

FILOSOFÍA HILEMÓRFICA O ANALÓGICA DE LA MENTE¹

Jacob Buganza
Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana (México)

Resumen: En este trabajo, el autor expone una visión de la filosofía hilemórfica o analógica de la mente, que se yergue como alternativa de superación entre el monismo materialista y el dualismo cartesiano. Procede localizando, primero, el lugar que le corresponde a esta visión filosófica en el marco de otras corrientes de filosofía de la mente. Posteriormente, y en seguimiento de algunos filósofos hilemorfistas, expone las tesis principales de esta postura filosófica.

1. Uno de los problemas más importantes, si no 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 asunto antaño 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”².

¹ Agradezco a los profesores Juan José Sanguinetti y Santiago Collado las observaciones que vertieron a la versión previa de este texto.

² Las dos citas textuales corresponden a José GIMÉNEZ y Jose MURILLO, “Mente y cerebro en la neurociencia contemporánea. Una aproximación a su estudio interdisciplinar”, en *Scripta Theologica* 39 (2007) 612.

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 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 Sanguineti, o visión analógica, como llama Beuchot a toda una filosofía³, 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 refieran⁴. 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 Sanguineti, 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 Sanguineti 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, Sanguineti se sorprende de 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”⁵. Ciertamente es una relación intrínseca y esencial, no extrínseca y accidental como 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

³ Cf. Mauricio BEUCHOT, *Microcosmos. El hombre como compendio del ser*, Saltillo, Universidad Autónoma de Coahuila, 2009.

⁴ Juan José SANGUINETI, *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico*, Madrid, Palabra, 2007, p. 13.

⁵ *Ibid.*, p. 114.

cierta medida el *misterio* de la inteligencia⁶, 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”⁷. 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”⁸. 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 filósofos contemporáneos y es, además, conveniente en pos de aclarar las claves implicadas en el problema.

2. 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 otro⁹. 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 libremente¹⁰. Esto nos pone en guardia con respecto a la

⁶ Luis ECHARTE, “Inteligencia e intencionalidad”, en *Scripta Theologica* 39 (2007) 650.

⁷ Anthony KENNY, *Essays on the Aristotelian Tradition*, New York, Oxford University Press, 2000, p. 69. También lo afirma en *Tomás de Aquino y la mente*, traducción de López de Castro, Barcelona Herder, 2000, p. 28. Igualmente Giménez y Murillo aseguran que la concepción hilemórfica no ha perdido valor y sigue mereciendo ser tomada en cuenta, Cf. o.c., p. 628.

⁸ Santiago Collado, “La “emergencia” de la libertad”, en *Thémata. Revista de filosofía* 38 (2007) 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.

⁹ Cf. Juan José SANGUINETI, *Filosofía de la mente*, p. 14.

¹⁰ 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*, traducción de Francisco Rodríguez, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 171ss. 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*, Barcelona, Gedisa, 1995, pp. 17ss (obra que ha sido reimpressa en 2002). En un artículo más reciente, este último 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”, en *Ludus Vitalis* XVI/29 (2008) 188. Nuestra concepción de la mente se enfoca más en

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

3. 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”¹¹. 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.

4. El dualismo sostiene la distinción real entre alma y cuerpo. El dualismo puede ser exagerado o moderado [n. 5]. 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 postulados¹²). Kenny se suma a Gilbert Ryle al asegurar que la 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 influir¹³. 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 sujeto¹⁴.

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.

¹¹ Gianfranco BASTI, “Il problema mente-corpo e la questione dell’ ‘intenzionalità’”, en Leonardo LENZI, (a cura di), *Neurofisiologia e teorie della mente*, Milano, Vita e Pensiero, 2005, p. 162.

¹² Al menos así parece sugerirlo Pascual, MARTÍNEZ FREIRE, *La nueva filosofía de la mente*, pp. 25-30.

¹³ Anthony KENNY, *La metafísica de la mente*, p. 25.

¹⁴ Luis ECHARTE, o.c., p. 642.

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 ocasionismo 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).

5. Por su parte, el dualismo moderado “considera el alma y el cuerpo como dos sustancias, pero no necesariamente niega su unidad a través de relaciones interactivas”¹⁵. 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”¹⁶.

6. 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 restricto. 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*.

7. 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. Consisten, en síntesis, en negar que la mente sea algo distinto del cerebro; tratan de explicar los fenómenos mentales, y especialmente hoy en día la autoconciencia, en términos físicos o biológicos¹⁷. Podemos ver sus diversas formulaciones, junto a Sanguineti, con el siguiente esquema.

