba a todo género de apetito sensible, como puede suceder con la comida, la bebida, los placeres sexuales, etcétera, que se someten, a veces, a lo que dicta el apetito racional, pero en cierto modo acompaña una tristeza por no acceder a ellos, aunque también puede reportar cierta satisfacción por el dominio que uno tiene sobre sí mismo.

Es un problema para los comentaristas del Aquinate cómo es que, *ut in pluribus*, el ser humano sea dominado por las pasiones. Hay quienes dicen que hay una causa mediata y otros quienes afirman que es inmediata. La solución más aceptada es que hay una influencia mediata que se da a partir de la cogitativa, que pasa al entendimiento y, sólo así, a la voluntad. Esta postura está acorde con lo que se ha dicho, pues de lo sensible se pasa a lo inteligible, y sólo a partir de esto último puede motivarse a la voluntad.

La voluntad no puede ser movida más que por el bien presentado por el entendimiento. Y éste no puede recibir otro influjo exterior si no es mediante fantasmas. Por lo mismo el influjo de la pasión en la voluntad

41 *Ibidem*.

ha de ser mediante la fantasía y mediante el entendimiento; sólo mediante un rodeo la pasión se apodera de la parte superior, de un imperio que no le pertenece por derecho.⁴²

En este sentido, el apetito inferior mueve al superior porque el entendimiento lo juzga conveniente *secundum passionem*, es decir, juzga como bueno tal objeto que, fuera del estado pasional, no juzgaría como tal. De ahí se sigue que lo que se juzga como bueno motivado por la pasión lo es *hic et nunc* y no en modo absoluto.

La parte inferior del hombre no es algo que no le pertenezca; forma un todo con el hombre mismo; por eso variadas las disposiciones de ella respecto de un objeto, presionada por él, todo el hombre queda transformado, y el entendimiento, que fuera de estas circunstancias aprehendería dicho objeto como indiferente o nocivo, ahora no puede menos que representárselo como algo conveniente al sujeto.⁴³

El Aquinate escribe a este respecto: “*Unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur extra passionem existenti: sicut irato videtur bonum, quod non videtur quieto*”.⁴⁴ Retomemos el ejemplo del agente que tiene dos bienes, uno sensible (el fornicar) y otro inteligible (la fidelidad). Cuando este sujeto se encuentra apasionado, juzga como buena, verbi gracia, la fornicación, la cual puede materializarse en la consumación del acto. En otras circunstancias el sujeto no juzgaría necesariamente esto como conveniente, sino que *hic et nunc* o por el momento lo juzga como bueno, aunque sea nocivo. Empero, en último análisis, la voluntad, a pesar de que el entendimiento le presente la fornicación como algo bueno, puede

42 Ángel Del Cura, “Voluntad y apetito sensitivo en el hombre”, *Estudios filosóficos*, núm. 32, 1964, p. 23.

43 *Ibid.*, p. 25.

44 Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, I-II q. 9a. 2c.

resistirse siempre y cuando la libertad de la voluntad sea lo suficientemente fuerte para ello y no elija tal juicio como el mejor de todos, es decir, como el definitivo. En este tipo de elecciones, que ejemplifica las *hard choices* de Peter van Inwagen, logra verse la existencia de la libertad. Sobre estas *hard choices* volveremos en un momento.

Esta idea de la libertad, que tiene como marca la elección, evita otros escollos en los que puede caer la discusión, por ejemplo, cuando se hace equivaler a la libertad con la falta de necesidad lógica en los eventos o sucesos, o en la posibilidad de que ocurran o no. Esto es explicado por Redmond con mucho tino. Utiliza el siguiente ejemplo proveniente de *El ser y la nada*: “Sartre decide mirar a hurtadillas por el ojo de la cerradura”, y supone que es un evento libre, es decir, que la acción ha sido elegida por Sartre. Este evento puede simbolizarse con “S”. Ahora bien, con el símbolo \square puede representarse “es lógicamente necesario que” o, de manera simplificada, “es necesario”. La contingencia dice que los eventos ocurren pero no es lógicamente necesario que ocurran. Aplicando la contingencia al ejemplo, puede simbolizarse así: $S \wedge \sim \square S$. Pero este mismo esquema puede aplicarse a otros casos, como el propio Redmond advierte: “Una castaña cae del árbol en la cabeza de Sartre”, quien está debajo del castaño. El evento puede abreviarse como “A”. Simbolizado: $A \wedge \sim A$. Ambos casos suceden pero no es necesario que ocurran; “por tanto, no basta la no-necesidad lógica para distinguir entre los eventos libres y los eventos no libres”.⁴⁵ Dicho de otro modo, los eventos libres no es necesario que ocurran lógicamente, pero no todos los eventos, innecesarios, son libres.

Por lo anterior, Redmond afirma que hay otro criterio para distinguir lo específico de cada uno de los ejemplos, pues la no necesidad lógica es insuficiente. Recurre, pues, a lo que él llama no-necesidad física. Ciertamente que la castaña caiga en la cabeza de Sartre se explica por la necesidad de las leyes físicas, simbolizadas por F. Mientras F sea vigente, entonces es

45 Walter Redmond, *op. cit.*, pp. 9-10.

necesario que A se dé. Simbolizado: $\Box[F \rightarrow A]$. “Necesariamente: si las leyes físicas son vigentes, entonces la castaña cae sobre la cabeza de Sartre”. En cambio, apunta Redmond, “no podemos decir que la decisión libre de Sartre sea físicamente necesaria, porque de ser así –si fuera causado por eventos físicos— no sería libre”. Simbolizado: $\sim\Box[F \rightarrow S]$. Lo cual, en otros términos, equivale a decir que las leyes físicas pueden estar vigentes, mas no por ello es necesario que Sartre mire a través de la cerradura. Sartre puede o no, libremente, mirar por la cerradura, a pesar de la necesidad de las leyes físicas. Tanto S como $\sim S$ son consistentes con las leyes físicas, pero no es el caso de A. En conclusión, S (Sartre mira a través de la cerradura) no se sigue lógicamente ni físicamente.

Pero, aun con esto, ¿qué es lo que causa a la libre decisión? Uno mismo, cada agente que es capaz de elegir y, por tanto, se halla en cierto modo indeterminado. Pero, ¿cómo es que causa la elección? Lo hace sin duda a través de sus facultades superiores, de sus facultades propiamente humanas. Estas facultades son englobadas por el término griego *voũç*. El *voũç* no está supeditado completamente a las leyes físicas y, por ello, puede decirse que el hombre es *causa sui*. En efecto, nos referimos a que el hombre se construye a sí mismo, y esto lo lleva a cabo gracias a que tiene libertad. Ahora bien, el núcleo de nuestra tesis es que si el *voũç* informa al hombre, entonces también a su cerebro. El *voũç*, al informar el cerebro, lo eleva y le permite alcanzar, con límites y a tientas, los actos llamados espirituales.

Los actos espirituales entran en juego al momento de elegir. Por supuesto que se encuentra en ellos la deliberación, a la que debemos referirnos, pues es el paso previo a la elección. Este concepto, muy en la línea de Aristóteles, es objeto de debate en la filosofía contemporánea.⁴⁶ La elección (*προαίρεσις*), para el estagirita, es un acto que se halla en

46 Cf. Martin Seel, “The Ability to Deliberate. Elements of a Philosophy of Mind”, *Tópicos*, núm. 36, 2009, pp. 121-139; véase también la réplica a Seel por parte de: Carlos Pereda, “Do Free Minds Exist? Commentary to “The Ability to Deliberate” by Martin Seel”, *Ibid.*, pp. 141-152.

poder del agente.⁴⁷ Pero elegir implica que pueda darse dicho acto; de lo contrario, se trataría de una ilusión, como ya vimos. Elegir implica también deliberar, que es una habilidad tanto teórica como práctica.⁴⁸ Asimismo es, al entender de Seel, una habilidad que se enmarca en la potencia de pensar asociada a la mente. Cabe matizar que, a nuestro juicio, se trata de una mente intencional como la humana. Parece que así puede entenderse que Seel escriba que sólo quien delibera es capaz de decidir sobre sí mismo, es decir, ser libre en sus acciones.⁴⁹ Por tanto, y siguiendo a Seel, sólo en la esfera de la deliberación puede existir algo como la normatividad, lo cual incluye, nos parece, a la normatividad moral, pues si sólo quien es capaz de deliberar puede ser libre en su actuar, y si la libertad implica que puedan seguirse o no ciertas normas (como las morales), entonces es claro que la deliberación implica que puede seguirse o no dicha normatividad.

Seel propone que la deliberación ocurre como una evaluación de razones (*evaluation of reasons*) con el propósito de formar una opinión justificada o intención.⁵⁰ De esta suerte, la deliberación es un acto que tiene como propósito obtener un juicio o consejo (*consilium*, en la terminología tomista), pues es la razón práctica el ámbito que se encarga de deliberar, es decir, la que sopesa las distintas razones para inclinarse, lo cual efectúa mediante un juicio a modo de conclusión sobre un asunto que se ordena a lo operable. De ahí que para el Aquinate el consejo no es otra cosa que el acto de la razón que inquiere (*inquirentis*) lo que ha de hacerse.⁵¹ Pero es la voluntad, por su parte, la que consiente o se adhiere y elige la conclusión que presenta el consejo. Pero a diferencia del razonamiento especulativo, donde las premisas son insustitui-

47 Cf. Aristóteles, *Ética eudemia*, II, 10, 1126b18.

48 Muy en la línea tomista es lo que Francisco de Vitoria dice expresamente: “*Ubi est facultas deliberandi est facultas eligendi, et e converso*”; Francisco de Vitoria, “De aquello a que está obligado el hombre”, vol. I, núm. 7.

49 Martin Seel, *op. cit.*, p. 128.

50 Cf. *Ibid.*, p. 132.

51 Thomae Aquinatis, *De conscientia*, a. 3 ad. 2.

bles, el razonamiento práctico es *anulable*, es decir, una conclusión puede considerarse razonable al provenir de ciertas premisas, pero puede dejar de serlo si las premisas son sustituidas por otras o eliminadas sin más.⁵²

Ahora bien, la deliberación se pone en práctica especialmente en lo que Peter van Inwagen considera *hard choices*. Aunque no somos libres todo el tiempo, esto es, en lenguaje escolástico, que es más exacto, *in actu*, sí lo somos *in potentia*. En efecto, ejercemos nuestra libertad especialmente en las *hard choices*. Se trata, como dice Van Inwagen, de ocasiones en que el agente es confrontado con distintas alternativas y no le es claro qué hacer (*There are some occasions on which an agent is confronted with alternatives and it is not clear to him what to do*). Distingue tres casos que cumplen dicho requisito, aunque él considera relevantes sólo dos. El primer caso relevante se da cuando no es obvio qué hacer en asuntos que implican un deber (*duty*) y una inclinación (*inclination*).⁵³ Se trata, sin duda, de dos apetitos contrarios, para decirlo escolásticamente. Es lo que vimos en el caso que señala Santo Tomás entre el *appetitus inferior*, el cual posee su propia inclinación *ex natura*, y que puede ser contrario al *appetitus superioris*. Si la voluntad motiva la deliberación, entonces el sujeto discurre y pondera por uno u otro bien, con lo cual hace evidente que el hombre duda sobre lo que debe elegir. En este caso la libertad se vuelve evidente psicológicamente, y además muestra que no todos los bienes a los cuales puede tender el hombre son sensibles e inmediatos, sino que los hay inteligibles como los valores espirituales (pues puede haber bienes sensibles mediatos). Este caso teoriza, como puede verse, el ejemplo referente a la fornicación y la fidelidad ya enunciado.

El segundo caso relevante se refiere a las situaciones que envuelven o implican valores inconmensurables (*incommensurable values*), en

52 Anthony Kenny, *La metafísica de la mente*, trad. de Francisco Rodríguez, Paidós, Barcelona, 2000, p. 197.

53 Cf. Peter van Inwagen, *When is the Will Free?*, *Philosophical Perspectives*, vol. III, 1989, p. 416.

donde Inwagen sigue de cerca a Robert Kane. Se refiere a los tipos de valores que pueden elegirse y que también, a nuestro juicio, implican deliberación. El ejemplo que maneja Van Inwagen es entre una vida racional del propio interés (*a life of rational self-interest*), que implica fines como alimento, salud, seguridad, sexo, poder, dinero, gloria y conocimiento científico, y otra que denomina vida de donación y sacrificio (*a life of gift and sacrifice*), que implica precisamente la caridad.⁵⁴ Ciertamente este segundo caso relevante se puede reducir al primero, pues también implica la deliberación por los bienes que son objeto de distintos apetitos. Lo importante es que al menos en estos casos se experimenta la libertad, aunque sea en un “porcentaje pequeño” (*small percentage*); es lo que podría defender, a su juicio, un incompatibilismo.⁵⁵

Así como vemos cercano a Van Inwagen, también nos acercamos a Kane en cuanto que asume que la responsabilidad se encuentra en la elección.⁵⁶ Y es que, como hemos visto, la elección es el acto donde la libertad se manifiesta más preclaramente. Pero es sólo en cuanto al acto final, pues la deliberación se efectúa con vistas a la elección, y hemos visto que en la deliberación se experimenta la falta de determinación con respecto al bien a seguir.

