

LA MENTE INMATERIAL EN TOMAS DE AQUINO

Juan José Sanguineti

Comunicación presentada en el Congresso Internazionale *L'umanesimo cristiano nel III millennio: la prospettiva di Tommaso d'Aquino*, 21-25 de septiembre de 2003.

1. Planteamiento del problema

El debate sobre el pensamiento que se ha desarrollado en los últimos decenios en el ámbito de la filosofía de la mente se inclina fuertemente hacia el materialismo. El motivo de esta tendencia es el rechazo casi unánime de la concepción cartesiana de la mente. El dualismo ontológico y gnoseológico de Descartes aparece hoy como inadecuado ante el tratamiento científico de los procesos mentales. Así como el behaviorismo fue superado desde los años 60 por la nueva orientación funcionalista promovida por Putnam y Fodor, una orientación nacida de las sugerencias epistemológicas brindadas por la ciencia computacional, en los últimos diez años el funcionalismo está a su vez siendo superado por el impacto de la neurociencia y el conexionismo. La consecuencia es que la filosofía cognitiva materialista, predominante en la cultura anglosajona, hoy se siente segura, se sistematiza y a veces ostenta no sin cierto orgullo el título de *materialista*. Es ésta la situación actual en la que ha desembocado el debate “cuerpo-mente” iniciado por la filosofía analítica (Wittgenstein, Ryle).

Valgan como ejemplo los tres principios de una filosofía de la mente cercana al reduccionismo materialista expuestos por Jaegwon Kim al inicio de su manual de la materia en cuanto “genuinamente” anticartesianos¹:

¹ Cfr. J. Kim, *Philosophy of Mind*, Westview Press, Boulder (Colorado) 1996.

1. *Principio de la superveniencia mente-cuerpo*: “Lo mental superviene a lo físico, en el sentido de que dos cosas cualesquiera (objetos, eventos, organismos, personas, etc.) que sean exactamente iguales en todas sus propiedades físicas, no pueden diferir en sus propiedades mentales. Es decir, la indiscernibilidad física implica la indiscernibilidad mental”².

2. *Principio anticartesiano*: “No puede haber seres puramente mentales (por ejemplo, almas cartesianas). Es decir, nada puede tener una propiedad mental sin que tenga alguna propiedad física y por tanto si no es una cosa física”³.

3. *Principio de la dependencia mente-cuerpo*: “Las propiedades mentales de una cosa dada dependen y están determinadas por sus propiedades físicas. Es decir, el carácter psicológico de una cosa está totalmente determinado por su carácter físico”⁴.

Estos tres principios en el fondo se reducen a dos, el 1 y el 3: lo “mental” (léase “psíquico”, sea un dolor o un pensamiento), aunque mantenga alguna distinción con lo físico: 1) no se da sin una estricta correspondencia física, y 2) depende de la base física. Se trata de una hipótesis basada en la confianza de que cualquier situación psíquica de una persona tendrá siempre un correlato neuronal, hasta el punto de que bastaría provocar en ella tal evento neuronal para que de inmediato se produzca la correspondiente situación psíquica. Este último punto es más fuerte que el primero, pues implica no sólo la correspondencia biunívoca entre lo mental y lo físico, sino que añade el aspecto causal, en el sentido de que lo que produce la “superveniencia” de la propiedad mental es la modificación física, y no es posible, al contrario, que un evento mental cause una modificación física (esta última hipótesis implicaría el mentalismo cartesiano interaccionista). De aquí se deduce el principio n. 2: no tiene sentido un evento mental puro o subsistente. La superveniencia se parece al modo en que las propiedades superiores aparecen según el emergentismo y el epifenomenismo, pero de por sí tiene menos implicaciones ontológicas. Establece sólo una correlación, aunque a la vez pone la relación causal de abajo hacia arriba, dejando abierta la puerta al reductivismo y al no-reductivismo, aunque Kim al final de su libro se inclina hacia el reductivismo (es decir, hacia el materialismo).

² *Ibid.*, p. 10. Traduzco como “superveniencia” (también podría ser “sobreveniencia”) el término inglés *supervenience*.

