

## MONISMO NOUMÉNICO. Diálogo sobre los máximos sistemas en filosofía de la mente

Pedro Jesús Teruel. Universidad Católica de Murcia

**Resumen:** La interpretación filosófica de la investigación neurocientífica ha dado lugar en el último tercio del siglo XX a un amplio panorama de posiciones teóricas, desde los diversos tipos de materialismo (eliminativista, clásico, emergentista) hasta los dualismos sustanciales, pasando por las distintas modalidades de naturalismo (monismo anómalo, naturalismo evolucionista, naturalismo no reduccionista o monismo estructurista, entre otras). En la presente contribución se expone las líneas básicas de un marco interpretativo de nuevo cuño –el monismo nouménico–, con el que se pretende responder al problema mente-cuerpo en clave ónticamente unitaria respetando, a la vez, la heterogeneidad esencial de los elementos del problema. Se afronta igualmente las principales objeciones teóricas al monismo nouménico, que conducen a dos aspectos complementarios: el dualismo de propiedades y la potencialidad emergente.

**Abstract:** The philosophical interpretation of the neuroscientific research in the last third of the 20th century has given way to a broad outlook of theoretical positions, from the different kinds of materialism (eliminativist, classic, emergentist) to the substantial dualisms, all the way to the many modalities of naturalism (anomalous monism, evolutionist naturalism, non-reductionistic naturalism or structuristic monism, amongst others). In the present paper I present the main lines of a new interpretative framework –that of noumenal monism– through which I try to answer to the mind-body problem in a ontically unitarian code, bearing in mind the essential heterogeneous character of the elements of the problem. I also deal with the main theoretical objections to the noumenal monism, which lead to two complementarian aspects: the property dualism and the emergent potentiality.

### AL LECTOR PRUDENTE

No es corriente, hoy en día, publicar las reflexiones científicas en forma de diálogo. La búsqueda del rigor en la exposición, junto con el deseo de conjurar todo tipo de ambigüedad, ha dado lugar a la práctica universalización de un formato expositivo (*paper*) que deja poco margen para tales concesiones de estilo. Sin embargo, el diálogo tiene una larga y venerable tradición en el marco de los estudios filosóficos y científicos en general. A dicha escuela pertenecen los escritos platónicos, así como distintos testimonios del interés redivivo por Platón en la Edad moderna (piénsese, por ejemplo, en el *Fedón* de Moses Mendelssohn). Con particular genio literario, Nietzsche hizo del diálogo un eficaz instrumento expo-

sitivo en *La gaya ciencia* o en *Así habló Zaratustra*. Edith Stein lo puso al servicio de la hermenéutica de dos métodos filosóficos, en su contribución sobre Edmund Husserl y Tomás de Aquino para el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Más recientemente y en nuestro país, José Luis González y Ana Rioja han confrontado entre sí a Paul K. Feyerabend y Galileo Galilei en su *Galileo en el infierno*.

También la historia general de la ciencia cuenta con ejemplos destacados de utilización del diálogo como vehículo de transmisión. Sin duda, uno de los más relevantes es la obra que Galileo concluye en 1629 y que consigue publicar, tras inconvenientes de toda índole que dieron lugar a correspondientes retrasos, en 1631: el *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo ptolemaico y copernicano*. Bajo la apariencia de un pormenorizado análisis crítico de los argumentos copernicanos a favor del heliocentrismo, Galileo exponía ahí objeciones radicales a la cosmología aristotélica y presentaba –con fortuna desigual– los fundamentos y pruebas de su nueva física, que coincide con la copernicana en la comprensión del sistema del mundo.

Es conocido que Kant considera su posición filosófica de madurez –el idealismo trascendental– como un viraje análogo al realizado por la cosmología copernicana. Así lo presenta en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (1787). La postura que someto aquí, en calidad de hipótesis de trabajo, al juicio de la comunidad científica está en estrecha dependencia (al menos, histórica) respecto del viraje kantiano. También es sabido que Kant opone al proceder *dogmático* (desprovisto de crítica) el proceder *ce-tético* (del griego *zhtein*, ‘buscar, investigar’), que considera más adecuado para aprender a filosofar. Por ambos motivos –temático y formal– me ha parecido oportuno exponer mi hipótesis al modo de Galileo: en un diálogo. El texto cuenta, por otro lado, con alguna semejanza formal con la obra de 1631 (junto a llamativas desemejanzas), que el lector avisado podrá descubrir.

En orden a garantizar precisión y rigor, sin interrumpir el curso de la conversación, he optado por adjuntar un aparato crítico en correspondientes notas a pie de página. El texto queda enmarcado en una primera jornada, a la que deben seguir otras. En este primer encuentro, los interlocutores pergeñan el contexto especulativo de la problemática que les convoca.

#### PRIMERA JORNADA

SAGREDO. Bien, comencemos pues. Mucho hemos esperado antes de poder encontrarnos. Pero ahora tenemos a disposición todo cuanto necesitamos: un lugar apacible para conversar, tiempo suficiente y la tranquilidad de ánimo que requieren temas tan difíciles.

PUNSETIO. Lo cierto es que interpretar la investigación en torno a la mente humana y su conexión con el cuerpo constituye un auténtico desafío de nuestra época. Será necesario que tengamos en cuenta muchos y muy variados criterios para poder debatir con sentido.

SAGREDO. Precisamente por eso me parece útil que procedamos con arreglo a un hilo conductor. Y creo haberlo encontrado en una postura teórica a la que he dado el nombre de monismo nouménico.

SIMPLICIO. ¡Monismo nouménico! Tengo que reconocer que me agrada esa denominación. Me parece que toda forma de monismo simplifica los problemas y los conduce hacia una unidad que es muy deseable en ciencia.<sup>1</sup>

SAGREDO. Será preciso que debatamos esta postura, aunque sea como hipótesis. Quizá podamos comportarnos aquí como los astrónomos antiguos, e inventar hipótesis que nos permitan justificar formalmente los fenómenos.<sup>2</sup> Pero no nos adelantemos. Será provechoso comenzar por las cuestiones más generales. Punsetio me había comentado, viniendo hacia aquí, que tenía algunas preguntas de esa laya.

PUNSETIO. Y así es. Hay una cuestión que me ronda desde hace tiempo. Me pregunto si el avance en la investigación neurocientífica<sup>3</sup> no aporta datos incontestables a favor de las posturas materialistas.

SAGREDO. Asunto verdaderamente importante. Podemos partir, sin temor a equivocarnos, de que la emergencia de la mente no puede ser entendida sin recurso al estudio del cerebro. El ser humano ha sabido esto desde los inicios de la historia.

PUNSETIO. Pero, además, la investigación neurológica nos ha aportado precisiones interesantes en este sentido. Pensad, por ejemplo, en el análisis de los desajustes que provocan las patologías neurológicas; o en las consecuencias descritas en pacientes a los que se les ha escindido el *corpus callosum*.<sup>4</sup>

1 Tal y como apunta Simplicio, el atractivo de las posturas monistas consiste en que reducen complejos espectros de problemas a una serie de variables que pertenecen a un único orden. Por lo que respecta al problema mente-cuerpo, las posturas monistas representan los dos extremos de solución teórica posible: el materialista y el espiritualista. Cada uno de ellos pretende explicar la relación entre los fenómenos mentales y sus bases neurofisiológicas apelando, en cada caso, a un orden de realidades subyacentes: a su origen espiritual – que convertiría lo neurofisiológico en una proyección del espíritu fundante– o a su origen material –que llevaría a contemplar lo espiritual como epifenómeno de la materia–. A esa simplicidad explicativa se refiere Simplicio cuando alaba la unidad teórica que facilitan los monismos.

<sup>2</sup> Sagredo alude aquí a la duplicidad de perspectiva a la que se refirió el filósofo del siglo VI Simplicio en su comentario a la *Física* de Aristóteles, y que fue aceptada en el Medievo y parte del Renacimiento en Europa. Según esa distinción, correspondería a los físicos la indagación empírica en la dinámica del Universo, mientras que los astrónomos se ocuparían de establecer la coherencia geométrico-matemática del cosmos; los segundos estarían legitimados para inventar hipótesis que permitiesen casar lo observado con la teoría general, mientras que los primeros deberían proceder desde lo observado. Esta distinción jugó un papel importante en la controversia en torno al heliocentrismo copernicano; la buscada ambigüedad entre la adhesión a una interpretación y otra permitió a Galileo defender la causa copernicana, pese a las indicaciones de la jerarquía eclesiástica, hasta el conflicto desencadenado por su obra de 1631.

<sup>3</sup> Punsetio se refiere aquí al creciente interés por el estudio experimental de los procesos mentales, característico de las últimas décadas del siglo XX. A tal auge han contribuido distintos procesos, entre los que cabe destacar el desarrollo de las técnicas no invasivas de observación de la actividad cerebral – muy en particular, la imagen de resonancia magnética funcional, que ha permitido acceder no sólo a la estructura del cerebro sino también a la descripción funcional de dicha estructura, sobre la base de la observación de las áreas de actividad que se asocian a los distintos procesos sinápticos.

<sup>4</sup> En casos particularmente agudos de epilepsia se ha optado por escindir la sección que une los dos hemisferios cerebrales (el cuerpo calloso) en su parte posterior e incluso, en casos de

SAGREDO. Efectivamente. Siempre que no olvidemos que tales desarrollos no hacen más que confirmar algo ya sabido desde hace siglos.<sup>5</sup> Todo esto sugiere la necesidad de entender lo mental como fenómeno emergente del sistema, del ser vivo. Ahora bien, ¿os parece que explica el modo en el que emerge lo mental desde lo neurofisiológico?

PUNSETIO. En absoluto. El concepto de emergencia entraña, justamente, un salto cualitativo. Por sí solo no es más que una etiqueta que sirve para identificar formalmente un fenómeno.<sup>6</sup>

SIMPLICIO. Debo discrepar en este punto. No estoy seguro de que haya que admitir una diferencia de nivel. Se podría decir –y eminentes autores lo afirman– que entre lo mental y lo neurofisiológico existe sólo una diferencia categorial. Cierta autor aporta un ejemplo muy claro. Imaginaos que alguien llegase al campus universitario y preguntase dónde está la Universidad: no se le podría indicar ningún edificio concreto, puesto que la Universidad está en todos ellos (y no está, a la vez, en ninguno). Los edificios del campus y la Universidad como tal se encuentran en niveles categoriales diferentes. Pues bien, algo parecido sucedería con la estructura cerebral y los procesos mentales: son lo mismo, pero en niveles diferentes.<sup>7</sup>

PUNSETIO. Me parece un argumento, cuando menos, ingenioso.

SAGREDO. A mí también me lo parece. Ese argumento tiene, además, la

epilepsia persistente, en su parte anterior. La observación del comportamiento posterior ha permitido corroborar que dicha escisión provoca fenómenos variados de disociación. Así, por ejemplo, el paciente no puede nombrar verbalmente un objeto conocido presentado de forma visual al hemisferio derecho, mientras que sí puede identificarlo en una lista de dibujos; no integra la información ofrecida a ambos hemisferios (por ejemplo, no puede encontrar con una mano una copia de un objeto que sostiene con la otra), etc. Sobre todo ello ofreció por primera vez resultados experimentales la investigación realizada por R. W. Sperry, M. S. Gazzaniga y J. E. Bogen: “Interhemispheric relationships: the neocortical commissures: syndromes of hemispheric disconnection”, *Handbook of clinical neurology* 4 (1969) 273-290.

<sup>5</sup> Aunque la Antigüedad conoció posturas “cardiocéntricas”, según las cuales el origen de la vida mental se encontraba en el corazón –es, por ejemplo, la opinión de Aristóteles (384-322 a.C.)–, ya en Hipócrates (460-370 a.C.) o en Galeno (130-200 d.C.) encontramos una decidida defensa del “cefalocentrismo”. Cfr. en este sentido Robert Elsner: “Die Suche nach dem Ort der Seele”, en Elsner, R. (ed.): *Das Gehirn und sein Geist*, Wallstein Verlag, Göttingen 2001<sup>3</sup>, pp. 29-52.

<sup>6</sup> Con mucha probabilidad, el término ‘emergente’ fue utilizado por primera vez en este contexto por C. D. Broad: “una propiedad emergente (*emergent quality*) es, más o menos, una cualidad que pertenece a un complejo en su totalidad y no a sus partes”. Cfr. *The Mind and its Place in Nature*, Routledge and Kegan Paul, Londres 1925, cap. I. Como hace notar Punsetio, el término es como un arma de doble filo: parece apuntar hacia la solución de un dilema y, sin embargo, no hace más que aumentar la conciencia de su problematidad.

