

HACIA UNA PROPUESTA INTEGRAL  
DE LOS FUNDAMENTOS GNOSEOLÓGICOS  
Y ANTROPOLÓGICOS DE LA EDUCACIÓN  
DESDE LA FILOSOFÍA DE LA MENTE

TOWARDS A COMPREHENSIVE PROPOSAL  
EPISTEMOLOGICAL AND ANTHROPOLOGICAL FOUNDATIONS  
OF EDUCATION FROM THE PHILOSOPHY OF MIND

*Pablo Emanuel García*

Docente investigador a tiempo completo  
de la Universidad Católica San Pablo

Correspondencia: Pablo Emmanuel García  
Campus Campiña Paisajista s/n. Quinta Vivanco. Arequipa (Perú)  
Correo electrónico: pgarcia@ucsp.edu.pe



# HACIA UNA PROPUESTA INTEGRAL DE LOS FUNDAMENTOS GNOSEOLÓGICOS Y ANTROPOLÓGICOS DE LA EDUCACIÓN DESDE LA FILOSOFÍA DE LA MENTE

## TOWARDS A COMPREHENSIVE PROPOSAL EPISTEMOLOGICAL AND ANTHROPOLOGICAL FOUNDATIONS OF EDUCATION FROM THE PHILOSOPHY OF MIND

*Pablo Emanuel García*

Universidad Católica San Pablo, Arequipa, Perú

### **Resumen**

*El presente artículo busca proponer un camino alternativo a la visión materialista sobre los fundamentos gnoseológicos y antropológicos de la educación intelectual, en el contexto de la filosofía de la mente. Para esto presentaré, en primer lugar, las dificultades del materialismo haciendo referencia a las críticas que le realiza John Rogers Searle. En un segundo momento, como un primer paso para salir de una visión reduccionista, presentaré la posición del filósofo norteamericano en torno al conocimiento, haciendo especial referencia a la intencionalidad y la consiguiente visión antropológica. Luego, en tercer lugar, profundizaré en la estructura lógica establecida por Searle, en base a la tradición fenomenológica y tomista sobre el conocimiento humano. Por último, en un cuarto momento, desde las corrientes mencionadas daré paso al estudio ontológico del hombre, en quien se dan los actos intencionales. Concluiré con algunos desafíos para la tarea educativa universitaria.*

*Palabras clave: Filosofía de la mente, gnoseología, antropología, educación*

### **Abstract**

*This paper seeks to propose an alternative way to the materialistic view on gnoseological and anthropological foundations of intellectual education, in the context of the philosophy of mind. For this I will first present the problems of materialism's proposal from John Rogers Searle's critics. Secondly, as a first step out of a reductionist view, I will present the position of the American philosopher*

*around knowledge, with particular reference to the intentionality and subsequent anthropological vision. Then thirdly, I will delve into the logical structure established by Searle, based on the Phenomenological and Thomistic tradition of human knowledge. Finally, in a fourth time, from the previous traditions I will give way to the ontological study of man, in whom intentional acts are given. I will conclude with some challenges for the university educational task.*

*Key words: Philosophy of mind, gnoseology, anthropology, education.*

## **Introducción**

En los últimos años la neurociencia ha llegado a todos los ámbitos de la vida humana y el recinto educativo no fue la excepción a la regla. Algunos de los defensores de la *neuroeducación* (Campos, 2010, Tyrelcorp1, 2010) han intentado sintetizar las conclusiones de la neurociencia y de la psicología cognitiva con el ámbito educativo, llegando a afirmar que el conocimiento es realizado por el cerebro y, consiguientemente, la educación consistiría en estimular el *órgano más perfecto y más desconocido* (hasta ahora). En esta perspectiva se considera como única explicación válida la establecida por la ciencia experimental y cualquier otra formulación que no sea de este tipo debe ser descartada por considerarla poco seria. Esto manifiesta una visión restringida del modo de ser del hombre y consecuentemente de la educación, que lleva a considerar como la única pedagogía válida la basada en las conclusiones científicas del último tiempo.

El presente artículo busca proponer un camino alternativo para entender los fundamentos gnoseológicos y antropológicos de la educación intelectual desde la

filosofía de la mente. Para esto presentaré en primer lugar las dificultades que tiene la visión materialista haciendo referencia a las críticas que le realiza John Rogers Searle (1932- ). En un segundo momento, como un primer paso para salir de una visión reduccionista, presentaré la posición del filósofo norteamericano en torno al conocimiento, haciendo especial referencia a la intencionalidad y la consiguiente visión antropológica. Luego, en tercer lugar, profundizaré en la estructura lógica establecida por Searle, en base a la tradición fenomenológica y tomista sobre el conocimiento humano. Por último, en un cuarto momento, desde las corrientes mencionadas daré paso al estudio ontológico del hombre, en quien se dan los actos intencionales. Concluiré con algunos desafíos para la tarea educativa universitaria.