³ *Ibid.*, p. 11.

⁴ *Ibid.*, p. 11.

El principal modelo que se sigue en los principios indicados es el del dolor físico. Si nos atenemos a él, los tres presupuestos son muy claros: no hay dolor sin una excitación neuronal, que causa el dolor psíquico (y no al revés), y por eso no tiene sentido pensar en un “dolor subsistente de un alma”, sin una base nerviosa. Contra estos axiomas no vale el principio putnamiano de la “realizabilidad múltiple”, según el cual una propiedad mental puede realizarse en múltiples soportes materiales, así como una canción puede grabarse en un CD o en los viejos discos de plástico. Si el dolor aparece en otros tipos de sistemas nerviosos, tendrá otras características doloríficas, pero no tiene sentido que el dolor pueda realizarse sin más en cualquier tipo de soporte material.

No cabe decir lo mismo, en cambio, si extendemos esos principios a las cualidades intelectuales o morales. Según el alegado principio de superveniencia, habría que decir que “si Sócrates es una buena persona, entonces cualquiera que sea exactamente como él respecto a todas sus propiedades descriptivas y no éticas (por ej., el mismo carácter y rasgos personales, disposiciones de comportamiento, etc.) debe ser también una buena persona”⁵. En este caso, hasta un robot hipotéticamente igual a Sócrates podría ser una buena persona. No sin cierta astucia, el ejemplo aducido no recurre ya a la neurología, sino al comportamiento, aproximándose así al behaviorismo para sostenerse. Si alguien en lo exterior se comportara exactamente como Sócrates y fuera igual a él en su figura física, sería “moralmente” e “intelectualmente” como Sócrates, con lo que se deduce que las propiedades morales “supervienen” sobre las propiedades no-morales, de modo análogo a como el dolor psíquico “superviene” sobre la base física nerviosa. Otro ejemplo es el de la obra de arte: si dos obras de arte son físicamente indiscernibles, serán estéticamente indiscernibles⁶. De este modo, si fijamos las características físicas de la obra de arte, o las alteramos, con esto mismo estamos fijando o alterando sus características estéticas. El cambio físico determina las modificaciones mentales, morales, estéticas, y no al revés.

2. La vía tomista hacia el espíritu

El problema que ahora deseo presentar es el siguiente. ¿Existe en Tomás de Aquino una respuesta no cartesiana ante el materialismo al que los principios mencionados se vinculan, por ejemplo el principio de superveniencia? ¿Qué comentaría Santo Tomás ante lo que acabo de exponer?

⁵ *Ibid.*, p. 223.

⁶ Cfr. *ibid.*, p. 222.

Pienso que en la filosofía del Aquinate hay elementos suficientes para elaborar una teoría de lo mental como espiritual que no cae en el cartesianismo y cuya base fundamental no es el principio de la conciencia como clave para el acceso del espíritu, como sucede en Descartes, sino el principio de que el conocimiento comporta siempre alguna inmaterialidad. A partir de tal principio ontológico, que supone la tesis hilemórfica como criterio de interpretación de la realidad material, Santo Tomás puede llegar a una concepción adecuada del espíritu, visto como “lo inmaterial en absoluto” y no como “lo consciente”. Y esta concepción puede dar alguna cuenta del “principio de superveniencia”, si se interpreta de alguna forma, en conformidad con su doctrina de la unión substancial del alma con el cuerpo, sin por eso caer en el monismo materialista.