Para apuntalar aún más lo dicho hasta aquí, vale retomar lo que Antonio Rosmini asienta en su *Compendio di etica*, pues ahí habla de una *libertà bilaterale*. ¿En qué consiste esta libertad? Básicamente en la capacidad de elegir entre las voliciones, es decir, en la capacidad que tiene el hombre de elegir qué querer. En sus palabras:

54 *Ibidem*.

55 *Ibid.*, p. 418

56 Cf. Robert Kane, “Two Kinds of Incompatibilism”, *op. cit.*, p. 232. Nos separamos de él en su tesis de la indeterminación de los procesos neurales como explicación de la libre voluntad. Cf. Robert Kane, “Responsability, Luck, and Chance: Reflections on Free Will and Indeterminism”, *The Journal of Philosophy*, vol. xcvi, núm. 5, 1999, pp. 224-226. La razón de nuestro rechazo es que se sigue manteniendo como explicación última o metafísica a una entidad material que, en efecto, está sometida a las leyes de la física.

Questa libertà bilaterale è la signoria che ha l'uomo della sua stessa volontà, quella signoria per la quale egli fa la sua prima ed originaria deliberazione ed elezione. Poichè, quando prima l'uomo delibera fra due partiti da prendere, per esempio, tra il fare od intralasciare un'azione, allora si presentano al suo intendimento due volizioni contrarie: la 1°, colla quale vuole l'azione; la 2° con la quale non la vuole. Poichè volizione dicesi l'atto della volontà. Se l'uomo adunque delibera ed elegge fra due volizioni contrarie, egli è libero d'una libertà bilaterale, così chiamata perchè l'elezione può cadere e traboccare in questa o in quella parte. Essendo quest'atto di scelta anteriore alle volizioni stesse, egli è manifesto che è altresì indipendente dagli atti posteriori del riconoscimento, dei decreti e degli affetti, i quali perciò si suppone che non influiscano su di lui, perchè non esistono ancora fino a tanto che non sia posto quell'atto primo d'elezione che è la loro causa. La libertà bilaterale adunque, ossia meritoria, è la facoltà d'eleggere fra le volizioni.⁵⁷

Debido precisamente a este acto, en donde entran ciertamente en íntima relación tanto el entendimiento como la voluntad en sentido tomista, es que nace en el hombre la *imputazione*, la cual no consiste en otra cosa que en atribuir las acciones al hombre como su causante. Por supuesto que en el debate contemporáneo hay que matizar la afirmación, debido a que el hombre es causante de sus actos y, más remotamente, de sus

57 Antonio Rosmini, *Compendio di etica e breve storia di essa*, I, c. 3, a. 5, núm. 122. Nuestra traducción de este texto: "Esta *libertad bilateral* es la señoría que tiene el hombre de su misma voluntad; es la señoría por la cual realiza su primera y originaria deliberación y elección. Cuando el hombre delibera entre dos cosas, por ejemplo, entre llevar a cabo o no una acción, se presentan a su entendimiento dos voliciones contrarias: con la primera quiere la acción, con la segunda no la quiere. Hay que tener presente que la volición es un acto de la voluntad. Si el hombre, por tanto, delibera y elige entre dos voliciones contrarias, es libre bilateralmente; se llama así porque la elección puede encaminarse a un lado o a otro. Siendo este acto de elección anterior a las voliciones mismas, es manifiesto que es también independiente de los actos posteriores de reconocimiento, de los mandatos y afectos, los cuales se supone que no influyen sobre él porque no existen hasta que no se dé el primer acto de la elección que es su causa. En consecuencia, la libertad bilateral, o sea meritoria, es la facultad de elegir entre las voliciones".

voliciones, debido a la elección, es decir, a la libertad. La causa es, pues, la libertad del hombre. El hombre tiene muchas voliciones, como se atestigua en la experiencia personal; pero la libertad es precisamente la capacidad para elegir entre ellas. Preocupa sobremanera a Rosmini el principio de razón suficiente, para el cual todo efecto tiene una razón suficiente para existir; su tesis acerca de la libertad bilateral salva el principio de razón suficiente leibniziano debido a que la elección, que es el efecto en este caso, tiene su causa en la libertad. La elección es causa de otros procesos, cuyo último término es la acción externa, a la cual se llama con propiedad acción libre.

Lo anterior se ha referido hasta ahora a la naturaleza de la libertad; hace falta hablar de los límites de ésta, pues de lo contrario parecería descarnada, como acontece cuando se le formaliza. La libertad misma, en cuanto potencia de la voluntad, es decir, entitativamente hablando, está limitada. La misma naturaleza de la voluntad evidencia esta tesis, pues la voluntad está determinada hacia el bien. En otras palabras, todo aquello hacia lo que tiende la voluntad está revestido con el ropaje del bien, y por ello no tiende sino a aquello que apetece de la antedicha manera. Empero, a pesar de esta determinación, y debido a la multiplicidad de bienes particulares, que serían concreciones del bien en abstracto, es que la voluntad, mediante la elección, puede autodeterminarse. Por eso es que Derisi afirma con rectitud: “La libertad es *de los bienes* pero no *del bien*, es *de los medios* pero no *del fin*”.⁵⁸

De igual manera, la libertad está limitada por el entendimiento, tanto por su parte especulativa como por su parte práctica. El entendimiento especulativo limita la libertad en cuanto al conocimiento que pueda tener: esto quiere decir que un entendimiento que conozca más cosas tiene una visión más amplia y, por ello, es posible que el entendimiento práctico, al momento de deliberar sobre la acción más

58 Octavio Nicolás Derisi, “Fenomenología y ontología de la persona”, *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, t. 1, Mendoza, 1949, p. 289.

conveniente, aconseje una cosa u otra de acuerdo con esta visión.⁵⁹ Este consejo puede la voluntad consentirlo o no, y, dado el caso, elegir una opción u otra. Pero a pesar de que la deliberación pueda ser limitada, ella abre las posibilidades para pensar y actuar; abre las posibilidades que permiten obtener razones para inclinarse hacia uno u otro lado.⁶⁰

Finalmente, la libertad está limitada por la propia naturaleza humana, que redonda lo dicho líneas arriba. Esta naturaleza humana implica, además del entendimiento y la voluntad, otras muchas facultades y, por supuesto, la materialidad. Esta materialidad, que es parte constitutiva de lo humano, representa un límite para el ejercicio de la libertad. Incluso en este sentido es que la esencia humana ha de entenderse como determinada; nadie puede dejar de ser persona por un acto de libertad, a menos que piense en el suicidio: pero sería un acto contradictorio pues en lugar de acrecentar la libertad la anularía por completo. Ahora bien, a pesar de que la esencia humana no pueda ser intercambiable, implica en sus entrañas la apertura, a diferencia de los entes no libres. En este sentido, la existencia humana sí podría definirse como la manera en que el individuo realiza su propia esencia, pues la existencia humana es algo naturalmente abierto; se trata del ámbito de las posibilidades: “El horizonte existencial se le presenta al hombre como algo indefinido, pero el hecho de tener que definirlo se le presenta como una necesidad”.⁶¹ Es una necesidad precisamente porque el hombre no puede más que elegir, e irremediamente se encuentra en esta construcción de sí mismo que le permite su libertad. Esto posibilita comprender por qué algunos filósofos han ligado el concepto de libertad con el de autenticidad,

59 Generalmente los ancianos tienen una visión más amplia que los jóvenes, por lo que suelen aconsejar de mejor modo.

60 Cf. Martin Seel, *op. cit.*, p. 135.

61 Arturo Damm, *op. cit.*, p. 71.

cuyos orígenes [se] encuentran, como es sabido, en Kierkegaard y Heidegger, y que pretenden expresar la existencia de lo autónomo frente a todos los determinismos externos sobre la conciencia individual, condición necesaria, aunque no suficiente, para que el hombre pretenda ser su propia creación.⁶²

Esto puede ejemplificarse con la metáfora de que el hombre es como un libro. Lo es, pero no como uno escrito ya, de antemano, por alguien más, sino que es uno que va escribiendo letra por letra cada sujeto, con sus intervalos y textos rebosantes, es decir, con sus espacios, puntos, comas y párrafos. Por eso es que nos parece que Aranguren dice: “En realidad, el determinismo razonable y el indeterminismo razonable, tomando el problema cada cual por su lado, vienen a decir lo mismo”.⁶³ Esto es lo que nos aporta, a nuestro juicio, una visión analógica o hilemórfica de la libertad.

LIBERTAD PSICOLÓGICA, LIBERTAD EXISTENCIAL Y FELICIDAD

Trataremos de puntualizar lo existencial de la libertad en este apartado. Relacionaremos esta libertad existencial con la felicidad, sobre la cual propiamente no hay deliberación. Adelantemos que donde hay deliberación es en los medios; el fin viene dado naturalmente. Retengamos la tesis de que la libertad psicológica se manifiesta en el acto de elección, pues ella es precisamente el fundamento de los otros tipos de libertad, entre ellos el de la libertad existencial.⁶⁴ La libertad existencial, como su

62 Jorge Martínez Contreras, “La evolución ética del concepto sartreano de *libertad comprometida*”, *Signos. Anuario de Humanidades*, vol. 3, 1991, pp. 163-164.

63 José Luis L. Aranguren, *Propuestas morales* (3a. ed.), Tecnos, Madrid, 1990, p. 33.

64 Como bien se sabe, hay varios tipos de libertad, como la física, la moral, la legal, de pensamiento, acción, hasta la libertad republicana, que consiste en la ausencia de servidumbre. Con respecto a esta última, Cf. Victoria Camps, “Principios, consecuencias y virtudes”, *Δαίμων. Revista de filosofía*, núm. 27, 2002, pp. 66 y ss. Desde la filosofía política, ya es clásico distinguir entre libertad positiva (libertad *para*) y libertad negativa (libertad *de*): “La llamada libertad positiva hace referencia a la

nombre lo indica, es la que confiere al hombre el poder de construir su propia existencia; es la libertad que le permite hacerse a sí mismo. La libertad existencial es la potencia que tiene el hombre para actualizarse en la dirección que considere buena, y no es otra cosa que la misma libertad psicológica en cuanto que elige y, en el marco de la posibilidad, *usa activamente* la voluntad para construirse a sí mismo. Nos parece que el fin último del hombre es perfeccionarse objetivamente, lo cual, subjetivamente, es ser feliz. En efecto, la felicidad es “lo más alto a que puede llegar una potencia activa o el último complemento o perfección que puede alcanzar un ser. De aquí que en griego *telos* (fin) se emparente con *teleion* (perfecto)”.⁶⁵

Esta perfección o *τέλος* que reviste el fin último humano también tiene limitaciones desde el punto de vista de la perfección absoluta del hombre,⁶⁶ en el sentido de que la limitación de la libertad también puede apreciarse en la necesidad del valor moral, relación que Urbano Ferrer describe como “la relación de la libertad con la recta razón”. Ahonda Ferrer en este sentido al escribir:

La razón como característica del hombre y convertida en medio de dirección de la actuación, de tal modo que en el propio fin al que ésta se ordena pueda reconocerse la razón [...] La razón recta es, en esta acepción, la razón que

libertad necesaria para el logro del desarrollo de cada persona [...] En la libertad negativa se dice que los hombres son libres en la medida en que nadie interfiera en su actividad, o la restrinja. El no ser obstaculizado por los demás ocasiona que la libertad sea mayor cuando la zona de no interferencia también lo sea. A este sentido se referían los filósofos políticos ingleses clásicos cuando usaban la palabra libertad, aunque divergían en cuanto a la amplitud del ámbito o zona de interferencia, ya que afirmaban que no podía ser ilimitada pues conduciría al caos social”, Dora Elvira García González, *Variaciones en torno al liberalismo*, Universidad Autónoma de Sinaloa/Galileo, México, 2001, pp. 34-35.

65 Jesús García López, *op. cit.*, p. 97.

66 Desde el punto de vista absoluto quiere decir, simple y llanamente, desde el punto de vista del hombre en cuanto hombre. Desde un punto de vista relativo alguien puede perfeccionarse en diversidad de sentidos que pueden contradecir incluso al punto de vista absoluto, por ejemplo como aquel que se perfecciona como asesino en la acepción de que perfecciona el arte de asesinar.

cumple su noción propia, estando abierto al bien en sí, como término *absoluto* en el que descansa la relacionalidad característica de la razón.⁶⁷

Aquí hay que afirmar que la recta razón lo que hace es brindar un consejo recto. La razón práctica, luego de deliberar acerca de los medios más adecuados para alcanzar el fin que, en último análisis, es la humana felicidad, brinda una conclusión, a la cual se denomina consejo. Como vimos, el consejo es presentado a la voluntad, la cual puede dar su consentimiento. Una vez que el entendimiento en cuanto razón práctica presenta el consejo, y una vez que este consejo es consentido por la voluntad, entonces la voluntad puede elegir lo que el consejo le presenta, pues ella determina su carácter definitivo. Evidentemente este proceso que culmina en la elección no es más que un análisis lógico al que sólo se llega mediante la reflexión: no es como la puesta en marcha de una máquina, sino que es un proceso espiritual. Pero este proceso puede entenderse lógicamente en el sentido mencionado, pues para que se elija algo es necesario previamente consentir lo que debe hacerse, y para que se consienta lo que debe hacerse es necesario, lógicamente, haber propuesto qué debe hacerse. De ahí que este proceso que culmina en la elección no sea más que un desenvolvimiento lógico que permite comprender cómo se da este acto voluntario.