<sup>7</sup> Simplicio está empleando la analogía establecida por Gilbert Ryle (1900-1976) en su obra de 1949 *The concept of mind*. La tesis de Ryle es que la idea de que los procesos fisiológicos están causados por otro tipo –paralelo y esencialmente distinto– de fenómenos ha dado lugar al “mito del fantasma en la máquina”, agudizado por el mecanicismo cartesiano (cfr. *The concept of mind*, The University of Chicago Press, Chicago 1949, pp. 15-16). Para Ryle, los procesos mentales no serían más que propiedades disposicionales, y sólo pueden ser abordados a través del análisis del comportamiento. Se puede consultar una acertada crítica de esta teoría en la obra de Carlos J. Moya *Filosofía de la mente*, Universidad de Valencia, Valencia 2004, pp. 60ss.

ventaja de que disuelve la entera cuestión y erradica un fastidioso problema. Y, sin embargo, estoy persuadido de su falsedad. No te ofendas, amigo Simplicio. Has expuesto con claridad el ejemplo, y cuanto diga debe aplicarse sólo al autor de la teoría que ese ejemplo ilustra.

SIMPLICIO. ¿Y en qué consiste, si se puede saber, el error?

SAGREDO. ¿Dirías que los sonidos que emitimos ahora y el sentido de lo que decimos se encuentran en el mismo nivel categorial?

SIMPLICIO. Por supuesto que no. Los sonidos pertenecen al ámbito de estudio de la acústica, que tiene leyes definidas y relacionadas, fundamentalmente, con la física de la transmisión de ondas. En cambio, el sentido de lo que decimos tiene que ver con la semántica, que se sirve de otras reglas (las morfológicas y las sintácticas) para dar lugar a estructuras de significado.

SAGREDO. Una respuesta rápida y precisa. Permíteme otra pregunta. ¿Te parece que sea importante el estudio del modo en el que se relacionan los sonidos y la semántica?

SIMPLICIO. Sin duda. De hecho, las distintas lenguas se fundamentan sobre esa relación. Si quisiera aprender, por ejemplo, alemán, debería identificar la relación que existe entre sonidos, palabras y significados.

PUNSETIO. Ya entiendo por dónde vas, Sagredo. Con el problema mente-cerebro sucedería lo mismo. Pretender resolver el problema asignando a sus elementos distintos niveles categoriales no disuelve la dificultad.

SAGREDO. En efecto. Incluso la amplifica. Porque quedaría por explicar cómo es posible la diferencia de nivel, y a qué se debe que sujetos como nosotros se representen una y la misma realidad como dos series de fenómenos tan heterogéneas: lo neurofisiológico y lo mental.

SIMPLICIO. ¿Y qué posibilidades de explicación existen, si puedo preguntar?

SAGREDO. Tus preguntas son siempre bien recibidas, y ésta nos permite detenernos en la cartografía del problema. En principio, podemos considerar como posibles todas las vías. Si representásemos espacialmente la variedad de opciones, podríamos decir que los extremos de la reflexión están ocupados por los monismos: monismos materialistas, cuando se considera la estructura físico-química de la realidad como *primum* ontológico; monismo espiritualista, cuando se reserva ese lugar a la subjetividad y su carácter representativo-constitutivo.

PUNSETIO. No me parece haber escuchado nada sobre el monismo espiritualista en los debates a los que he asistido.

SAGREDO. Ni lo escucharás. El lugar de los monismos espiritualistas está vacante en nuestros días. En otros períodos de la historia de las ideas, ese puesto estaba ocupado por formas idealistas de entender el problema alma-cuerpo en las que la materia era concebida como representación de la subjetividad.<sup>8</sup> Pese a que

---

8 Así es en el caso paradigmático de George Berkeley. Para el filósofo inglés (1685-1753), el dato de partida es la dación de la realidad a nuestra mente; fuera de ella no es concebible existencia alguna. El entero mundo de la experiencia ha de ser considerado, pues, como el conjunto de las regularidades de nuestras ideas, cuyo origen se encuentra en Dios. De este modo se conjuga el empirismo con el inmateralismo: "Las ideas impresas en los sentidos son cosas reales, o existen realmente; no negamos esto, sino que puedan subsistir sin las mentes que las perciben (...); puesto que el ser auténtico de una sensación o idea consiste en

algunos de esos enfoques siguen vigentes en la discusión metafísica, difícilmente se halla representantes de tal perspectiva en el contexto del problema mente-cuerpo.

El sesgo de la discusión ha basculado claramente hacia el extremo opuesto, que hoy presenta una gran variedad de enfoques diferenciados por matices de distintos tipos. La postura más extrema puede ser identificada en el materialismo eliminativista. A la tesis materialista –los fenómenos mentales serían causados por procesos de carácter físico-químico y, por lo tanto, deterministas– se añade aquí un proyecto relativo al lenguaje mentalista de la psicología popular: es necesario rechazar la legitimidad de los conceptos (como alma, espíritu o libertad) que tradicionalmente se aplica a la esfera de lo humano.<sup>9</sup> Carentes de ese matiz, pero identificadas con la reducción teórica de lo mental a sus bases neurofisiológicas, se encuentran las teorías materialistas en general: desde el materialismo como teoría causal de la mente, que posee amplios antecedentes en la historia del pensamiento<sup>10</sup>, hasta su versión conductista<sup>11</sup>.

Más matizada es la postura que podríamos adjetivar de ‘emergentista’, en la que distintos autores combinan el materialismo causal con el reconocimiento de un salto estructural.<sup>12</sup> En oposición al materialismo emergentista se en-

ser percibido” (*A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, 1710, en A. A. Luce y T. E. Jessop [eds.]: *The Works of George Berkeley*, Thomas Nelson and Sons, Londres 1964, vol. II, parágrafo 90, traducción propia). Se podría relacionar con este punto de vista la deducción de la Naturaleza a partir del yo como posición del no-yo, tal y como la realiza Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), con la concepción del absoluto en devenir que desarrolla Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) o con la filosofía de la identidad en Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854): no en vano, existe una conexión especulativa entre esos puntos de vista, vehiculada por la búsqueda de una síntesis que elimine la contraposición entre sujeto y mundo. Tal y como indica Sagredo, la *forma mentis* del idealismo –ampliamente difundida, de la mano de la mentalidad romántica, durante la sección central del siglo XIX– se encuentra prácticamente ausente del debate contemporáneo en torno a la relación entre mente y cuerpo.

9 Ésta es la postura que se encuentra, de forma paradigmática, en Willard W. O. Quine (1908-2000) o en el matrimonio Churchland: Paul Churchland (1942-) y Patricia S. Churchland (1943-). He expuesto una triple crítica a los fundamentos argumentativos de la postura en Teruel, P. J.: “Neurociencia y hombre: reducción interteórica y materialismo eliminativista. Una aproximación crítica desde Paul M. Churchland”, en MURILLO, I. (ed.): *Ciencia y hombre*, Ediciones Diálogo Filosófico, Salamanca 2008, pp. 225-230.

10 Esta forma de materialismo es defendida por autores como Herbert Feigl (1902-1988), David Armstrong (1924-) o David Lewis (1941-). Constituye la versión contemporánea, muy influida por la filosofía analítica, del materialismo clásico. A esta última forma –cronológicamente primera– de materialismo se puede adscribir a autores tan alejados temporalmente entre sí como Leucipo (s. V a.C.), Demócrito (460-370 a.C.), Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) o Carl Vogt (1817-1895).

11 Como en el caso de Rudolf Carnap (1891-1970). Se puede consultar, a este respecto, su conocido ensayo “Psychologie in physiologischer Sprache”, *Erkenntnis* 3 (1932-1933) 107-142.

12 Es el caso de John Searle (1932-), que intenta conjugar fisicalismo y mentalismo apelando a la distinción entre micro- y macronivel (y, por lo tanto, al concepto de ‘emergencia’) en el análisis de los fenómenos humanos. Cfr. en este sentido su obra *Minds, Brains and Science*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1984. En un ámbito intelectual cercano se encuentra Thomas Nagel (1937-), que rechaza la posibilidad de concebir exhaus-

cuentran los planteamientos dualistas. Hay que notar que, a raíz de la vacante de las posturas monistas espiritualistas, el dualismo se ha convertido de hecho –sin serlo realmente– en la postura opuesta al materialismo.<sup>13</sup> Entre el materialismo emergentista y el dualismo queda perfilado el espacio de una serie de teorías que pretenden hacer justicia a las dos direcciones marcadas por el término ‘emergencia’ y, por tanto, a la necesidad de conjugar la heterogeneidad entre los dos fenómenos implícitos en ella (lo neurofisiológico y lo mental-subjetivo) y la integración de ambos en la estructura unitaria de la experiencia humana: se trata de los naturalismos.<sup>14</sup> Por otra parte, algunos autores están indagando con decisión en la posibilidad de una teoría unitaria en la que se respete todos los motivos estructurales implicados.<sup>15</sup>

PUNSETIO. No me parece que todas esas posturas tengan el mismo predicamento en los debates públicos. Más bien creo que la balanza está claramente inclinada del lado de los materialismos.

SIMPLICIO. Mucho se ha escrito últimamente sobre la reducción de fenó-

tivamente la conciencia humana en términos fisicalistas. Cfr. su conocido artículo, reeditado en varias ocasiones, “What Is It Like to Be a Bat?”, *Philosophical Review* (1974) 435-50, o su más reciente “Conceiving the Impossible and the Mind-Body Problem”, *Philosophy* 73, 285 (1998) 337-352.

13 En el siglo XX, la postura dualista ha estado paradigmáticamente representada por un polifacético filósofo y por un neurocientífico: Karl Raimund Popper (1902-1994) y John Carew Eccles (1903-1997). Cabe destacar, en este sentido, su obra conjunta *The Self and Its Brain*, Springer, Berlín 1977. En combinación con la distinción popperiana entre Mundo 1 y Mundo 2, Eccles ha desarrollado su teoría sobre la relación causal entre el alma inmaterial y el cerebro, identificando en los grupos de neuronas corticales (*dendronas*) el correlato de unidades subjetivas de causación (*psiconas*) y apoyándose tanto en el recurso a la física cuántica como en experimentos con pacientes. Cfr. en este sentido Eccles, J.: *How the Self Controls Its Brain*, Springer, Berlín / Nueva York 1994. En esta órbita teórica se encuentran autores como Josef Seifert, cfr. *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine systematisch-kritische Analyse*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989<sup>2</sup>.

14 Bajo la denominación ‘naturalismo’ podemos agrupar posturas teóricas no exentas de desemejanzas. El término está lastrado por una equívocidad que proviene de su empleo en muy distintos ámbitos semánticos, desde la filosofía hasta la literatura. Podemos identificar su núcleo conceptual en la referencia a la Naturaleza (Fúsi7) como marco y clave de interpretación de los fenómenos objeto de estudio, cualesquiera que éstos sean. Se echa de ver que las coordenadas de explicación dependerán muy estrechamente del concepto de *fisis* que se maneje. Es éste el lugar del monismo anómalo de Donald Davidson (1917-2003), de la consideración de la mente desde la epistemología evolucionista de Gerhard Vollmer (1943-), del naturalismo no reduccionista de Colin McGinn (1950-) o del monismo estructuralista de Pedro Laín Entralgo (1908-2001).

15 Es el caso de la “búsqueda de una teoría fundamental” de David Chalmers (un “ideomaterialismo”, en palabras de Mariano Rodríguez), cfr. “Facing up to the Problem of Consciousness”, *Journal of Consciousness Studies* 2, 3 (1995) 200-219. Una vez que ha expuesto la necesidad de abordar no reductivamente el “problema duro” (*hard problem*) de la conciencia, el autor indica tres principios que pueden guiar el trabajo en este sentido. De ellos, el principio básico sería la consideración de la información como el elemento fundamental de la estructura del mundo, que se traduce en un aspecto puramente físico y en un aspecto subjetivo-experiencial. Chalmers intenta conjugar así la explicación de la conciencia en términos no reductivos con una perspectiva íntegramente naturalista.

menos como la felicidad o el amor a sus bases neurofisiológicas.