1.2. Inmaterialidad y conocimiento

Aunque hablemos de la existencia de cosas materiales, nosotros no sabemos de modo directo qué es la materia. Para el sentido común, los objetos materiales son los que se trasladan de un lado a otro y son captables por los sentidos, y en este sentido una ley física, una prohibición o el significado de una palabra no son materiales. Llegamos por una vía negativa, entonces, a captar aspectos y realidades que llamamos *inmateriales*, en la medida en que no responden a los criterios de sentido común de lo que son las cosas materiales. A partir de aquí se elabora la teoría tomista de lo inmaterial, que conduce a la captación de lo espiritual. El método cartesiano es diverso. En Descartes, lo primario es la conciencia, que se manifiesta directamente como espiritual, pues no es una entidad dimensiva y local. Descartes pretende llegar así súbitamente a lo espiritual, por experiencia interior. Lo interior consciente es no corpóreo de por sí, y lo corpóreo es lo que puede ser descrito en términos mecánicos o de las ciencias físicas. Ha llegado a lo espiritual por una vía epistemológica drástica. Una consecuencia indeseable de este criterio es que, según él, el dolor y las demás sensaciones físicas son espirituales. A una concepción unívoca del espíritu corresponde una concepción igualmente unívoca de la cosa física. Por tanto, no hay lugar para situaciones intermedias, y entre lo espiritual y lo físico no caben ni mezclas ni situaciones intermedias. La filosofía analítica rechaza el cartesianismo porque cuestiona, como ya hizo Wittgenstein, la validez de la experiencia de la conciencia privada e indubitable.

En Santo Tomás, en cambio, vemos ante todo cosas físicas, que caen bajo los sentidos, como invariablemente compuestas de aspectos *materiales* y *formales*. Lo físico es siempre hilemórfico. Nada es materia pura ni forma pura, sino una *forma-de-materia* o una *materia informada*. El vaso es una estructura de cristal, el cristal es una estructura de otros materiales, y así siguiendo. Aunque podamos

decir que las cosas son dimensivas y sensibles, no por eso se definen por estas características. La *dimensión* es una formalidad que nunca falta, pero no es exclusiva. Lo *sensible* implica la manifestación de las cosas físicas a sujetos dotados de sensibilidad. Y las cualidades sensibles son también formalidades.

Así podemos advertir que conocemos en la medida en que una formalidad externa se revela a un sujeto cognoscente *en tanto que separada de su materialidad*. Vemos cosas rojas, pero el color rojo *sentido*, siendo intencional, pues remite a la cosa real hilemórfica, no es un acto hilemórfico (no supone poseer la formalidad rojo de modo natural), sino un objeto intencional suprahilemórfico, un contenido que Tomás, siguiendo a Aristóteles, considera inmaterial pero que no por eso implica espiritualidad en el acto que lo alcanza. Estamos en la esfera de *lo psíquico*, que en el tomismo no se contrapone a lo material, en cuanto es una forma nueva de ser de lo material. Los seres materiales, cuando son cognoscitivos, *sienten* y no solamente *son* las propiedades físicas. Sienten a los cuerpos intencionalmente (no de modo vivencial) y sienten su propio cuerpo vivencialmente, lo cual es *una manera de ser* (intencional sólo cuando no es vivencial) y no es meramente el hecho de recibir una información. “Esta es la diferencia entre los animales y las demás cosas naturales -escribe Santo Tomás-, que las otras cosas naturales, en cuanto están constituidas por lo que les corresponde según su naturaleza, no lo sienten. Pero los animales lo sienten (*animalia hoc sentiunt*)”⁷.

Este sentir está implicado en un acto material, es más, puede considerarse *como un acto material* -físico-, si damos un sentido más alto a *material* que cuando aplicamos tal término a las cosas puramente mecánicas o inorgánicas. Y a la vez, Santo Tomás *lo considera inmaterial*, no al modo platónico o cartesiano, sino porque en la sensación el acto formal es más alto que la materia a la que actualiza. Podríamos decir, en este caso, no sólo que la organiza mejor, lo que es propio de la vida orgánica, sino que “sobreabunda” sobre ella al sentirla, por lo que se abre también a recibir las formas de otros cuerpos, incorporándolas a su propia vida sensible y a la vez con intencionalidad, es decir, en el sentido de apertura real a las demás cosas y no para encerrarse en su corporalidad sentida.