## **Dificultades de la visión materialista según John Rogers Searle**

Para Searle (1996) la corriente que en la actualidad tiene mayor presencia en filosofía de la mente es el monismo materialista, que nació como una propuesta en explícita oposición al dualismo cartesiano, que Gilbert Ryle describía como un fantasma

(nuestra mente) dentro de una máquina (nuestro cuerpo) (Searle, 2006, p. 29). Para Searle esta doctrina no permite explicar satisfactoriamente el conocimiento humano, caracterizado por la intencionalidad, en ninguna de sus cuatro versiones: el *conductismo*, el *eliminativismo*, el *fisicalismo* o *teoría de la identidad* y el *funcionalismo* (Searle considera estas dos últimas corrientes como una sola pero para su mejor comprensión es conveniente separarlas).

El *conductismo*, que surge en el ámbito de la psicología con la pretensión de hacerla *científica*, se equivoca en reducir la mente al comportamiento del cuerpo. Lo que él llama *conductismo lógico* es un intento de mostrar que todo lo mental puede ser reducido o traducido en acciones, al menos hipotéticamente, negando que existan experiencias internas. Evidentemente esta doctrina no explica la intencionalidad, ya que no entra en el campo de su interés. Siguiendo a Noam Chomsky, Searle sostiene (2006, p. 74) que aquí se confunde el tema de estudio de la psicología con su expresión. La conducta manifiesta la mente, pero no es ella. Debemos explicar cómo es que la experiencia interna ejerce un influjo causal en la conducta, cosa que los conductistas no pueden hacer porque niegan algo más allá del comportamiento externo. La existencia de experiencia interna y su distinción con los actos que realizamos es un punto de partida, nadie en su sano juicio puede negarlo. Este mismo error, según Searle, se da en la propuesta de Bennett y Hacker, pero en la línea wittgensteiniana (Bennett, Dennett, Hacker, Searle, 2008, pp. 131-132).

El *eliminativismo* busca eliminar la visión *popular* del hombre y reemplazarla por una *científica*, con lo cual se debería dejar de lado la *creencia* en los estados intencionales. Searle le realiza tres críticas. En primer lugar, niega que las entidades descritas por la psicología popular estén contenidas necesariamente en una determinada teoría, por lo que no son fruto de una doctrina externa que las reclama sino experiencia de determinados hechos comunes a los hombres. En segundo lugar, critica que los eliminativistas sostengan que las afirmaciones de la psicología popular terminarán por comprobarse como falsas. Para Searle, el error está en considerar dichas proposiciones como empíricas, cuando generalmente no lo son. En tercer lugar, Searle niega el postulado eliminativista que afirma que si lo mental no puede reducirse a una actividad neurobiológica específica entonces no existe, lo cual claramente parte del presupuesto de que todo debe ser así y no de la consideración del hecho.

El *fisicalismo* o *teoría de la identidad*, sostiene la identificación entre estados mentales y cerebrales. Recogiendo la propuesta de otros autores, Searle dice que para lograr esta identificación primero debemos determinar las características de cada una de las cosas que luego se van a identificar, lo que termina llevando a un dualismo de propiedades, porque tendríamos propiedades mentales y cerebrales que luego se buscarían reducir. Esta doctrina, en un primer momento, buscaba identificar los distintos tipos (denominación abstracta para un conjunto de entes) de estados mentales con determinados tipos neuronales (iden-

tividad tipo-tipo). Luego de ser acusados de poco serios, pasaron a sostener que la identificación no era entre tipos sino entre casos (identidad caso-caso), es decir, entre acontecimientos u objetos mentales concretos, específicos, y determinados aspectos neurobiológicos.

La teoría de la identidad caso-caso fue reformulada por algunos filósofos de la mente hasta llegar al llamado *funcionalismo*, al que Searle dedica una mayor reflexión por considerarlo de gran influencia en la actualidad. Para el *funcionalismo* un caso neurobiológico puede ser considerado como estado mental porque este tiene una determinada función, es decir, permite determinado comportamiento en el sujeto donde sucede, actúa como causa vinculante entre los estímulos y las respuestas. El estado mental no se explica haciendo referencia a su modo de ser, a su esencia, sino a su *función*. O podríamos decir que su modo de ser es la causalidad, desde lo cual debería entenderse la intencionalidad.

Con este fundamento surge un tipo específico de funcionalismo, el *computacional*, donde se afirmaba que el cerebro es una computadora y la mente, un programa informático. Consiguientemente esta versión terminó sosteniendo que no solo el hombre tenía mente sino también todo procesador informático, por eso Searle la llama teoría de la “inteligencia artificial fuerte” (2006, p. 90).

El filósofo norteamericano se hace eco de varias críticas al funcionalismo (2006, pp. 112-125; 1985, pp. 33-65) que podemos

agrupar del siguiente modo. En primer lugar, manifiesta que dicha doctrina no considera los *qualia*, es decir, el hecho de que los estados conscientes tengan características cualitativas. En segundo lugar, dice que el funcionalismo es falso porque no considera la experiencia interna en la explicación de los estados mentales, sino su función. Si se considera solo el comportamiento no es posible distinguir entre dos estados mentales de diferentes personas. Esa diferencia solo se entiende desde la experiencia interior, que el funcionalismo no considera. En tercer lugar, Searle refiere a la posición de Thomas Nagel, quien sostenía que los funcionalistas están incapacitados para explicar la conciencia, es decir, el conocimiento que tenemos de cómo es ser nosotros mismos. Esta experiencia es subjetiva y por tanto está fuera de la descripción objetiva propuesta por los funcionalistas. Además, establece la posibilidad lógica de que exista un cuerpo humano con las mismas características físicas pero sin vida mental (los zombis). Esto manifestaría que lo mental y lo físico no se identifican. En cuarto lugar, presenta la crítica de Frank Jackson, para quien toda explicación de la mente que deje fuera la experiencia cualitativa es falsa. Alguien podría saber cómo es el funcionamiento del apartado perceptivo, también conocer sobre la luz y el espectro de los colores, sin conocer un color real, cosa que resulta incompleto. En estos dos últimos argumentos se busca poner de manifiesto el carácter ontológicamente diverso de la mente, que reclama una perspectiva de la primera persona para entenderla.