Ahora bien, la recta razón presenta un consejo recto, lo cual se aplica sin duda alguna al caso del consejo moral. La razón práctica puede distinguirse, como afirma Rosmini, en razón práctica útil y razón práctica moral. La razón práctica útil se enfoca en aconsejar lo que conviene al sujeto desde el punto de vista de algún provecho, como cuando la razón aconseja invertir en cierto negocio con el fin de obtener una renta o ganancia. La razón práctica moral, por su parte, no necesariamente es contraria a la razón práctica útil, pero a veces puede suceder que lo que aconseje no sea útil, sino que sea precisamente moral. Es la misma facul-

67 Urbano Ferrer, "En torno al concepto de recta razón", *Anuario filosófico*, vol. XIX, núm. 1, 1986, pp. 187-187.

tad pero deliberando sobre los medios para alcanzar fines distintos. Por un lado, la razón práctica útil, en el ejemplo propuesto, delibera acerca de lo más provechoso con vistas a obtener un beneficio económico, lo cual se reviste como un fin; por otro lado, la razón práctica moral puede aconsejar algo diferente, y lo hace con vistas a la perfección del hombre en cuanto hombre, es decir, en cuanto agente moral.⁶⁸

¿Por qué el hombre se perfecciona, como hombre, en cuanto se perfecciona moralmente? Básicamente la razón es que la perfección moral es en la que convergen todos los individuos humanos. Es evidente que no coinciden en otro tipo de perfecciones restringidas, como en los casos de ser un buen pintor o un buen profesor; pero coinciden en el caso de ser buenos seres humanos, lo cual no es otra cosa que ser buenos moralmente.

En este sentido, el entendimiento práctico, en donde la prudencia se ejercita como virtud teórico-práctica, limita las acciones del agente moral. La prudencia, que es por naturaleza previsora,

Pone su atención en lo futuro, a saber, mira la acción que ha de ejecutar u omitir al presente en relación al futuro que puede favorecerla o entorpecerla. Porque al prudente le interesa con su acción *obtener el fin que se propone* [...] Ver cuáles son, en el futuro, los impedimentos o ayudas con que esa acción ha de encontrarse en su desarrollo, para llegar al fin por el cual se la ejecuta.⁶⁹

La prudencia, en este sentido, acota los posibles caminos, que se traducen como acciones concretas, en vistas a alcanzar el fin querido *per se*. Esto vuelve evidente que la acción prudente proviene de un consejo bueno y verdadero (prácticamente). La prudencia moral, si es seguida,

68 Este asunto lo hemos trabajado en: "La analogicidad del bien y su relación con el valor moral" (en prensa).

69 Juan Sepich, *Introducción a la filosofía*, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1942, p. 286 (el subrayado es nuestro).

es decir, si no es obstaculizada por la voluntad que puede detener o proseguir la deliberación del entendimiento práctico, da como resultado una elección prudente y, por consiguiente, buena, pues elige el medio adecuado y se dirige al fin proporcional al hombre.

Sepich apunta algo más acerca del conocimiento de la prudencia que es preciso citar por su claridad:

La prudencia ha de tener conocimiento de lo universal, es decir, de la finalidad universal del hombre, a saber, la vida dichosa; pero dado que ha de alcanzarla con las acciones, que son singulares, ha de tener conocimiento de lo singular. Ambos conocimientos no son incompatibles. Pues si bien es cierto que el entendimiento *directamente* es para el conocimiento de lo universal, *por reflexión*, puede aplicar lo universal a lo singular.⁷⁰

Aquí Sepich aplica adecuadamente la antropología y gnoseología tomistas sobre el conocimiento universal del entendimiento, el cual, precisamente mediante la reflexión, puede aplicarse a lo singular (esta universalidad pone de manifiesto, a nuestro juicio, el *voũç* humano). La prudencia, desde esta perspectiva, es un conocimiento tanto de lo universal en cuanto que sabe que el fin del hombre es la humana felicidad; pero es también un conocimiento de lo particular, en cuanto que delibera (prudentemente) acerca de los medios adecuados, que son particulares, con los cuales el hombre puede encaminarse o dirigirse hacia el fin: estas acciones son, evidentemente, particulares, como dice Tomás de Aquino: "*Particularem autem operabilia sunt quaedam contingentia: et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum*".⁷¹

Mediante las distintas direcciones de las que habla el Aquinate, el hombre se construye a sí mismo, es decir, ejerce su libertad psicológica

70 *Ibid.*, p. 288.

71 Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, I q. 83a. 1c.

como constructora de su existencia. De ahí que Coreth escriba que la libertad no significa “sólo la capacidad de elegir objetivamente entre esto y aquello, sino una decisión sobre sí mismo y las posibilidades de mi propia existencia, la disposición y definición de mí mismo”.⁷² El hombre no es una marioneta del determinismo, sino que es capaz, aunque sea con grandes esfuerzos, de construirse a sí mismo a través de la puesta en práctica de su libertad. La libertad, como se ha visto, versa sobre lo contingente, sobre lo que puede ser de un modo o de otro, pues no es otro el sentido que tiene, a saber, elegir entre distintas opciones. Depende de cada uno adquirir la prudencia en la deliberación, lo cual salvaguarda también la imputabilidad de las elecciones y, por tanto, la cualificación moral y jurídica de las acciones externas, las cuales tienen consecuencia sobre el agente y, también, sobre lo que le circunda.

EL HOMBRE COMO COMPUESTO HILEMÓRFICO UNITARIO

Hace falta, todavía, recalcar la unicidad del hombre. El hombre, nos parece, es un compuesto o microcosmos de distintas dimensiones ontológicas, por lo cual hace falta acentuar su unicidad. Como ya vimos, la libertad psicológica es fundamento de la libertad existencial; además, la existencia humana nos refiere al hombre en su totalidad, lo cual implica su vida, pues su ser es su vida, su existencia. De ahí también que la Escuela diga *esse viventibus est vita*. De ahí la tendencia de las teorías éticas teleológicas a reflexionar sobre la vida como un todo en vistas a ordenar las prioridades, pues el conocimiento del fin proporciona una concepción clara y definida para hacerlo.⁷³

El hombre es un ente material, y por eso es parcialmente cierta la idea de que el hombre es su cerebro. Pero no sólo es cerebro, sino que

72 Emerich Coreth, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica* (6a. ed.), trad. de Claudio Gancho, Herder, Barcelona, 1991, p. 137.

73 Julia Annas, “Prudence and Morality in Ancient and Modern Ethics”, *Ethics*, vol. cv, núm. 2, 1995, pp. 241-242.

implica multiplicidad de dimensiones como lo social, la comunicación y lo intelectual. Pero la materia, por su parte, necesita estar vivificada, necesita estar elevada de lo meramente inorgánico para alcanzar lo orgánico; igualmente implica la elevación sobre lo orgánico que permite dar razón de la espiritualidad del hombre. Por eso, nos parece, el *voûç* es aquello que informa a la materia, en primer lugar vivificándola (en cuanto *Seele*), y en segundo lugar en cuanto que eleva la materia (en cuanto *Geist*). Por ello es que el hombre puede realizar actos propiamente espirituales, aunque participados con la materia, como la simple aprehensión, la deliberación y la elección, entre otros. En este sentido es que afirmamos que el hombre es un compuesto hilemórfico de materia y espíritu. De esta suerte, si el hombre lleva a cabo actos espirituales porque se trata de un espíritu encarnado. No queremos sino actualizar el adagio *operari sequitur esse*, que el *Doctor communis* concretiza así: “*Per obiecta cognoscimus actus, et per actus potentias, et per potentias essentiam animae*”.⁷⁴ Seguramente José Hierro-Pescador calificaría a esta concepción filosófica de *dogma de la sustancia específica*, pues considera que este dogma propone que “todo cuanto acontece debe acontecerle a algo que sea aquello de lo que se predique el acontecimiento en cuestión”.⁷⁵ De esta suerte, si se da el acto de la libre elección es porque hay libertad. Por supuesto que así planteado alguien puede objetar que no existe algo así como la libertad; pero lo que sí existe es el hombre libre. De él se predica el acto y el ser. De ahí que no sea un dogma, sino simplemente seguir la tesis *actiones sunt suppositorum*, lo cual implica que el supuesto tenga la naturaleza de la cual se predicen las acciones.

Ahora bien, en último análisis es el hombre el sujeto de los actos físicos que acaecen en él, así como de los actos mentales (en terminología contemporánea) y los espirituales. El alma humana sobrepasa a la materia, por lo que proponemos que el hombre es también espiritual, es

74 Thomae Aquinatis, *In II Aristotelis Librum De Anima: commentarium*, lec. 6, núm. 308.

75 José Hierro-Pescador, “¿Por qué hablar de la mente?”, *Revista de filosofía*, vol. xxxi, núm. 2, 2006, p. 72.

decir, posee νοῦς. El hombre no está sometido a lo inmediato; es capaz de adentrarse en sí mismo para regresar a lo inmediato. Con otros términos, el hombre no está vinculado inexorablemente a lo que le circunda, a lo inmediato, sino que es capaz de mediar lo inmediato. Parece que este es el sentido que podemos imprimirle a las palabras de Santo Tomás que dicen: “*anima humana propter suam nobilitatem supergreditur facultatem materiae corporalis, et non potest totaliter includi ab ea*”.⁷⁶

El hombre es material, pero también es espiritual. Los actos espirituales no son meros epifenómenos, sino genuinas realidades que se dan en el hombre. En efecto, el hombre no es dos sustancias completas, como se ha propuesto en los dualismos de tipo platónico-cartesiano, sino el compuesto de dos sustancias incompletas que forman una unidad. Pero tampoco es unidimensional, en el sentido de que todo lo que el hombre es se reduzca a la mera materialidad. El alma es un acto o ἐντελέχεια del cuerpo, pero lo es del cuerpo que tiene en potencia la vida proporcional al tipo de ἐντελέχεια que reclama la forma. No se trata, entonces, de cualquier materia, sino de una capaz de ser informada por el νοῦς. En este sentido, aunque el hombre sea un compuesto, no equivale a decir que se identifican lo mental y lo material. En efecto, “los componentes no se encuentran al mismo nivel ontológico: el alma, siendo forma, es decir acto y realización, es la realidad fundamental”.⁷⁷ Ciertamente la forma aristotélica no equivale precisamente al concepto de “función” que proviene del funcionalismo contemporáneo, pues aunque tenga puntos en contacto con él, como por ejemplo el hecho de implicar actos o funciones, requiere o implica el sustrato material, pues es concebida como ἐντελέχεια de una materia determinada.

Por lo anterior, y de acuerdo con Edmund Runggaldier, la posición aristotélica es intermedia entre el fisicalismo y el dualismo. La posición fisicalista o materialista, como la hemos visto en este trabajo, considera

76 Thomae Aquinatis, *In III Aristotelis Librum De Anima: commentarium*, lec. 7, núm. 699.

77 Edmund Runggaldier, “L’anima aristotelica e il funzionalismo contemporaneo”, *Rivista di filosofia neo scolastica*, vol. xcvi, núm. 2, 2005, p. 251.

que la realidad física (por supuesto no en el sentido aristotélico de φυσικά, pues esta noción implica al concepto de forma) es condición suficiente para dar cuenta de todos los fenómenos, incluidos los mentales superiores, como la elección. De ahí que, al final, se elimine por considerarse ilusoria. El dualismo, por su parte, no considera necesario lo físico para dar cuenta de lo mental. En cambio, la filosofía hilemórfica considera que lo material es necesario, mas no suficiente para dar cuenta de todos los estados mentales. Desde la perspectiva hilemórfica, el problema mente-cuerpo, como un problema de interacción en sentido cartesiano, no puede ser concebido. La separación tajante de la *res extensa* y la *res cogitans* no es, desde la perspectiva hilemórfica, aceptable. Para el hilemorfismo se trata de una unidad compuesta de al menos dos estratos ontológicos, los cuales son materia y forma. De ahí que Runggaldier afirme:

La materia es siempre materia en una cierta forma. Sin forma, no habría realidad. La materia próxima de un compuesto es ella misma un compuesto. La materia desde el nivel superior al más bajo es siempre un conjunto (*misto*) de materia y forma, y sus propiedades esenciales serán las de su forma.⁷⁸

CONCLUSIONES

La libertad se refiere a otra modalidad distinta de ser; aunque tenga como condición humana al ente material, no se reduce y sujeta a dicha dimensión. Si la libertad estuviese sujeta necesariamente a la materialidad, no sería libertad propiamente, pues lo propio de ella es la falta de sujeción o, como dicen los clásicos, la carencia de violencia. Esto puede apreciarse en el conflicto suscitado entre la visión científica del mundo y la filosofía moral kantiana, por citar un ejemplo. Pero más allá de la

78 *Ibid.*, p. 258.

filosofía kantiana, la filosofía clásica asume la libertad, en rasgos generales, como una potencialidad de índole distinta o no sometida, aunque tengan relación a fin de cuentas en un órgano, pero lo es así porque el hombre es un compuesto. Aceptar la visión materialista del universo implica la aceptación de que la libertad es ilusoria pues se refiere, en última instancia, a un órgano material y, por tanto, determinado por las leyes neurológicas, los cuales, ciertamente, son procesos físicos. Para decirlo con más claridad, si los procesos neuronales son procesos regidos por las leyes de la física; y si la libertad consiste en procesos neuronales, entonces la libertad está regida por leyes físicas. Pero el concepto de libertad implica no estar constreñido por algo más, sino ser *causa sui*; luego o no existe la libertad o ésta es de índole distinta a los procesos neuronales tomados por separado. Más bien, nos parece que la libertad se sirve de los procesos neuronales y no a la inversa.