SAGREDO. Tienes razón, Simplicio. En este punto –la interpretación filosófica de los datos de las ciencias naturales– actúan prejuicios de tipo no filosófico, ligados a la cosmovisión personal (también culturalmente configurada). Esos prejuicios ocultan, a veces, la inserción del hombre en el mundo –su *Lebenswelt*– y terminan por suplantar las certezas de la actitud natural por esquemas artificiales, que son el fruto de una cierta parcelación ontológica.<sup>16</sup>

PUNSETIO. Pero también es cierto, Sagredo, que se puede aplicar el prisma evolutivo o neurológico a los fenómenos que ha citado Simplicio. Ese estudio tiene su razón de ser, y conduce a resultados concluyentes.<sup>17</sup>

SAGREDO. Efectivamente. Parcelar la realidad, con vistas a su análisis detallado, constituye una estrategia heurística perfectamente lícita. Éste ha sido el modo exitoso de proceder de las ciencias naturales – en particular, a partir del siglo XVII. Ahora bien, pretender que esa parcelación *es* la realidad, y que un objeto complejo –como el ser humano– puede ser explicado exhaustivamente mediante la reducción a una región ontológica, sus estructuras y leyes –en este caso, la región de lo físico-químico, tal y como esto queda entendido en las disciplinas naturales que llamamos física y química–, constituye lo que podemos denominar reduccionismo ontológico, y resulta ilícito.<sup>18</sup> Por lo que respecta a la comprensión del ser humano, nuestra época es bastante reduccionista-materialista. En ello no se puede atribuir el papel de motor único al desarrollo teórico del problema mente-cerebro: más bien habrá que ver cómo éste se inserta en el cuadro general de elementos que configuran y modelan la cosmovisión de la

---

16 Sagredo acaba de utilizar varias expresiones de regusto fenomenológico. Con ‘parcelación ontológica’ se refiere a la delimitación de ámbitos de realidad por parte de respectivas disciplinas científicas, que los sitúan en niveles metodológicos diferenciados. Las sucesivas parcelaciones ontológicas dan lugar a lo que Edmund Husserl (1859-1938) denominó ‘ontologías regionales’: éstas pueden resultar correctas, pero que deben ser puestas entre paréntesis si se quiere abordar la realidad sin prejuicios para ganar el objeto en su totalidad. En la medida en que se lleva a cabo sin una adecuada integración de los distintos puntos de vista, la parcelación creciente conduce al olvido del mundo de la experiencia originaria y de la vida (*Lebenswelt*) y, con él, a la pérdida de sentido de la actividad científica. En nuestros días, la popularidad de la aproximación experimental a la realidad, y la fascinación que causa el estudio fisiológico del ser humano con ayuda de los nuevos métodos de observación, han inclinado la balanza del lado de las posturas materialistas. En palabras de John Searle, “La mayor parte de las soluciones intentadas al problema mente-cuerpo concluyen negando la existencia de, o degradando de algún modo el estatus de, uno u otro de esos tipos de cosa [lo mental o lo material]. Dado el éxito de las ciencias físicas, no es sorprendente que en nuestro estadio de desarrollo intelectual la tentación sea degradar el estatus de las entidades mentales”. Cfr. Searle, J.: *Mentes, cerebros y ciencia*, Cátedra, Madrid 1985, pp. 17s.

17 En este sentido resultan representativas, en España, obras de divulgación recientes como *El viaje a la felicidad*, Destino, Barcelona 2005 o *El viaje al amor*, Destino, Barcelona 2007, ambas de Eduardo Punset.

18 Sagredo se refiere aquí a una forma reductiva de comprender al ser humano que ha recibido denominaciones diversas. Así, Leonardo Polo habla en este sentido del “método analítico” y de sus limitaciones: “Si hay algo cuyo dinamismo se logra acoplando partes, usemos el método analítico. Pero hay casos en que la realidad está estrechamente interrelacionada y si se eliminan factores, se pierde esa realidad.” Por ello, “la antropología no puede plantearse analíticamente. Para alcanzar la verdad del ser humano es preciso atenerse a su complejidad”. Cfr. *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid 2001<sup>4</sup>, pp. 44, 47.



época, cuadro en el que ocupa un lugar importante el proceso social de secularización.

PUNSETIO. Sobre todo esto se podría decir mucho. Creo, además, que se trata de temas que tienen una gran actualidad. Pero quizá nos convenga avanzar. Dijiste al principio que contabas con una teoría que nos serviría de hilo conductor en la reflexión.

SAGREDO. Y así es. Se trata del monismo nouménico.

PUNSETIO. Sin embargo, me ha parecido que no concedes demasiado crédito a las posturas monistas. Si no he comprendido mal, te parece que conducen a un reduccionismo ontológico.

SAGREDO. Has entendido bien. A mi modo de ver, los matizados monismos a los que he hecho alusión incluyen postulados ontológicos irrestrictos que los acercan al extremo materialista. En algunos casos, esto sucede incluso a pesar de sus prevenciones epistemológicas.<sup>19</sup> No sucede así con la tesis kantiana. En el punto de vista del Kant crítico, el cierre escéptico del problema alma-cuerpo es conducido con plena coherencia hasta los límites del punto de vista teórico. Por otro lado, la atención de Kant a las distintas dimensiones estructurales de la experiencia le lleva a conjugar ese radical *ignoramus* con la afirmación de las condiciones ontológicas de posibilidad de la libertad y de la esperanza en la consecución plena de los fines de la moralidad. Del concepto de exigencia racional, asociado a esos elementos prácticos –para Kant, irrenunciables– brotan los postulados de la razón pura. Dichos postulados proporcionan una apertura crítica al cierre escéptico del problema alma-cuerpo.<sup>20</sup>

PUNSETIO. Creo que estás yendo demasiado deprisa. ¿En qué consiste el cierre escéptico del que hablas?

SAGREDO. Tienes razón, Punsetio. Habría que detenerse en varias cuestiones. Para Kant, el problema mente-cuerpo no puede ser resuelto desde el punto de vista teórico – es decir, desde la perspectiva de la razón objetivadora, que parte de la experiencia sensible en busca de la mayor unidad posible del conocimiento.<sup>21</sup> Y no puede ser resuelto porque carecemos de los datos necesarios. Ésta es la postura que Kant había adoptado ya antes de su viraje crítico, durante los años

19 Por ejemplo, en el caso de Colin McGinn. Me he ocupado de esa deriva materialista del naturalismo de McGinn en Teruel, P. J.: “Pensar la complejidad de lo subjetivo. Colin McGinn e Immanuel Kant sobre el problema mente-cerebro”, en Prior, Á./ Moya, E.: *La filosofía y los retos de la complejidad*. Servicio de publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia 2007.

20 Refiriéndose a la postura kantiana en torno al problema mente-cuerpo, Sagredo ha utilizado aquí dos expresiones complementarias: “cierre escéptico” y “apertura crítica”. He acuñado ambas expresiones en Teruel, P. J.: *Mente, cerebro y antropología en Kant*, Tecnos, Madrid 2008.

21 Cuando Sagredo alude a la “experiencia sensible” hay que entender, al menos, tres modalidades: por un lado, la experiencia sensible actual; por otro, la experiencia sensible no actual a la que se accede a través del recuerdo o del testimonio de otras personas; finalmente, la experiencia sensible no actual pero posible, cuyas condiciones quedan garantizadas por su concordancia con las características formales de la experiencia (según formas y conceptos *a priori*) y por la conexión realizada a través de los principios del entendimiento (en particular, por los axiomas de la intuición, las anticipaciones de la percepción y las analogías de la experiencia).

sesenta, en unas coordenadas que en mucho recuerdan al empirismo de Hume.<sup>22</sup> A partir de la *Crítica de la razón pura*, el filósofo se reafirma en esa posición, situándola en coordenadas nuevas: las del idealismo trascendental. Sostiene entonces que no poseemos los datos necesarios para resolver el problema mente-cuerpo, debido a la heterogeneidad de los cauces a través de los cuales accedemos al problema: sentido externo, por lo que se refiere a la faceta neurofisiológica de los procesos mentales; sentido interno, por lo que respecta a sus cualidades subjetivas en el enlace con la apercepción trascendental (el “yo pienso”).<sup>23</sup> Cada uno de estos cauces nos conduce a un espectro distinto de fenómenos. Y éste es, justamente, el origen del problema: tenemos dos series paralelas de procesos, evidente y estrechamente interrelacionadas, sobre cuya conexión esencial nada sabemos.

SIMPLICIO. Me permito disentir en este punto. Sabemos mucho sobre la conexión de ambas series. En particular, las técnicas de observación no invasiva nos están permitiendo identificar cada vez mejor cuáles son las áreas del cerebro relacionadas con los distintos tipos de actividad mental.

PUNSETIO. Se podría añadir que la historia de esa identificación no es reciente. Recordad la frenología, o los intentos de elaborar una cartografía ya en la época de Galeno o de Agustín.<sup>24</sup>

SAGREDO. Correcto. Llevamos siglos persiguiendo primero la sede del alma, después, de las distintas actividades mentales, y las técnicas recientes de observación nos han ayudado a comenzar a identificarlas sobre base experimental. Pero identificar qué zonas del cerebro están relacionadas con determinadas actividades mentales no equivale a explicar cómo es posible que procesos de índole subjetiva emerjan de interacciones físico-químicas. Hay ahí una diferencia de nivel que no queda explicada de ese modo.

SIMPLICIO. Todavía no entiendo qué tiene que ver todo esto con el monismo.

SAGREDO. Intentaré explicarlo. La postura kantiana no conduce necesariamente al monismo, pero puede ser interpretada en esa dirección. El propio Kant da algunas indicaciones al respecto.

22 Cfr. Teruel, P. J.: *Mente, cerebro y antropología en Kant*, Tecnos, Madrid 2008, capítulo segundo (“La solución kantiana del problema mente-cuerpo: cierre escéptico”).

23 Al referirse a la “faceta neurofisiológica”, Sagredo emplea un registro lingüístico que, en principio, no parece casar con el lenguaje kantiano. Recordemos, sin embargo, que Kant se aproximó a la versión contemporánea del problema mente-cuerpo (a saber, el problema mente-cerebro) en su epílogo a la obra de Samuel Thomas Sömmerring *Über das Organ der Seele* (1796). Sobre este asunto se puede consultar Teruel, P. J.: “Das Organ der Seele. Samuel Thomas Sömmerring e Immanuel Kant sobre el problema mente-cerebro”, *Studi kantiani* 21 (2008) 71-88.

24 A Claudio Galeno (130-200) se remite la concepción, mantenida durante siglos, de que el alma tiene su sede en los ventrículos cerebrales – tesis para la que se apoya en el pensamiento de autores como Herófilo de Calcedonia y Erasístrato de Ceos. Agustín de Hipona (354-430) desarrolló la asignación, compartida más tarde por autores como Alberto Magno (1193-1280), de distintas funciones a los principales ventrículos cerebrales: el anterior, el medio y el posterior (que se identifican, respectivamente, con los ventrículos laterales, y el tercer y cuarto ventrículo). El episodio más conocido de la cartografía de las funciones cerebrales fue protagonizado por Franz Joseph Gall (1757-1828), fundador de la frenología –del griego *frōn* (mente) y *logo7-*, y por sus discípulos. Particularmente conocidos fueron los “mapas” cerebrales de Korbinian Brodmann (1868-1918) o de Karl Kleist (1879-1960).

El sustrato de los fenómenos correspondientes a lo mental y a lo fisiológico –es decir, el plano en el que se produce la transición entre fenómenos tan heterogéneos– nos resulta desconocido. Ahora bien –sugiere Kant–, la heterogeneidad entre lo fisiológico y lo mental deriva del modo en que estamos constituidos cognitivamente. Sería perfectamente posible que el problema alma-cuerpo se pudiese resolver de manera monista, si además del conocimiento fenoménico dispusiésemos también de intelección de lo que subyace al fenómeno, es decir, del nómeno.<sup>25</sup>

PUNSETIO. A pesar de lo que acabas de decir, no parece que se pueda atribuir a Kant una postura monista.

SAGREDO. En efecto. Desde el punto de vista teórico, la reflexión kantiana conduce a una declaración de ignorancia. No sólo eso, sino que, tal y como estamos constituidos cognitivamente, hemos de pensar que *ignoramus et ignorabimus*.<sup>26</sup> Desde el punto de vista práctico, en cambio, la balanza queda inclinada por los argumentos *a priori* procedentes de la razón pura. Partiendo del dato de hecho de la ley moral, Kant formula tres postulados que poseen una legalidad autónoma y que, por tanto, no pueden ser rebatidos desde la esfera teórica. Para Kant, la ley moral desvela la existencia de la libertad (es su *ratio cognoscendi*)<sup>27</sup>: sólo sobre la base de la libertad puede ser pensable sin contradicción la existencia de leyes, morales en general o positivas. Por otra parte, la ley moral exige un cumplimiento que, dentro de los límites de la existencia finita, nos está vedado. Para garantizar las condiciones que posibiliten la realización del imperativo moral resulta necesario, según Kant, postular la perduración de la identidad perso-

---

25 En este sentido se puede consultar algunos pasajes de la *Crítica de la razón pura* (*Kritik der reinen Vernunft*, editada canónicamente por la Real Academia prusiana de ciencias [a partir de aquí, Ak], Reimer, Berlín 1910). Cfr. B [segunda edición de la obra, 1787] 427s.; A [primera edición, 1781] 379s. Así, por ejemplo, afirma Kant que “La dificultad (...) consiste, como es sabido, en la presupuesta desemejanza entre el objeto del sentido interno (el alma) y los objetos del sentido externo, ya que al primero se le adjunta sólo el tiempo, mientras que a éstos corresponde también el espacio como condición formal de la intuición. Si se piensa, sin embargo, que ambos tipos de objetos no se distinguen aquí entre sí internamente, sino sólo en la medida en que el uno se le aparece al otro externamente, con lo cual aquello que subyace –como cosa en sí misma– al fenómeno de la materia quizá no haya de ser tan desemejante, entonces desaparece esta dificultad. Y sólo queda otra, a saber, cómo sea posible en general una comunidad de sustancias. La solución de dicha dificultad queda completamente fuera del campo de la psicología y –como el lector podrá juzgar fácilmente, después de lo dicho en la analítica de las facultades y disposiciones fundamentales–, sin duda alguna, fuera también del campo del conocimiento humano” (B 427-428). La traducción es propia.