En quinto lugar, haciendo referencia a la objeción de Ned Block, afirma que el cerebro tiene un estado mental que la actividad neuronal considerada en su aspecto funcional no manifiesta. En sexto lugar, refiere a Saul Kripke quien objetó que si hubiera identidad entre un tipo de estado mental y un tipo de estado cerebral, entonces la correlación debería ser necesaria. Sin embargo, es posible pensar un estado mental sin su correlato físico exactamente igual siempre o viceversa. La cuestión está, para Searle, en distinguir entre la experiencia, correspondiente a la dimensión mental, y el substrato neurobiológico.

En séptimo lugar, Searle sostiene que los funcionalistas, por considerar solo las causas y el comportamiento resultante, no pueden distinguir los distintos estados intencionales. Ya que para esto es fundamental considerar las distintas formas aspectuales, es decir el significado o modo en que se representa la realidad, por el cual se consideran solo algunos aspectos y se dejan de lado otros.

### **Un primer paso para una propuesta integral: la postura de John R. Searle**

Como hemos visto, el materialismo, en todas sus formas, no permite explicar satisfactoriamente el conocimiento humano. Como respuesta y un primer paso para una explicación no reductiva, haciendo referencia no solo a la actividad cerebral sino también a la mente, propongo a continuación la postura de John R. Searle. De algún modo se fue manifestando en el punto anterior con motivo de sus críticas,

pero aquí buscaré presentarla con mayor claridad y unidad. Para esto voy a explicar un argumento que denominó *la habitación china* (Searle, 1985, pp. 36-39), elaborado específicamente para proponer una visión alternativa al funcionalismo computacional pero que resume sus ideas centrales en torno al conocimiento.

En el argumento nos propone una situación hipotética. Debemos imaginarnos que él está encerrado en una habitación con diversas cajas que poseen escrituras en chino y alguien le da órdenes escritas en el mismo idioma desde una ventana. A pesar de desconocer totalmente el idioma, él —dice Searle— podría manipular las cajas con ayuda de un manual. Si alguien observara su conducta externa podría suponer que sabe chino pero no es así. Por tanto, concluye, el carácter funcional del uso de un lenguaje no manifiesta que se conozca el significado presente en el mismo. La significación de las palabras no es un elemento accesorio al conocimiento de un idioma.

Las máquinas, como la persona que manipula símbolos sin conocer su significado, realizan actividades en base a una estructura formal, sintáctica, no semántica. Las computadoras no tienen mente, sino que realizan operaciones considerando solo la sintaxis y están incapacitadas de entender cualquier semántica, es decir el significado atribuido a los símbolos. Esto no se debe a una dificultad técnica, que podría ser superada con el tiempo, sino que radica en una dimensión cualitativa, en su modo de ser. Nunca una máquina podrá entender,

nunca podrá tener mente. La mente del hombre se caracteriza no solo por el carácter funcional con respecto al lenguaje, sino por ser capaz de atribuir *significado* a los símbolos que utiliza.

El carácter semántico del lenguaje nos lleva a considerar el tema de la *intencionalidad* de nuestros estados mentales, es decir “aquella propiedad de muchos estados y eventos mentales en virtud de la cual éstos se dirigen a, o son sobre o de, objetos y estados de cosas del mundo” (Searle, 1992, p. 17). Los estados intencionales son solo algunos de los estados mentales y entre ellos hay de diversos tipos, como por ejemplo creencias, temores, esperanzas, deseos. Pero en todos los casos hay algo que se hace presente sin estarlo físicamente. Es el dirigirse de un estado mental hacia *algo* determinado, como la misma etimología manifiesta (*in tendere*). De este modo, los actos intencionales cognoscitivos nos permiten *representar* un objeto sin tenerlo delante, incluso si ese objeto es inexistente.

En el presente estudio, de todos los tipos de estados mentales intencionales nos interesan los aseverativos, donde nos expresamos sobre algo buscando adecuar esos actos a la realidad. Si el acto aseverativo (un enunciado, una descripción, etc.) se corresponde con la realidad decimos que es verdadero, si no se corresponde es falso.

“Un enunciado es verdadero si y sólo si se corresponde con los hechos” (Searle, 1995, p. 204). Esta es la teoría de la correspondencia, por la cual *s* (la enunciación) es verdadera si se corresponde con *p* (los

hechos). Así, el enunciado verdadero representa algún aspecto del mundo. A esta manera de entender la verdad Searle (1995) la llama *descomillación* (p. 205), ya que el enunciado propuesto se presenta entre comillas y luego sin ellas al hablar de los hechos, por ejemplo, “*Juan mide 1.75 metros*” es verdadero si y solo si *Juan mide 1.75 metros*. Aquí, *hechos* refiere a las *condiciones de satisfacción* del enunciado, y *corresponder* se refiere al *modo psicológico* en que las sentencias se relacionan con los hechos.