Igualmente, parece que la causalidad implicada en la libertad es virtualmente infinita, pues encuentra su realización en el marco de la idea de ente en cuanto ente, pues el ente es lo primero que capta el entendimiento. De esta suerte, la voluntad, que es la capacidad del hombre de valorar adecuada o inadecuadamente lo que se presenta al entendimiento, igual posee dicha virtualidad infinita. Por tanto, la libertad es virtualmente infinita, lo cual no es compatible con la materialidad, siempre finita y determinada por la causalidad física. De ahí que Coreth tenga razón al escribir:

La reflexión sobre la peculiaridad de nuestro pensamiento ha demostrado que el espíritu humano capta cualquier objeto en tanto que *es*, en tanto que le compete el ser, en tanto que es un ente. *El objeto formal del entendimiento*, o sea, el aspecto bajo el que alcanza su objeto y lo conoce, es el ser en cuanto tal. Por eso, le está abierto por principio todo lo que es ser, cualquiera que sea su forma específica especial óptica. Lo cual no quiere decir que seamos capaces de comprender adecuadamente todas las cosas en particular, en su singularidad concreta; esto le

está prohibido a nuestro conocimiento por su vinculación a la experiencia sensible. Pero sí equivale a decir que abarcamos la totalidad de cuanto existe. El objeto material del entendimiento, es decir, el campo de la realidad objetiva que le está subordinado, es todo ente pura y simplemente, la realidad total en su amplitud ilimitada. Al espíritu pensante le corresponde una apertura originaria al ser en general. Se realiza en el horizonte del ser. Le es propia, por consiguiente, una cierta infinitud, no actual sino virtual. Su dinámica está esencialmente orientada a la infinitud del ser, sin que pueda descansar por completo en ningún ente finito.⁷⁹

Reducir la causalidad espiritual a la causalidad física puede llevar a pensar que los problemas humanos, en su totalidad, sean psicológicos, morales o religiosos, se reducirían a problemas neurológicos, los cuales, de manera eventual, podrían resolverse recurriendo a métodos de dicha especie, como fármacos o intervenciones, o recurriendo a métodos tecnoneurológicos, entendido esto último como la combinación de la neurología y procedimientos computacionales. Pero lo que es más grave aún es que dicho reduccionismo causal puede llevar a eludir con mucha facilidad la responsabilidad que proviene de las propias decisiones o elecciones.⁸⁰

Michele Federico Sciacca afirma, en un artículo visionario, que si no hay libertad deja de haber moralidad. En efecto, donde la libertad falta, se carece también de la responsabilidad, pues libertad y responsabilidad se reclaman una a la otra, porque quien es libre es responsable y quien es responsable lo es en cuanto es libre. En consecuencia, donde falta la libertad carece de sentido la distinción entre bien y mal. Ahora bien, hay algo todavía más radical de acuerdo con este filósofo italiano, a saber,

79 Emerich Coreth, *op. cit.*, pp. 145-146.

80 Cf. Juan José Sanguinetti, *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico*, Palabra, Madrid, 2007, p. 173.

Negar la libertad presupone una negación todavía más radical que la de la moral: la negación del espíritu. O hay realidad espiritual y la libertad le es esencial, o se niega la libertad, y entonces precisa negar que haya realidad espiritual: admitir la existencia del ente espiritual sin libertad es contradictorio,

como lo es, también, admitir la existencia de la libertad sin ente espiritual. ¿Por qué puede sostenerse esta tesis? Simplemente porque el positivismo, en sus más variadas manifestaciones, somete al hombre al determinismo de las leyes naturales y lo vuelve, dice Sciacca, el resultado de las actividades biopsíquicas del ambiente. En efecto, tal como ya adelantaban Rosmini y Bergson,

La voluntad moral no está determinada por las causas, sino influida por los motivos. El determinismo moral (es una contradicción en los términos), sea en la forma del materialismo-positivismo, sea en la del intelectualismo, es el fisicismo cienticista o científico aplicado injustificadamente a la vida del espíritu.⁸¹

La libertad es también una carga, “un peso tremendo que asusta”. Ya el existencialismo, por ejemplo en su vertiente sartreana, propone algo semejante. Es, como dice Sciacca, algo que “Obliga al hombre a *exponerse*, a ‘comprometerse’ en el serio juego de la vida”.⁸² Ciertamente la libertad puede verse no sólo como una potencia elevada, sino precisamente como un peso, como algo difícil con qué lidiar, pues ser libre implica el riesgo, en tanto que escoger o elegir es siempre arriesgarse. Pero da la impresión de que queremos librarnos de tan pesada carga y tendemos a justificar nuestras acciones como si fueran el resultado de la

81 Michele Federico Sciacca, “Libertad y persona humana”, *Revista de estudios políticos*, núm. 55, 1951, pp. 103 y 105.

82 *Ibid.*, pp. 106-107; Cf. Robert Kane, “Responsability, Luck, and Chance”, *op. cit.*, p. 240.

mera convergencia de distintas causas, evitando considerar la causalidad de la libertad como *causa sui* de cada uno. De ahí que, como dice Scheler, “aunque el destino y la estructura ambiente no se hallan, por tanto, libremente elegidos, sin embargo, puede el hombre, como persona libre, comportarse ante ellos de muy diversa manera”.⁸³

83 Max Scheler, *Ordo amoris*, trad. de Xavier Zubiri, *Revista de Occidente*, Madrid, 1934, p. 120.

IV. ALGUNAS NOTAS SOBRE EL CONCEPTO DE NOÛΣ

I

EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, el concepto de νοῦς puede rastrearse al menos desde Anaxágoras. Se trata del filósofo que postula también los rudimentos para la teoría de las *semina* y del concepto metafísico de potencia, pues mientras Demócrito resuelve el problema del devenir postulando los átomos, Anaxágoras propone el concepto de σπέρματα ο, como dice Aristóteles, ὁμοιομερῆ, para dar cuenta de por qué se origina algo cuando esto antes no era. Postula esta semilla que se encuentra en toda la realidad y que permite dar razón de que a partir del no-pelo salga el pelo; se trata de una de las dos aportaciones más importantes del filósofo de Clazomene. La otra aportación, que permite a Anaxágoras figurar como un sensato entre desatinados, al entender del Estagirita, es la teoría del νοῦς.

Ante la observación de la realidad, Anaxágoras se percató de que lo bueno y lo bello se dan en el mundo, pero que estos no se pueden explicar recurriendo exclusivamente a la causalidad mecánica, es decir, a la causalidad material. Mientras que los atomistas y su afán analítico pretenden dar razón de todo proceso recurriendo a las partes materiales, Anaxágoras pretende imponer la síntesis, es decir, la unidad de sentido; propone la totalidad, el orden y el fin del ser. Propone como principio el νοῦς que da orden a la totalidad, con lo cual descubre una causalidad nueva, que Aristóteles poco después llamará final o telética. Se trata de un νοῦς arquitectónico, que ordena los σπέρματα y crea, así, el movimiento. Es lo más poderoso que hay, pero no es omnipotente. El νοῦς de Anaxágoras es todavía algo ligeramente material, pero es algo sutilísimo y purísimo.¹

1 Cf. Felix M. Cleve, *The Philosophy of Anaxagoras*, King's Crown Press, Nueva York, 1949, pp. 19-27.

Según este filósofo, no hay generación y corrupción absoluta de las cosas, las cuales se encuentran mezcladas por los distintos elementos que, en un inicio, se hallaban compactados o unidos. Esta masa primigenia se va paulatinamente separando, dando lugar al mundo. Dicha masa primordial contiene inicialmente todas las incontables diferencias cualitativas que posteriormente se hallan en las cosas que componen el mundo. De ahí su idea de que el pelo y la carne deben contenerse en el pan que comemos. Pero asegura que hay algo distinto, a lo que llama precisamente *voûç*, pues el hombre no está conformado sólo de carne, huesos, tendones, etcétera, sino que también tiene *voûç*. De acuerdo con Jaeger, no hay manera de establecer de dónde viene esta conciencia que toma Anaxágoras de los límites de la física, pero es claro que tal concepto domina toda su concepción filosófica de la realidad. En efecto, es el espíritu lo que no se encuentra mezclado con todas las cosas, sino que es algo “por sí mismo”; se trata de algo soberano, independiente y dominante. Perdería su poder si estuviera mezclado con todas las cosas.²

De acuerdo con los fragmentos que se conservan de este filósofo, él mismo escribe que la inteligencia o *voûç* es algo sin límites (*ἄπειρον*) y señora de sí (*ἄντοκράτης*), y no se mezcla con ninguna de las demás cosas. Ella está sola consigo misma. Si estuviera mezclada con otras cosas, entonces no las dominaría. Además, la inteligencia es la cosa más pura (*καθαρότατον*); es lo que posee el conocimiento universal, lo que tiene mayor potencia y es siempre (*αἰεὶ ἔστιν*). Aunado a esto, la inteligencia para Anaxágoras es la que pone en marcha el movimiento de los otros elementos; es la que comienza a mover a lo demás con movimientos circulares, aunque no se trate de un movimiento mecánico.³

Pero hay algo muy importante que se entrevé en la interpretación de Jaeger sobre los textos de Anaxágoras. Hay un espíritu divino y un espí-

2 Cf. Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1952, pp. 155-163.

3 Anaxágoras, “Sobre la naturaleza”, *Los presocráticos*, Juan David García Bacca (ed.), Fondo de Cultura Económica, México, 1979, pp. 12-15.

ritu finito, pero entre ambos, aunque sumamente distantes, hay analogía. Son, ciertamente, diferentes,

... pero estas diferencias no implican en manera alguna que sea absolutamente imposible encontrar ninguna semejanza cualitativa entre el Espíritu divino e infinito y el espíritu humano y finito. Nuestro espíritu es lo Divino en nosotros, que nos permite acercarnos al espíritu Divino y su plan del mundo con auténtica comprensión.⁴

II

Como se apreciará con mayor claridad en lo que sigue, hay una cierta ambigüedad en el uso del término νοῦς, pero es que su misma realidad implica una ambivalencia porque, por un lado, puede indicar una facultad o potencia y, por tanto, un estrato ontológico humano (aunque también divino, ciertamente);⁵ por otro lado, puede referirse a un hábito, a saber, el hábito de la intuición, acto propio precisamente del νοῦς. Aristóteles asume esta bivalencia, así como parte de las doctrinas de Anaxágoras que sin duda conoció y recuperó por lo que consta en el primer libro de la *Metafísica*.⁶

Tal parece que lo fundamental se halla en la *Ética nicomáquea* y en el *De anima*. En este último puede apreciarse el νοῦς como facultad, mientras que en el primero de los textos puede vislumbrarse como hábito. Procederemos de la siguiente manera: primero traeremos a colación lo que consideramos principal sobre este tema partiendo del *De anima*; posteriormente, revisaremos tres textos que nos parecen fundamentales acerca del νοῦς como hábito, recurriendo a la *Ética nicomáquea* como fuente primordial. Con ello, finalmente, pretendemos esquematizar la

4 Werner Jaeger, *op. cit.*, p. 163.

5 Por potencia entendemos lo que es *principium proximum operationis*.

6 Sobre la recepción de Aristóteles con respecto al νοῦς de Anaxágoras, Cf. Harold Cherniss, *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*, UNAM, México, 1991, pp. 289 y ss.

doctrina del νοῦς que, nos parece, goza de actualidad. Lo haremos recurriendo a Tomás de Aquino, quien sintetiza de modo precioso la doctrina del νοῦς o *intellectus*.

III

Con respecto a los textos del *De anima*, como es bien sabido, se trata de toda una psicología racional que, ya entrado el siglo xx, se ha denominado antropología filosófica una vez que explicita la pregunta por el puesto del hombre en el cosmos. Es curioso que esta antropología filosófica, que tiene a Max Scheler como su reconocido impulsor, distinga al hombre de los demás entes precisamente por poseer *Geist*, fundamento ontológico del acto de ideación, es decir, de la acción de comprender las formas esenciales de la estructura del universo.⁷

En el *De anima*, Aristóteles recuerda expresamente a Anaxágoras al considerar que aquello que entiende o que puede pensar todas las cosas (ἐπεὶ πάντα νοεῖ) es algo sin mezcla (ἀμιγῆ εἶναι).⁸ De acuerdo con la interpretación que efectúa David Ross acerca de los pasajes del *De anima* donde Aristóteles se refiere al pensamiento, éste no tiene ninguna forma positiva (*positive form*) propia, porque de ser así le impediría asimilarse por completo a su objeto, es decir, a lo inteligible. Y es que, para Aristóteles, el pensamiento se vuelve uno con el objeto entendido o inteligido; pero si estuviera configurado positivamente, como dice Ross, entonces no podría asimilarse a lo inteligible. Lo que entiende el entendimiento, es decir, lo que aprehende, es la esencia. No podría el entendimiento asimilar la esencia de las cosas materiales, a las cuales está enfocada directamente, si aquello con lo cual entiende estuviera irremediabilmente determinado por otra forma. Este es precisamente el argumento aristotélico para sostener la diferencia del pensamiento

7 Cf. Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, trad. de José Gaos, Losada, Buenos Aires, 2003, pp. 75 y ss.

8 Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429a18.

con respecto a la materia, lo cual implica, nos parece, a las potencialidades superiores humanas como son la voluntad y la libertad, la cual se entrecruza entre el entendimiento y la voluntad.

