

## Recensión bibliográfica

Sanguineti, J. J. (2007). *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico*. Madrid: Palabra. 363 páginas.

Juan Pablo Roldán  
Pontificia Universidad Católica Argentina

A pesar de la profusión de libros y artículos sobre filosofía de la mente, puede decirse que la presente obra ocupa un lugar vacío. Su objetivo no se limita a “reflejar el estado actual de las cuestiones” ni a la mera “confrontación de las opiniones”, conforme al estilo propio de la “tradición empirista” habitual en el “ámbito filosófico anglosajón” (p. 9). Si bien sus conclusiones son moderadas y comprensivas de los autores considerados, superan el eclecticismo habitual en las obras de conjunto.

Se trata de un fruto maduro, resultado de años de estudio y precedido por la publicación de numerosos artículos. Juan José Sanguineti, catedrático de Filosofía del Conocimiento en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma), es reconocido por sus investigaciones sobre temas de filosofía de la ciencia, cosmología, filosofía de la naturaleza, lógica y filosofía del lenguaje, cuestiones a las que ya ha dedicado quince libros. Sus estudios sobre las relaciones entre ciencias y filosofía se han centrado hace tiempo en la psicología cognitiva –debido a la enorme relevancia de la “revolución cognitiva”– y su correspondiente filosofía de la mente.

El autor aborda los temas “desde arriba”, es decir, desde una perspectiva “ontológica y antropológica”, según reza el subtítulo de la obra. Este enfoque lo lleva a prácticamente reescribir una antropología filosófica jalonada por los temas de contacto con los tópicos habituales de la psicología cognitiva, comenzando por cuestiones propias de la filosofía de la naturaleza. De esta forma, cuando llega el momento de plantear algunos de los problemas propios de las relaciones entre “mente y cerebro”, éstos son considerados a la luz de la fundamentación previa. En efecto, esta perspectiva, según Sanguineti, permite una adecuada jerarquización epistemológica de los asuntos tratados y di-

suelve antinomias aparentes. Cuando el problema es planteado, éste, en el fondo, ya no existe. Sucede que buena parte de las aporías y perplejidades de la filosofía de la mente serían consecuencia de una confusión ontológica, derivada, a su vez, de cierta superficialidad epistemológica que conduciría a saltos de niveles en los planteos, aclarados los cuales las respuestas fluirían naturalmente.

Asimismo, y abundando en su anterior propósito, manifiesta desde el comienzo su filiación filosófica. Declara en la presentación que asumirá una “propuesta de fondo propia, aunque inspirada en la filosofía de Aristóteles y Tomás de Aquino” (p. 8). Su tarea puede ser considerada análoga a la emprendida hace décadas por Cornelio Fabro, quien dialoga con la Teoría de la Gestalt desde el tomismo en obras como *Percepción y pensamiento*.<sup>1</sup>

En el primer capítulo, el autor presenta las “posiciones filosóficas” respecto del problema mente/cuerpo, con las que dialogará a lo largo de toda la obra: el dualismo, el paralelismo, el monismo espiritualista, el pansiquismo, el conductismo, la teoría de la identidad o neurologismo, el biologismo naturalista, el emergentismo, la teoría de la superveniencia, el funcionalismo computacional, el representacional, el causal, etcétera. En todos los casos, la referencia a autores y obras manifiesta una extensa documentación que, sin embargo, es puesta al servicio de una exposición sobria y sin excesos de erudición.

Conforme a un criterio ontológico, todas las posturas nombradas, más allá de sus diferencias, podrían reducirse a un dualismo o a un monismo. En cualquier caso, ambas concepciones fallarían a la hora de explicar algunos aspectos de la estructura del hombre, formado por una unidad compleja: pluralidad y distinción de elementos constitutivos; integración y causalidad entre ellos.

“¿Qué intuición puede ofrecer un autor como Tomás de Aquino en el cuadro histórico presentado?” (p. 45), se pregunta Sanguineti. Su respuesta brinda el hilo conductor de la obra. El tomismo aporta la idea de “alma como forma del cuerpo” (p. 45) –que permitiría entender una distinción no dualista entre ambos principios, así como fundamentar sin aporías la integración y la causalidad entre los mismos– y la de “*trascendencia* de la inteligencia, la voluntad, la libertad, la persona, con respecto a la organicidad del cuerpo humano” (p. 45) –de la que se derivaría la afirmación de una espiritualidad no separada, sino encarnada, materializada, pero no reducida a la funcionalidad corpórea–” (p. 45).

En el segundo capítulo, dedicado a “El cuerpo sensitivo”, se pone en práctica el anterior criterio. El autor considera indispensable que la antropología sea precedida por una adecuada filosofía de la naturaleza, o estudio filosófico del ser material, porque “sólo una comprensión completa de la naturaleza inferior del hombre puede ayudarnos a entender sin dualismos nuestra dimensión espiritual, haciendo justicia a la importancia de nuestra corporalidad” (p. 96).