26 Sagredo emplea aquí una máxima latina, “ignoramos e ignoraremos”, popularizada en el ámbito científico moderno por Emile Heinrich Du Bois-Reymond (1818-1896). En una célebre conferencia pronunciada ante la Academia de Ciencias de Berlín en 1880, Bois-Reymond afirmó tal incognoscibilidad respecto de tres desafíos de la investigación: la naturaleza última de la materia y de la fuerza, el origen del movimiento y el origen de la sensación.

27 Cfr. Kant, I.: *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), Ak V, 4 nota.

nal tras la muerte.<sup>28</sup>

PUNSETIO. ¿Quiere decir eso que Kant reintroduce el dualismo ontológico a través de la perspectiva práctica?

SAGREDO. No. En el dualismo clásico, la *res extensa* y la *res cogitans* son recíprocamente independientes.<sup>29</sup> En la reflexión kantiana, la primacía corresponde a la razón práctica y a la autorrealización de la libertad. Sería necesario, sobre esa base, presuponer una resolución espiritualista del problema psicofísico; sólo que, con ello, apuntamos a un concepto cuya estructura no podemos conocer. De esta forma se proporciona el margen teórico suficiente para la deducción de la libertad. El dato de hecho de la libertad posee un rango tal en la reflexión kantiana que la distancia decisivamente del monismo de Spinoza. Las teorías del ‘doble aspecto’, como el paralelismo spinoziano, tienen mucho que ver con la modulación kantiana del dilema en la esfera teórica, sobre todo si se tiene en cuenta las indicaciones expresas de Kant en sentido monista.<sup>30</sup> Ahora bien, en el planteamiento crítico existe una primacía de la razón práctica que inclina la balanza hacia el papel del sujeto epistemológica y moralmente activo. De forma que la postura kantiana lleva implícita una tesis inmaterialista, si bien gnoseológicamente muy matizada.

PUNSETIO. Pero entonces, ¿qué considera Kant como sujeto inmortal? ¿No le lleva esto a postular una independencia ontológica de la *res cogitans*?

SAGREDO. Eso sería una especie de dualismo que no casa con el postulado kantiano. El sujeto cuya perduración Kant afirma como digna de fe racional práctica es el sujeto psicofísico. Lo cual equivale a decir: la estructura identitaria que da lugar a nuestra representación de lo físico (cuerpo) y de lo subjetivo (alma espiritual), estructura cuya naturaleza última desconocemos. De tal forma que el

28 Sobre el postulado kantiano de la inmortalidad y su interpretación se puede consultar Teruel, P. J.: “Una conversación con Kant en 1789. El postulado de la inmortalidad a la luz de una carta de N.M. Karamzín”, *Thémata. Revista de filosofía* 32 (2004) 203-224.

29 Con ambas expresiones latinas, Sagredo alude implícitamente al punto de vista de René Descartes (1596-1650). Para el filósofo francés (cfr. *Principes de la philosophie*, 1644), sustancia en sentido estricto no es otra cosa que aquello que sólo precisa de sí mismo para subsistir (sólo Dios posee, pues, carácter sustancial); ahora bien, en sentido lato, sustancia es todo ente del que se puede predicar accidentes. La neta distinción cartesiana entre dos tipos de sustancia –extensa y pensante– provocó el grave problema especulativo de su unión y, con él, el inicio de la modulación moderna del problema mente-cuerpo. Mientras en algunos pasajes Descartes se refiere a la presencia del alma en todo el cuerpo, en otros intenta individualizar la sede donde se produce su unión; como es sabido, la localiza en la glándula pineal (epífisis), particularmente apta debido a su carácter único (a diferencia de la duplicación de otras secciones cerebrales) y a su ausencia del cerebro de los animales (erróneamente afirmada por Descartes). Así lo declara, por ejemplo, en los artículos XXX-XXXIII de *Las pasiones del alma*. Cfr. Descartes, R.: *Les Passions de l’âme* (1649), en *Oeuvres* (ed. por V. Cousin), F.-G. Levrault, París 1824-1826, vol. IV, p. 64.

30 Para Baruch de Spinoza (1632-1677), la extensión y el pensamiento son modos infinitos de la única sustancia, que se expresan de modo finito en los cuerpos y en las mentes. Cfr. en este sentido su *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1677). Recientemente, Antonio Damasio ha recuperado el planteamiento spinoziano desde la neurofisiología actual en *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow and the Feeling Brain*, Harvest Books 2003; hay traducción castellana de Joandomènec Ros: *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Crítica, Barcelona 2005.

postulado de la inmortalidad no equivale a resolver, por vía práctica, el problema alma-cuerpo o mente-cerebro: sólo a replantearlo desde un nivel nuevo.

Por otra parte, la perduración de la personalidad exige un contexto en el que se dé *lo otro*, *lo externo a mí*, puesto que sólo de esta manera resulta posible la objetivación del yo<sup>31</sup> y sólo así se dan las condiciones necesarias para la tarea moral (sobre todo, la existencia de otros sujetos a los que tratar como fines en sí mismos). Queda implícita, como se puede observar, la sucesión y, con ello, el esquema trascendental del tiempo. De forma que el postulado de la inmortalidad trae consigo la presuposición de una cierta espacialidad y, también, de una cierta temporalidad, a cuyas características estructurales no tenemos acceso experiencial.<sup>32</sup> Nos podemos reafirmar, pues, en la respuesta: el sujeto al que alude el postulado de la inmortalidad es el sujeto psicofísico.

SIMPLICIO. Permíteme que te lo pregunte una vez más, Sagredo. Desarrollar las implicaciones propias de la postura kantiana en torno a la inmortalidad, ¿no equivale a recaer en un dualismo clásico?

SAGREDO. No. El dualismo clásico parte –ésta es, al menos, la apreciación de Kant– de un realismo ingenuo en la consideración del problema psicofísico. Ante el dato de hecho de la heterogeneidad de lo meramente físico y de lo mental, el dualista postula la existencia de entes no sólo diferentes, sino también ontológicamente autónomos, es decir, esencialmente configurados con independencia mutua (de lo cual se deduce, a la vez, la incorruptibilidad del ente que subyace a los fenómenos mentales).<sup>33</sup> Esta postura se ha encontrado, desde los inicios de la historia del pensamiento, con la constante objeción planteada por la íntima unidad de los estados mentales y físicos y por sus interacciones. De la constatación de dicha unidad, los materialistas de toda laya han extraído una (auténtica) evidencia con la que apoyar sus (también dogmáticos) argumentos.<sup>34</sup> Ahora bien, la postura kantiana no lleva a cabo esa transición (de la heterogeneidad epistemológica al dualismo ontológico). En efecto, Kant establece un veto epistemológico-teórico: los cauces que nos permiten acceder a los extremos del problema son, justamente, los que nos deniegan su resolución.

SIMPLICIO. Pero Kant va más allá.

SAGREDO. Efectivamente. Desde el punto de vista moral, esa perspectiva se resuelve a favor de la idea de perduración de la personalidad tras la muerte, complementada con la postulación de una cierta corporalidad y de una cierta temporalidad. Se podría hablar, pues, de un replanteamiento de la *dualidad*

31 Tal y como queda expuesto en la refutación del idealismo absoluto, añadida a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, cfr. B 274ss.

32 He expuesto los argumentos a favor de esta interpretación en mi obra *Cuerpo, alma e inmortalidad en Kant* [en proceso de edición].

33 Esta cuestión se halla íntimamente relacionada con el capítulo que Kant dedica en la primera *Crítica* a los paralogismos de la razón pura. Cfr. en este sentido Teruel, P. J.: “Das ‘Ich denke’ als ‘der alleinige Text der rationalen Psychologie’. Zur Destruktion der Seelenmetaphysik und zur Grundlegung der Postulatenlehre in der *Kritik der reinen Vernunft*”, en Fischer, N.: *Einführung in die Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner 2009.

34 Sagredo utiliza aquí una expresión de regusto kantiano. ‘Dogmático’ es, en este contexto, el proceder del pensador que no somete a crítica sus afirmaciones – particularmente, cuando éstas se refieren a entes metafísicos (fuera de la experiencia posible) y deberían ser cribadas, por tanto, con especial atención.

entre lo mental y lo físico, llevado a cabo desde la esfera práctica; pero, en ningún caso, de un *dualismo* ontológico vehiculado desde la esfera teórica, sobre la base de nuestro conocimiento de la experiencia mundana.

PUNSETIO. Si lo he entendido bien, sobre la base de esa perspectiva general tú estás escogiendo una determinada posibilidad, que el propio Kant había dejado abierta.

SAGREDO. Entiendes bien, Punsetio. La dualidad psicofísica pertenece, en Kant, al ámbito de lo ontológico: no podemos comprender la realidad humana sin reconocer esa dualidad constitutiva *quoad nos*. Ahora bien, desde el punto de vista óntico, Kant considera plausible la unicidad del fundamento último.<sup>35</sup> Y ésta es, justamente, la ocasión para la teoría que he llamado ‘monismo nouménico’: *nouménico*, recogiendo el sentido del cierre escéptico del problema (para nosotros queda vedado el fundamento último del fenómeno); *monismo*, siguiendo la sugerencia de Kant relativa a la (pensable) resolución última del problema mente-cuerpo.<sup>36</sup>

SIMPLICIO. Me pregunto qué acogida puede tener un planteamiento así entre los actuales estudiosos de Kant.

SAGREDO. La acogida será, sin duda, dispar; como dispar ha sido siempre la recepción de las distintas interpretaciones del kantismo en el seno de los estudios kantianos. Por otro lado, hay que notar que la conexión entre el criticismo y la interpretación del dato científico sobre el problema mente-cuerpo ha solido interesar a los autores más cercanos al contexto naturalista.<sup>37</sup>

35 Sagredo está empleando una pareja de términos (‘óntico’ y ‘ontológico’) acuñada en cuanto tal por Martin Heidegger. El significado preciso de ambos en su contraposición no está exento de ambigüedad y sigue siendo discutido. En general, se puede relacionar el primero de ellos con la estructura del ente, y el segundo con nuestro conocimiento del ser en general. Así, el ser humano (*Dasein*) se distingue ónticamente por ser ontológico (“Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch ist”), cfr. Heidegger, M.: *Sein und Zeit* [*Ser y tiempo*, 1927], Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1967<sup>11</sup>, pp. 12.

36 Cfr. nota 25.

37 Se podría citar abundantes ejemplos en este sentido. En el último tercio del siglo XIX, el positivismo idealista de Hans Vaihinger (1852-1933) vehiculó una interpretación que conectó a Kant tanto con el materialismo de Friedrich Albert Lange como con las perspectivas schopenhaueriana, nietzscheana y evolutiva, dando lugar a una forma de pragmatismo cuyo núcleo teórico se hallaba en la idea de ‘ficción’. Tal tendencia queda ampliada, posteriormente, en la versión biologicista de ciertos aspectos del kantismo incoada por Konrad Lorenz (1903-1989). En la Unión Soviética, el impulso que los estudios kantianos experimentaron en el último tercio del siglo XX fue paralelo a su interpretación en sentido naturalista-materialista, de la mano de autores como Theodor Illich Oiserman; v. su ensayo ‘Die Dinge an sich und die Noumena’, en G. Funke (ed.), *Akten des 4. internationalen Kant-Kongresses (Mainz 1974). Teil III: Vorträge*, Walter de Gruyter, Berlín / Nueva York 1975, pp. 96-102. En el último tercio del siglo XX, esa orientación queda recogida en el marco de la *Philosophy of Mind*. En Estados Unidos resultan particularmente relevantes, en este sentido, los escritos de Patricia Kitcher, v. en particular *Kant’s transcendental Psychology* (Oxford University Press, Nueva York / Oxford 1990) y “Kant’s real self”, en Allen W. Wood, (ed.), *Self and Nature in Kant’s Philosophy* (Cornell University Press, Ithaca / Londres 1984). En España han realizado aportaciones en este sentido autores como Luis Martínez de Velasco (*Idealismo crítico e immanencia en el pensamiento kantiano*, Orígenes, Madrid 1986), Eugenio Moya (*¿Naturalizar a Kant? Criticismo y modularidad de la mente*, Biblioteca Nueva, Madrid 2003) o Mariano Rodríguez González (“¿Por qué no deshacernos del

PUNSETIO. Me ronda ahora otra pregunta. Nos hemos situado en el punto de vista de Kant, para ir más allá. Pero no me queda claro si es posible mantener tu postura fuera de los márgenes del idealismo trascendental.