Que los *hechos* sean *condiciones de satisfacción* significa, para Searle (1992, 2006), que son requisitos necesarios para que un estado intencional se cumpla. Un enunciado establece un requisito de satisfacción y si en el mundo hay algo que lo satisface eso se convertirá en un hecho como *aquella cosa requerida*. Es decir que en el caso de los actos aseverativos el requisito es la verdad. El modo de ser de las cosas determina si un enunciado es verdadero o no y es independiente del mismo enunciado. Según él (1995), esta visión no reclama una visión “metafísica densa de hecho” (p. 215), aunque pretende asimilar su visión de *verdad* con la aristotélica (p. 214).

Complementariamente a las *condiciones de satisfacción* encontramos la otra característica fundamental de los estados intencionales: la *dirección de ajuste* (Searle, 1992, 2006). Con esto se refiere a aquello que debe concordar para que un determinado estado intencional se satisfaga. En el caso de los estados intencionales aseverativos la dirección de ajuste



es *mente-a-mundo* (↓), es decir, la mente debe adecuarse al modo de ser del mundo, no el mundo a lo que pensamos.

Ambas características son complementarias. Las aseveraciones solo se satisfacen (*condición de satisfacción*) si son verdaderas y esto se realiza cuando la mente se adecúa a la realidad (*dirección de ajuste*). La *dirección de ajuste* es determinada por el *modo psicológico* en el que se presenta el estado mental, en nuestro caso el modo es aseverativo. A otros tipos de estados mentales (directivos, comisivos) les corresponden otros *modos psicológicos* con una *dirección de ajuste* específica. Por su parte, la *condición de satisfacción* es establecida por el *contenido proposicional* que posee el estado mental.

Además de esto es necesario tener en cuenta que los estados intencionales forman parte de una *Red* (Searle, 1992) de estados intencionales y para que puedan ser satisfechos es necesario considerar su posición en ese conjunto. Cuando afirmamos que un determinado objeto cuesta \$/ 50 estamos presuponiendo una serie de creencias, como por ejemplo que las cosas pueden comprarse y no trocarse, que existen monedas, que en este país la moneda es esta específica y no otra, etc. A su vez, existe un *trasfondo* (Searle, 1992) no representacional respecto del cual los estados mentales intencionales tienen determinadas condiciones de satisfacción.

En síntesis, para Searle preguntarse por la intencionalidad de un acto mental aseverativo es interrogarse en primer lugar por sus

*propiedades lógicas*. Esto es, entender que está constituido por un *modo psicológico* y un *contenido proposicional* que determinan la *dirección de ajuste* y la *condición de satisfacción* de dicho estado, y por lo cual una proposición puede *corresponderse* con los *hechos*, es decir, puede ser *verdadera*.

Además de esto, para nuestro autor también es posible considerar la *ontología* de los estados intencionales. Y aquí refiere a los actos biológicos básicos, como la sed, el hambre y las tendencias sexuales, mostrando que se producen por la actividad cerebral. La sensación de sed es un acto intencional que surge “[c]uando la angiotensina 2 se introduce en el hipotálamo y desencadena la actividad neuronal que a la postre resulta en la sensación de sed” (2006, p. 210). Todo acto intencional, según él, debe entenderse así. Hay algunos más complejos que otros pero todos son producidos por y en el cerebro (Bennett, Dennett, Hacker, Searle, 2008), consiguientemente “[l]o que vale para la sed vale para el hambre, el miedo, la percepción, el deseo y todo lo demás” (Searle, 2006, p. 210).

A pesar de esto, los estados intencionales no pueden reducirse sin más al cerebro, ya que tienen una ontología de primera persona, es decir dependen de la experiencia subjetiva. En estos casos la reducción causal no implica, para Searle, una reducción ontológica (1996, p. 121). Esta forma de entender los estados mentales se inscribe dentro de lo que él llamó «naturalismo biológico» (1992, p. 268; 2000, p. 14; 2006, p. 147; 2007, p. 16), doctrina en línea con

la teoría atómica de la materia y la teoría evolucionista.

Searle también reconoce que lo sabido hasta el momento sobre el cerebro no permite explicar aún cómo los estados de nivel superior (mentales) son realizados por la actividad cerebral (1992). A pesar de esto, afirma que una vez que sepamos con más detalle cómo funciona el cerebro podremos comprobarlo empíricamente.

