

Reflexión y crítica

Sobre el problema mente-cerebro

Juan Luis Ruiz de la Peña Solar

El problema mente-cerebro tiene importantes repercusiones antropológicas. La concepción de hombre que se consagra, según se adopte una solución u otra, tiene a su vez enormes implicaciones sociales, éticas y teológicas. El autor, especialista en antropología teológica y estudioso atento de las corrientes de pensamiento que afectan a su disciplina, enfoca el problema desde las claves de la antropología cristiana: el valor absoluto del hombre (*imago Dei*), la libertad y supervivencia post-mortem, que en el cristianismo es el de la resurrección. Repasa las soluciones a la relación mente-cerebro incompatibles con el cristianismo, y expone el modo de entenderlo en este último. La mente, entendida de manera no dualista, sino como principio estructurante del cuerpo, posibilita una comprensión del ser humano en sintonía con las convicciones prácticas de nuestro tiempo (la idea de dignidad humana), que las soluciones científicas en boga no tienen más remedio que impugnar.

Permítanseme dos observaciones previas. Una: el tema enunciado en el título ha sido objeto de diversos trabajos por parte de quien esto escribe¹; cuanto sigue, por tanto, poco añadirá a lo ya expuesto en ellos, a los que remito para una más detenida información. Dos: la óptica desde la que contemplo el problema propuesto es la propia de la antropología teológica;

¹ *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*. Santander 1985 (2ª ed.), 130-218; «Del problema alma-cuerpo al problema mente-cerebro», en R. SCHULTE-G. GRESHAKE-J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Cuerpo y alma. Muerte y resurrección*, FCSM 5, Madrid 1985, 67-83; «Mentes, cerebros máquinas», en *RevCatIntern Communito*, 3/1987, 211-224; «Sobre el alma: introducción, cuatro tesis y epílogo», en *Homenaje a Juan Alfaro, EstEcl* 1989, 377-399; «A propósito del cuerpo humano; notas para un debate», en *Salm* 1990, 65-73; «¿"Homo cyberneticus"? Antropología e inteligencia artificial», en J. DE S. LUCAS (ed.), *Nuevas antropologías del siglo XX*, Salamanca 1994, 79-112.

prescindo, pues, de consideraciones de otro orden (filosófico o científico) que sin duda serían pertinentes, pero que alargarían excesivamente las dimensiones del presente ensayo².

1. El debate en el contexto antropológico cristiano

La teología se interesa por el debate mente-cerebro, como otrora se interesara por el debate alma-cuerpo (en puridad se trata de la misma y única cuestión; sólo ha variado el rótulo), no por motivos filosóficos, meramente especulativos. Sino por motivos eminentemente prácticos; los mismos que activan la inquisición creyente sobre el «enigma que todo ser humano es para sí mismo, y que podrían sintetizarse en las preguntas: «yo ¿quién soy?»; «¿cómo tengo que tratar al tú que me sale al encuentro y por qué?».

Desde esta perspectiva, hay tres postulados elementales de la visión cristiana del hombre que se involucran ineludiblemente en la discusión sobre nuestro tema: a) el valor absoluto del ser humano, su carácter de fin no mediatizable, sujeto y predicado de derechos inviolables; b) su índole de ser libre, capaz de disponer responsablemente de sí, exento tanto de los determinismos que rigen en el reino de la física como de las pulsiones incoercibles propias del reino de la biología; c) su vocación a un destino que sobrepasa la muerte y que se concreta en la promesa de la resurrección de los muertos.

En cuanto a a): el hombre ha sido creado por Dios como imagen suya, como su tú. Cuando Dios mira a esta criatura, se ve reflejado en ella («gloria Dei, vivens homo», dirá San Ireneo). Lo que significa que a la contingencia humana le adviene, por vía de contagio, la absolutez: el tú de Dios es valor absoluto porque Dios lo toma absolutamente en serio, lo quiere por sí mismo como fin, no como medio. De ahí deriva lo que ha dado en llamarse el humanismo cristiano: todo hombre (cualquier hombre) dista cualitativamente del resto de los seres mundanos: ninguno puede tasarse por encima de él, y él no es función de ninguno.