SAGREDO. Así lo creo, amigo. Kant individualiza un problema real y lleva su planteamiento hasta el extremo de su resolución racional, para constatar que la dualidad cuerpo-mente resulta ontológicamente insalvable, aunque nuestro conocimiento teórico nos aboque a una forma de monismo óptico. Creo que esta solución es deseable. Y lo creo por varias razones: tanto por motivos de coherencia y unicidad de la razón como sobre la base de las múltiples evidencias que tenemos al respecto (desde las características de la ontogénesis hasta los procesos concretos de interacción a lo largo de la existencia del individuo).

En su intento de hacer pensable la distinción entre fenómeno y nómeno, y de salvar así los extremos del problema, Kant ensaya el idealismo trascendental como *Gedankenexperiment*, en la línea del método hipotético-deductivo de la ciencia moderna; el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* constituye un excelente testimonio en este sentido. Recientemente, un brillante filósofo austriaco ha hecho notar cómo la cuestión de las antinomias de la razón pura se encuentra en el origen de la *Crítica de la razón pura* y del viraje trascendental; en este sentido está apoyado por las declaraciones explícitas de Kant.<sup>38</sup> Este autor defiende que las antinomias kantianas encubren, en realidad, aporías y paradojas lógicas.<sup>39</sup> A mi modo de ver, en esto se hallan emparentados los capítulos dedicados a la antinómica y a los paralogismos de la razón pura: todos ellos encubren auténticas aporías de la razón, caminos sin salida. La aporía se revela, en este caso, cuando no resulta racionalmente posible comprender la conexión última entre dos fenómenos evidentes, que se presentan enlazados en la estructura de la experiencia humana: los fenómenos mentales, de orden subjetivo, y los fenómenos fisiológicos en general, de orden meramente físico.

Llego así a tu pregunta. La constatación de la aporía no resulta exclusiva del idealismo trascendental, sino que constituye uno de los hilos conductores de la historia del pensamiento. No en vano, algunas de las mayores disputas filosófico-teológicas de la historia han girado en torno a la conciliación entre necesidad y libertad.<sup>40</sup> Es más, el propio Kant descubrió esa aporía mucho antes del viraje

problema mente-cuerpo mostrando, sencillamente, nuestra imposibilidad de resolverlo?", *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, 37 [2004], 367-374; "El interés de la teoría kantiana de la mente para la ciencia cognitiva: una contribución introductoria", en Rodríguez, M. [ed.], *La mente en sus máscaras. Ensayos de Filosofía de la Psicología*, Biblioteca nueva, Madrid 2005, pp. 23-47).

38 Cfr. carta de Immanuel Kant a Christian Garve del 21 de septiembre de 1798, Ak XII 257-258.

39 Sagredo se refiere aquí al filósofo austriaco Josef Seifert (1945-). Concretamente, alude a su obra *Überwindung des Skandals der reinen Vernunft: die Widerspruchsfreiheit der Wirklichkeit – trotz Kant*, Karl Alber, Friburgo / Múnich 2001 (versión castellana de Rogelio Rovira: *Superación del escándalo de la razón pura. La ausencia de contradicción de la realidad, a pesar de Kant*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2007).

40 Es el caso de la polémica *De Auxiliis*, aunque en ésta el concepto de necesidad está vinculado a la omnipotencia y omnisciencia divinas. Uno de los episodios más interesantes y complejos de dicha pugna fue la disputa teológica entre jesuitas y dominicos a caballo entre los siglos XVI y XVII, con los españoles Luis de Molina (1535-1600) y Domingo Báñez (1528-

copernicano.

PUNSETIO. De ser así, este último argumento sería la mejor confirmación de que se puede mantener dicha postura fuera de los márgenes del idealismo trascendental.

SAGREDO. Así es. Esa constatación hace acto de presencia en los inicios mismos del pensamiento kantiano y se agudiza en los años sesenta, dando lugar al cierre escéptico de la pneumatología kantiana y a la incoación del argumento moral a favor de la inmortalidad. Este desarrollo de la filosofía del propio Kant, previo al giro copernicano, constituye el mejor argumento a favor de la tesis anterior: el descubrimiento del carácter aporético de la relación entre lo subjetivo y lo fisiológico es anterior al idealismo trascendental y, por lo tanto, puede ser mantenido también fuera de él. Ya en época pre-crítica, esa constatación se resuelve a favor de la heterogeneidad ontológica de ambos procesos – desde un esquema leibno-wolffiano, primero; desde una perspectiva cercana al empirismo, después.<sup>41</sup> El viraje trascendental añade a lo anterior un entramado gnoseológico independiente: el carácter subjetivo *a priori* de las formas de la intuición y de las categorías del entendimiento.

De hecho, el análisis del capítulo dedicado a los paralogismos en la *Crítica de la razón pura* no revela novedades al respecto. En la “Consideración sobre la psicología racional, a la vista de los paralogismos” (primera edición), Kant reduce la argumentación desplegada a tres argumentos: *ex subreptione*, *ex utilitate* y *ex explicatione*. Ninguno de ellos implica un avance respecto del cierre escéptico; más aún, los argumentos propiamente trascendentales sirven aquí sólo como complemento retórico y no forman parte del eje especulativo. Incluso la alusión al ámbito ético como contexto adecuado a la afirmación de la existencia espiritual humana coincide con un desarrollo ya completado en época pre-crítica. En cambio, la principal modificación proviene de la fundamentación *a priori* de la esfera de la ética y, con ella, de las condiciones que debe reunir la razón para ser coherente consigo misma; de este modo, se vehicula los postulados de la razón pura práctica, entendidos no como una explicación teórica del ser humano sino como el fruto de una exigencia racional (*Bedürfnis*).

Dicho de otra manera: el principal rendimiento del viraje trascendental no atañe a la solución teórica del problema mente-cuerpo (que se mantiene invariada desde la segunda fase del período pre-crítico kantiano y, más concretamente, desde 1766) sino a la modulación de su dimensión práctica, relacionada con el estatuto racional de la metafísica. El propio Kant lo entendió así, tal y como testimonian los prólogos a la *Crítica de la razón pura*. Se subraya en esos prólogos que el objeto de la crítica no es una teoría general del pensamiento<sup>42</sup>, sino que estriba en delimitar el alcance del conocimiento –y, muy particularmente, de la

---

1604), respectivamente, a la cabeza. Dicha polémica, que se planteó concretamente entre los conceptos de ‘libertad’ y ‘providencia’, quedó sin resolver a favor de ninguno de ellos. En su obra sobre el escándalo de la razón pura, Seifert se refiere a esta problemática como otra aporía objetiva pensable, no tenida en cuenta por Kant en su antinómica.

41 Cfr. Teruel, P. J.: *Mente, cerebro y antropología en Kant*, Tecnos, Madrid 2008, capítulo segundo.

42 Cfr. A XVII.



metafísica como ciencia— para lograr, de ese modo, hacer sitio a la fe<sup>43</sup> que se fundamenta sobre motivos prácticos<sup>44</sup>. A menudo se ha minusvalorado esta declaración explícita de Kant. Sin embargo, tanto la génesis de la *Crítica de la razón pura* como el contexto especulativo en el que ésta se desarrolla —paralela a la reflexión sobre la exigencia de la razón pura en *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* (1786), que desembocará en los postulados de la *Crítica de la razón práctica*—, todo ello hace inevitable comprender el viraje trascendental en el contexto de la refundación de una metafísica objetivo-trascendente.

Sobre esta base, resulta evidente que la solución kantiana arranca de la constatación de una aporía y que tanto ese punto de partida como su solución pueden ser asumidos por una aproximación filosófica que vaya más allá de los presupuestos gnoseológicos del idealismo trascendental.<sup>45</sup>

PUNSETIO. Cabría preguntarse si, con ello, se avanza en la comprensión de una solución posible al problema mente-cuerpo.

SAGREDO. Siento decepcionarte, Punsetio. Tanto en la segunda fase de la época pre-crítica como en su período crítico, Kant afirma la irreductibilidad óptica de lo mental y de lo físico; con ello, deja margen a la postulación de la existencia espiritual del ser humano. Pero en modo alguno explica así la cuestión teórica. Con el viraje crítico, por lo que a este problema respecta, el asunto se mantiene en los límites marcados por el cierre escéptico. Es ésta la modulación del problema mente-cuerpo que ha sido recogida en nuestros días —*mutatis mutandis*— por un incisivo filósofo de origen inglés.<sup>46</sup> Ignoramos e ignoraremos.

SIMPLICIO. A mí me ha quedado ya perfectamente claro el núcleo de tu postura.

SAGREDO. Me alegro. Personas eminentes no han llegado en mucho tiempo a ese grado de claridad. Que tal suceda contigo significa, quizá, que me he explicado lo suficientemente bien.

PUNSETIO. Sin embargo, yo tengo mis dudas.

43 Cfr. B XXX.

44 Cfr. B XXI, B XXVI nota.

45 Es la opción teórica que he investigado y adoptado partiendo de la interpretación realista del problema de la cosa en sí y del estatuto de la afección. Cfr. Teruel, P. J.: “La hipótesis más razonable. Diálogo con Immanuel Kant y Edith Stein sobre la posibilidad de fundamentación teórica de la metafísica”, *Cuadernos salmantinos de Filosofía* XXIX (2002) 83-114; “Edith Stein e Immanuel Kant: Un’amizizia da lontano. Connessioni e divergenze rispetto alla costituzione dell’oggettività e alla possibilità della metafísica”, en VV.AA.: *Edith Stein donna europea*, Centro culturale Il Tempietto, Génova 2004, pp. 37-60.

46 Sagredo se refiere al pensador inglés, afincado en Nueva Cork, Colin McGinn. Las líneas maestras de su postura están reflejadas en un conocido artículo, “Can We Solve the Mind-Body Problem?”, *Mind* 98 (1989), 349-366, reeditado con un epílogo en R. Warner y T. Szubka (eds.): *The Mind-Body Problem*, Blackwell, Oxford 1994, pp. 99-120. Entre sus monografías cabe destacar *The Mysterious Flame. Conscious Minds in a Material World* (Basic Books, Oxford 1999), así como *Consciousness and Its Objects* (University Press, Oxford 2004). Me he ocupado de la postura de McGinn y de su relación con el idealismo trascendental en Teruel, P. J.: “Pensar la complejidad de lo subjetivo. Colin McGinn e Immanuel Kant sobre el problema mente-cerebro”, en Prior, Á. y Moya, E.: *La filosofía y los retos de la complejidad*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia 2007; “Cognitively closed. Colin McGinn’s Theory of Cognitive Closure and the Mind-Body Problem: a Critical Revision from Kant” [en proceso de edición].

SAGREDO. Me alegro también. Estamos en el momento y en el lugar adecuado para sacarlas a la luz. No hay preguntas malas y, viniendo de una mente clara como la tuya, a buen seguro que nos servirán para perfilar lo dicho.

PUNSETIO. Creo que tu postura tiene varios puntos débiles. Permíteme que intente ordenarlos. En primer lugar, y por decirlo de manera llana y directa, da la impresión de que semejante tesis se opone al principio de no contradicción.<sup>47</sup> Según el monismo nouménico, el sujeto trascendental de nuestra vida cognitiva, volitiva y afectiva sería un sustrato único de dos series de fenómenos que no sólo son diferentes entre sí, sino que incluso resultan heterogéneas.

Imagino que me responderás –kantianamente– apelando al origen de esa diferencia, que se encontraría en nuestra representación de la realidad. Pero a la dificultad ontológica se sumaría, justamente entonces, el reparo genealógico: ¿cómo se podría explicar la emergencia de dichos órdenes? Si apelamos al orden de representación –el ser humano es *vis repraesentativa*– no hacemos más que complicar el asunto: ¿qué estatuto ontológico tendría la estructura representativa? ¿No nos llevaría esto a postular, de nuevo, dos órdenes previos? Y ¿no habría que reconocer que ambos son sustanciales, es decir, que actúan con tal independencia mutua que han de ser pensados como existentes en sí (cada uno, claro está, en un ámbito diferente de ser)...?

En tercer lugar, se puede presentar un reparo de índole neurológica. Una representación mental (del tipo que sea) puede dar origen a una nueva serie de procesos cerebrales – y, con ellos, a toda una cadena de acciones. Ahora bien, dicha representación constituye una vivencia subjetiva (con su correspondiente correlato neuronal) y no un evento fisiológico originado, a su vez, por otros eventos fisiológicos. Me explicaré por medio de un ejemplo. Cuando otra persona viene a verme y me cuenta la causa de su tristeza, puede ser que su relato me implique tan profundamente que dé lugar, en mí, a un estado de apagamiento; o, quizá, a una reacción airada, al descubrir que esta persona ha sido objeto de rechazo o de desatención por parte de quienes deberían haberla ayudado. Qué duda cabe de que ese cambio de humor se desarrollará acompañado por las correspondientes alteraciones neuronales. Ahora bien, resulta igualmente evidente que el origen de ese cambio ha sido un proceso de orden subjetivo –la comunicación lingüística con otra persona–, que ha producido en mí una reacción que se ajusta esencialmente a mi percepción de una serie de valores (mi concepto de la justicia, de la caridad, etc.).