Las palabras faltan para expresar estos aspectos. La filosofía tomista se apoya en el sentido común pero a la vez lo trasciende. Nada más físico que un dolor o un placer, o que la sensación de hambre o de sed. Y sin embargo estos actos, en cuanto incluyen conocimiento -aunque propiamente

⁷ *S. Th.*, I-II, q. 31, a.1.

sean apetitivos-, implican alguna inmaterialidad, es decir, aquí la unidad acto-materia o forma-materia no es la misma que la que se da en una piedra. La piedra es hilemórfica, pero si la piedra sintiera su ser-piedra, sería hilemórfica en un sentido más alto, que arriba he llamado, a falta de otras palabras, suprahilemórfica. El movimiento de mi brazo es hilemórfico, pero además yo lo siento, y esto es suprahilemórfico. Naturalmente aquí se ha de distinguir entre la sensación de los cuerpos externos y la del propio cuerpo, que son heterogéneas, pues la primera, como he dicho, es intencional y no vivencial, mientras que la segunda es vivencial y no intencional. Pero no voy a detenerme aquí en este punto, que no está tematizado en Santo Tomás.

Lo que acabo de presentar se resume en el principio tomista de que *la inmaterialidad es la clave para entender el conocimiento*. Ésta es la vía tomista hacia el espíritu, desde el punto de vista del conocimiento. Es una vía ontológica y no puramente gnoseológica, como la cartesiana. Está formulada en este conocido texto tomista: “La inmaterialidad de una cosa es la razón por la que es cognoscitiva, y el modo de la inmaterialidad determina el modo del conocimiento. Por eso se dice en el libro II del *De Anima* que las plantas no conocen a causa de su materialidad. El sentido es cognoscitivo, porque es receptivo de especies sin materia. Y el intelecto es más cognoscitivo, porque está separado de la materia y es inmezclado, como se dice en el libro III del *De anima*”⁸.

En lo que resta de mi comunicación glosaré las últimas líneas de este texto. Por ahora me he referido tan sólo a la sensación, acto material con un elemento de inmaterialidad más alto que el de las cosas no cognoscentes, que por otra parte también tienen aspectos formales, pues nada en el mundo físico es puramente material. Todo en la naturaleza física es material-formal, y éste es el primer presupuesto para comprender la inmaterialidad y el primer paso para superar adecuadamente el materialismo (un paso muy distinto de la vía cartesiana).

Deseo hacer notar que en el plano del conocimiento sensible el principio de superveniencia antes mencionado es plenamente aceptable. Tomemos como ejemplo nuevamente el caso del dolor. La sensación dolorosa es un único acto, no dos actos. En rigor incluso es inexacto distinguir en ella una “parte” psíquica y otra “parte” física, salvo por análisis, debido a nuestras diversas vías cognoscitivas. Los actos psicofísicos para Santo Tomás son *un único acto* del compuesto hilemórfico, no dos actos,

⁸ *S. Th.* I, q. 14, a. 1.

uno del alma y otro del cuerpo, o uno de la facultad y otro del órgano⁹. Ver es acto del ojo (o de la retina y de las áreas visivas cerebrales) en cuanto informado por la sensibilidad. Reducir el dolor a su base nerviosa sería como reducir un vaso de cristal al cristal (aunque el acto sensitivo es algo más que la estructura de una materia organizada).

Por eso todo lo visto sobre la superveniencia se aplica muy bien al acto sensitivo. Adoptando un modo de expresarnos analítico, podemos decir que hay “correspondencia” entre el lado psíquico y el lado neuronal del dolor o de las sensaciones de ver, oír, etc., y que toda alteración física adecuada “produce” la correspondiente modificación psíquica. Hablando más estrictamente este lenguaje “interaccionista” no es del todo adecuado y podría crear pseudo-problemas. Sería mejor adoptar aquí una teoría de la *identidad elevada*, según la cual lo psíquico=lo físico elevado. No se trata de que una activación neuronal “produzca dolor”, sino que *es* dolor. Por supuesto, la única causa de los actos sensoriales no es el propio cuerpo-elevado (elevado al psiquismo animal), sino que también pueden serlo eventos de cuerpos externos, en tanto que inciden adecuadamente sobre el agente sensorial. El perro se “enfurece” si percibe una agresión hacia él. La causa de su movimiento pasional es un evento externo físico que él, en tanto que agente sensible, capta como agresión con su cuerpo-sensibilizado. No hace falta postular que un acto externo “suscita” en él pasiones que “moverían” a su vez a su cuerpo (interaccionismo dualista).