¹⁵ Juan José SANGUINETI, *Filosofía de la mente*, p. 19.

¹⁶ José GIMÉNEZ y José MURILLO, o.c., p. 621.

¹⁷ *Ibid.*, p. 617.

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 estrictamente intelectuales a actos físicos complejos nerviosos. Ciertamente, como apunta Sanguinetti, 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”¹⁸. 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 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”¹⁹. 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 neurales²⁰. Ciertamente esta tesis tiene fuerte repercusiones antropológicas y éticas.

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.

¹⁸ Juan José SANGUINETI, *Filosofía de la mente*, p. 26.

¹⁹ Luis ECHARTE, o.c., p. 646.

²⁰ Francis CRICK, *The Astonishing Hypothesis*, New York, Touchstone, 1995, p. 3; Cf. José GIMÉNEZ y José MURILLO, o.c., p. 618.

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”²¹. 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 género²².

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*.

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 misterio²³.

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: Philo-*

²¹ Santiago COLLADO, o.c., 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.

²² Cf. Alessandro ANTONIETTI, “La mente tra cervello e anima”, en *Rivista di filosofia neo-scolastica* XCVII/2 (2005) p. 225.

²³ Cf. Juan José SANGUINETI, *Filosofía de la mente*, p. 34, nota 21.

sophical Papers y *Representación y realidad: un balance crítico del funcionalismo* (sin embargo, Putman 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 instala. 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 artificial²⁴. De ahí que sea pertinente 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.

8. 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 Aquino²⁵. 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 [nn. 4-7], 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, pueden aportar al debate dos elementos. 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 base que permite hablar de una espiritualidad de la persona humana, una espiritualidad encarnada, materializada, pero no reducida a la funcionalidad corpórea²⁶. Ciertamente el hilemorfismo aristotélico estuvo en desuso debido a la

²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 39.

²⁵ Cf. Giovanni Bertuzzi, “Le dimensioni dell’uomo. Dalle molecole alla *ratio universalis*”, en *Divus Thomas* 46 (2007) 51-52.

²⁶ Juan José SANGUINETI, *Filosofía de la mente*, p. 45.

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 Basti²⁷.

9. 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 aristotelismo, 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 *materia* respecto a un acto más alto *informante*”²⁸. 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 (no profundizaremos lo suficiente el este aparte, pero sí daremos algunas notas al respecto).

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 a partir 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

²⁷ Cf. Gianfranco BASTI, o.c., pp. 162-163.

²⁸ Juan José SANGUINETI, *Filosofía de la mente*, p. 49.

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*”²⁹. 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 el 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. “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”³⁰. Pero hay algo más, 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 molecular³¹.

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 realidad³². 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 sensible³³. La sensación es un acto cognoscitivo

²⁹ Ibid., p. 53.

³⁰ Ibid., p. 57.

³¹ Cf. Ibid., pp. 57, 58 y 60.

³² Cf. Ibid., p. 63.

³³ Cf. entre otras partes, ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, II 12 424b5ss y III 1 424b25ss. También puede consultarse TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al libro de Aristóteles sobre lo sentido y lo sensible*, n. 11.

porque el conocimiento 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”³⁴. 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, etcétera³⁵. 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)³⁶. Esta 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 integra, 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), absolutamente insólita en los vegetales”³⁷. 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’ ”³⁸. 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

³⁴ Juan José SANGUINETI, *Filosofía de la mente*, p. 64.

³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 65.

³⁶ Cf. Ramón LUCAS, *El hombre, espíritu encarnado*, Salamanca, Sígueme, 1999 2ª ed., p. 75.

³⁷ Juan José SANGUINETI, *Filosofía de la mente*, p. 67.

³⁸ *Ibid.*, p. 68.

que guían el comportamiento. Ésta parece ser la tarea propia del sistema nervioso, especialmente, del cerebro³⁹.

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 sensitivo⁴⁰. 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 emotivo⁴¹. Para un lector 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 apetitivas⁴². Pero más allá de esto último, la tesis de Sanguinetti 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 Sanguinetti 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 entran en juego para explicar el fenómeno, mas no son dos cosas distintas⁴³; se entienden separadas pero sólo gracias a un acto intelectual de abstracción.

10. 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 las estructuras neurales y las funcio-

³⁹ Ibid., p. 69.