La apelación a las mencionadas nociones de materia y forma permite, en primer lugar, concebir que las cosas materiales están constituidas por un elemento “no material”, que les brinda una cierta “información” o “conformación”. Este “hilemorfismo” (del griego, *hylé* –materia– y *morfé* –forma–) es la base para comprender una dimensión psíquica distinta de, pero integrada a, lo corpóreo; en palabras del autor, una “continuidad” no reñida con la “discontinuidad” de instancias.

Además, las nociones de “causalidad material” y “causalidad formal” aportan una perspectiva muy valiosa a la hora de comprender las relaciones funcionales entre mente y cuerpo, que supera la mera “correlación” que el funcionalismo se limita a formular sin decidirse acerca de la cuestión causal. Aquí se postula tanto una causalidad “*bottom-up*” (desde abajo hacia arriba, o causalidad material) como otra “*top-down*” (desde arriba hacia abajo, o causalidad formal).

Se da, afirma el autor, un “dominio progresivo de la formalidad sobre la materialidad” (p. 83). El estudio de esta progresión, desde la constitución de los seres materiales inanimados hasta la de los dotados de funciones psíquicas superiores, prepara el camino para que, en su momento, “la afirmación de la causalidad de nuestro espíritu sobre el cuerpo” no aparezca “extraña o poco natural” (p. 85). El espíritu sería “prefigurado” en estadios previos.

Esta dimensión espiritual del hombre hace su aparición en el tercer capítulo (“La inteligencia humana”). “La vida intelectual lleva esta hiperformalización orgánica cerebral a una especie de culminación. [...] La razón aparece, [...] aun reconociendo su trascendencia, como un ‘emerger’ en un terreno que ya la ha preparado, y no como una añadidura extrínseca” (p. 106). Sanguineti desarrolla con autoridad las tradicionales demostraciones de la espiritualidad de la inteligencia en términos actuales y en diálogo con el cognitivismo.

Esta base ontológica brinda elementos para solucionar buena parte de las aporías y reduccionismos frecuentes en las discusiones sobre el tema “mente y cerebro”. El lenguaje, por ejemplo –cuestión que se analiza en muy interesantes pasajes–, es un fenómeno humano fundamental que no podría ser interpretado a la luz de los dualismos ni de los monismos.

Los importantes descubrimientos empíricos acerca del funcionamiento cerebral no autorizan ninguna conclusión ontológica reduccionista, sino que deben ser integrados en su justo lugar, el que corresponde a la base material de la inteligencia, siempre instrumental. “El comportamiento y las obras del hombre no se explican sin más con el cerebro. Se explican, a nivel más alto, según el dinamismo interior de la persona en interacción con los demás y la cultura” (p. 168).

En el cuarto capítulo se aborda en forma sistemática la mencionada cuestión de “La causalidad mente/cerebro”. El autor recuerda que “su solución debe ser ontológica, no meramente biológica o computacional” (p. 171). Estos últimos planteos, lejos de ser “científicos”, incurrirían en afirmaciones incorrectas de nivel filosófico al asumir una concepción unívoca de la causalidad y reducirla a sus aspectos materiales.

La causalidad “desde arriba hacia abajo” ha sido rechazada en ocasiones, recuerda Sanguineti, por considerar que la intervención causal de factores no-materiales implicaría la irrupción de una fuerza extraña y la violación de leyes físicas. Pero, continúa el autor, tal dificultad depende de entender lo psíquico como un ente distinto superpuesto al cuerpo. Podría decirse, afirma, que un itinerario filosófico habitual suele comenzar por el dualismo y terminar –debido a las paradojas derivadas de éste– en el monismo materialista: si la única posibilidad de mantener la existencia de una mente cualitativamente distinta de la materia supusiera negar la evidencia empírica, debería abandonarse dicha hipótesis y reducir todos los fenómenos a hechos físicos mecánicos.

La posibilidad de esta causalidad “desde arriba” autorizaría, por otra parte, a rehabilitar la tradicional doctrina de las virtudes, respecto de la cual, opina Sanguineti, “no hay ningún motivo científico que lleve a considerar superada esta visión; es más, ella es lo que ahora el mundo más necesita” (p. 174). Pueden encontrarse en este capítulo agudas observaciones acerca de las relaciones entre corporeidad, dinamismo psicológico y dimensión ética.

Las páginas destinadas a la voluntad y a la libertad presentan un discurso más filosófico y con una menor referencia a la psicología. Este hecho quizás se deba a que la voluntad ha sido poco considerada –y, en ocasiones, abiertamente negada– en la psicología contemporánea.

Así como, en el capítulo anterior, se había fundamentado la dependencia instrumental del cerebro por parte de la inteligencia en el hecho de que esta última trabajaba a partir de los datos de la sensibilidad superior, en este capí-

tulo se explica cómo la voluntad llega a actuar sobre la motricidad y las fuerzas vegetativas gracias a la mediación de la afectividad. Según el autor, “esto es el meollo del clásico problema ‘mente/cerebro’”. Para entenderlo, sería indispensable aceptar que “la sensibilidad humana superior contiene en su interior una forma de ‘fusión’ o de ‘cohabitación’ entre la espiritualidad y la sensibilidad” (p. 219). Una vez más, no puede obviarse la apelación a los fundamentos ontológicos.