La distinción entre lenguaje psíquico, comportamental y neurológico es adecuada desde el punto de vista de nuestro conocimiento. “Indignación” no es traducible a “rojez de la cara con ciertas muecas” ni a “activación de ciertos centros cerebrales”, aun cuando la indignación pueda suponer la unidad simultánea de esos aspectos, de un modo contingente, en el sentido de que los aspectos materiales de las formalidades superiores admiten con cierta flexibilidad realizarse de un modo múltiple, pero sólo con ciertos límites. El hecho de que la vista pueda realizarse de muchos modos no implica que sea independiente del sistema visivo físico. Un robot no puede ver, y si actúa de modo semejante al que ve, su “visión” se dice de modo equívoco.

⁹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 75, a. 3.

2.2. La inmaterialidad intelectual

Pasemos ahora al intelecto. La filosofía contemporánea de la mente no suele contar con la distinción clásica entre conocimiento sensible e intelectual, poniendo con frecuencia todo a la vez en el mismo saco de “lo mental”, lo que introduce cierta confusión en las argumentaciones¹⁰. En Santo Tomás el acto cognoscitivo intelectual referido a las cosas externas *separa completamente* la forma de la materia. Esta separación -la abstracción- no capta ya formalidades corpóreas, sino modos universales y significativos *de ser*, corpóreos o no, antes los cuales la experiencia sensitiva es completamente ciega. Así y sólo así entendemos las cosas, formando contenidos inmateriales, no imaginables, que remiten intencionalmente a las cosas entendidas. Esta separación cognoscitiva opera en un nivel completamente inmaterial, y una prueba de ello es que el contenido entendido abstractivamente es infinitamente universal, es decir, puede realizarse en cualquier tipo de entidades, sin límites. La inteligencia nos abre así al mundo infinito del ser, también en sus posibilidades, y nos libera de la limitación a las cosas materiales dadas, a su contingencia y variabilidad. Podemos entender el ser de la “relación” por encima de sus indefinidas posibles realizaciones concretas.

Esta apertura cognoscitiva a formalidades completamente inmateriales da lugar a tres ámbitos, que en cierto modo son los “3 mundos” de Popper:

a. El ámbito de las *formalidades entendidas*, que en cuanto se expresan lingüísticamente son los “contenidos proposicionales” de la filosofía analítica. A él corresponden los dos siguientes textos tomistas, de sabor platónico: a) “las formas de las cosas sensibles tienen un ser más perfecto en el intelecto que el que se da en las cosas sensibles. En efecto, son más simples y universales”¹¹; b) [las formas de las cosas en la mente] “son inteligibles en acto en cuanto son inmateriales, universales y por eso incorruptibles”¹². Se trata de los objetos inmateriales, caracterizados por cierta idealización que se descubre cuando se reflexiona sobre ellos, como hace la lógica o la gnoseología.

¹⁰ Sin embargo, en cierto modo la filosofía analítica recoge tal distinción al hablar de las “actitudes proposicionales”, como “creo que x”, “deseo que x”, “quiero que x”, etc., en las que el sujeto cognoscente parece tener delante un objeto que se expresa proposicionalmente. Eso no sucede en las sensaciones. “Veo rojo” es sensación, mientras “creo que esto es rojo” es un juicio o un “contenido proposicional”. Se suele reconocer que las actitudes proposicionales tienen la nota de la intencionalidad y se discute sobre su valor causal para la conducta humana (“quiero caminar” y, por tanto, camino).

¹¹ C. G., II, 50, n. 1263 (edición Marietti).

¹² C. G., II, 79, n. 1603.