Por otro lado, es frecuente constatar que el pensamiento se confunde con la imaginación o fantasía.⁹ Desde la filosofía antigua puede atestigüarse esta confusión, especialmente con los materialistas. La tesis de fondo de estos últimos se reasume, con nuevos bríos, en la filosofía de corte empirista, donde nuevamente se asegura que el pensamiento es imagen. Pero para Aristóteles esto no es admisible. El pensamiento no es imagen, aunque no se puede pensar sin imágenes (*De anima*, 427b14-16, 431a16, 432a7-14). En efecto, la imagen no es estrictamente mental, en el sentido moderno del término, sino que corresponde a una facultad sensible, aunque no se trate necesariamente de un sentido externo; por tanto, se trata de un sentido interno que el hombre posee al igual que los animales. Aunque el hombre haga uso de las imágenes para pensar, no son estas últimas el pensamiento, como insistiremos más adelante. Es más, de acuerdo con la interpretación de Ross, el uso de las imágenes es el precio (*is the price*) que debe pagar la razón (*which reason has to pay*) por su asociación con las facultades mentales inferiores (*lower mental faculties*).¹⁰ Tan es así que el Aquinate, en seguimiento de Aristóteles, hace indispensable el *phantasma* para pensar: “*si phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut sensible ad sensum, sicut sensus non potest sentire sine sensibilia, ita anima non potest intelligere sine phantasmata*”.¹¹

El punto culminante de la psicología aristotélica, como le llama Ross, es la distinción que hace Aristóteles entre νοῦς ποιητικός y νοῦς παθητικός, pues el Estagirita asegura que hay un intelecto capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas (ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος

9 Aristóteles afirma textualmente en el *De anima* (427b16-17) que no se trata de lo mismo, pues al menos al enjuiciar es necesario situarse en la verdad o el error, mientras que la imaginación no requiere forzosamente situarse en ello.

10 David Ross, *Aristotle* (6a. ed.), Routledge, Nueva York, 1995, pp. 152-153.

11 Thomae Aquinatis, *In III De An*, lec. 12, núm. 772.

νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν).¹² Es una teoría que, como muchas del Estagirita, ha surcado toda la historia de la filosofía, pues ya desde su formulación han sido muchos los que se han dedicado a la cuestión que, a nuestro juicio, Tomás de Aquino resuelve en el célebre *De unitate intellectus contra averroistas*. En efecto, la distinción entre νοῦς ποιητικός y νοῦς παθητικός es una distinción que se da al interior del alma (ἐν τῇ ψυχῇ) y no fuera de ella.¹³ Sin embargo, el problema hermenéutico ha tenido su origen por la cualidad que Aristóteles atribuye al νοῦς ποιητικός, pues unos interpretan el término de una manera y otros de otra. Se trata del término χωριστός. En efecto, el vocablo proviene del adverbio χωρίς, que puede traducirse como “separadamente”, “separado” e incluso como “diferentemente”. En consecuencia, hay quienes aseguran que χωριστός ha de traducirse como “separado”, pero otros lo entienden como “separable”.¹⁴ La diferencia es mayúscula y no entraremos a discutirla. Ya hemos adelantado que nos parece conveniente la tesis tomista porque está en consonancia con la idea de que esta distinción se da ἐν τῇ ψυχῇ. De esta manera, puede sostenerse lo que dice el propio Aquinate en su tratado ya mencionado: *“Impossibile est ergo salvari quod hic homo intelligat, secundum positionem Averrois”*,¹⁵ pues esta última elimina la individualidad de la intelección. Se trata, como dice Giovanni Reale, de una realidad divina en nosotros, es decir, una trascendencia en el sentido de una naturaleza distinta.¹⁶ Por eso es que Sanseverino asienta que, finalmente, uno y otro, a saber, *“intellectum agentem, et possibilem separatum dixit non quod extra anima sunt, sed quod, cum sine ullo organo corporeo exercentur, corpori non miscentur”*.¹⁷

12 Aristóteles, *De anima*, III, 5, 430a14-15.

13 David Ross, *op. cit.*, p. 153.

14 Cf. Christophoro Guarinoni, *Sententiarum Aristotelis de anima seu mente humana interpretatio*, Ioannes Saurius, Francoforti, 1601, p. 50.

15 Thomae Aquinatis, *De unitate intellectus contra averroistas*, p. 65. También Aristóteles menciona el término ἄμιγής, traducido como puro o no contaminado o no mezclado.

16 Giovanni Reale, *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona, p. 94.

17 Caietano Sanseverino, *Elementa philosophiae christianae cum antiqua et nova comparatae*, t. III (*pars prima*), c. VI, a. 6, núm. 396, nota 1.

La aprehensión se atribuye al νοῦς παθητικός, mas necesita del νοῦς ποιητικός para pasar del inteligible en potencia al inteligible en acto, con lo cual el pensamiento se vuelve uno con el objeto inteligido. En efecto, la *intellectio* o intelección se atribuye al νοῦς παθητικός, pero lo que hace pasar de la potencia al acto a lo inteligible es el νοῦς ποιητικός. Por supuesto que no es otra cosa que la aplicación metafísica del principio de que no puede pasarse de la potencia al acto sin algo que esté en acto; o, como dice el propio Aristóteles, “*siempre, en efecto, desde lo existente en potencia surge lo existente en acto por obra de lo existente en acto*” (ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργεῖα ὄν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος).¹⁸

En síntesis, el νοῦς παθητικός es análogo a la materia, pues es capaz de recibir todas las formas inteligibles, mientras que el νοῦς ποιητικός es análogo a la causa eficiente, pues es capaz de producir todas las cosas.

En este punto culminante, se aprecia perfectamente la simbiosis entre las distintas potencias humanas, a saber, entre las potencias sensitivas y las intelectivas, pues se vislumbra con toda claridad que el νοῦς requiere del φάντασμα para lograr el εἶδος.¹⁹ La *essentia* o εἶδος es la idea de alguna cosa en cuanto está presente en el entendimiento, y es precisamente la *intellectio* o intelección el acto por el cual el intelecto adquiere la idea. Son varios los filósofos que se inclinan a aceptar la existencia de ideas, como Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Descartes, Malebranche, Leibniz, Rosmini, Gioberti, etcétera. Por supuesto que hay matices entre ellos, pero no es el momento de aclararlos. Lo que los identifica es concebir al intelecto como la facultad de adquirir ideas, las cuales son distintas del *phantasma*, del cual se sirve precisamente el entendimiento. Es precisamente aquí donde el realismo gnoseológico se separa del empirismo (y de su exageración, llamada

18 Aristóteles, *Metafísica*, IX, 8, 1049b24-25.

19 Cf. Xavier Zubiri, *El hombre. Lo real y lo irreal*, Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2005, pp. 104-113.

sensismo), que es la doctrina que niega la existencia de tales ideas, pues considera que el conocimiento humano proviene y se restringe a la experiencia sensible.

Pero esta doctrina parece ser errónea, pues hay ideas que no representan algo singular, sino que trascienden lo empírico, aunque tengan su base en la ἐμπειρία. Se trata de ideas como virtud, verdad y bondad. Asimismo, hay ideas que, aunque se refieran a cosas singulares, pueden apuntar a algo que existe inmaterialmente, como sucede con la idea de ente. Además, hay ideas que representan relaciones, las cuales no se apprehenden sin la mediación de la intelección, como sucede con las ideas de orden, filiación, mayor, menor, etcétera. Por ello, hay que postular una facultad que sea capaz de abstraer e inteligir tales ideas, que es precisamente el νοῦς. El núcleo del asunto está en afirmar que el *phantasma* es algo distinto de la idea, pues el *phantasma* representa la cosa singular, mientras que la idea representa a las cosas en universal. De esta suerte, pueden darse ideas sin *phantasma*, como sucede con el concepto de miriángono o polígono de mil lados;²⁰ tal parece que lo mismo sucede con ideas como *humanitas*, que proviene de una *abstractio formalis*, a diferencia de la idea *homo*, que proviene de una *abstractio totalis*. Así pues, si el conocimiento humano trasciende al sentido, es decir, a la sensación, entonces existe el intelecto. O como se diría en filosofía escolástica: *cognitio humana transcendit sensum; ergo datur facultas transcendens sensum, quae dicitur intellectus, sicut deducitur a principio: facultas specificantur (distinguuntur) ab actibus seu operationibus.*²¹

El hombre es un todo que no se reduce a partes extensas, sino que requiere de la unidad que la forma le proporciona. Esta forma es el alma racional de la que habla Aristóteles, alma noética que tiene la capacidad de trascender lo empírico y alcanzar nociones universales que se refieren a lo inmaterial, como la noción de ente en universal y sus principios.

20 Cf. Paul Geny, *Institutiones dialecticae*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 1933, pp. 20-21.

21 Ioannes di Napoli, *Psychologia*, Marietti, Turín/Roma, 1950, núm. 54.

Para Aristóteles, la forma es lo que brinda la totalidad de sentido al conjunto, es decir, cada una de las partes y sus operaciones se armonizan entre sí gracias a la forma. El νοῦς es parte de esta forma, pues es lo que diferencia al hombre de los demás vivientes naturales. En pocas palabras, lo que brinda la forma del hombre es la espiritualidad que implica el concepto de νοῦς.

IV

Pasemos ahora al νοῦς como hábito. En la *Ética nicomáquea*, al menos tres textos resultan fundamentales para apresar qué entiende Aristóteles por el νοῦς como hábito. En efecto, ahí se encuentra al νοῦς como parte de los hábitos intelectuales. En el primer texto, Aristóteles pretende distinguir el νοῦς de otras virtudes intelectuales, a saber, ἐπιστήμη, τέχνη, φρόνησις y σοφία. En primer término, el νοῦς no es ἐπιστήμη, pues Aristóteles asegura que si la ciencia es el juicio que tiene por objeto los universales (καθόλου) y las cosas que son necesariamente (ἀνάγκης), y siendo cierto que hay principios a partir de los cuales parte la ciencia, es decir, que los presupone en sus razonamientos posteriores, entonces estos presupuestos no pueden ser objeto de la ciencia, sino que deben serlo de algo más. En efecto, la ciencia parte de ciertos principios que da por supuestos, como por ejemplo la existencia de la realidad que estudia o las potencialidades cognoscitivas que tiene el sujeto para investigar el objeto de estudio, etcétera. Para Aristóteles, los principios de los que parte la ciencia no son objeto de ciencia, sino de algo más. Ahora bien, estos principios no son objeto de la τέχνη ni de la φρόνησις, pues ambas versan sobre lo que puede ser de otro modo (ἄλλως); en consecuencia, ellas no versan sobre los principios. Lo natural es que la sabiduría verse sobre los principios, lo cual es parcialmente verdadero desde el espíritu del aristotelismo; sin embargo, no es lo que tiene Aristóteles en mente porque, de acuerdo con su descripción, la σοφία requiere de la demostración (ἀπόδειξις) para algunas

cosas. Por tanto, queda el νοῦς (intuición) de los principios (λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν).²²

El νοῦς es un hábito a través del cual o gracias al cual el hombre, “*por la virtud del intelecto agente, conoce naturalmente los principios indemostrables*”.²³ Estos principios corresponden, por supuesto, a los que la tradición filosófica clásica ha estudiado inmejorablemente, y que son los principios del ser y del conocer. De acuerdo con Francisco Suárez, la doctrina aristotélica de los principios, entre los cuales descuella el principio de contradicción, aunque no está enunciado con conceptos universalísimos ni conocidos enteramente, no prueba que no sea el primer principio, sino a lo sumo que no es la primera proposición o composición que elabora el entendimiento (*non esse primam propositionem seu complexionem quam intellectus format, non tamen quod non sit primum principium*), pues para ello no se exige que sea la primera proposición sino que de ella penden en cierto modo todas las otras verdades (*quia ad hoc non est necesse ut sit prima propositio, sed solum quod ex illo quodammodo pendeat omnium aliarum veritatum scientia*); la condición para que sea principio es que no dependa de otro conocimiento previo o, como dice Suárez, que “*ipsum vero ita sit verum, notum et indemonstrabile, ut ab alio non pendeat*”. Esta condición sí la alcanzan los principios del ser y del conocer, cuyo primer principio al menos desde Aristóteles es el principio de contradicción, reformulado por Suárez a través de la tradición escolástica de esta manera: *nullum ens est et non est*; se trata del primer principio del conocimiento especulativo (pues el primer principio del conocimiento práctico o moral es *omne bonum est faciendum et malum vitandum*).²⁴ Así pues, es el νοῦς el hábito intelectual o especulativo que tiene por objeto la intuición de dichos principios.

22 Todas las referencias del párrafo en: Aristotele, *Etica nicomachea*, VI, 6, 1140b31-1141a8.

23 Antonio Gómez Robledo, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957, p. 100. Seguramente por esto es que Ross traduce al inglés este hábito como *intuitive reason*, Cf. David Ross, *op. cit.*, p. 223. Sin embargo, más que razón, ha de entenderse como “entendimiento intuitivo”.

