

La filosofía de la mente de John Searle

Prof. Héber García *

Resumen

El artículo expone y evalúa críticamente la filosofía de la mente de John Searle. El punto de partida es un recorrido histórico y un balance crítico de las distintas soluciones, tanto dualistas como materialistas, que se han dado dentro de la filosofía de la mente los problemas sobre la naturaleza de los fenómenos mentales y de la relación de la mente con el cuerpo. Tanto el dualismo como el materialismo en sus diversas versiones, las dos perspectivas dominantes en el estudio de la mente, están equivocadas, según Searle, en cuanto a los enfoques señalados. Searle propone una vía alternativa, el naturalismo biológico, mediante la cual espera resolver el problema mente-cuerpo y explicar la naturaleza de los fenómenos mentales, la cual este artículo expone y valora críticamente.

Palabras claves: dualismo, materialismo, naturalismo biológico, conciencia e intencionalidad.

* Profesor de Filosofía de la Escuela de Educación de la Universidad Católica Andrés Bello y Asistente Académico del Departamento de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar.

John Searle's Philosophy of the Mind

Prof. Héber García

Abstract

This article exposes and critically evaluates John Searle's philosophy of the mind. The starting point is a historical revision and a critical balance of the different solutions, dualists and materialists, the philosophy of the mind has offered to the problems of nature, mental phenomena, and the mind/body relation. According to Searle, both dualism and materialism, the dominant perspectives of the study of the mind, are wrong on these issues. Searle proposes an alternative perspective to biological naturalism, by which he hopes to resolve the mind/body problem and explain the nature of mental phenomena. This article exposes and critically evaluates this perspective.

Keywords: dualism, materialism, biological naturalism, conscience and intentionality.

1. Introducción

Este trabajo está dirigido a un cierto tipo de problemas que ha concentrado la atención de algunos filósofos a partir de la segunda mitad del siglo XX. Entre este tipo de cuestiones tenemos: ¿Qué es la mente?, ¿cuál es la naturaleza de los estados mentales?, ¿cómo se producen los estados mentales?, ¿cómo se relaciona la mente con el cerebro?, ¿hasta qué punto es plausible el modelo de la mente como un programa de computador?, entre muchos otros.

La respuesta a estas interrogantes constituye el objeto de estudio de una disciplina filosófica que se ha ido configurando como tal, especialmente a lo largo del siglo XX. Esta área es la filosofía de la mente. El nombre como tal indica que es un saber que investiga fundamentalmente la naturaleza de los fenómenos mentales y la forma cómo se relaciona la mente con las demás partes del mundo, específicamente con el cuerpo.

Nuestro propósito general en esta investigación, es aproximarnos a esta disciplina filosófica a través de uno de sus autores más representativos como es John Searle. Queremos exponer lo que es su filosofía de la mente. Hacer una indagación sobre qué es la mente, la conciencia, la intencionalidad, entre otros aspectos, para este autor. Pretendemos valorar críticamente su filosofía de la mente.

La forma como hemos estructurado este trabajo es la siguiente. En un primera parte, realizamos una breve introducción histórica a la filosofía de la mente. Exponemos algunas de sus corrientes dominantes junto con algunas de las objeciones que Searle y otros autores han hecho a las mismas. Esto con el fin de ubicar y comprender la posición de Searle dentro de este ámbito. En un segunda parte, repasamos algunas de sus críticas generales al dualismo y al materialismo, las dos perspectivas dominantes en el estudio de los fenómenos mentales. Igualmente, hacemos unos breves comentarios acerca del tratamiento que él hace de ambas. Finalmente, exponemos su vía alternativa para comprender la mente y solucionar el problema mente-cuerpo.

Acerca de la metodología seguida, queremos hacer algunas puntualizaciones. De John R. Searle tomamos para su análisis principalmente *Intencionalidad* (1992), *Mentes, cerebros y ciencia* (1994), *El redescubrimiento de la mente* (1996) y *El misterio de la*

conciencia (2000). En estas obras el autor expone su filosofía acerca de la mente. Hicimos una lectura global y detenida de todas, donde buscamos sus vínculos y relaciones de tal forma que nos permitiera aproximarnos a las respuestas e hipótesis que ofrece el filósofo estadounidense a todas las cuestiones anteriores.

2. La filosofía de la mente: un poco de historia

La expresión «filosofía de la mente», designa un reciente campo de investigación dentro de la filosofía que junto a la psicología cognitiva, la lingüística, la antropología, la neurociencia y la computación, conforman las llamadas ciencias cognitivas. Su problema central de investigación es —diría Searle— “*el conocimiento y la comprensión*”.

Aunque parte de los asuntos de los que hoy se ocupa la filosofía de la mente, quizás ya habían sido abordados indirectamente y de forma accidental, por muchos filósofos anteriormente, no es sino hasta la Modernidad, hacia el siglo XVII, con la aparición de René Descartes, que se pueden encontrar los antecedentes más inmediatos de la filosofía de la mente.