⁴⁰ 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.

⁴¹ Cf. Juan José SANGUINETI, *Filosofía de la mente*, p. 70. Es importante destacar que, como buen tomista, Sanguinetti, antes de asentar esta tesis, distingue convenientemente 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.

⁴² Cf. Aristóteles, *Acerca del alma*, II 2 413b23-25.

⁴³ Cf. Juan José SANGUINETI, *Filosofía de la mente*, p. 76.

nes mentales”⁴⁴. 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.

11. 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, “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”⁴⁵. 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 ser⁴⁶, 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”⁴⁷.

⁴⁴ Ibid., p. 83.

⁴⁵ Ibid., pp. 98-99.

⁴⁶ Cf. Antonio ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Torino, Cugini Pomba, 1852, 5ª ed., t. II.

⁴⁷ Juan José SANGUINETI, *Filosofía de la mente*, p. 100.

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 por lo que Sanguineti escribe que “nuestro querer no está inclinado de modo exclusivo o determinado a necesidades materiales o a condiciones físicas. Queremos con libertad el bienestar del cuerpo, la calidad de vida, los bienes sensibles, pero también queremos las ciencias, las artes, las personas, la vida y cualquier otra realidad natural, personal o cultural”⁴⁸.

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”⁴⁹.

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 al 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 por lo 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 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, pues el hombre no es esencialmente su alma o espíritu,

⁴⁸ Ibid., p. 101.

⁴⁹ Ibid., p. 102.

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 ocurre 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”⁵⁰.

En efecto, la materialidad es imprescindible para hablar del pensamiento humano; es condición necesaria, pero no parece que sea suficiente⁵¹. 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”⁵². Para la visión hilemorfista 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”⁵³.

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

⁵⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q.84, a.7c.

⁵¹ Wittgenstein parece hacer esta distinción, pues en el párrafo 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*)”.

⁵² Juan José SANGUINETI, *Filosofía de la mente*, p. 115.

⁵³ *Ibid.*, pp. 116 y 117.

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 [n. 8], pues el hombre es precisamente unidad, es un microcosmos o *ἀνάλογου* que encierra múltiples dimensiones y no exclusivamente una sola⁵⁴. 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 Descartes⁵⁵, 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 intelección⁵⁶. Seguramente la anterior es la razón por la que Kenny asienta que los peripatéticos, entre ellos Tomás de Aquino, estuvieran 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”⁵⁷. También es la razón de que Gómez Robledo asegura que la imaginación es la mediadora entre la sensación y la intelección⁵⁸.

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 superior⁵⁹. En resumen, el hombre no realiza sus actos genuinos de forma descarnada. Esta tesis se halla actualizada por el propio Sanguineti cuando escribe que “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

⁵⁴ Así también lo juzga David ODERBERG, “Hylemorphic dualism”, en Ellen PAUL, Fred MILLER y Jeffrey PAUL (eds.), *Personal Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 75 y 76. Para este asunto, Cf. TOMÁS DE AQUINO *Suma de Teología*, I, q.76 a.7c.

⁵⁵ Cf. Anthony, KENNY, *La metafísica de la mente*, p. 40.

⁵⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III 427b15ss.

⁵⁷ Anthony KENNY, *La metafísica de la mente*, p. 166.

⁵⁸ Cf. Antonio GÓMEZ ROBLEDO, *Dante Alighieri*, México, El Colegio Nacional, 2005, 2ª ed., p. 513.

⁵⁹ 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”.

experiencia sensitiva tiene una correspondencia neural, al menos, en la medida en que tales conceptos recurren al lenguaje⁶⁰. 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 primero⁶¹. 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 por lo que, nos parece, Oderberg asienta que el problema de la localización de los conceptos y, *mutatis mutandis*, de los juicios y raciocinios, implican una contradicción con el monismo materialista, pues aquéllos son abstractos e inextensos, mientras que la materia es concreta y extensa⁶².

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”⁶³. 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”⁶⁴.

⁶⁰ Ibid., pp. 161-162.

⁶¹ Cf. Juan José SANGUINETI, *El conocimiento humano: una perspectiva filosófica*, Madrid, Palabra, 2005, p. 107.

⁶² Cf. David ODERBERG, o.c., p. 89.

⁶³ Juan José SANGUINETI, *Filosofía de la mente*, p. 142.

⁶⁴ Ibid., p. 159.

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 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”⁶⁵.