Respecto a b): porque el hombre es el interlocutor de Dios, su tú, ha de estar dotado de una capacidad responsorial, debe ser responsable, es constitutivamente libre. Fuera del ámbito bíblico, el ser humano es muy poco libre; la suya es una libertad precaria, penosamente conquistada, permanentemente asediada por las fuerzas ciegas de la naturaleza o por el capricho de los dioses. Para la fe cristiana, en cambio, la libertad humana es una cualidad nativa e inamisible. Y ello porque el hombre está siempre ante Dios como sujeto, no como objeto; sólo así puede ser, en verdad, «imagen de Dios».

² Para estos aspectos filosófico-científicos, reenvío de nuevo a los trabajos citados en la nota anterior, donde el lector encontrará también la correspondiente bibliografía.

En lo tocante a c): en cuanto valor absoluto, al que Dios ha elegido por sí mismo como fin, todo ser humano llega a la existencia con una vocación de definitividad: «aquél a quien Dios habla, sea en ira, sea en gracia —decía Lutero—, le habla para siempre». El hombre es la criatura de quien Dios se acuerda (Sal 8: «¿qué es el hombre para que te acuerdes de él?»), el ser anclado imborrablemente en la memoria divina. Dios lo ha creado para la vida, no para la muerte; ese acto creador implica la promesa de una victoria sobre el destino mortal, promesa que la fe cristiana tematiza con la categoría *resurrección*. Tal categoría importa la identidad del mismo sujeto en sus dos formas de existencia, la histórica y la escatológica.

Hasta aquí, tres breves apuntes sobre otras tantas convicciones básicas de la antropología cristiana. Las tres tienen implicaciones para el tema que estamos considerando. En realidad, la posición que en él adopta la teología surge de la convergencia de esas tres convicciones, a las que cabe sumar todavía una cuarta: las antropologías materialistas, o bien han de rechazar alguna de ellas, o bien no están en grado de explicarlas satisfactoriamente. Veámoslo a continuación.

II. Las versiones materialistas del problema

Las respuestas a nuestra cuestión desde una ontología materialista se clasifican en dos apartados:

a) *La mente es el cerebro; el cerebro es una realidad puramente física* (materialismo fisicalista, teoría de la identidad psiconeural, materialismo eliminativo, programas de la IA [inteligencia artificial] fuerte) *o puramente biológica* (conductismo skinneriano, sociobiología y, en general, todas las antropologías biológicas).

b) *La mente es el cerebro; pero el cerebro humano ostenta una cualidad emergente*, merced a la cual el hombre se distingue cualitativamente de cualquier otra entidad física, química o biológica (materialismo emergentista).

¿Cómo manejan estas respuestas las tres convicciones básicas de la antropología cristiana antes mencionada?

Las respuestas del tipo a) (materialismos fisicalistas o eliminativo, reduccionismos biologists) no reconocen ni el primado axiológico del hombre (su índole de valor absoluto), ni la libertad humana. Frente a la postulación del valor absoluto que concierne a cada ser humano, los fisicalistas y los sociobiólogos proponen el abandono de toda lectura *humanista* de la realidad: en tanto que mecanismo meramente físico u organismo meramente biológico, la cotización del hombre en el mercado de los valores mundanos no superaría necesariamente la de la máquina o la del animal. Dicho de otro modo: en principio, no hay salto cualitativo entre los seres humanos y el resto de los entes mundanos. De donde se sigue que no hay por qué conferir de entrada a aquéllos un valor superior al de éstos. Es incluso pro-

bable que, a no tardar, asistamos a una inversión del orden de precedencia hasta ahora vigente, en virtud de la cual determinados entes mundanos precedan axiológica u operativamente (lo que viene a ser lo mismo) al ser humano³.