Esta argumentación puede ser prolongada desde el punto de vista experimental. Ha sido John Eccles quien ha llamado la atención sobre la existencia de focos neuronales en el córtex –a los que él ha denominado *dendronas*– que experimentan actividad de forma autónoma, iniciando una serie (y no como resultado de procesos de excitación procedentes de otras áreas del cerebro).<sup>48</sup> Ahora bien, es conocido que uno de los argumentos básicos del planteamiento kantiano consiste en afirmar que existen dos órdenes asintóticos de realidad: el de los eventos neu-

---

47 En su formulación aristotélica, el principio de no contradicción establece que es imposible predicar un atributo y su contrario del mismo sujeto al mismo tiempo y en el mismo sentido. Cfr. Aristóteles: *Metafísica*, IV, 3; versión castellana de Valentín García Yebra: Gredos, Madrid 1982<sup>2</sup>, pp. 163ss. Ver también IV, 1006; XI, 5.

48 Ver nota 13.

rológicos y el de las vivencias subjetivas.<sup>49</sup> Esta distinción garantizaría la independencia respectiva de lo mental y lo fisiológico y, con ella, la posibilidad de la voluntad de iniciar autónomamente una serie de fenómenos (libertad)<sup>50</sup>: porque ambas series no se tocan entre sí, pueden proceder con autonomía.<sup>51</sup> Me da la impresión, sin embargo, de que esta presunta garantía se convierte, justamente, en la piedra de toque y causa de rechazo de esa hipótesis. En efecto, existen de hecho procesos neurológicos que no pertenecen a una serie independiente de las vivencias sino que emergen –tal y como muestra Eccles de forma experimental y como ya sabíamos pre-científicamente– debido a causas procedentes del mundo subjetivo. Si es así, la escisión kantiana entre lo fenoménico y lo inteligible queda en entredicho.

SAGREDO. Son tres reparos importantes, que vale la pena afrontar detenidamente.

SIMPLICIO. A mí también me lo parece. Aunque debo decir que no he alcanzado a seguir del todo la argumentación.

SAGREDO. Procuremos, pues, recordarla paso a paso.

SIMPLICIO. Te lo agradezco.

SAGREDO. Punsetio se ha referido, en primer lugar, al posible conflicto entre el monismo nouménico y el principio de no contradicción. Y le voy a dar la razón, en parte. El monismo nouménico apunta a la necesidad de concebir de forma unitaria la estructura de la persona humana. Tenemos motivos suficientes para ello. El primer motivo procede de la observación interna de la correlación que existe entre los procesos fisiológicos y los mentales. Dicha correlación, testimoniada por múltiples fenómenos, se vehicula en ambas direcciones (de lo fisiológico a lo mental y de lo mental a lo fisiológico). Un segundo motivo consiste en la contemplación de las distintas fases por las que transcurre el desarrollo del individuo (comenzando por la concepción del embrión). En dichas fases, las propiedades subjetivas en sentido estricto no aparecen hasta una fase relativamente avanzada (en torno al tercer año de existencia), a la vez que vienen precedidas por la progresiva articulación de las características de orden subjetivo en sentido

---

49 Punsetio está utilizando aquí dos expresiones –evento y vivencia– que no pertenecen al lenguaje kantiano, aunque se corresponden con el sentido de lo que Kant consideraba, respectivamente, objetos del sentido externo e interno. Dichas expresiones son actualmente de uso corriente en la discusión en lengua alemana (*Ereignisse* y *Erlebnisse*). Cfr., por ejemplo, Dieter Sturma (ed.): *Philosophie und Neurowissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt 2006.

50 Se trata de la noción trascendental de libertad que Kant aporta en la *Crítica de la razón pura* (cfr., por ejemplo, B 476). La definición de la libertad como espontaneidad de la voluntad es corriente en la filosofía moderna. Hay que notar que distintas corrientes filosóficas – como la aristotélico-tomista – y el propio Kant la considerarían insuficiente. Resultaría necesario indicar, en efecto, que esa voluntad (autónomamente determinada) está orientada hacia fines racionales. Detrás de esta precisión se encuentra la idea de que una voluntad orientada hacia el mal –fin irracional por excelencia– perjudica su propia libertad. Ser libre, según esta concepción, significa primariamente ser libre para el bien.

51 Es, por ejemplo, uno de los argumentos presentados por Otfried Höffe en su participación en un volumen sobre filosofía e investigación neurológica publicado recientemente: “Der entlarvte Ruck. Was sagt Kant den Gehirnforschern?”, en Geyer, Ch.: *Hirnforschung und Willensfreiheit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2004, pp. 177-182. V. en particular pp. 179-180.

lato (es decir, psicológico, con el mismo significado con el que aplicamos este término a los procesos mentales típicos de la vida animal en general).

El tercer motivo proviene del ámbito del conocimiento científico de la aparición de las especies animales en la Tierra: sea cual sea la teoría que lo sustente, el evolucionismo está avalado tanto por el análisis comparativo de las especies como por los datos del registro fósil. Esto no equivale a afirmar la ausencia de lagunas explicativas en las actuales teorías evolucionistas; pero implica reconocer la mayor solvencia intelectual del evolucionismo, a la hora de intentar describir la dilatada historia de la aparición de las formas de vida en nuestro planeta. Desde esta tercera perspectiva, resulta claro que la aparición del ser humano –con las propiedades subjetivas que lo caracterizan específicamente: autoconciencia reflexiva y libertad– tiene lugar en el marco de un sistema biológico del que la subjetividad, en sentido fuerte, se halla inicialmente ausente: a saber, el contexto definido por las distintas especies de primate –como los australopithecinos– que existían en el arco de tiempo comprendido entre aproximadamente 1,8 y 2,5 millones de años antes de Cristo.

Estos argumentos apuntan en la dirección de una comprensión monista del ser humano. Las formas extremas de monismo (materialista o espiritualista) me parecen insostenibles, en la medida en que pretenden resolver la dualidad disolviendo uno de los extremos del problema. No sucede así con el monismo nouménico. Ahora bien, tu primer reparo tiene que ver, justamente, con el carácter monista de la teoría. Y, en la medida en que se puede aplicar también a toda forma de monismo materialista o espiritualista, me parece una objeción, en principio, acertada.

En el sustrato trascendental original del individuo humano –que queda más allá de nuestra indagación neurofisiológica y de nuestra introspección– debe existir una variedad óptica que justifique la emergencia fenotípica. Sólo la existencia de dicha variedad permitiría explicar las direcciones del desarrollo posterior, ligadas a seres pertenecientes a una determinada especie. Resulta evidente que esa diversificación óptica no se halla presente en ciertas fases del crecimiento (en particular, antes de los tres años): se debe hablar, entonces, de una presencia en potencia. Por otra parte, se trata de una potencialidad que no está ligada a la actividad consciente del individuo y, por lo tanto, distinta de la presencia potencial con la que, por ejemplo, las disposiciones intelectuales se hallan en la vida del sujeto adulto: nosotros las podemos llamar a la existencia actual o dejarlas en reposo. Estaría tentado a denominarla “potencia pasiva”, si no fuera porque se trata de una potencialidad que tiende a emerger. La denominaremos “potencialidad emergente”.

Una vez presupuesta dicha potencialidad emergente, el panorama de la evolución –tanto de la ontogénesis como de la historia evolutiva en general– se despeja. Es posible pensar coherentemente en un escenario de progresiva articulación de la complejidad, en el que durante más de 3.500 millones de años se perfeccionan las formas de vida (partiendo, eso sí, de los hechos primigenios de la existencia de la materia y de la vida, problemas con los que no tenemos que enfrentarnos ahora). Dicho perfeccionamiento abarca las distintas etapas perfiladas por la investigación biológico-evolutiva, desde las bacterias y los organismos unicelulares hasta los mamíferos más desarrollados y el ser humano. Se trata, justamente, del escenario descrito –en unos u otros términos– por cualquier teoría

evolutiva.

Reparemos, sin embargo, en que ese escenario sólo resulta pensable sobre la base de una presuposición metafísica: la existencia de una potencialidad emergente, que se actualiza constantemente en direcciones ópticas diferenciadas. Tal dinámica entraña dos estructuras fundamentales: por un lado, la tendencia a la autoconservación (en la línea de la *Lebenskraft* que fue tema de reflexión específica en el siglo XVIII); por otro lado, implica la actualización de ciertas propiedades que rebasan el nivel ontológico de las previamente existentes (de manera que ahí donde no existía autoconciencia, emerge la autoconciencia: sea en la historia natural de las especies o en la existencia del individuo).

Autoconservación y autosuperación: sobre la base de esta dúplice estructura de la potencialidad emergente resulta posible explicar la evolución de las formas de vida. Los instrumentos de la selección natural, complementados por consideraciones de viabilidad genética y probabilidad estadística, constituyen aquí una eficaz ayuda a la hora de explicar las distintas fases del proceso.<sup>52</sup> Ahora bien, se ha de reconocer la constante presencia tutelar de la tendencia evolutiva básica: la potencialidad emergente, en su dúplice estructura interna.

PUNSETIO. Con esto volvemos a Kant. Se trata de un tema que le interesó particularmente: la existencia de teleología en la Naturaleza. Hay que notar, sin embargo, que Kant consideró la teleología natural como una dinámica subjetiva, fruto del juicio reflexionante.<sup>53</sup> El veto metafísico establecido en la *Crítica de la razón pura* le impedía considerar dicha tendencia intrínseca de la Naturaleza como un dinamismo sustancial objetivo.

SAGREDO. Bien sabes, sin embargo, que algún autor ha ido más allá de Kant partiendo de sus mismos presupuestos.<sup>54</sup> Pero siguiendo esta pista nos

52 Sagredo se refiere aquí a la estructura del proceso evolutivo, tal y como fue pensada inicialmente por Charles Darwin (1809-1882), y a algunos de los argumentos con los que la teoría sintética de la evolución ha complementado el darwinismo desde la década de los años 40 del siglo XX; a ellos se podría añadir el papel de las mutaciones.

53 Así lo hizo en la segunda parte (“Crítica del juicio teleológico”) de la *Crítica del juicio* (1790), cfr. Ak V 359.

54 Partiendo del análisis de la libertad y de las condiciones que la posibilitan, Jacinto Rivera de Rosales ha abogado –desde Kant y más allá de Kant– por la interpretación objetiva de la teleología natural. Cfr. Rivera de Rosales, J.: *Kant: la “Crítica del juicio teleológico” y la corporalidad del sujeto*, UNED, Madrid 1998. Rivera de Rosales considera al ser orgánico como “espejo objetivo” de la subjetividad teleológica (p. 84). La deducción trascendental de este concepto arranca de la analítica de la noción de fin (conectada con la exigencia metafísica de realización de la libertad) y del esquema trascendental al que éste da lugar. En la finalidad originaria se sintetizarían las condiciones de posibilidad de la subjetividad: finitud constitutiva y limitación por lo-otro (requisito para la constitución del sujeto), por un lado; prerreflexividad (condición suficiente para la realización de fines, tal y como se da en el organismo), por otro. El camino inverso (“de abajo hacia arriba”), que muestra la adecuación de la experiencia a esa comprensión *a priori*, parte de varios aspectos entrelazados: el dinamismo constitutivo de la Naturaleza (independiente del sujeto), el faktum de la libertad, la síntesis de ambos en el cuerpo vivido (y: partiendo del *Opus postumum* y en sede teórica, el momento subjetivo de la afección; cfr. “El *a priori* de la corporalidad en el *Opus postumum*”, en Andaluz Romanillos, A. (ed.): *Kant. Razón y experiencia*, Ediciones Universidad Pontificia, Salamanca 2005, v. en particular pp. 302ss., 312). Sobre la base de esta investigación trascendental, el organismo pasa a ser considerado como síntesis prerreflexiva de

adentraríamos en un ámbito de problemas que excede los límites de nuestro diálogo actual. Sería necesario indagar en las condiciones que posibilitan la potencialidad emergente de la Naturaleza y su concordancia con la realización de la libertad en el marco de la existencia del mundo. Nos basta aquí con indicar este horizonte especulativo.

PUNSETIO. Me parece correcto.