24 Las citas de Suárez en: Suárez Francisco, *Disputaciones metafísicas*, disp. III, sec. 3, núm. 11.

Estos principios, que son objeto del νοῦς y que la σοφία trabaja de manera más preclara, son las llamadas causas primeras de la metafísica, por lo cual suele atribuirse a esta ciencia el grado máximo de conocimiento debido a su universalidad. Quien conoce las causas primeras conoce todo lo que está debajo de ellas, al menos *in potentia*. No parece ser otra la razón por la cual el Aquinate escribe que: “*his quae sunt maxime universalia sunt omnia subjecta, ergo ille qui scit maxime universalia, scit quodammodo omnia*”.²⁵ Y tampoco parece ser otra la naturaleza de la sabiduría, pero es por una suerte de intuición de los principios primeros (νοῦς) que se logran captar dichas causas o principios universalísimos que versan sobre el ente en cuanto ente.

El segundo texto de la *Ética nicomáquea* que trata temáticamente del νοῦς como hábito se encuentra igualmente en el libro sexto, pero en el capítulo ocho. Aquí Aristóteles opone los conceptos de νοῦς y φρόνησις. El texto resulta un tanto complicado y ha dado pie a distintas interpretaciones. El Estagirita aplica el concepto de φρόνησις al campo político y legislativo, pero asegura se trata de un nombre común (κοινόν ὄνομα φρόνησις), pues la prudencia se refiere propiamente a uno mismo, es decir, al individuo. Luego, asegura que la φρόνησις se enfoca a los extremos particulares o a la experiencia; además, puede ser el último término de la deliberación, sobre la cual cabe el error. Tal vez por ello no es ciencia (ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη), pues ciertamente tiene por objeto lo extremo (τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστίν), que con seguridad es una acción. Insiste Aristóteles en que la φρόνησις se contrapone a la intuición (ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῷ) porque, como se aprecia en el original, esta última tiene por objeto los extremos (o definiciones, como traducen algunos el plural genitivo ὄρων) que ya no son objeto del discurso (ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὄρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος). Por el otro lado, la φρόνησις tiene por objeto el término, extremo o límite (pues así también puede traducirse ὄρος) que proviene de la sensación (αἴσθησις). De

25 Thomae Aquinatis, *In XII libros Metaphysicorum*, I, lect. 2.

esta manera, nos parece que tanto el νοῦς como la φρόνησις se asemejan en que no son ciencia, sino que se enfocan a los extremos o límites, sólo que los límites del primero parecen ser los principios, si se hace caso a lo analizado precedentemente, mientras que el segundo tiene por límite la sensación, análoga a aquella por la que se ve en matemáticas que la última figura es un triángulo. Por eso nos parece que tiene razón Gómez Robledo, apoyado en Hartenstein, cuando escribe sobre este pasaje lo siguiente: *“Estos términos o extremos de que estamos hablando parecen ser también los supremos y no los ínfimos, los conceptos o principios fundamentales: Grundbegriffe”*.²⁶

El tercero de los textos proviene igualmente del mismo libro sexto, pero del capítulo once. Decíamos que el pasaje anterior se ha vuelto complicado, y lo ha sido precisamente a la luz de este tercer texto porque, como dice Gómez Robledo, aquí el Estagirita no se refiere a la alta función teórica que le asigna en los otros dos textos, sino en su función práctica, en cuanto virtud concomitante al buen consejo (εὐβουλία), a la comprensión, seguramente en el sentido de conocimiento íntimo (σύνεσις), y a la reflexión y comprensión (el término utilizado es γνώμη, cuya riqueza connotativa vuelve difícil determinar exactamente a lo que se refiere Aristóteles; incluso, leído desde una perspectiva fenomenológica, podría significar “corazón”). Gómez Robledo traduce γνώμη como “indulgencia”, aunque Julio Pallí la traduce como “comprensión”. Tal vez lo más acertado sea esto último, pues se refiere Aristóteles a lo equitativo y no tanto al perdón.

Ahora bien, Aristóteles asegura que la intuición tiene también por objeto lo extremo, al igual que el entendimiento y la prudencia. Y quien es buen entendedor o es comprensivo, lo es porque es equitativo en sus relaciones con los demás, que es lo mismo que ser inteligente. Así pues, ser comprensivo es lo mismo que ser inteligente y buen entendedor, y todas estas facultades se refieren a lo particular, es decir, a los objetos

26 Antonio Gómez Robledo, *op. cit.*, pp. 100-101.

particulares. En efecto, y según los términos de Aristóteles, los objetos de todas las acciones son cosas particulares y últimas (ἔστι δὲ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ τῶν ἐσχάτων ἅπαντα τὰ πρακτά), pues el prudente conoce los particulares últimos. De la misma manera, la intuición tiene por objeto lo extremo (ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων), pero en ambas direcciones, pues tanto de los límites primeros como de los últimos no hay razonamiento, sino precisamente intuición.²⁷ De esta naturaleza son los principios de la demostración, en donde se relaciona con los otros dos sentidos antedichos; y el otro término, que es la cosa particular, se relaciona con la sensibilidad. Así, la prudencia lo que hace es moverse por los amplios extremos que se abren desde la intuición de los primeros principios hasta el sensible. De esta manera, el νοῦς “no parece tener sino una función teórica por arriba y por abajo, así en la intuición de los primeros principios como en la impregnación por la inteligencia noética de los últimos datos sensibles”.²⁸

V

Pero es en el *Doctor Humanitatis* en quien la doctrina del νοῦς adquiere mayor concreción. Como en muchas cosas, el filósofo y teólogo napolitano de origen lombardo retoma a Aristóteles, a San Agustín y a otros autores clásicos, y los integra elaborando una nueva síntesis que resplandece todavía hasta nuestros días. Ahora bien, no revisaremos en este momento los distintos pasos filosóficos que se tomaron para llegar a la concepción del Aquinate; nos limitaremos a dar sólo unas pinceladas de lo que el Santo Doctor establece como la doctrina del *intellectus principiorum*. Para lograrlo, es necesario tener presente la distinción que él mismo establece entre *intellectus* y *ratio*.

²⁷ Las citas de Aristóteles en: *Ética nicomáquea*, VI, 11, 1134a31-1134b5.

²⁸ Antonio Gómez Robledo, *op. cit.*, p. 110.

En la literatura filosófica suele confundirse el concepto de *intellectus* con el de *ratio*. Se les toma como sinónimos y, aunque hay razón en hacerlo, en realidad guardan una distinción sutil que es menester tener presente para aclarar qué cosa es el $\nu\omicron\delta$ como facultad y el $\nu\omicron\delta$ como hábito. Además, distinguir entre *intellectus* y *ratio* permite ver la diferencia entre los principios, objeto primario de la filosofía como metafísica, y la *scientia*.

En la *quaestio* titulada *De ratione superiori et inferiori*, contenida en las *Quaestiones disputate De Veritate*, el Aquinate establece lo siguiente:

*Eadem potentia in nobis est quae cognoscit simplices rerum quidditates, et quae format propositiones, et quae ratiocinatur: quorum unum proprium est rationis in quantum est ratio; alia duo possunt esse intellectus, in quantum est intellectus.*²⁹

En efecto, para el Santo Doctor el *intellectus* y la *ratio* son, en realidad, la misma potencia, a saber, el intelecto (*intellectus*).³⁰ Esta potencia realiza distintos actos y de acuerdo con ellos es que se refiere al entender (*intellectus*) o al raciocinar (*ratio*). Esta primera consideración puede conectarse con lo que el Aquinate escribe en la *Summa Theologiae*, donde partiendo de la idea de que la virtud se define por orden al bien, pues o faculta a la potencia para obrar bien, o porque junto con la facultad confiere su buen uso, asegura que la virtud intelectual especulativa (*virtus intellectualis speculativa*) perfecciona al entendimiento para considerar la verdad, que es su bien:

29 Thomae Aquinatis, *De rationi inferiori et superiori*, correspondiente a la q. 15 del *De Veritate*, a. 1 ad. 5.

30 Esto también lo explica: Erasmo Bautista Lucas, "Entendimiento y razón en Tomás de Aquino, Kant y Hegel", *Efemérides mexicana*, vol. xix, núm. 56, 2001, pp. 192 y ss.

*Verum autem est dupliciter considerabile: uno modo, sicut per se notum; alio modo, sicut per aliud notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium; et percipitur statim ab intellectu. Et ideo habitus perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem, vocatur intellectus, qui est habitus principiorum.*³¹

Y en el mismo lugar asienta: “*Verum autem quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis: et se habet in ratione termini*”.³²

Como puede verse, el intelecto como hábito perfecciona al propio entendimiento, en cuanto lo ordena o faculta a su propio bien, que es el conocimiento de la verdad. Es el hábito que Aristóteles ha llamado νοῦς en la *Ética nicomáquea*, y que es el *habitus principiorum*. Pero en la cuestión de la *Summa* ya citada, Tomás de Aquino se cuida al escribir *habitus principiorum*, y no de los *principia prima*, aunque puede suponerse que se refiere a ellos. Cuando la *ratio* se mueve dirigiéndose a los principios, estos últimos pueden ser en realidad los primeros principios o bien unos principios restringidos, es decir, los principios de cada ciencia en particular. Cuando se refiere a los primeros principios, es la *sapientia* la que se ocupa de ellos. Empero, en referencia a las verdades que son últimas *in hoc vel in illo genere cognoscibilium*, es la *scientia* la que perfecciona al entendimiento (*perficit intellectum*). Por ello es que Aristóteles ha dicho que la σοφία requiere de la demostración, y esta última no es obra sino de la *ratio*, específicamente del razonamiento.

A partir de estos textos, Juan Fernando Sellés plantea la siguiente pregunta:

Hábito indica imperfección (aunque para Tomás de Aquino sea una perfección menor que la del acto, considerado éste como operación inma-

31 Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, I-II, q. 57 a. 2c.

32 *Ibidem*.

nente); y esa perfección puede ser nativa (esto es, innata), o adquirida. La de este hábito se considera *innata*. Pero si lo es, tal hábito no podrá radicar en una potencia pasiva como es la *ratio*, puesto que potencia denota imperfección, falta de conocimiento (*tabula rasa*). Con todo, Sto. Tomás afirma que “el hábito nunca está en la potencia activa, sino en la pasiva”. Ahora bien, ¿cómo salvar el escollo de que una potencia pasiva tenga negativamente un hábito?³³

Ya hemos mencionado la distinción entre el *intellectus agens* y el *intellectus possibilis*, que es la manera en que la filosofía escolástica traduce la distinción culminante de la psicología aristotélica, a saber, νοῦς ποιητικός y νοῦς παθητικός. Es ahí donde puede salvarse el escollo mencionado por Sellés, y es precisamente el camino que él mismo sigue. El hábito es activo en cuanto promueve el bien de aquello que perfecciona, mientras que la potencia es pasiva. Así, el hábito de los principios es activo con respecto al intelecto. Pero este intelecto al que nos referimos es el paciente, mientras que en el intelecto activo el hábito hace las veces de acto. Así, es el intelecto agente el causante de la intelección de los primeros principios, sean éstos tanto los teóricos como los prácticos, aunque los primeros son más inteligibles que los segundos, los cuales corresponden a la sindéresis,³⁴ pues incluso la *lex naturalis* está sometida al principio supremo del ente, que es el de contradicción.

VI

Profundicemos un poco más en el *intellectus principiorum*. Se trata, como puede apreciarse, del νοῦς como hábito de Aristóteles. Pero consiste en el hábito que conforma precisamente al *intellectus* como lo que es, a saber, como la potencia humana que posibilita la apertura infinita

33 Juan Fernando Sellés, “El carácter distintivo del hábito de los primeros principios”, *Tópicos*, núm. 26, 2004, p. 154.

34 Cf. *Ibid.*, p. 158.

al ser de la que es capaz el hombre. Se distingue de la ciencia en cuanto el *intellectus principiorum* conoce sin discurso, es decir, por intuición. Además, y de acuerdo con Sellés, mientras que el hábito de la ciencia es plural porque se refiere a distintos aspectos de lo real, el *intellectus principiorum* es único, y aunado a esto es fundamento del conocimiento cierto de toda la realidad.³⁵ De esta manera, si es el fundamento del conocimiento permite una doble vía de movimiento, a saber, la que va de lo descendente a lo ascendente y la que va de lo ascendente a lo descendente. Se trata, en síntesis, de dos caminos. El primero, que se eleva a los primeros principios o evidencias primarias, suele llamarse *via resolutionis*; el segundo es la *via inquisitionis*, *via inventionis* o *via compositionis*. Pero lo común a ambos caminos es que el razonamiento parte o llega a los principios primarios.