La siguiente breve antología de textos ilustra sin ambages este punto de vista:

Pamela Mc Corduck cree anacrónica y definitivamente perimida la opción humanista; según ella, «la verdadera cuestión es si el hombre como especie merece un tratamiento especial y mayor consideración que otras especies. Los humanistas han respondido tradicionalmente con sonoro sí»⁴, que (huelga decirlo) la autora no comparte en absoluto.

A juicio de Skinner, el organismo humano y su conducta es un caso más del proceso de interacciones que se dan en su «medio ambiente inmediato», lo que «hace posible explicar la conducta al igual que en ciencia se explican otras materias». Por supuesto, no existe una «separación esencial entre el hombre y los animales inferiores». De modo que para explicar el fenómeno humano «deberíamos seguir el camino que nos trazan la física y la biología»⁵.

E. O. Wilson, el creador de la sociobiología, sostiene que «ningún vicio intelectual es más lesivo que un desafiante antropocentrismo egoísta». Pues «las formas más estereotipadas de la conducta humana son de carácter mamífero y, aun más específicamente, primate». Incluso la causa de los derechos humanos se apoya en una base biológica; a decir verdad, la ética no es sino una secreción de la genética⁶.

Ruiz de Gopegui cree llegado el ocaso del «autonomocentrismo», con la consiguiente abdicación del primado del hombre: «las máquinas inteligentes irán tomando el control de todo, hasta terminar adueñándose del mundo de la política. Y un día el hombre se dará cuenta, con asombro y resignación, que una nueva generación de computadores... será la que dicte e imponga las leyes por las que él mismo debe regirse». De suerte que «el hombre se convertirá en "el chico de los recados" de los robots del futuro»⁷.

Los proyectos de la IA fuerte llevan a sus últimas consecuencias la lógica latente en la teoría de la identidad (el hombre es su cerebro; el cerebro es una entidad física) con la homologación *hombre-máquina* y el vaticinio del

³ A propósito de estos modelos antropológicos, véase el ingenioso y sarcástico silogismo construido por P.N. JOHNSON-LAIRD, *The computer and the mind*, Cambridge (Mass.) 1988, 385: «el hombre es un animal (Darwin); el animal es una máquina (Descartes); luego el hombre es una máquina (La Mettrie)».

⁴ P. MC CORDUCK, *Máquinas que piensan*, Madrid, 1991, 329.

⁵ B.F. SKINNER, *Ciencia y conducta humana*, Barcelona 1986, 61, 67; id., *Más allá de la libertad y la dignidad*, Barcelona 1977, 24.

⁶ E.O. WILSON, *Sobre la naturaleza humana*, México 1980, 18, 34, 275 s.

⁷ L. RUIZ DE GOPEGUI, *Cibernética de lo humano*, Madrid, 1983, 54 s., 193 ss. En un libro reciente (*Mensajeros cósmicos*, Madrid 1994, 187 ss.), Ruiz de Gopegui matiza las posiciones anteriores y reconoce «la imponente singularidad de la especie *Homo sapiens*».

próximo surgimiento de la máquina-sujeto, que no sólo igualará, sino que superará las prestaciones humanas, dando además paso a la clonación de los individuos con el simple expediente de almacenar en disquetes sus contenidos cerebrales (sus *yoes*); hecho lo cual, podría procederse sin reparos a la eliminación del *yo* original⁸.