SAGREDO. Vuelvo ya a la cuestión que nos ocupa. Sin tener en cuenta la potencialidad emergente, el monismo nouménico se convierte en un acertijo imposible de descifrar. Sobre la base de dicha potencialidad, constituye una hipótesis razonable. Permite conducir la reflexión en torno a la estructura óptica del ser humano a la esfera monista, sin negar la heterogeneidad de sus niveles estructurales. El enigma –o, si se prefiere, la aporía– se desplaza entonces desde la coexistencia de dos sustancias separadas (planteamiento dualista) a la emergencia de lo subjetivo desde lo biológico (planteamiento monista). Y dicha emergencia aparece, de este modo, en toda su radical enigmaticidad.

Con esto no creo haber contestado a las dos primeras preguntas; sí creo, pese a todo, que he indicado la dirección en la que, a mi juicio, se podría plantear la respuesta.

PUNSETIO. ¿Te molestarás si te digo que no estoy del todo convencido?

SAGREDO. Punsetio, somos hombres de nuestro tiempo. Para nosotros, la exposición de un reparo a nuestras ideas no es más que una oportunidad de mejora.<sup>55</sup>

PUNSETIO. Creo que el tema no está resuelto. Entiendo que el monismo – siempre combinado con la noción de potencialidad emergente– sea necesario en la consideración del origen de los seres vivos y, en particular, del ser humano. Pero una vez que han aparecido las propiedades subjetivas (tanto en sentido lato como en sentido fuerte), ¿se puede mantener aún la postura monista?

SAGREDO. Tu objeción es plenamente pertinente. Por insistir en la unidad podemos perder de vista la diversidad. En el ámbito al que aludes debemos hablar de un dualismo. Ahora bien, se nos abren aquí, al menos, dos posibilidades.

PUNSETIO. Imagino que te vas a referir al dualismo sustancial y al dua-

---

objetividad y subjetividad. De esta forma, la teleología natural vendría a ser afirmada de forma objetivo-real (*an sich*) y no sólo como un principio subjetivo-heurístico (*als ob*). La investigación de Rivera de Rosales adopta claramente un punto de partida y una metodología kantianas; sin embargo –tal y como el propio autor reconoce (pp. 12, 33, 134)–, desborda, de hecho, la perspectiva de Kant. La tesis de la finalidad objetivo-real contradice, en efecto, la letra de la *Crítica del juicio*; con ella, el estudio se acerca a posiciones como la de Schelling (con la diferencia de que, a diferencia de éstas, no posee pretensiones en la esfera teórica). Nos podríamos preguntar, con todo, si dicha tesis no puede ser asimilada como una prolongación, desde la esfera práctica, en sentido análogo al de los postulados de la razón pura: la realización de la libertad en el mundo exige la afirmación trascendental de una síntesis real entre la espontaneidad (práctica) subjetiva y la pasividad objetiva, síntesis que se da en el organismo o cuerpo vivido. Esta tesis de la “teleología del cuerpo (*Leib*)” se podría enmarcar en el contexto de una ontología (“postulada”, desde el punto de vista práctico) de la Naturaleza y del ser humano en su seno.

<sup>55</sup> Cfr. Roland Omnès, *Filosofía de la ciencia contemporánea*. Idea Books, Barcelona 2000, pp. 273s.

lismo de propiedades.<sup>56</sup>

SAGREDO. Efectivamente. ¿A ti qué te parece? ¿Podríamos sostener, en el ser humano en el que se han actualizado ya las propiedades subjetivas, un dualismo sustancial?

PUNSETIO. Si por sustancia entendemos un ser en sí, que puede existir autónomamente, creo que no es posible *a priori*.<sup>57</sup> De hecho, dichas propiedades han emergido del sistema biológico.

SAGREDO. Y si sostuviéramos ese carácter sustancial, ¿cómo podríamos explicarlo?

PUNSETIO. No se me ocurre el modo. A menos que esas propiedades no hubiesen emergido del sistema, sino que se hubiesen unido a él desde fuera. Éste debe ser, probablemente, el origen de la noción teológica de creación directa del alma por Dios.

SIMPLICIO. No creo que la teología tenga aquí nada que ver. Sería una pérdida de tiempo dedicarle espacio en nuestras reflexiones.

SAGREDO. Amigo Simplicio, ¿podrías decirme en qué contexto han sido definidas históricamente las nociones de sustancia, alma o creación?

SIMPLICIO. Por supuesto, en el de la tradición occidental.

SAGREDO. Y ¿ha tenido algo que ver en todo ello la reflexión teológica?

SIMPLICIO. Creo que sí.

SAGREDO. Así pues, resulta necesario y útil que la consultemos en cuestiones de esta índole. Pero se trata de un camino que tendremos que explorar en otro momento. Será mejor que mantengamos el hilo conductor de nuestro diálogo de hoy. Decíamos que el dualismo de propiedades parece adecuarse mejor al escenario evolutivo que hemos descrito.

PUNSETIO. También a mí me lo parece.

SAGREDO. El hecho de que hablemos de propiedades no elimina o deprecia el carácter fundamental de esas propiedades. También los axiomas matemáticos dependen, en cierto sentido, de otro ser distinto de sí mismos (del ser que los piensa); pero eso no hace que sea menor su autonomía esencial.

PUNSETIO. Sigamos adelante. Me interesa tu respuesta a la tercera objeción.

SAGREDO. ¿Te refieres a la cuestión de Eccles?

PUNSETIO. En efecto. Creo que supone un serio reparo al paralelismo de órdenes defendido por Kant.

SAGREDO. Lo mismo pienso yo. En realidad, creo que el paralelismo kan-

---

56 En su obra sobre el problema alma-cuerpo, Josef Seifert ha distinguido hasta ocho sentidos del término 'dualismo'. El dualismo de propiedades al que alude Punsetio corresponde al primero de ellos: "concepción que reconoce una diferencia fundamental entre daciones físicas y psíquicas. En este sentido pueden ser caracterizados como 'dualistas' tanto los epifenomenalistas como los filósofos del proceso". En cambio, el dualismo sustancial (defendido por autores como Platón, Plotino, Agustín, Descartes o Malebranche y, en parte, por Aristóteles, Tomás de Aquino, Leibniz, Wolff o Bolzano) "distingue cuerpo y alma como dos sustancias diferenciadas. (...) Esta acepción presupone el dualismo en el primer sentido, pero no sucede así a la inversa". Cfr. Seifert, J.: *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine systematisch-kritische Analyse*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989<sup>2</sup>, pp. 158ss. La traducción es propia.

57 Ver nota 29.

tiano no necesitaba esperar a Eccles para ser refutado. Todos tenemos experiencia directa de que hay series de vivencias que pueden ser comenzadas por eventos neurológicos, y series de eventos neurológicos que pueden ser desencadenadas por una vivencia.

PUNSETIO. Y esta constatación, ¿no da al traste con el monismo noumenal? Partes ahora de que existen dos órdenes diferentes de procesos, relacionados con series respectivas de acciones. En una estructura monista, eso no sería posible.

SAGREDO. Sigues dando en la diana: he aquí otra dificultad inicial del monismo, sea noumenal o no. Tendremos que seguir indagando.

PUNSETIO. Adelante, pues.

SAGREDO. ¿Crees que podríamos decir que el monismo nouménico es válido para el embrión humano, pero que no lo es para el ser adulto?

PUNSETIO. Responder afirmativamente sería lo más fácil, pero también lo más problemático.

SAGREDO. ¿Por qué dices eso? Si resulta evidente, la contestación ha de ser correcta.

PUNSETIO. Pienso en lo que decías antes sobre la potencialidad emergente.

SAGREDO. Pero ¿en qué consiste la potencialidad emergente? ¿Se trata de una propiedad actual?

PUNSETIO. En cuanto propiedad, es actualmente poseída por el ser en cuestión. Ahora bien, por lo que se refiere a su realización, ha de estar en potencia.

SAGREDO. Y ¿cómo podrá ser poseída, si aún no se ha realizado?

PUNSETIO. Imagino que según el modo que indica Aristóteles: la potencia se encuentra en la materia, o la materia es potencial.<sup>58</sup>

SAGREDO. Prosigue ese argumento, por favor. Es importante que lo aclaremos.

PUNSETIO. Frente a la materia, que es potencia, virtualidad, el alma es forma, acto o entelequia. Cada ser tiene, según Aristóteles, una estructura dúplice: materia y forma – y, correlativamente, potencia y acto. Bien es verdad que no existe materia sin forma, ni viceversa (al menos, en el mundo de nuestra experiencia). Pero es necesario distinguir esos dos órdenes, para justificar tanto el cambio y el desarrollo –en particular, el desarrollo de los individuos de una especie, tema que tanto interesó al Estagirita– como la estructura de los seres.

SIMPLICIO. Pero ¿qué valor puede tener una teoría así, después del desarrollo de la moderna ciencia?

PUNSETIO. No creo que haya perdido su vigencia. El código genético –que Aristóteles desconocía– no es otra cosa que una estructura material que sintetiza

---

58 Punsetio se refiere aquí, y en las líneas siguientes, a la teoría hilemórfica aristotélica. El Estagirita presentó las líneas básicas del hilemorfismo, desde distintos puntos de vista, en sendas obras: desde la perspectiva de la justificación del movimiento, en su *Física*; desde la estructura física de los cuerpos y la estructura metafísica de la sustancia, en su *Metafísica*; desde el punto de vista del ser humano en el *De Anima*. Se puede consultar en este sentido el artículo de Tomás Calvo “La teoría hilemórfica de Aristóteles y su proyección en el *De Anima*”, *Anales del Seminario de Metafísica* 3 (1968) 11-26.



una serie de potencialidades: se encuentran ahí, pero en estado germinal.<sup>59</sup> Sólo se desarrollarán a instancias del propio mantenimiento y evolución de la estructura, en relación con el entorno, dando lugar a su expresión fenotípica. También aquí encontramos, sin duda, esa relación entre materia y forma. Lo que de otro modo sería mera agregación de elementos espacialmente contiguos (äafP) se convierte así en una estructura con funciones unitarias (fýsi7).<sup>60</sup>

SAGREDO. Entiendo que lo que dices es correcto. Y creo necesario subrayar un aspecto de lo que has expuesto: la forma no es sólo actualización de la materia, sino también entelequia de su potencialidad. Dicho de otra manera: la materia tiende a ser más de lo que es. Y el lugar hacia donde tiende es su autorrealización plena, su entelequia. ¿Te parece que esa característica es propia sólo del ser humano, o de todos los seres del Universo?

PUNSETIO. Me parece que atraviesa la realidad entera.

SAGREDO. Yo también lo pienso. Así pues, la potencialidad emergente es justamente lo contrario de un acto consumado. Se trata de una tendencia evolutiva, que permite al ser en cuestión elevarse por encima de sí mismo.<sup>61</sup>

---

59 El tipo de elementos y de relaciones que están presentes en el ADN difiere esencialmente de los que se encuentran en los niveles superiores. La estructura del ADN está compuesta por pares de bases nitrogenadas, en un armazón de glúcidos y fosfatos. La específica combinación de carbono, hidrógeno, nitrógeno y oxígeno presentes en la adenina, timina, guanina y citosina da lugar a una determinada secuencia funcional, el código genético, que ha sido objeto de lectura o secuenciación científica. A este primer nivel se añaden otros niveles de complejidad, que explican ulteriores diferencias fenotípicas que, de otro modo, resultaría difícil de justificar. En este sentido resulta particularmente ilustrativa la comparación de los genomas del ser humano y del chimpancé, que ha podido ser llevada a cabo tras la secuenciación de éste último (publicada en *Nature* el 01/09/2005): el resultado ha sido la constatación de aproximadamente un 98,6% de material genético coincidente, mientras que el 1,4% restante está formado por secuencias deslavazadas, que no aportan información esencial. Es aquí donde entra en juego el segundo nivel de complejidad: las interacciones entre los elementos que configuran el sistema. En este sentido se ha llamado la atención sobre el papel del ARN mensajero. Ahora bien, tanto en un nivel como en otro encontramos elementos físico-químicos que responden a interacciones del mismo orden; inútilmente buscaríamos aquí el rastro de reacciones psicológicas o de actividad subjetiva en sentido fuerte. Éstas sólo aparecen en el transcurso de un proceso de emergencia estructural (del genotipo al fenotipo) y cronológica (a lo largo de la ontogénesis). Sobre la base de estos presupuestos, Punsetio establece acertadamente la relación entre el código genético y el concepto de potencia, por un lado, y entre la expresión fenotípica y la actualización o entelequia de aquél, por otro.