Ahora bien, cabe apuntar también que lo propio del hombre no es el *intellectus*, pues los espíritus puros también poseen entendimiento. Lo propio del hombre es la *ratio*, y sobre este punto las palabras de Erasmo Bautista resultan muy diáfanas:

La *ratio* jamás puede existir sin el *intellectus*, al que, por el contrario, implica de suyo siempre y esencialmente como a su condición de posibilidad. Por eso Santo Tomás dice también que, aunque el conocimiento humano marcha a la cabeza en el camino de la *ratio*, participa, no obstante, de aquel aprehender simple, que es propio de los espíritus puros, o que está en condiciones de captar algo al instante y sin búsqueda paulatina.³⁶

Entre aquello que puede captar de forma inmediata el entendimiento se encuentran precisamente los *principia prima*, que son las evidencias fundamentales. En este sentido, y siguiendo a Bautista, resulta que la *ratio* parte del *intellectus*, pero es la misma *ratio* la que retorna al *inte-*

35 Cf. *Ibid.*, p. 161.

36 Erasmo Bautista Lucas, *op. cit.*, pp. 194-195.

llectus. En efecto, sin el *intellectus*, la *ratio* no podría darse, pues precisamente esta última indica movimiento hacia la *intellectio*. Aunque el entendimiento constituya el trasfondo desde el cual se mueve la razón, la primacía es del primero y la segunda es algo esencialmente derivado y, por ello, subordinado.³⁷

En este sentido, es precisamente la *ratio* –a diferencia del *intellectus* que suele concebirse como una mirada penetrante en lo evidente *per se*– lo que caracteriza al *voûç* humano. En efecto, la razón humana es un constante discurrir, es un constante ir en la búsqueda; es, en definitiva, el movimiento con respecto al reposo que se encuentra en la verdad. Por eso es que el Aquinate dice: “*Actus autem rationis, qui est discurrere, et intellectus, qui est simpliciter apprehendere veritatem, comparantur ad invicem ut generatio ad esse, et motus ad quietem*”.³⁸ Pero como el movimiento se dirige hacia algo, es decir, hacia la intelección, hacia la aprehensión, se sigue que el modo en que se mueve la razón, que es el discurrir, se lleva a cabo en pos de la intelección. En consecuencia, y de acuerdo con la exégesis de Bautista,

En la medida en que el espíritu humano es capaz de alzar las esencias y destacar el ser por encima y más allá de los datos sensibles o de considerarlos separados de estos últimos, o sea, absolutamente, en él la *ratio* es conducida al *intellectus*, a saber, hacia aquello por lo que según su manera limitada el espíritu humano participa de lo que le trasciende.³⁹

Esta participación es comprendida por Bautista como la eternidad, en cuanto la razón permanece impregnada del tiempo, mientras que el entendimiento, aunque sea de manera débil, participa de la eternidad desarrollándose en ella. Para aceptar esta tesis, cabe apuntar que esta eternidad débil de la que participa el espíritu humano se aprecia con la

37 Cf. *Ibid.*, p. 196.

38 Thomae Aquinatis, *De rationi inferiori et superiori*, a. 1c.

39 Erasmo Bautista Lucas, *op. cit.*, p. 198.

aprehensión de lo completamente objetivo, que se enjuicia a través de los principios *per se nota*, pero que, en el fondo, no buscan sino expresar el ser en universal, pues los llamados principios primeros son juicios acerca del ente en cuanto ente.

VII

Cabe acentuar una vez más, como lo hace también Bautista en seguimiento del Aquinate, la unidad de la potencia que se desdobra como *intellectus et ratio*. En efecto, no parece ser otra la opinión del Santo Doctor, para quien se trata de una potencia pero con distintos actos, en donde unos se ordenan a otro, pues el discurrir se ordena a la intelección, como se dijo. Puede defenderse esta tesis tanto formal como metafísicamente. En efecto, formalmente el movimiento se relaciona con el reposo, en cuanto que el primero se ordena al segundo. Así, lo imperfecto se ordena a lo perfecto, pues el discurrir se ordena a la intelección. Metafísicamente, lo propio del hombre es el razonamiento, pero en relación con el *intellectus* puro se trata de una imperfección, pues para entender requiere de los pasos sucesivos que le permitan alcanzar este último punto.⁴⁰ Así pues, si lo imperfecto se ordena a lo perfecto, entonces la razón se ordena al entendimiento y aquella expresa la manera en que éste se mueve. En consecuencia, el espíritu humano es imperfecto en razón de que no comprende o entiende siempre en acto.

VIII

Para finalizar estas anotaciones, retomemos brevemente una consecuencia que ha quedado abierta en el punto VI, a saber, la eternidad de la que participa el espíritu o *voûç* finito humano. Se trata de una característica entitativa que logra vislumbrarse gracias al *voûç* como hábito

40 Cf. *Ibid.*, pp. 199-200.

de los primeros principios. En efecto, si el *voũç* es capaz de captar verdades suprasensibles, entonces la naturaleza del *voũç* como facultad humana es una potencia que no se reduce a la materia, pues la trasciende formalmente, es decir, si el hombre se redujera a la sensibilidad y, por tanto, a la materia, sería incapaz de alcanzar verdades suprasensibles. Pero como el hombre sí es capaz de ello, se sigue que el hombre no sólo es materia, sino también espíritu.

Presuponiendo la noción universal de ente (del cual no trataremos en este momento), el principio de contradicción cumple con las características de poseer un valor universal, absoluto y real u ontológico, y es parte de lo que es el *voũç*, merced al *intellectus principiorum*. Por ello, es ejemplo de la capacidad humana para alcanzar conocimientos de la naturaleza antedicha, lo cual no excluye, por supuesto, el relativismo o limitación del conocimiento humano. Ahora bien, por valor universal de un principio se entiende su valor para todos los objetos significados en el concepto del sujeto. Es el caso del principio de contradicción, pues su valor se extiende a todo ente *a priori*. En segundo lugar, un principio es incondicionado si se funda en una especie de necesidad absoluta; de ahí que Erasmo Bautista escriba, apoyado en Joseph de Vries, que

*El valor universal incondicional o absoluto no puede fundarse en la experiencia ni constar por ella, puesto que ésta ofrece sólo hechos particulares. Sólo se nos hace inteligible comparando las esencias de ente y no ser, que se nos manifiesta en nuestros conceptos abstractos considerados como contenidos intelectuales.*⁴¹

Es así que el principio de contradicción no se funda necesariamente en la experiencia sensible, que está conformada por hechos particulares, sino que expresa una necesidad absoluta. En otras palabras, su verdad

41 Erasmo Bautista Lucas, *Los fundamentos del conocimiento humano*, Universidad Pontificia de México, México, 2000, p. 61.

no depende de la experiencia, aunque tal principio tenga un origen parcialmente sensible, pues es menester la potencia del *intellectus* para lograr apresarla como principio. Por último, un principio tiene valor real u ontológico si la verdad del principio tiene referencia a las cosas reales significadas por el concepto del sujeto. Es así que el principio de contradicción se refiere a los entes reales; en consecuencia, tiene valor real u ontológico. Así pues, este argumento no hace sino actualizar al más general que dice: el acto es inmaterial si su objeto es inmaterial. Es así que el acto que se llama intelectual tiene por objeto algo inmaterial. Luego el acto intelectual es, *essentialiter*, inmaterial, lo cual expresa, de manera preclara, la intencionalidad que la escolástica y la fenomenología atribuyen al conocimiento, en donde el sujeto y el objeto permanecen distintos, pues el conocimiento es conocimiento de algo.⁴² Así, el principio de contradicción, que depende de la noción de ente en universal, es un conocimiento que tiene una intencionalidad real u ontológica.

La teoría filosófica del νοῦς o *intellectus* no es una pieza de museo. Se trata de una teoría filosófica vigente y que la escolástica ha mantenido por varios siglos. Estas anotaciones sólo han querido destacar unos puntos importantes sobre ella, pero puede constatarse que es mucho más vasta. Se trata de una teoría filosófica y no puede ser objeto sino precisamente de la filosofía. No es la ciencia positiva o experimental la que tiene por objeto la dilucidación de estos asuntos, sino la reflexión filosófica que busca encontrar causas a los efectos; en este caso, se trata de proponer el *esse* que se sigue del *opus*.

42 Esta aclaración resulta importante para no caer en el idealismo. La tesis aristotélica que afirma la identidad entre el objeto y el sujeto que intelige, hay que matizarla recurriendo a la intencionalidad. En consecuencia, hay que afirmar que aunque el sujeto y el objeto de vuelvan idénticos, se trata de una *identidad intencional*; se trata de una identidad que implica una dualidad real. Así, la idea de ente en universal inteligida, aunque posea una identidad con el sujeto cognoscente, implica una dualidad real, pues se refiere a todo ente. De igual manera, el principio de contradicción implica una identidad intencional, pero su referencia es real u ontológica.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAZZI, Evandro. "The Scientific Images and the Global Knowledge of the Human Being". *What Is Our Real Knowledge About the Human Being*. Marcelo Sánchez Sorondo (ed.). Pontificia Academia Scientiarum, Ciudad del Vaticano, 2007.
- ANAXÁGORAS. "Sobre la naturaleza", *Los presocráticos*. Juan David García Bacca (ed.). FCE, México, 1978.
- ANNAS, Julia. "Prudence and Morality in Ancient and Modern Ethics", *Ethics*. Vol. CV, núm. 2, Universidad de Chicago, Chicago, 1995 .
- ANTONIETTI, Alessandro. "La mente tra cervello e anima", *Rivista di filosofia neo-scolastica*. Vol. XCVII, núm. 2, Vita e Pensiero, Milano, 2005.
- AQUINATIS, Thomae. *De unitate intellectus contra averroistas*. Bompiani, Milán, 2000.
- . *In XII libros Metaphysicorum* (3a. ed.). Marietti, Turín, 1977.
- . *De libero arbitrio*, el mismo, *Quaestiones Disputatae de Veritate* (9a. ed.). Marietti, Turín/Roma, 1949.
- . *De virtutibus in communi*, el mismo, *Quaestiones Disputatae de Potentia* (8a. ed.). Marietti, Turín/Roma, 1949.
- . *In Aristotelis Librum De Anima commentarium*. Marietti, Turín, 1925.
- . *Quaestio disputata de anima*, el mismo, *Quaestiones disputatae* (8a. ed.). Marietti, Turín/Roma, 1949.
- . *Summa Theologiae*. Marietti, Turín/Roma, 1952.
- AQUINATIS, Thomae. *Comentario al libro de Aristóteles sobre lo sentido y lo sensible*. Trad. de Juan Cruz Cruz. Eunsa, Pamplona, 2001.
- ARANGUREN, José Luis L. *Propuestas morales* (3a. ed.). Tecnos, Madrid, 1990.
- ARISTÓTELES. *Ética eudemia*. Versión de Antonio Gómez R. UNAM, México, 1994.
- . *Acerca del alma*. Versión de Tomás Calvo Martínez. Gredos, Madrid, 1974.

- ARISTÓTELES. *Ética nicomáquea*. Trad. de Julio Pallí. Gredos, Madrid, 2000.
- . *Ética nicomachea*. Claudio Mazzarelli (ed.). Bompiani, Milán, 2000.
- . *Metafísica*. Edición trilingüe de García Yebra. Gredos, Madrid, 1982.
- ARTIGAS, Mariano. *Filosofía de la ciencia experimental* (3a. ed.). Eunsa, Pamplona, 1999.
- BASTI, Gianfranco. “Il problema mente-corpo e la questione dell’intenzionalità”, *Neurofisiologia e teorie della mente*. Leonardo Lenzi (ed.). Vita e Pensiero, Milán, 2005.
- BAUTISTA LUCAS, Erasmo. *Los fundamentos del conocimiento humano*. Universidad Pontificia de México, México, 2000.
- . “Entendimiento y razón en Tomás de Aquino, Kant y Hegel”, *Efemérides mexicana*. Vol. XIX, núm. 56, México, 2001.
- BERTUZZI, Giovanni. “Le dimensioni dell’uomo. Dalle molecole alla *ratio universalis*”, *Divus Thomas*. Núm. 46, Edizioni Studio Domenicano, Boloña, 2007.
- BEUCHOT, Mauricio. *Microcosmos. El hombre como compendio del ser*. Universidad Autónoma de Coahuila, Saltillo, 2009.
- . *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación* (3a. ed.). UNAM/Ítaca, México, 2005.
- . *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*. Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2004.
- BLACKMORE, Susan. *Conversaciones sobre la conciencia*. Trad. de Francesc Forn. Paidós, Madrid, 2010.
- CAMPS, Victoria. “Principios, consecuencias y virtudes”, *Δαίμων. Revista de filosofía*. Núm. 27, Universidad de Granada, Granada, 2002.
- CHERNISS, Harold. *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*. UNAM, México, 1991.
- CHURCHLAND, Paul. *Materia y conciencia*. Trad. de M. Mizraji. Gedisa, Barcelona, 1992.
- CLEVE, Felix M. *The Philosophy of Anaxagora*. King’s Crown Press, Nueva York, 1949.