La negación de la libertad asume en estos paradigmas antropológicos una envergadura programática. Tanto el conductismo como el fisicalismo y el biologismo desembocan inexorablemente en una concepción determinista de la conducta humana, a resultas de la coherencia exigida por sus postulados previos. Efectivamente, en el reino de la física o de la biología no hay espacio para la libertad; vige por el contrario el determinismo férreo de leyes necesitantes. Si, pues, el hombre es *sólo* un mecanismo físico o un organismo *puramente* biológico, no es libre. Está sometido a la coerción de una legalidad cuyo control se le escapa. He aquí, de nuevo, algunos textos expresivos al respecto:

«Ninguna conducta es libre»; «niego rotundamente que exista la libertad»; «dictadura y libertad, predestinación y libre albedrío... (son) seudoproblemas de origen lingüístico». Con esta rotundidad se expresa Skinner⁹, quien añade que «se van descubriendo nuevas evidencias de la previsibilidad de la conducta humana. La exención de un completo determinismo va quedando descartada, conforme avanza el análisis científico»¹⁰.

No menos categórico se muestra Wilson: «nuestra libertad es solamente un autoengaño»; en realidad, lo que llamamos libertad es tan sólo la improbabilidad de predecir la conducta humana, habida cuenta de las complicadas variables físico-biológicas que inciden en dicha conducta¹¹.

H. Feigl, padre de la teoría de la identidad psiconeural, sostiene que toda acción supuestamente libre sería, en principio, predecible si se pudiera observar adecuadamente el mecanismo cerebral que la produce¹².

A juicio de Ruiz de Gopegui, «el mundo entero se cree y se siente libre por derecho natural. La libertad se ha convertido en un nuevo “opio del pueblo”. Pero «el maquinismo del cerebro humano arrastra lógicamente el *determinismo psíquico*... Lo psíquico, al igual que lo físico, está regido por las *leyes de la naturaleza*»¹³.

Pasemos ahora a las respuestas del materialismo emergentista. Su reconocimiento del salto cualitativo que el surgimiento del psiquismo humano representa le permite defender una posición nítidamente humanista. Mario Bunge protesta airadamente tanto contra la ecuación hombre=máquina (fisi-

⁸ Vid. mi «¿"Homo cyberneticus"? Antropología e inteligencia artificial».

⁹ *Ciencia y conducta...*, 141; *Walden Dos*, Barcelona 1980, 286, 330.

¹⁰ *Más allá...*, 31.

¹¹ *Sobre la naturaleza...*, 108, 115.

¹² H. FEIGL, *The Mental and the Physical*, Minneapolis 1967, 89.

¹³ *Cibernética...*, 190, 180. Vid en W. BECHTEL, *Filosofía de la mente*, Madrid 1991, 117 s., la pobreza argumentativa con que los fisicalistas tratan de responder a quienes los acusan de desconocer la libertad humana.

calismo) como contra la nivelación del hombre y el animal (reduccionismo biologista). Una teoría de la mente —estima— no puede proponerse seriamente diseñar un robot «que suspire por la libertad, que experimente auto-compasión o indignación moral», o que simplemente «piense». La «especificidad (humana) de lo mental» impone además criterios para «distinguir al hombre de su pariente más próximo, el chimpancé»¹⁴. Así pues, los emergentistas están en grado de tutelar suficientemente el primado ontológico y axiológico del ser humano, su libertad y creatividad, su irreductible singularidad.

Con todo, lo que no puede hacer la filosofía emergentista de la mente es dar crédito a la tesis de una victoria sobre la muerte; sus premisas materialistas se lo prohíben. Así pues, tampoco el emergentismo satisface a una visión cristiana del hombre.

En este punto cabe señalar el ensayo llevado a cabo por un pensador cristiano¹⁵ para compatibilizar la afirmación de que «el hombre es *todo* y *sólo* materia somática», y que por tanto «con la muerte acaba todo el hombre», con la esperanza en la resurrección («*omnis moriar-omnis resurgam*). Volveré luego sobre esta propuesta.