### **Profundización en la estructura lógica de los actos cognoscitivos**

El análisis de la estructura formal de los estados intencionales cognoscitivos propuesto por Searle puso de manifiesto dos aspectos de los mismos, el *modo psicológico* y el *contenido proposicional*. A pesar de que Searle toma distancia explícitamente de la doctrina fenomenológica de la intencionalidad (1992), pienso que aquí hay un punto de encuentro. En la reflexión sobre la intencionalidad propuesta por Shaun Gallagher y Dan Zahavi (2013), dos fenomenólogos de la mente, encontramos que para esta corriente filosófica no es posible separar la intencionalidad de la experiencia subjetiva y que este estudio es clave para entender la conciencia. Siguiendo a Husserl distinguen dos momentos en las experiencias intencionales. Uno llamado *calidad intencional*, que refiere al tipo de experiencia que estamos experimentando (juzgar, dudar, desear, temer, etc.), y otro denominado *materia intencional*, que indica *a lo que se dirige* un estado intencional. Estas nociones claramente tienen su paralelo en las searleanas de *modo psicológico* y

*contenido proposicional* (lo que no implica afirmar que todo acto intencional contiene una proposición como contenido).

De estos dos elementos nos detendremos en la *materia intencional* o *contenido proposicional*, es decir en el *hecho* o *aspecto de la realidad* con el que nos ponemos en relación con los actos cognoscitivos, ya que el análisis de la intencionalidad manifiesta algo del sujeto que conoce pero también algo del mundo conocido, y en esto queremos poner nuestra atención. Y de los modos de conocer lo real haremos especial referencia a los actos correspondientes al orden intelectual (aprehender, juzgar, razonar, intuir). Estas operaciones de conocimiento superior se realizan desde la situación concreta de la persona humana. Para Leocata (2003) la consideración fenomenológica del cuerpo pone de manifiesto que hay un vínculo de dependencia entre la *intencionalidad* y la *existencia espacio-temporal* de la conciencia, (también manifiesta la importancia del lenguaje, que puede ser considerado como “intencionalidad encarnada” (2003, p. 115). La intencionalidad se realiza desde un cuerpo situado en un lugar y momento determinado. De este modo, espacio y tiempo se constituyen en un *a priori*, no en sentido kantiano sino como un pre requisito desde el cual el sujeto se dirige al mundo (2003). Pero el hombre tiene un *horizonte* siempre ampliable, en el que se le presenta el sentido de las cosas. Aquí se da un vínculo entre actividad y pasividad del sujeto. Es activo en cuanto surge de él los actos intencionales y es pasivo en cuanto *recibe* el sentido de lo real al captar las esencias en un espacio y tiempo específico.

La referencia a la objetividad es fundamental para comprender el sentido de la intencionalidad. Aplicando una *epoché* a los objetos particulares el hombre puede llegar a las esencias, entendidas como *eidos* o formas de las cosas y como universal-lógico o *ideación*, según la expresión husserliana (Leocata, 2003, p. 240). Esta apertura al mundo a través del cuerpo como *Leib* da lugar a diversos modos intencionales que reciben su unidad en el yo.

En la tradición tomista también se reconoce la capacidad de un conocimiento esencial de la realidad por parte del sujeto. El hombre es capaz de llegar a un conocimiento universal de la realidad y está abierto a la totalidad de lo existente. Y esto en un doble sentido, en cuanto puede conocer *todo* lo que existe y conocerlo *esencialmente*. Según este segundo aspecto, conociendo a un ente podemos conocer algo de todos los entes que comparten esas características esenciales, y por tanto aquí dejamos de lado, abstraemos, el modo de realización concreto en que puede darse dicha esencia. A esta operación podemos incorporar, basándonos en la propuesta de Sanguineti (2007), otros actos que manifiestan la particularidad del conocimiento intelectual humano. En primer lugar, que ese conocimiento puede ser realizado solo para saber cómo son las cosas, solo por la verdad misma, es decir, desinteresadamente. Como ha notado Josef Pieper (1997, pp. 173-211), este es un aspecto fundamental en la vida universitaria. En segundo término, que el hombre puede realizar obras culturales, como la ciencia, la filosofía, la religión, el arte, que manifiestan la capa-

cidad ilimitada del hombre de trascender la materia. En un tercer momento, que la inteligencia como potencia espiritual se expresa en la conducta humana a través de las elecciones libres, donde el hombre orienta su vida según criterios morales universales. En cuarto lugar, que el hombre puede dotar de significado cualquier realidad sensible, constituyéndola en símbolo de una idea. Esto encuentra su expresión más clara en el lenguaje. En un quinto momento, que mediante la técnica el hombre es capaz de conformar infinitos instrumentos de acuerdo al conocimiento de la verdad y la elección del bien. Y por último, en la autoreflexión la inteligencia puede volver sobre su propio acto, puede conocer que conoce. Además, según la propuesta agustiniana, en este mismo acto podemos captarnos como un yo que está existiendo como pensante.

Si observamos estas operaciones en su conjunto nos damos cuenta de la profunda desproporción entre las obras de la razón y la dimensión neuronal. El carácter intencional del conocimiento nos pone en contacto con realidades, dadas bajo modalidades diversas y propiamente humanas, que no podrían hacerse presentes al sujeto si solo estuviera constituido por materia o si la mente fuera una emergencia del cerebro. Por lo tanto, debemos afirmar que hay un condicionamiento de la dimensión física del hombre pero no es posible considerarla como la única causa del acto cognoscitivo. La aceptación de una dimensión espiritual permite explicar con mayor claridad el conocimiento intelectual humano, con lo cual no caemos necesariamente en el dualismo. Aquí ya nos encontramos en

una consideración ontológica de los actos intencionales y, consiguientemente, del ser del hombre.