Los pasajes relativos a la afectividad, tanto sensible como espiritual –punto debatido aun dentro del tomismo–, son significativos. Tal vez pueda echarse de menos un mayor desarrollo del tema de la “voluntad como naturaleza”, sólo aludida en un caso pero implicada en varios temas a lo largo de la obra.

Se reserva un lugar, asimismo, para la cuestión de la empatía, tan valorada en distintas corrientes filosóficas y psicoterapéuticas contemporáneas. Ésta puede entenderse como una forma privilegiada –ya prefigurada en la vida infrarracional– de causalidad “desde arriba”. El gran descubrimiento de las “neuronas-espejo” no sería la revelación plena del fenómeno, sino sólo un avance referido a su base neurológica.

Puede decirse que en el capítulo cuatro concluye el cuerpo principal de la argumentación. Los dos capítulos restantes constituyen una aplicación de las ideas anteriores a dos cuestiones de relevancia en la investigación contemporánea. En ambos casos, aumenta la cantidad de referencias y ejemplos de conocidas experiencias, que no sólo otorgan color a la lectura, sino que posibilitan una comprensión más acabada de las cuestiones, al unir los principios teóricos con los casos concretos.

El capítulo quinto está dedicado a “La inteligencia animal”. Con el objeto de precisar el análisis, se profundiza en las ideas contemporáneas acerca de la inteligencia, a fin de distinguir el sentido propio del término de sus sentidos derivados y analógicos. Los animales poseerían una forma analógica de inteligencia, que constituiría una prefiguración de la inteligencia en sentido estricto, capaz de un conocimiento desinteresado, abstracto y universal. A esta luz se analizan numerosos ejemplos que abonarían la tesis de una inteligencia animal, a fin de precisar sus alcances.

El último capítulo considera el tema de “La tecnología de la inteligencia”. Inaugura el texto una “ontología de los objetos artificiales”, indispensable para indagar, entre otras cuestiones, los “límites” y la “utilidad de la inteligencia artificial” (p. 331). El autor hace patente que ciertas hipótesis “de ciencia fic-

ción” a este respecto (como la atribución de inteligencia a los ordenadores) provienen de la debilidad de los planteos previos o implícitos. Una recta ontología estaría en continuidad, asimismo, con el “sentido común”.

El apartado final está consagrado al conexionismo –que había sido referido ocasionalmente en páginas anteriores–. El autor no adhiere a ninguno de los extremos de la polémica entre computación simbólica y conexionismo. Por el contrario, opina que se trata de “procedimientos combinables” (p. 347), el primero de los cuales estaría relacionado con el camino deductivo del conocimiento, así como el segundo, con el inductivo. No deberían, por tanto, extraerse del conexionismo conclusiones reduccionistas o antifinalistas.

Finalmente, concluye el autor que “la visión ontológica y antropológica mantenida desde el principio en este volumen se ha demostrado fecunda en el tratamiento de los temas –al menos, así lo espero–, abriendo un horizonte a la comprensión de los actos personales en su conexión con la base neural, tanto a nivel psicosomático como neurovegetativo” (p. 353).

Creemos que su objetivo se ha cumplido y que nos hallamos ante un aporte muy relevante. La obra puede ser de utilidad no sólo para el filósofo especializado; su lectura no supone conocimientos técnicos excesivos.

El filósofo encontrará en ella argumentos para una revitalización de los estudios de filosofía de la naturaleza, olvidada en las últimas décadas aun dentro del tomismo y del personalismo en general. Sucede que, como “la base orgánica se oculta a la conciencia fenomenológica de los objetos” (p. 107) y es asequible sólo mediante una investigación posterior, la filosofía personalista acentuó el aspecto del mundo interior y descuidó en buena medida esta dimensión física –de la cual se distingue pero con la cual está relacionado–.

Al psicólogo cognitivo estas reflexiones pueden facilitarle elementos importantes de prevención contra el prejuicio filosófico –disimulado bajo una supuesta científicidad– de reducir el hombre y su obrar a sólo una de sus dimensiones.

El psicoterapeuta podrá encontrar fundamentos teóricos de su práctica clínica, cuestión que hoy se encuentra en una verdadera encrucijada debida a una suerte de “choque de paradigmas”. Por ejemplo, la sola idea de dos tipos de causalidades (una “desde arriba” y otra “desde abajo”), con sus distintas características, otorgaría sentido, según el caso, tanto a las intervenciones sobre la base neural como a las de tipo intersubjetivo (como la curación “a través de la palabra” o “del amor”).

<sup>i</sup> FABRO, C. (1941). *Percezione e pensiero*. Milano.