III. «Alma» en la antropología cristiana

De curiosa e irónica podemos calificar la trayectoria del concepto de espíritu o *alma*. Popularizado en Occidente por el cristianismo, sobre todo por la teología paulina del *Pneûma*, con su rica polivalencia semántica, a nadie se le ocurrió durante siglos cuestionar su realidad. El idealismo romántico alemán secularizó la idea, haciendo de ella un concepto clave de su filosofía y de la teoría de la cultura; se habló así de «ciencias del espíritu», de «vida del espíritu», de «el espíritu absoluto», de «el espíritu objetivo», etc. Pero desarraigado de su suelo nutricional, el ámbito de la fe cristiana, el concepto se vio pronto aquejado de un proceso de anemia galopante, que acabaría con él en escasos decenios. Feuerbach primero, Marx y los positivistas después, lo liquidaron canjeándolo por su antónimo, la materia.

Como ya se dijo al comienzo de estas páginas, el interés de la antropología cristiana por la dimensión espiritual del hombre no está dictado (al menos prioritariamente) por preocupaciones metafísicas. Con la idea de *alma* los creyentes tratan de expresar y tutelar aquellas tres convicciones fundamentales consignadas más arriba, que constituyen el núcleo duro de su lectura del fenómeno *hombre*, y que no serían perceptibles en una antropolo-

¹⁴ M. BUNGE, *The Mind-Body Problem. A Psychobiological Approach*, Oxford 1980.

¹⁵ P. LAÍN ENTRALGO, *El cuerpo humano. Teoría actual*, Madrid 1989; id., *Cuerpo y alma*, Madrid, 1991. Sobre la antropología del último Laín, cf. RUIZ DE LA PEÑA, «A propósito del cuerpo humano; notas para un debate», en *Salm* 1990, 65-73; id., «El hombre e · uno en cuerpo y alma». La versión zubiriana del aserto conciliar», en *Studium Ovetense* 1994.

gía para la que el ser humano es (sólo) cuerpo o materia, pura y simple física, pura y simple biología.

A decir verdad, ya en la cultura griega el concepto de *psyché* como entidad/dimensión espiritual del hombre fue trabajado antes por las doctrinas ético-religiosas (orfismo) que por el pensamiento filosófico. Es decir: los griegos llegaron al alma por motivos más éticos que ontológicos o metafísicos. En nuestros días, Popper se mueve en una línea análoga, al manifestar su preocupación por la potencial inhumanidad de los materialismos cerrados: «la desmitificación del hombre ha ido bastante lejos; incluso demasiado lejos». Esa es la razón de fondo que está detrás de su «dualismo interaccionista», que reivindica la realidad de la mente como entidad inmaterial (aunque no desencarnada ni desencarnable) e irreductible al cerebro¹⁶.

De modo semejante, la noción cristiana de *alma* tiene, en principio, una índole *axiológica*, a la que hay que sumar su carácter *teologal* o *dialógico-soteriológico*. La aserción teológica del alma es *funcional*: está en función de la dignidad y valor absolutos del único ser creado que es imagen de Dios, que dialoga con Él en libertad, que se atreve por ello a esperar que nada, ni siquiera la muerte, pueda interrumpir ese diálogo amical. Que el hombre sea *alma* —y no sólo cuerpo— significa por tanto que *él es el único ser mundano capaz de Dios* y, consiguientemente, el más alto valor de la realidad-mundo.

¿Puede bastarle al discurso teológico esta comprensión axiológica, relacional, *teologal*, del alma? Seguramente es menester añadir algo más en un segundo tiempo. Porque de lo contrario no se ve cómo poder responder a preguntas tales como éstas: ¿por qué Dios ha elegido precisamente al hombre y le habla de tú a tú?; ¿por qué el hombre se apercibe de esta apelación divina?; ¿por qué todo esto ocurre con el hombre y *sólo con él*, no con otra criatura mundana? ¿Qué hay en el ser humano que lo constituye en oyente y respondiente idóneo de la palabra de Dios?

Así pues, la vocación *teologal* del hombre está demandando una dimensión ontológica, constitutiva de su ser; la plusvalía *axiológica* ha de derivar de su exceso *ontológico*. Por alma, en suma, habrá que entender *también* el coprincipio *transmaterial, metabiológico*, del ser del hombre; o, como decía Laín en otro tiempo, «un quid superestructural»¹⁷ que da razón suficiente de la plusvalía y del exceso funcional, así como de la potencia obediencial para la relación interpersonal con Dios.