- COLLADO, Santiago. “La ‘emergencia’ de la libertad”, *Thémata. Revista de filosofía*. Núm. 38, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2007.
- . “Análisis del diseño inteligente”, *Scripta Theologica*. Núm. 39, Universidad de Navarra, Pamplona, 2007.
- CORETH, Emerich. *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica* (6a. ed.). Trad. de Claudio Gancho. Herder, Barcelona, 1991.
- COTTIER, Georges. “Etre et personne/Critères et coordonnées d’un débat”, AA.VV., *Doctor Communis. Essere e persona*. Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, Ciudad del Vaticano, 2006.
- CRANE, Tim. *La mente mecánica*. Trad. de Juan Almela. FCE, México, 2008.
- CRICK, Francis. *The Astonishing Hypothesis*. Touchstone, Nueva York, 1995.
- DAMM, Arturo. *Libertad. Esencia y existencia* (2a. ed.). Editora de Revistas, México, 1989.
- DEL CURA, Ángel. “Voluntad y apetito sensitivo en el hombre”, *Estudios filosóficos*. Núm. 32, Ediciones San Esteban, Valladolid, 1964.
- DERISI, Octavio Nicolás. “Fenomenología y ontología de la persona”, *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. T. 1, Mendoza, 1949.
- ECHARTE, Luis. “Inteligencia e intencionalidad”, *Scripta Theologica*. Núm. 39, Universidad de Navarra, Pamplona, 2007.
- . “Cómo pensar sobre el cerebro. Hacia una definición de neuroética”, *Revista Médica de la Universidad de Navarra*. Vol. 48, núm.1, Universidad de Navarra, Pamplona, 2004.
- FERRER, Urbano. “En torno al concepto de recta razón”, *Anuario filosófico*. Vol. XIX, núm. 1, Universidad de Navarra, Pamplona, 1986.
- GARCÍA CUADRADO, José Ángel. *Antropología filosófica* (4a. ed.). Eunsa, Pamplona, 2008.
- . “La libertad y el cambio de paradigma moral”, *Actas del VI Simposio internacional fe cristiana y cultura contemporánea*. Eunsa, Pamplona, 2007.
- GARCÍA GARCÍA, Emilio. *Mente y cerebro*. Síntesis, Madrid, 2001.
- GARCÍA GONZÁLEZ, Dora Elvira. *Variaciones en torno al liberalismo*. Universidad Autónoma de Sinaloa/Galileo, México, 2001.

- GARCÍA LÓPEZ, Jesús. “Entendimiento y voluntad en el acto de la elección”, *Anuario filosófico*. Núm. 10, Universidad de Navarra, Pamplona, 1977.
- GAZZANIGA, Michael S. *El cerebro ético*. Trad. de María Pino Moreno. Paidós, Barcelona, 2006.
- GENY, Paul. *Institutiones dialecticae*. Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 1933.
- GEVAERT, Joseph. *El problema del hombre* (11a. ed). Trad. de Alfonso Ortiz. Sígueme, Salamanca, 1997.
- GHISALBERTI, Alessandro. “Anima e corpo in Tommaso d’Aquino”, *Rivista di filosofia neo-scolastica*. Vol. xcvii, núm. 2, Universidad del Sagrado Corazón, Milán, 2005.
- GIMÉNEZ, José y Murillo, José. “Mente y cerebro en la neurociencia contemporánea. Una aproximación a su estudio interdisciplinar”, *Scripta Theologica*. Núm. 39, Universidad de Navarra, Pamplona, 2007.
- GÓMEZ ROBLEDO, Antonio. *Dante Alighieri* (2a. ed.). El Colegio Nacional, México, 2005.
- . *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*. FCE, México, 1957.
- GRANATO, Alberto. “Fisiologia della corteccia cerebrale. Riduzione *versus* emergenza”, *Rivista di filosofia neoscolastica*. Vol. xcvii, núm. 2, Universidad del Sagrado Corazón, Milán, 2005.
- GRAY, Kurt y Daniel M. Wegner. “Apparent Mental Causation”, R. F. Baumeister y K. D. Vohs (eds.), *Encyclopedia of Social Psychology*. Sage Oaks, Thousands, 2007.
- GUARINONI, Chrisophoro. *Sententiarum Aristotelis de anima seu mente humana interpretatio*. Ioannes Saurius, Francoforti, 1601.
- HIERRO-PESCADOR, José. “¿Por qué hablar de la mente?”, *Revista de filosofía*. Vol. xxxi, núm. 2, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2006.
- ILLES, Judy y Stephanie Bird. “Neuroethics. A Modern Context for Ethics in Neuroscience”, *Trends in Neuroscience*. Vol. xxix, núm. 9, Cell Press, Cambridge, Massachussets, 2006.

- ILLES, Judy y Eric Racine. "Imaging or Imagining? A Neuroethics Challenge Informed by Genetics", *American Journal of Bioethics*. Vol. v, núm. 2, Taylor and Francis, 2005.
- INWAGEN, Peter van. "When is the Will Free?", *Philosophical Perspectives*. Vol. III, Wiley-Blackwell, 1989.
- JAEGER, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Trad. de José Gaos. FCE, México, 1952.
- KANE, Robert. "Two Kinds of Incompatibilism", *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. L, núm. 2, International Phaenomenological Society, Wiley-Blackwell, 1989.
- . "Responsability, Luck, and Chance. Reflections on Free Will and Indeterminism", *The Journal of Philosophy*. Vol. xcvi, núm. 5, Columbia University, Nueva York, 1999.
- KENNY, Anthony. *La metafísica de la mente*. Trad. de Francisco Rodríguez. Paidós, Barcelona, 2000.
- . *Essays on the Aristotelian Tradition*. Oxford University Press, Nueva York, 2000.
- . *Tomás de Aquino y la mente*. Trad. de López de Castro. Herder, Barcelona, 2000.
- LENZI, Leonardo. "Sul crinale tra due abissi: etica e neuroscienze", el mismo (ed.), *Neurofisiologia e teorie della mente*. Vita e Pensiero, Milán, 2005.
- LUCAS LUCAS, Ramón. *Horizonte vertical. Sentido y significado de la persona humana*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2008.
- MACÍNTYRE, Alasdair. *Tras la virtud* (2a. ed.). Trad. de Amelia Valcárcel. Crítica, Madrid, 2004.
- MARTÍNEZ CONTRERAS, Jorge. "La evolución ética del concepto sartreano de libertad comprometida". *Signos. Anuario de Humanidades*. Vol. v, núm. 3, UAM, México, 1991.
- MARTÍNEZ FREIRE, Pascual. *La nueva filosofía de la mente*. Gedisa, Barcelona, 1995.
- . *La importancia del conocimiento. Filosofía y ciencias cognitivas* (2a. ed.). Netbiblio, La Coruña, 2007.

- MARTÍNEZ FREIRE, Pascual. “El futuro de la filosofía de la mente”, *Ludus Vitalis*. Vol. xvi, núm. 29, Centro de Estudios Filosóficos, México, 2008.
- . “El debate mente-cerebro a la luz de las nuevas técnicas de exploración del cerebro”, *Contrastes. Revista interdisciplinar de filosofía*. Vol. iv, Universidad de Málaga, Málaga, 1999.
- . “Psicología y materialismo”, *Contrastes. Revista interdisciplinar de filosofía*. Vol. ix, Universidad de Málaga, Málaga, 2004.
- MARLASCA, Antonio. “El origen de la ética”, *Revista de filosofía*. Vol. xliii, núm. 109, Universidad de Costa Rica, San José, 2005.
- MILLÁN-PUELLES, Antonio. *Ética y realismo* (2a. ed.). Rialp, Madrid, 1996.
- NAGEL, Thomas. “Science and the Mind-Body Problem”, *What Is Our Real Knowledge About the Human Being?* Marcelo Sánchez Sorondo (ed.). Pontificia Academia Scientiarum, Ciudad del Vaticano, 2007.
- NAPOLI, Ioannes di. *Psychologia*. Marietti, Turín/Roma, 1950.
- ODERBERG, David. “Hylemorphic dualism”, *Personal Identity*. Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller Jr. y Jeffrey Paul (eds.). Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- PASNAU, Robert. *Thomas Aquinas on Human Nature*. Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- PEREDA, Carlos. “Do Free Minds Exist? Commentary to ‘The Ability to Deliberate’ by Martin Steel”, *Tópicos*. Núm. 36, Universidad Panamericana, México, 2009.
- REALE, Giovanni, *Introducción a Aristóteles*. Herder, Barcelona, 1985.
- REDMOND, Walter. “Libertad vs. Determinismo”, *Analogía filosófica*. Vol. xxiii, núm. i, Centro de Estudios de la Orden de Predicadores, México, 2009.
- ROSMINI, Antonio. *Nuovo saggio sull’origine delle idee* (5a. ed.). T. ii, Cugini Pomba, Turín, 1852. El volumen consultado corresponde al iii de las *Opere edite e inedite dell’abate Antonio Rosmini-Serbati*.
- . *Compendio di etica e breve storia di essa*. Desclée/Lefebvre, Roma, 1907.
- ROSS, David. *Aristotle* (6a. ed.). Routledge, Nueva York, 1995.

- RUBIA, Francisco J. *El fantasma de la libertad. Datos de la revolución neurocientífica*. Crítica, Barcelona, 2009.
- RUNGALDIER, Edmund. “L'anima aristotelica e il funzionalismo contemporaneo”, *Rivista di filosofia neoscolastica*. Vol. xcvi, Universidad del Sagrado Corazón, Milán, 2005.
- SANGUINETI, Juan José. *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico*. Palabra, Madrid, 2007.
- . *El conocimiento humano. Una perspectiva filosófica*. Palabra, Madrid, 2005.
- . “La scelta rationale: un problema di filosofia della mente e della neuroscienza”, *Acta philosophica*. Vol. 17, núm. 2, Universidad del Sagrado Corazón, Roma, 2008.
- SANSEVERINO, Caietano. *Elementa philosophiae christianae cum antiqua et nova comparatae*. T. III (primera parte), s/e, Nápoles, 1873-1874.
- SCHELER, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*. Trad. de José Gaos. Losada, Buenos Aires, 2003.
- . “Fenomenología y metafísica de la libertad”. *Metafísica de la libertad*. Trad. de Walter Leibling. Nova, Buenos Aires, 1960.
- . *Ordo amoris*. Trad. de Xavier Zubiri. *Revista de Occidente*, Madrid, 1934. [Se trata de la edición que contiene, también, *Muerte y supervivencia*.]
- SCIACCA, Michele Federico. “Libertad y persona humana”, *Revista de estudios políticos*. Núm. 55, Centro de Estudios Políticos, Madrid, 1951.
- SEARLE, John. *The Rediscovery of the Mind*. MIT Press, Cambridge, Massachusetts/Londres, 2002.
- . *Freedom and Neurobiology. Reflections on Free Will, Language and Political*. Columbia University Press, Nueva York, 2007.
- SEEL, Martin. “The Ability to Deliberate. Elements of a Philosophy of Mind”, *Tópicos*. Núm. 36, Universidad Panamericana, México, 2009.
- SELLÉS, Juan Fernando. “El carácter distintivo del hábito de los primeros principios”, *Tópicos*. Núm. 26, Universidad Panamericana, México, 2004.

- SEPICH, Juan. *Introducción a la filosofía*. Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1942.
- SUÁREZ, Francisco. *Disputaciones metafísicas*. Sérgio Rábade et al. (eds.). Gredos, Madrid, 1960.
- SZASZ, Thomas. *The Meaning of Mind. Language, Morality, and Neuroscience*. Praeger, Westport, 1996.
- VIDAL, Fernando. "Person and Brain. A Historical Perspective From Within the Christian Tradition", *What Is Our Real Knowledge About the Human Being?* Marcelo Sánchez Sorondo (ed.). Pontificia Academia Scientiarum, Ciudad del Vaticano, 2007.
- VITORIA, Francisco de. "De aquello a que está obligado el hombre", el mismo, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas*. Teófilo Urdanoz (ed.). BAC, Madrid, 1960.
- WEGNER, Daniel M. "Précis of *The illusion of conscious will*". *Behavioral and Brain Sciences*. Núm. 27, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas* (2a. ed.). Trad. de Alfonso García y Ulises Moulines. UNAM/Crítica, Barcelona, 2002.
- ZUBIRI, Xavier. *El hombre. Lo real y lo irreal*. Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2005.

ÍNDICE

Prólogo	9
Presentación	13
I. Filosofía hilemórfica o analógica de la mente	19
Introducción	19
Alma, mente y cuerpo	22
Posiciones filosóficas	23
Filosofía hilemórfica o analógica de la mente	29
Facultades superiores y espiritualidad	36
Conclusión	54
II. El problema del acto moral en el contexto de las neurociencias para una filosofía hilemórfica o analógica de la mente	55
Introducción	55
Naturalismo ontológico y antropología	56
Neurociencias y el cerebro ético	59
Filosofía hilemórfica o analógica de la mente	65
La libre decisión o elección como fundamento del acto moral a partir de una filosofía hilemórfica o analógica de la mente	72
Conclusión	86
III. Una concepción analógica o hilemórfica de la libertad	89
Introducción	89

Determinismo: el caso del determinismo <i>duro</i> en las neurociencias	90
Libertarismo o indeterminismo: distintas lecturas de la libertad	98
Hilemorfismo o analogismo: la existencia de la libertad y sus límites	102
Libertad psicológica, libertad existencial y felicidad	121
El hombre como compuesto hilemórfico unitario	126
Conclusiones	129
IV. Algunas notas sobre el concepto de νοῦς	135
I	135
II	137
III	138
IV	143
V	147
VI	150
VII	153
VIII	153
Bibliografía	157

Siendo rectora de la Universidad Veracruzana
la doctora Sara Ladrón de Guevara,
FILOSOFÍA DE LA MENTE. VOÛÇ Y LIBERTAD
de Jacob Buganza

se terminó de imprimir en noviembre de 2014,
en los talleres de Master Copy S. A. de C. V.
Avenida Coyoacán núm. 1450,
col. Del Valle, del. Benito Juárez, CP 03220,
México, DF, tel. 55242383.

En la edición se usaron tipos Minion Pro y Myriad Pro.
Cuidado de la edición: Jorge Lobillo y Nina Crangle.
Maquetación: Ma. Guadalupe Marcelo Quiñones.