El doble aspecto de los actos superiores que realiza el hombre se encuentra plasmado 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 pues corresponden a una causalidad distinta a la eficiente, privilegiada por la física a partir de la modernidad [n. 8]. Sanguineti apunta: “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”⁶⁶. En efecto, los actos provenientes tanto del entendimiento como de la voluntad (*appetitus rationalis* u ὁρεξις βουλευτική)⁶⁷ 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

⁶⁵ Ibid., p. 160.

⁶⁶ Juan José SANGUINETI, *El conocimiento humano: una perspectiva filosófica*, p. 108.

⁶⁷ Aristóteles, en la *Ética nicomáquea* (1139a20-30), asegura que el apetito deliberado (ὁρεξις βουλευτική) es un acto elegido (προαίεσις). En el ámbito del razonamiento (práctico) o deliberación, para que el deseo sea recto (ὀρθή) debe ser verdadero (ἀληθής).

cual emplea una causalidad distinta a la mencionada eficiente. Empero, “la autodeterminación de la voluntad no es absoluta, pues también es ‘movida’, 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”⁶⁸. 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 considerado 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, in quantum passio impedit talem considerationem*). El Aquinate asegura que dicho impedimento puede darse de tres maneras: por cierta distracción, por contrariedad con lo que sabemos y por 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*)⁶⁹. 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.

12. 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 presen-

⁶⁸ Juan José SANGUINETI, *Filosofía de la mente*, p. 198.

⁶⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.77 a.2c.

tación 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 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 eficiente⁷⁰. En efecto, es la tesis que Sanguineti 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”⁷¹. 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 confines⁷².

13. Hay otro aspecto sobre el cual Sanguineti 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 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*”⁷³. En efecto, la voluntad se revela como una potencia distinta a las emociones o pasiones y los sentimientos, y

⁷⁰ Antonietti asegura que la causa eficiente es insuficiente para explicar los procesos psicológicos o mentales, Cf. Alessandro ANTONIETTI, o.c., p. 239.

⁷¹ Juan José SANGUINETI, *Filosofía de la mente*, p. 205.

⁷² 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.

⁷³ Juan José SANGUINETI, *Filosofía de la mente*, p. 237.

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 psicósomática 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 (*movet in nobis mediante 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 sensitivo⁷⁴. En este sentido es en el 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”⁷⁵. 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 [nn. 8 y 11].

14. 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.

⁷⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q.20 a.1c et ad.1.

⁷⁵ Juan José SANGUINETI, *Filosofía de la mente*, p. 252.

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 autorreflexión es que concluye en el “yo”, en la autoafirmación del sujeto como tal; concluye en la conciencia de uno mismo como persona⁷⁶. Es un ejercicio o situación subjetiva, como diría Searle.

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”⁷⁷. En efecto, la autoconciencia de 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 Martínez 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

⁷⁶ 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 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, o.c., pp. 615-616.

⁷⁷ Anthony KENNY, *La metafísica de la mente*, p. 54.

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 científico⁷⁸. 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 reducen a procesos neurológicos; utilizando sus propias palabras, “Hay en los seres humanos procesos mentales de índole no física”⁷⁹.

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 cerebro⁸⁰. 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 [n. 11]. 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 posibilidades⁸¹: la co-

⁷⁸ Cf. Pascual MARTÍNEZ FREIRE, “El futuro de la filosofía de la mente”, p. 190.

⁷⁹ 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*, La Coruña, Netbiblio, 2007, 2ª. ed., 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.

⁸⁰ 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*, traducción de María Pino Moreno, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 32 y 36.

⁸¹ Cf. Alessandro Antonietti, o.c., pp. 227-228.

ocurrencia sin implicación ($N \wedge M$), la implicación del proceso mental pero sin correspondencia necesaria con respecto al proceso neurobiológico ($\exists x$) ($Nxt \wedge Mxt$), la implicación del proceso neurobiológico y el proceso mental pero sin correspondencia ($\exists x$) ($Nxt \wedge \sim Mxt$) 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 “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”⁸².

15. 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 cuerpo⁸³. 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”⁸⁴.

16. 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 filósofo-

⁸² Ibid., p. 232.

⁸³ Gianfranco Basto, o.c., p. 173.

⁸⁴ Ibid., pp. 190 y 193.

fico 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, lo cual es precisamente lo que propone la filosofía hilemórfica o analógica de la mente: una etiología amplia que los abarque.