A idéntica conclusión llegamos cuando nos preguntamos por la viabilidad de la esperanza cristiana en la resurrección. Si Dios ha destinado al ser humano, mortal por naturaleza, a vivir *siempre* en la forma de la resurrección, y no a morir para quedar muerto, ha debido equiparlo con una estructura ontológica tal que ese destino resurreccionista fuese *posible*. He ahí otra de las razones por las que la antropología teológica estima irrenuncia-

¹⁶ K. POPPER-J.C. ECCLES, *El yo y su cerebro*, Barcelona 1980, IX, 3-5.

¹⁷ P. LAÍN ENTRAIGO, *Antropología médica*, Madrid 1984, 67.

ble el concepto de alma. ¿Cómo explicar, sin ese concepto, el retorno a la vida del mismo ser humano (*numéricamente* el mismo!)?¹⁸.

Con otras palabras: en el asunto que nos ocupa, resulta primordial tener ante la vista la fe cristiana en la resurrección (o lo que es lo mismo, en la *salvación* del hombre entero). Como es obvio, el concepto de resurrección implica que el ser humano es cuerpo. Aunque no sea tan obvio, dicho concepto implica igualmente que es alma; en efecto, sin ese ser-alma no hay modo de entender por resurrección lo que la Escritura entiende y enseña, a saber, que Dios salva de la muerte al *mismo* ser humano que la había protagonizado. Merece subrayarse que el Antiguo Testamento no conoce la tesis de una muerte total (cf. la doctrina veterotestamentaria sobre el *scheol* y los *refaim*). Cabría preguntarse si la fe resurreccionista, que se alumbra en su última etapa redaccional, hubiese podido surgir desde el supuesto antropológico de tal muerte total. Y en cualquier caso, conviene advertir que los apasionados debates medievales sobre el modo de entender la unidad del hombre se emplazaban justamente en el ámbito del dogma de la resurrección¹⁹.

A la vista de estas consideraciones, no parece defendible la tesis laíniana, antes aludida, del *omnis moriar-omnis resurgam*. El *yo* que conjuga el verbo *morir* no puede ser numéricamente el mismo *yo* que conjuga el verbo *resucitar*, si es cierto que ha muerto *enteramente*. Es lícito sospechar que lo que le horroriza (con razón) a Laín es la idea de un alma *separada* en un presunto estado intermedio entre muerte y resurrección. Pero esta idea ha sido ya superada por la teología actual, sin por ello poner en entredicho el concepto mismo de *alma*.

Debe advertirse, por lo demás, que la teoría de la muerte total (o *Ganztod*), con el correlativo *omnis moriar-omnis resurgam*, es coherente al interior de la concepción luterana de la corrupción total de la naturaleza humana; en ese supuesto, no hay salvación sin una previa cancelación de lo corrompido, a la que seguiría una acción soteriológica que sería en realidad una *creatio ex nihilo*. Pero lo que es coherente en la forma *mentis* luterana no lo es en la católica, ni parece asumible hoy en buena parte de la teolo-

¹⁸ Vid. al respecto las siguientes monografías: H. SONNEMANS, *Seele. Unsterblichkeit-Auferstehung*, Freiburg i.B. 1984; VV. AA., *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, Freiburg i.B. 1986; J. SEIFERT, *Der Leib-Seele Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion*, Darmstadt 1979; R. SCHULTE-J. L. RUIZ DE LA PEÑA-G. GRESIAKE, *Cuerpo y alma. Muerte y resurrección*, Madrid 1985; F. HEIDLER, *Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele*, Göttingen 1983; G. GRESIAKE-J. KREMER, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1986; I. BALDERMANN, *Ich werde nicht sterben, sondern leben*, Neukirchen-Vluin 1990; K. KREMER (Hrsg.), *Seele. Ihre Wirklichkeit, ihr Verhältnis zum Leib und zu menschlichen Person*, Leiden 1984; G. PÖLTNER-H. WETTER (Hrsg.), *Das Leib-Seele Problem*, Wien 1986; H. HASTEDT, *Das Leib-Seele Problem*, Frankfurt a.M. 1988.