Platón, como es sabido, otorgó el sentido más fuerte y primario del ser a los objetos *inteligibles en acto*. Aristóteles, en cambio, introdujo la distinción entre la lógica y la metafísica, sin proyectar una trascendencia ontológica a lo pensado según el modo en que lo pensamos. El *modus essendi* ≠ *modus cognoscendi*¹³. “Aunque la verdad exija que el conocimiento responda a la cosa real, no hace falta que el modo de conocer sea idéntico al modo de ser de la cosa”¹⁴. Por otra parte, según Santo Tomás no podemos entender la realidad sino iluminando la experiencia para que en ella resplandezcan los inteligibles en acto, que son medios para conocer las cosas y no objetos conocidos primariamente. Aún así, podemos llamarlos propiamente *objetos*, pues son resultado de nuestra operación objetivadora o abstractiva, formadora de un verbo mental. “Lo que es entendido, o la cosa entendida, es como algo constituido o formado por la operación intelectual, sea la esencia simple o la composición y división proposicional”¹⁵.

La intencionalidad es la propiedad por la que los contenidos abstractos remiten de por sí a la realidad extramental. Tenemos discernimiento preverbal de tal intencionalidad, gracias a lo cual discernimos entre nuestras ideas y las cosas intencionadas por las ideas. Discernimos naturalmente, sin necesidad de una mediación racional, entre el objeto pensado “la mañana precede a la noche” y la realidad directamente intencionada por esta proposición. En el verbo mental, como si fuera un espejo, el intelecto “ve la naturaleza de la cosa entendida”¹⁶.

b. En segundo lugar, tenemos el ámbito de las *cosas reales físicas*, cuyas formas son *inteligibles en potencia*, al estar en situación hilemórfica. Conocemos las cosas físicas gracias a la intencionalidad de los contenidos inmateriales de nuestra mente. Y es precisamente tal inmaterialidad total la que permite la comprensión del ser de las cosas, que en su estatuto abstracto se vuelve transparente al intelecto, es decir, cobra una *inteligibilidad actual*. Esta inteligibilidad reducida al acto implica un sentido fuerte del ser. De ahí la tentación platónica de decir que las esencias entendidas son subsistentes según su mismo ser. Se cae en esta tentación no sólo cuando se separan vistosamente las Ideas, sino también cuando se cree, de modo “hiperrealista” (es el llamado “realismo exagerado”) que las cosas mismas materiales son inteligibles en acto, o que su esencia está en ellas con inteligibilidad en

¹³ Cfr. *S. Th.*, I, q. 85, a. 1, ad 2.

¹⁴ *C. G.*, II, 75, n. 1551.

¹⁵ *De Spiritualibus Creaturis*, q. un., a. 9.

¹⁶ *De Differentia Verbi divini et humani*, n.288.

acto, tal como las entendemos, como si la esencia “silla” en la que pensamos fuera sin más igual a la esencia extramental de la silla.

c. Y en tercer término, llegamos al ámbito de la *mente inmaterial*, que es el objeto de esta comunicación. Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, llega a la inmaterialidad total de la mente gracias a la advertencia de la inmaterialidad total de los objetos pensados o de las objetivaciones abstractas. Este es el modo más adecuado de llegar cognitivamente al espíritu, sin peligro de dualismo ni de monismo. No hay aquí lugar para un dualismo absoluto, pues el mundo físico tiene que ver con la inteligencia, ya que es inteligible. Sin embargo, es sólo *inteligible en potencia*, y si fuera inteligible en acto, habría que concluir que es inteligente, posición “panpsiquista” de tendencia monista, de la que hay trazos en Leibniz y Spinoza, o modernamente en autores como Chalmers¹⁷. El monismo asigna inteligencia al mundo, al confundir la inteligibilidad en acto con el estatuto ontológico del mundo, lo que equivale a igualar el ser al pensar, como ya hizo Parménides. El dualismo, en cambio, priva al mundo de inteligibilidad, con lo que el conocimiento tiende a transformarse en una operación práctica o una función biológica o de otro tipo.