### El paso a la dimensión ontológica

Con Searle hemos visto, mediante el análisis de la intencionalidad, que el conocimiento reclama algo más que la referencia al cerebro. En su propuesta, los estados intencionales son *mentales*, con una ontología de primera persona y por tanto irreductibles, ontológicamente hablando, a la actividad neuronal. Resulta difícil, sin embargo, entender cómo es posible una reducción causal de lo mental a lo cerebral y evitar a la vez la reducción ontológica. Pienso que aquí Searle queda presa del materialismo que busca evitar, ya que una implica la otra necesariamente, con lo cual su doctrina sobre la ontología de primera persona no puede ser sostenida con claridad. A su vez, esta visión no da lugar a un claro vínculo interdisciplinario, ya que termina subsumiendo la filosofía en la ciencia empírica, hecho que, sumado a otros elementos, parece manifestar una visión positivista. Hay otros elementos que podrían mencionarse (García, 2014), pero estos alcanzan para nuestro objetivo.

Como afirma Leocata (2003), la dificultad de la doctrina searleana de la intencionalidad reside en la concepción antropológica que está detrás, que considera al cuerpo humano “solo como un organismo biológico” (p. 99). Haciendo referencia a Daniel Dennet, aunque puede aplicarse también a Searle, Leocata establece que el acto de conciencia no puede ser fruto de un evo-

lucionismo materialista, porque supera el dato biológico una vez que se reflexiona sobre él. Cuando interiorizamos el mundo natural, lo que supuestamente era *contenido* (en cuanto emergencia de la materia) pasa a ser *continente* del acto intencional cognoscitivo, y de este modo el orden material es superado por la capacidad de “deconstruir y reconstruir su propio origen a partir de una enorme y supuestamente infinita cadena fáctica” (2010, p. 313).

Entender la intencionalidad reclama una concepción del cuerpo como *cuerpo viviente*, Leib, “cuerpo en cuanto centro vital, por el que el sujeto humano se abre a un mundo” (Leocata, 2003, p. 100). Este aspecto del cuerpo no excluye el poder considerarlo como *Körper*, o *cuerpo objetivo*, por lo cual es uno más dentro de los otros entes materiales. Pero solo en la unidad de estas dimensiones del cuerpo humano (*Leib-Körper*), con especial énfasis en la primera y sin excluir la dimensión espiritual, es posible entender la intencionalidad adecuadamente ya que es este aspecto por el que el hombre se pone en contacto con el mundo.

Para Leocata las ciencias humanas, de carácter esencialmente bifronte por referir a algo del mundo natural y por su referencia a la subjetividad, deben ser estudiadas desde una *reducción vital*, noción acuñada por él para designar “la re-conducción de todos los actos intencionales y de todas las afectaciones y voliciones y motivaciones, movimientos y padecimientos, a una vitalidad fundamental cuya clave reside en el cuerpo en cuanto *Leib-Körper*” (2010, p. 306). Esto

se aplica claramente a los datos que proporciona la neurociencia en el contexto de la psicología y de la filosofía de la mente, que estudia la actividad cerebral (dato natural) pero como expresión de la actividad de la conducta humana (elemento subjetivo). Así, con estas dos dimensiones de lo corpóreo, es posible salvar la aparente contradicción entre estudio empírico y reflexivo del hombre.

Sin duda, las técnicas utilizadas por los neurocientíficos han permitido grandes avances en el conocimiento cerebral, poniendo de manifiesto de manera clara que cuando conocemos, el cerebro juega un papel importantísimo, que es necesaria una adecuada activación neuronal para que haya conocimiento. Pero es necesario dar un paso más para fundamentar adecuadamente la actividad educativa de la dimensión cognoscitiva en el hombre, ya que la actividad neuronal no es la única causa de la misma. Los métodos utilizados para estudiar las operaciones cerebrales proceden de modo estadístico, proporcionan una imagen no instantánea, considerando solo algunas zonas del cerebro, no la totalidad, y sacando al individuo estudiado de su ambiente natural, lo que lleva a simplificar sus actividades y por tanto a desnaturalizarlas (Giménez-Amaya & Murillo, 2009, pp. 32-36). Consiguientemente no es posible concluir satisfactoriamente sobre el aprendizaje humano considerando *solo* las conclusiones neurocientíficas.

Como afirma Leocata (2010), desde la filosofía es posible una reconducción aún más profunda a la subjetividad, que denomina,

siguiendo la tradición husserliana, *reducción trascendental* o *personal* (aunque prefiere el segundo término para evitar una interpretación idealista). Aquí se pone de manifiesto un “yo *personal* dotado de mayor densidad ontológica y de mayor consistencia existencial, capaz también de fundamentar o dar la razón de las ciencias en el marco del mundo de la vida (*Lebenswelt*) tanto las naturales y exactas [...] como las humanas” (Leocata, 2010, p. 307). Este yo está fundamentado, a su vez, en un acto de ser donado, hecho que manifiesta la necesaria referencia a la metafísica para entender la naturaleza del tema que tratamos. Esta referencia a un único sujeto en el que acontecen los distintos estados intencionales (cognoscitivos, valorativos y prácticos) manifiesta la continuidad entre ambas reducciones, que refieren a niveles distintos de estudio pero de una misma persona.