¹⁹ Vid. bibliografía en RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander 1992 (2ª ed.), 101, nota 22; 105, nota 35.

gía protestante²⁰.

* * *

Concluuyamos. Entendida como función de la singularidad de lo humano, la idea cristiana de *alma* denota el momento óntico de la autotranscendencia de la materia hacia lo nuevo, lo distinto, lo cualitativamente más rico y más válido, como es el ser personal del hombre y su índole teologal. Denota además el principio configurador de los *materiales* (físicos, químicos, biológicos) que se dan cita en el ser humano. Con todo ello no se está diciendo ni más ni menos de lo que se dice: *alma* sería, en línea de mínimos, la *configuración*, la *morphé* que acuña la materia, que la vertebra situándola en el nivel ontológico transmaterial en el que se ubica lo humano. No sería por tanto (o no tendría por qué ser) una *cosa*, una entidad añadida a los materiales configurados, sino la propia y sola original *compago* que tales materiales adoptan en el hecho-hombre.

Para sostener lo antedicho, ¿será menester apelar a la teoría hilemórfica? De ningún modo; basta recordar el uso que Zubiri hace de la noción de *sistema* para verificarlo²¹. Ahora bien; también en este caso el alma resulta ser algo *real y transmaterial*, como no sea que se pretenda abusivamente denominar *material* a todo lo real. En efecto, el coprincipio estructural de un ente material difícilmente puede alojarse en alguna de las rúbricas que componen la extensa nómina de los entes materiales²².

Por último; importa mucho precaverse contra la consabida acusación de dualismo que se esgrime desde los monismos materialistas a cuantos sostienen que la mente *no* es el cerebro. Porque, en efecto, *dualismo* no es tanto la postulación del alma (o de la mente o el espíritu), cuanto una determinada comprensión de la relación alma-cuerpo, mente-cerebro, espíritu-materia. A este propósito, hay que agradecer a uno de los más conspicuos defensores de la teoría de la identidad mente-cerebro, el fisikalista Armstrong, el que haya excluido sagazmente a Tomás de Aquino de la nómina de los dua-

²⁰ Varios de los autores citados *supra*, nota 18, son protestantes. Vid. más testimonios de teólogos de esta confesión en contra del *Ganztod* en RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Santander 1994 (5ª ed.), 338 s., notas 47-53.

²¹ Vid. mi artículo "El hombre es uno..." (cit. *supra*, nota 15).

²² "Cualquier intento un poco serio de materialismo hablará de una "materia organizada". Pero cuando se dice esto se olvida que la organización *no es material*." (J. MARIAS, *Antropología metafísica*, Madrid 1983, 22). "Las propiedades estructurales de la acetona sólo pueden ser entendidas atribuyéndolas al todo de la estructura misma, a la actividad dinámica de algo que es y no es materia; es materia porque *sólo* partículas elementales la componen...; no es materia porque su realidad propia es *tan sólo* la de un conjunto de elementos materiales" (P. LAÍN, *Cuerpo y alma*, 119).

listas antropológicos²³. *A sensu contrario*, Popper y Eccles no yerran obviamente por defender, en el libro ya citado, la realidad de la mente, sino por su modo de entender la polaridad mente-cerebro, que no hace sino reeditar el dualismo antropológico cartesiano.

Noviembre 1994

²³ *A Materialist Theory of the Mind*, London 1968, 12, 37, 122; el Angélico se situaría, según Armstrong, a medio camino entre el dualismo y el monismo, con una suerte de emergentismo o una «teoría del atributo».