En Santo Tomás vale la ecuación *inmaterialidad total y en acto=inteligencia*, intrínsecamente relacionada con el hecho de que *lo material no puede ser inteligente*, es decir: 1) *si algo es inteligente, es inmaterial*; 2) *si algo es inmaterial, pertenece a una inteligencia*. Este punto no fue comprendido por Platón, que hipostatizó lo inmaterial sin reconducirlo a una mente, como hizo Aristóteles. “Lo que es sin materia es inteligente. Un signo de ello es que las formas se comprenden en acto en la abstracción desde la materia (...) Las formas comprendidas en acto se identifican con la inteligencia que comprende en acto”¹⁸. Este es el sentido de la célebre *identificación intencional entre lo entendido en acto y el entendimiento en acto*, que está glosada en el siguiente texto tomista: “La inteligencia en acto es lo entendido en acto, gracias a la semejanza de la cosa entendida, que es forma de la inteligencia en acto (...) Es lo mismo decir que ‘en las realidades inmatrimales, la inteligencia y lo entendido son idénticos’, que decir ‘en las cosas entendidas en acto, la inteligencia es idéntica a lo entendido’, dado que una cosa es entendida en acto en cuanto es inmaterial”¹⁹. Ciertamente el conocimiento no se agota en la pura intencionalidad en la que acontece tal identificación, pues desde ella se procede a la advertencia del

¹⁷ Cfr. David J. Chalmers, *The Conscious Mind*, Oxford Univ. Press, Oxford 1996.

¹⁸ *C. G.*, I, 44, n. 376.

¹⁹ *S. Th.*, I, q. 87, a. 1, ad 3. Cfr. I, q. 55, a. 1, ad 2; *In III de Anima*, lect. 9, nn. 724-726, con relación a Aristóteles, libro III del *De Anima*, 430 a 2-5.

proprio acto de conocer y del sujeto inteligente, una advertencia pre-intencional o, si queremos, supraincencional, como lo es también la advertencia del ser extramental, por la que podemos discernir entre nuestras ideas y las cosas extramentales. En la filosofía de L. Polo tal advertencia pertenece a la modalidad habitual del conocimiento²⁰.

2.3. *Superveniencia en lo intelectual. Dualidad sin dualismo*

¿No existe entonces ningún tipo de “superveniencia”, tal como fue explicada antes, entre nuestros pensamientos inmateriales y nuestros actos corpóreos? Si así fuera, quizá habría motivos para recaer en algún tipo de dualismo, pues nuestra mente inmaterial poco tendría que ver con el cuerpo, y su relación con él sería a lo más extrínseca. Pero ha de recordarse, por una parte, que nuestro cuerpo no es meramente mecánico, físico-químico o eléctrico, sino que es un cuerpo orgánico sensibilizado, apto para recibir mensajes significativos del ambiente externo y para sentirse a sí mismo globalmente. En un cuerpo así, resulta más natural una fina continuidad del pensamiento con las experiencias sensitivas más elevadas. Nuestros pensamientos “sobreabundan” sobre el cuerpo, en una medida infinita (de lo contrario, no podríamos conocer a Dios, ni el ser de ninguna cosa), pero al mismo tiempo *necesitan expresarse* simbólicamente, no sólo para relacionarnos con otros, sino también para poder articular nuestros propios pensamientos. No podemos pensar bien sin un lenguaje adecuado y sin referencia a las experiencias, aunque el pensar sea metalingüístico y trascienda toda posible experiencia. Por tanto, como siempre que pensamos -o al menos, “casi siempre”- activamos algo de nuestro lenguaje y nos referimos a alguna experiencia (es la doctrina tomista de la *conversio* a las imágenes o a la sensibilidad superior²¹), es natural que siempre que pensamos algo, algo de nuestro cerebro se active.

Como la unión alma-cuerpo es substancial, tal activación no ha de entenderse de un modo causal, sobre todo si trabajamos con un concepto físico de la causalidad. El entender para Santo Tomás es una operación inmaterial, en cuanto no se actúa mediante un órgano corpóreo²² y porque como tal no tiene que ver con nada corpóreo (pensar en la “relación” nada tiene que ver con ningún cuerpo), pero a la vez es una operación que naturalmente *debe* expresarse en símbolos sensibles, que es suscitada sólo si usamos símbolos y en cualquier caso sólo si la sensibilidad superior está activada, y que debe referirse

²⁰ Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona, 4 vol., 1984-1996.

²¹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 84, a. 7.