Por lo tanto, es necesario entender al hombre como un ser personal, y al acto cognoscitivo como una expresión del mismo y no como una activación cerebral solamente. Debemos considerar al hombre como un “ente cuya característica fundamental es la *apertura constitutiva al ser por mediación del mundo de la vida*” (Leocata, 2010, p. 336)

En una interpretación no reduccionista, los estudios neurocientíficos no son conflictivos si se los considera en sus límites propios. Como expresa la tradición tomista, la actividad cerebral en el conocimiento tiene que ver con la participación de la sensibilidad en el mismo. En el acto normal de conocimiento de la persona el vínculo

entre el orden sensible y el intelectual se presenta por lo menos en cuatro aspectos: la imagen, la palabra, el estado de conciencia y atención, y las emociones. Al pensar en un objeto material, el concepto que formulamos está acompañado de una imagen, que representa sensiblemente el objeto conocido, a la cual la inteligencia regresa después de que se constituye la idea. A su vez, toda noción es expresada por el hombre con palabras, que son signos sensibles de una idea. Todo esto implica también un estado de conciencia al momento de conocer y la necesidad de prestar la atención debida al acontecimiento o realidad conocida. También el conocimiento humano está acompañado de diversas emociones sensibles, que tienen que ver o no con lo conocido (Sanguineti, 2005a; 2008).

De igual modo, la presencia de actividad cerebral en el ámbito del conocimiento puede observarse considerando el modo en que ciertas afecciones, como lesiones, enfermedades fisiológicas o predisposiciones temperamentales debidas al cuerpo, afectan o impiden el normal ejercicio de la inteligencia. Todo esto expresa el estrecho vínculo del cerebro con el conocimiento pero no implica que se reduzca a él, sino que hay actividad neuronal en cuanto hay presencia de la sensibilidad.

En la tradición tomista, el punto de partida para entender la trascendencia de la mente sobre la materia y evitar el dualismo es el reconocimiento del carácter hilemórfico de todo ente material (Sanguineti, 2003, p. 6). Toda realidad física no es solamente materia sino también forma. En los animales el

carácter formal es más perfecto, por lo que es posible hablar de *supra hilemorfismo*, ya que lo físico está *elevado* (Sanguineti, 2003, p. 6) por el tipo de alma que lo determina. Ya en el conocimiento animal no hay dos actos, uno psíquico y uno físico, sino un único acto del cual podemos distinguir aspectos.

En el caso del hombre son posibles, además del conocimiento sensible, actos cognoscitivos intelectuales que implican una formalidad aún mayor que la presente en los animales. La inteligencia humana involucra el orden material pero a la vez lo trasciende.

### **Conclusión: algunos desafíos educativos para la universidad**

Toda visión antropológica se traduce en una determinada manera de entender la tarea educativa, con los consiguientes desafíos para los que estamos involucrados en ella. El que algunas actividades pedagógicas de la actualidad sean muy útiles para la enseñanza universitaria no debe llevarnos al error de afirmar que sus fundamentos también son válidos. Porque, como la lógica clásica muestra, es posible llegar a una conclusión verdadera partiendo de proposiciones falsas, incluso si el razonamiento es correcto.

Si el hombre es algo más que materia, si posee una dimensión espiritual y su cuerpo es entendido desde la subjetividad en un vínculo esencial, entonces la actividad educativa consistirá fundamentalmente en *desarrollar* todo su ser desde la dimensión

superior (la tradición patristica llamaba a esto *eidopoiesis*). Así también se podrá reconocer el vínculo causal dinámico entre todas las dimensiones del hombre. Desde la tradición filosófica griega el desarrollo personal se ha entendido como *formación en virtudes*. La vida virtuosa, tanto en el orden intelectual como moral, transforma el interior de la persona, asumiendo la dimensión corporal. Por ella, el hombre naturalmente tiende a la verdad y al bien, porque existe en él una *segunda naturaleza*.

En este contexto, el desarrollo intelectual no tiene que ver con la acumulación de información ni con el desarrollo de habilidades sin un contenido determinado. Se refiere más bien a una potenciación del ser de la persona humana a través de los hábitos. Los hábitos intelectuales cualifican a la inteligencia, la hacen ser de un modo específico. Si son buenos (virtudes) la perfeccionan, y si son malos (vicios) la corrompen. Por tanto, el perfeccionamiento humano, y con él el intelectual, tiene que ver en primer lugar con el ser y luego con el obrar o hacer.

Esta perspectiva, que para algunos puede resultar avejentada, tiene total actualidad, ya que en este camino hacia la vida virtuosa hay un vínculo dinámico de diversos elementos, siendo el neurológico uno de ellos. Este contexto nos lleva a interpretar la actividad como la expresión de un *cuerpo elevado* (Sanguinetti, 2005b) o *Leib* (Leocata, 2010) en vínculo con otros elementos

que no pueden dejarse de lado en la tarea educativa, como el lenguaje, el nivel cultural de la sociedad en que nos encontramos, los vínculos intersubjetivos, en especial los más cercanos como la familia y los amigos, y la libertad (Sanguinetti, 2007).