60 Punsetio recoge aquí sendas expresiones de Aristóteles: *Metafísica*, libro L 1070 a 10.

61 Sagredo coincide aquí con la toma de posición de Pedro Laín Entralgo (1908-2001). Yendo más allá de los cinco modos del dinamismo del cosmos indicados por Zubiri, Laín Entralgo apunta a los dinamisismos de la materialización y de la estructuración como condiciones fundantes: "En todos sus modos y niveles, la esencia del dinamismo cósmico consiste en dar lugar —en dar lugar partiendo de sí; puesto que en el dar de sí tiene su esencia el dinamismo— a la existencia de algo que antes no existía; la materia en el caso del dinamismo de la materialización, una serie de estructuras materiales cada vez más complejas, desde que la materia se hizo realidad estructurada. Así entendido, el dinamismo es una forma de la causalidad, su forma primaria. (...) Sólo la totalidad del cosmos es plenariamente sustantiva, y ésta sería la manera válida y actual de entender la vieja idea de la *natura naturans*, la visión de la naturaleza total y universal como principio originante de todas las *natura*

SIMPLICIO. No consigo ver con evidencia esto que dices. Hablas de “elevarse por encima de sí mismo”.<sup>62</sup> Pero, en la Naturaleza, las cosas son lo que son. Una piedra es lo que es, un arrecife es lo que es. No se elevan por encima de sí mismos. Pertenecen a un nivel óptico y permanecen en él.

SAGREDO. ¿Y el ser humano? ¿Es el ser humano lo que es?

SIMPLICIO. También.

PUNSETIO. Ya entiendo por dónde vas. El ser humano es siempre más de lo que es. Gracias a su imaginación y sus deseos se proyecta hacia el futuro; puede concebir planes sobre sí mismo y llevarlos a cabo. Alberga el germen de su futuro en su presente. Es éste el tipo de reflexiones de la filosofía existencial que tanto me ha gustado siempre. Pero, ¿qué quieres decir con ello?

SAGREDO. ¿No te parece que, en el ser humano, la potencialidad emergente está llevada a su realización máxima – por cuanto conocemos en nuestra experiencia?<sup>63</sup>

PUNSETIO. Creo que veo ya dónde quieres ir a parar. ¿Quieres decir, entonces, que la dificultad de Eccles no refuta el monismo noumenal, si se tiene en cuenta el modo en que la potencialidad emergente aparece en el ser humano?

SAGREDO. Quiero decir que la diferencia de órdenes –subjetivo y biológico-psicológico– que se halla en el ser humano responde, justamente, a la actualización de potencialidades emergentes. Lo enigmático reside, pues, en la actualización de dichas potencialidades. ¿Cómo se puede actualizar algo que no existe en cuanto tal? Date cuenta de que hemos topado con una característica que está repartida por todo el Universo: actualización, actualizarse. Todos los seres existen en una continua dinámica de autorrealización. Los gases interaccionan entre sí, dando lugar a reacciones benéficas o violentas; lo mismo sucede con los líqui-

*naturatae* que son los entes específicos e individuales integrantes de la total y universal naturaleza”. Laín Entralgo, P.: *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*, Austral, Madrid 1995<sup>2</sup>, pp. 108-109.

62 Se trata de una expresión de regusto zubiriano. Para Xavier Zubiri (1898-1983), característico de la realidad es que puede “dar de sí”, en virtud de su dinamismo estructural. Cfr., por ejemplo, el texto *Estructura dinámica de la realidad*, publicado póstumo en 1989.

63 La argumentación deja aquí al margen un elemento que se presta a malentendidos. Apoyado por Punsetio, Sagredo ha puesto de relieve la tensión del ser humano hacia el futuro: gracias a su imaginación, a sus deseos y a su capacidad proyectiva, la persona vive en una constante apertura, en lo que Julián Marías (1914-2005) denominó –con feliz neologismo, aceptado por la RAE en 2001– su ser *futurizo*. Sin embargo, pocas líneas antes han afirmado ambos que la tendencia hacia la autorrealización de la propia entelequia atraviesa el entero Universo. Sería necesario realizar aquí varias precisiones. En realidad, el concepto de potencialidad emergente –que preside la relación entre potencia y acto– se encuentra en todos los órdenes del cosmos. En el orden de la materia inerte, aparece como desenvolvimiento de propiedades en el transcurso de la génesis, desarrollo y decadencia de sistemas físicos; en este nivel, la emergencia tiene lugar con arreglo a leyes generales y a desencadenantes externos. En cambio, en el orden de la materia viva el proceso no responde sólo a leyes físicas y desencadenantes externos, sino también a legalidades internas que vienen establecidas por el código genético. Finalmente, en el orden subjetivo existe también una serie de potencialidades emergentes, cuyo desarrollo responde tanto a la estructura objetiva de la personalidad y su relación con el entorno (en particular, con otros seres humanos) como a la intervención del propio yo autoconsciente y libre. De este modo, la potencialidad emergente se diversifica en los distintos estratos de complejidad estructural del Universo.

dos o los sólidos. Todos los seres vivos actualizan propiedades: los más primitivos, de forma muy cercana a la dinámica que se encuentra en el mundo inerte (es decir, por reacción a procesos externos); en los más complejos, la actualización se entrelaza con el papel activo de la mente. Esta omnipresencia de potencialidades emergentes hace que nuestro Universo esté repleto de emergencias.<sup>64</sup>

PUNSETIO. Así que el monismo nouménico no disuelve el misterio, sino que lo acentúa.

SAGREDO. Lo coloca en su lugar. Nos lleva a un límite que el discurso científico no puede rebasar, ubicándonos frente a la estructura de la realidad humana en cuanto tal – no de esta o aquella parcela, no de una región ontológica o de otra.<sup>65</sup> Pero no lo hace de manera arrogante (dogmática) o precipitada (perezosa), sino de forma rigurosa (crítica).<sup>66</sup> La búsqueda de las condiciones de posibilidad unitarias de la estructura de la existencia humana, guiada por la razón inmanente, nos conduce a una forma de monismo ontogenético que ha de ser nouménico, si no quiere recaer en el reduccionismo. Dicho monismo no excluye el dualismo de propiedades – más bien lo necesita, como entelequia de la emergencia. Por eso mismo, pone en evidencia lo enigmático de su dinámica fundamental: la potencialidad emergente, que da lugar a la actualización de propiedades fe-

---

64 Para Marcel Kinsbourne, “La emergencia no es más o menos misteriosa que la organización del mundo físico en general, y caracterizar la consciencia como emergente (...) no la distingue cualitativamente en modo alguno de cualquier otra cosa en el mundo. Ciertamente, las funciones conscientes de los sistemas neuronales no son tampoco más o menos ‘emergentes’ que las funciones inconscientes (como el control autónomo). Ni es mayor motivo de perplejidad que ciertas formas de organización neuronal den lugar a experiencia consciente que otras formas de organización sufran procesos de los cuales no somos conscientes. En la medida en que la emergencia se basa sobre una *constelación* de eventos, cada uno de los cuales tiene una probabilidad finita de suceder, algunas propiedades emergentes pueden depender de una conjunción desigual de elementos, y ser por ello raras. La consciencia, y en particular la autoconsciencia, pueden ser propiedades emergentes altamente improbables. Pero esto no caracteriza a estas propiedades como *cualitativamente* diferentes de otras propiedades que emergen en poblaciones organizadas de células en el cuerpo animal.” Kinsbourne, M.: “Integrated field theory of consciousness”, en Marcel, A. J./ Bisiach, E. (eds.): *Consciousness in contemporary Science*, Oxford University Press, Oxford 1988, pp. 245s. Sólo puedo estar en parte de acuerdo con esta tesis. El Universo se encuentra, en efecto, transido de propiedades emergentes. Desde este punto de vista, la aparición de la autoconsciencia humana no constituye una rareza. Ahora bien, desde la perspectiva esencial de su estructura sí constituye un salto de nivel ontológico. Con ella aparece el punto de vista subjetivo sobre la realidad –intrínsecamente diferente de lo cósmico– y todas las creaciones que brotan de él, desde la ciencia hasta el arte. Dicho en terminología popperiana: la emergencia de la conciencia comporta la aparición del mundo 2 y, en el caso humano, del mundo 3.

65 Se trata de una expresión acuñada por Edmund Husserl y utilizada más tarde, entre otros, por Martin Heidegger. La parcelación de la realidad en regiones ontológicas constituye una actividad de la subjetividad humana, que ha de ser puesta entre paréntesis (Époc®) si se quiere ir a las cosas mismas. Cfr., por ejemplo, la primera sección de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica)*. V. también nota 16.

66 Tanto la distinción entre los métodos dogmático y crítico como la alusión a la “razón perezosa” poseen un trasfondo kantiano. Cfr., por ejemplo, Kant, I.: *Crítica de la razón pura*, A 388s., B 717.

noméricamente heterogéneas. A la misma vez, esta forma de monismo muestra el hermanamiento del ser humano con el Universo: transidos por una dinámica emergente, en la que se despliega un perfeccionamiento continuo en orden a niveles superiores de complejidad.

SIMPLICIO. Pero no nos revela la estructura última.

SAGREDO. La estructura última no nos resulta accesible. Sigue siendo tan inaferrable como una mariposa en campo abierto.<sup>67</sup>

SIMPLICIO. Por este camino, no te falta mucho para entroncar con la teología.

SAGREDO. Tienes razón, Simplicio. Así que será justo que concluyamos aquí nuestro primer diálogo. El monismo nouménico tiene, sin duda, repercusión en el ámbito de la teología – entiéndase aquí: de la reflexión racional en torno a Dios. Incluso se podría precisar más, puesto que la reflexión racional-teológica viene siendo desarrollada fundamentalmente en ámbito cristiano.

PUNSETIO. Esto último no casa demasiado con cierta tendencia a homogeneizar los discursos religiosos. ¿Te parece que las tradiciones monoteístas no son equivalentes en este punto?

SAGREDO. En algunos momentos lo fueron. Recuerda cómo florecieron el pensamiento y la ciencia en ciertas épocas del Islam o de la cultura judía. Sabemos, con todo, que la *ilustración* –y con este término no me refiero sólo al fenómeno cultural que tuvo lugar a partir del siglo XVIII en Europa, sino también, en general, a la evolución del pensamiento medieval en relación con la historia de las creencias– no afectó del mismo modo a todas las religiones monoteístas.<sup>68</sup> Hoy en día, el diálogo entre fe y ciencia se desarrolla con fuerza, aunque no sólo, en el contexto de raigambre cristiana.

PUNSETIO. ¿Y qué lugar ocupa el monismo nouménico en ese diálogo?

SAGREDO. Permíteme que sólo lo enuncie. El monismo nouménico apela a una concepción unitaria de la estructura del ser humano, sin negar o soslayar la esencial diferencia entre sus dimensiones básicas. Apunta, pues, hacia una unidad en la pluralidad. Encuentro que el análogo de esa noción se halla en la Trinidad de la teología cristiana. Incluso se puede enlazar, de este modo, con la tradición teológica (en particular, agustiniana) y con la idea de la imagen de Dios en el

---

67 Sagredo utiliza aquí una imagen consagrada por la tradición: la de la mariposa. En la iconografía cristiana, la mariposa simbolizaba el alma humana (particularmente en el estado del alma resucitada tras la muerte, del mismo modo que el gusano pasa por la fase de crisálida antes de llegar a su modo más bello de existencia). A su vez, esa simbología recoge la imagen clásica del soplo vital (pneúma, *néfesh*, *rûah*), traducida en muchas ocasiones como ‘ser alado’. Recordemos, por otra parte, que el griego *qyc*® posee también esa acepción (‘mariposa’, además y después de ‘alma’). Consciente de esa amplia tradición cultural, Santiago Ramón y Cajal se refirió a la improbable caza de las “misteriosas mariposas del alma” al describir sus primeros descubrimientos relativos a la estructura neuronal del cerebro (cfr. *Recuerdos de mi vida*, Crítica, Barcelona 2006, p.). Sobre todo ello se puede consultar el primer capítulo de la documentada obra de Laura Bossi *Histoire naturelle de l’âme*, PUF, París 2003 (versión castellana de Eric Jalain: *Historia natural del alma*, Antonio Machado Libros, Madrid 2008).

68 Cfr., por ejemplo, Ballester, M.: “Averroes y la civilización: la encrucijada entre razón y fe”, *Scripta Fulgentina* 29-30 (2005) 7-23.

Universo.<sup>69</sup>

PUNSETIO. Realmente interesante.

SAGREDO. Lo tendremos que dejar para otra jornada. Ésta toca a su fin: se anuncia ya la luz del crepúsculo. Despidámonos por hoy, y que cada uno reflexione sobre lo dicho. De esta manera, la prosecución de nuestro diálogo será tanto más fructífera cuando tengamos la dicha de volvernos a ver.

Pedro Jesús Teruel  
pjteruel@universia.es

---

69 Para Agustín de Hipona –a diferencia de otros autores escolásticos–, la creación no muestra sólo un reflejo (*vestigium*) de la acción divina, sino una auténtica imagen (*imago*) de la Trinidad. Sobre este punto se puede consultar el detallado análisis de Edith Stein (1891-1942) en *Endliches und ewiges Sein*, cap. VII. Traducción castellana de A. Pérez, revisada por J. Urkiza: *Ser finito y ser eterno*, en *Obras completas* (colección dirigida por F. J. Sancho), vol. III, Monte Carmelo, 2008. V. pp. 951 ss.