²² Cfr. *S. Th.*, I, q. 76, a. 1.

a la experiencia si se quiere acabar de conocer completamente a los seres singulares²³. La insuficiencia propia de nuestro conocimiento abstracto hace que necesitemos volver de continuo a la experiencia y por tanto al cuerpo. Incluso la autoconciencia personal es imperfecta si no está acompañada y en cierto modo se fusiona con la conciencia de la propia corporalidad. Por tanto, *nuestra mente inmaterial está como materializada en el cuerpo*. Y esto no es más que una consecuencia de la tesis antropológica de la unidad substancial entre alma y cuerpo.

En este sentido, creo que cabe admitir cierta “superveniencia” de lo intelectual sobre lo corpóreo (por ejemplo, alguna correspondencia entre lo que Einstein piensa con sus fórmulas y ciertas activaciones correlativas de su cerebro), pero matizada. Y no matizada en general, sino según los criterios que ahora explicaré. Pensemos en una obra artística. Aquí la superveniencia es, desde luego, completa. Cualquier modificación física de una obra de arte la cambia formalmente. Sin embargo, sólo si la modificación se hace “desde arriba”, es decir, con criterios artísticos, el cambio tendrá valor artístico. De lo contrario, probablemente la obra de arte se estropeará. Salvo que la modificación física “desde abajo” se haga con el propósito de salvaguardar la integridad física de la materia de la obra artística. Por consiguiente, sólo quien *sepa leer* la obra artística, al ver su materialidad, la podrá comprender como tal obra y no como un conjunto de combinaciones materiales sin significado.

Algo semejante puede suponerse para el problema de la relación pensamiento-cerebro. No sabemos si a cada uno de nuestros pensamientos, expresados verbalmente, les corresponde una activación neuronal compleja específica y diferenciable de otras. Probablemente no, pero supongamos que fuera así. Pues bien, ni siquiera en este caso habría motivos para el materialismo monista. Esa supuesta activación neuronal sería, en todo caso, una expresión o *revelación* del pensamiento, que lo contiene simbólicamente y a la vez lo rebasa, lo mismo que sucede en cualquier palabra o frase dicha con sentido. Y esa expresión sería entendida sólo por quien supiera leerla. Estamos ante un *cuerpo-elevado, manifestativo del espíritu y personalizado* (lo será mucho más en los cuerpos resucitados, en los que resplandecerá la imagen de Dios propia de la persona glorificada). La “superveniencia” no se entiende con un concepto puramente químico o electrónico de cuerpo humano.

²³ Cfr. *S. Th*, I, q. 84, a. 7.

Este punto es congruente con la tesis tomista de que el cerebro es órgano de la cogitativa, facultad del pensamiento concreto o vuelto a la experiencia²⁴, y con el principio ontológico según el cual el alma de cada persona no es para cualquier cuerpo (intercambiable), sino para un cuerpo propio, con el que se “conmensura”²⁵.

No hay motivos para el dualismo con la noción tomista de mente inmaterial, una mente que a la vez puede decirse corporalizada. Pero sí ha de mantenerse la *dualidad* alma-cuerpo, porque de lo contrario estaríamos en un monismo empobrecedor. La unidad íntima de esta dualidad está muy bien figurada en el concepto de persona. Señalo por último que la categoría de la causalidad me parece inapropiada para explicar las relaciones internas de la persona, sobre todo porque está demasiado teñida de una interpretación empirista en la filosofía contemporánea. Sí hay *dependencias internas*. Y resultan esclarecedoras las categorías de *manifestación* o *revelación*. El cuerpo humano es revelación de la persona, y el lenguaje es manifestativo del pensamiento.

Abstract: The principle of supervenience proposed in the current philosophy of mind implies the rejection of Cartesianism, but it is close to materialism. This paper proposes an interpretation of the Thomistic account of the immaterial mind that is, nonetheless, compatible with the principle of supervenience. An understanding of the mind's immateriality and its intrinsic relationship with experience and language provides a philosophical view which is neither dualistic nor monistic.

²⁴ Cfr. *S. Th.*, I, q. 78, a. 4.

²⁵ Cfr. *C. G.*, II, cap. 81, n. 1621.