Considerando esto, pienso que podemos puntualizar al menos cinco desafíos a los que se enfrenta la tarea educativa universitaria. En *primer* lugar, debemos hacer lo que se hizo siempre en la universidad: *pensar seriamente* los temas en orden a encontrar la verdad. Para lo cual la discusión intelectual es fundamental. En *segundo* lugar, debemos *aprender de la historia*, servirnos de la tradición en la que encontramos grandes intelectuales. *Tercero*, no tenemos que dejarnos llevar por las *modas intelectuales*, sino que tenemos que analizar las distintas corrientes con espíritu crítico para encontrar lo imperecedero, lo demás pasa y, por tanto, puede ser llevado a cabo de diversas maneras. *Cuarto*, debemos realizar un *diálogo interdisciplinario*, reconociendo que hay distinción de saberes, con objetos y métodos propios, afirmando los alcances y límites de cada ciencia. De este modo se podrá manifestar el carácter sinfónico de la verdad y llegaremos a conocer mejor la realidad, en especial lo referido al hombre. Y en *quinto* y último lugar, pienso que es importante tomar conciencia de que si no se asume una *visión antropológica adecuada* la universidad pierde su razón de ser, termina siendo una *empresa* que produce *alumnos exitosos*.



## Referencias

- Bennett, M.; Dennett, D.; Hacker, P. & Searle, J. (2008). *La naturaleza de la conciencia. Cerebro, mente y lenguaje* (Roc Filella, Trad.). Barcelona: Pidós.
- Campos, A. L. (2010). Neuroeducación: uniendo las neurociencias y la educación en la búsqueda del desarrollo humano. *la educ@ción*, 143. Tomado de [http://www.educoea.org/portal/La\\_Educacion\\_Digital/laeducacion\\_143/articles/neuroeducacion.pdf](http://www.educoea.org/portal/La_Educacion_Digital/laeducacion_143/articles/neuroeducacion.pdf)
- Gallagher, S. & Zahavi, D. (2013). *La mente fenomenológica* (Marta Jorba Grau, Trad. 2º ed.). Madrid: Alianza Editorial.
- García, P. E. (2014). La libertad en la filosofía de la mente de John Rogers Searle. *Eikasia. Revista de Filosofía*, 32, 203-206.
- Giménez-Amaya, J. M. & Murillo, J. I. (2009). Neurociencia y Libertad. Una aproximación interdisciplinar. *Scripta Theologica*, 41, 13-46.
- Leocata, F. (2003). *Persona, lenguaje y realidad*. Buenos Aires: Educa.
- Leocata, F. (2010). *Filosofía y ciencias humanas: hacia un nuevo diálogo interdisciplinario*. Buenos Aires: Educa.
- Pieper, J. (1997). *El ocio y la vida intelectual* (Alberto Pérez Masegosa, Manuel Salcedo, Lucio García Ortega, Ramón Cercós, Trad. 6º ed.). Madrid: Rialp.
- Sanguineti, J. J. (2003). La mente inmaterial en Tomás de Aquino. 1-13. Tomado de [http://didattica.pusc.it/file.php/118/mente\\_inmaterial.pdf](http://didattica.pusc.it/file.php/118/mente_inmaterial.pdf) website:
- Sanguineti, J. J. (2005a). *El conocimiento humano. Una perspectiva filosófica*. Madrid: Palabra.
- Sanguineti, J. J. (2005b). Operaciones cognitivas: una aproximación ontológica al problema mente-cerebro. 1-41. Tomado de [http://didattica.pusc.it/file.php/118/Operaciones\\_cognitivas.pdf](http://didattica.pusc.it/file.php/118/Operaciones_cognitivas.pdf)
- Sanguineti, J. J. (2007). *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico*. Madrid: Palabra.
- Sanguineti, J. J. (2008). La elección racional: un problema de filosofía de la mente y de la neurociencia. 29-57. Tomado de [http://didattica.pusc.it/file.php/118/Scelta\\_razionale.pdf](http://didattica.pusc.it/file.php/118/Scelta_razionale.pdf)
- Searle, J. R. (1985). *Mentes, cerebros y ciencia* (Luis Valdés, Trad.). Madrid: Cátedra.



- Searle, J. R. (1992). *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente* (Enrique Ujaldón Benítez, Trad.). Madrid: Tecnos.
- Searle, J. R. (1995). *La construcción de la realidad social* (Antoni Domènech, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Searle, J. R. (1996). *El redescubrimiento de la mente*. Barcelona: Crítica.
- Searle, J. R. (2000). *El misterio de la conciencia* (Antoni Domènech Figueras, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Searle, J. R. (2006). *La mente: una breve introducción*. (Horacio Pons, Trad.). Bogotá: Norma.
- Searle, J. R. (2007). La conciencia. 1-34. Tomado de [www.dialogos.unam.mx/pdf/la%20conciencia.pdf](http://www.dialogos.unam.mx/pdf/la%20conciencia.pdf)
- Tyrelcorp1 (Productor). (2010, 11 de junio de 2013). SINGULARS Dr. Francisco Mora 1-3. Tomado de <http://www.youtube.com/watch?v=YmAjRYJweDs>

Recibido: 21 de mayo de 2014

Aceptado: 29 de julio de 2014