En la sinopsis que hace de sus *Meditaciones Metafísicas* en esta misma obra, nos dice que pretende demostrar la inmortalidad del alma como algo que sobrevive al cuerpo. Sostiene:

Lo primero y más principal que se requiere para conocer la inmortalidad del alma es formarse un concepto lo más claro posible y diferenciado en absoluto de todo concepto del cuerpo, y esto se ha hecho allí; se requiere además, saber que todas las cosas que conocemos de un modo claro y distinto son verdaderas.... Y que de ello se debe concluir que todas las cosas que se conciben clara y definitivamente como sustancias diversas, como se concibe al alma y al cuerpo, son en realidad sustancias diferentes recíprocamente entre sí, lo cual se demuestra en la sexta; esto es, además, confirmado en ella por el hecho de que no concebimos a ningún cuerpo sino como divisible y, por el contrario, a ningún alma sino como indivisible: ya que no podemos imaginar la mitad de ningún alma, como podemos hacerlo respecto de cualquier cuerpo por exiguo que sea;

de modo que sus naturalezas no sólo son diversas sino también en cierto modo contrarias.¹

Y algunas líneas más adelante, nos ofrece la conclusión del anterior razonamiento: "Por todo lo cual se sigue que el cuerpo se extingue fácilmente, mientras que el alma es por naturaleza inmortal."²

Junto a la tesis de la inmortalidad del alma, se percibe en Descartes un dualismo antropológico. Todo hombre está compuesto de dos sustancias: alma y cuerpo. Esto plantea el siguiente problema: si cuerpo y alma son dos entidades distintas, entonces, ¿cómo se relacionan? Éste es el problema fundamental de la filosofía de la mente que hunde sus raíces en la visión dualista de Descartes. Visión que va a dominar en la concepción de la mente durante el siglo XVIII, XIX y principios del siglo XX.

Después de Descartes, el filósofo Franz Brentano (1838-1917) también hará algunos aportes a la filosofía de la mente. Por ejemplo, él resucita la noción de intencionalidad que había sido reducida en la filosofía medieval a la referencia del signo a su referente y la va a considerar de ahora en adelante como un concepto autónomo. La intencionalidad es para él la propiedad distintiva de todos los fenómenos mentales. Esta característica estriba en que todos los estados psíquicos –creencias, deseos, temores, motivos, etc.– son acerca de o sobre algo, es decir, están dirigidos hacia un objeto. Por ejemplo, afirmar que mi deseo de ir a la playa o el temor a la delincuencia son intencionales, no es decir otra cosa que el deseo y el temor en cuanto tales están dirigidos o apuntan hacia un objeto, en este caso, la playa o la delincuencia.

Posteriormente a Brentano, será Gilbert Ryle, profesor de filosofía de la Universidad de Oxford, quien hará un gran aporte a la consolidación de la filosofía de la mente con la publicación en 1949 de su obra *El concepto de lo mental*, en la cual según sus propias palabras, pretende exponer una teoría de la mente.

¹ René Descartes: *Meditaciones metafísicas*, (Tr. Juan Gil Fernández de Meditaciones de prima philosophia in qua dei existentia et animae immortalitas demonstrantur), Buenos Aires, Aguillar, 9ª ed., 1980, p. 42.

² *Ibid.*, p. 43.

El impregnado de la filosofía del lenguaje, considera que los problemas filosóficos, son en parte producto de la confusión conceptual. Por tanto, cree que un análisis minucioso del lenguaje sobre lo mental contribuirá a aclarar o diluir las cuestiones planteadas por los filósofos. Por eso emprende un análisis de diversos conceptos mentales, y concluye que éstos cuando son utilizados no hacen referencia a ninguna entidad interna como creía Descartes, sino que dichos términos sobre estados mentales como deseos, creencias, etc., indican disposiciones a realizar determinadas conductas. Por ejemplo, decir que tenemos deseos de ir a la playa, significa que si hace sol, es fin de semana, etc., estaremos en la disposición de agarrar el carro y dirigirnos a la playa. Es decir, nuestro deseo de ir a la playa no es producto de la acción de una entidad interior misteriosa que habita en el hombre, sino de una serie de condiciones, circunstancias, etc., que nos disponen a obrar de una determinada forma.

Ryle arremete contra la visión dominante de la mente, es decir, contra el dualismo cartesiano. En el primer capítulo de su libro anteriormente señalado, hace una síntesis crítica de la posición de Descartes. Nos dice:

La doctrina oficial, que procede principalmente de Descartes, sostiene que, excepto en el caso de los idiotas y de los recién nacidos, todo ser humano tiene un cuerpo y una mente. Algunos preferirán decir que todo ser humano es un cuerpo y una mente. El cuerpo y la mente están unidos, pero después de la muerte del cuerpo la mente puede continuar existiendo y funcionando.³

Y algunas páginas más adelante, después de concluir la síntesis de la doctrina cartesiana, nos señala su rechazo a la misma en los términos siguientes: *"Me referiré a ella, a menudo, con deliberado sentido peyorativo, como 'el dogma del Fantasma en la Máquina', que espero poder probar como enteramente falso, y no sólo en parte sino en principio."*⁴

³ Gilbert Ryle: El concepto de lo mental, (Tr. Eduardo Rabossi de The concept of mind), Buenos Aires, Paidós, 1967, p. 15.

⁴ Ibid., p. 19.

El rechazo de Ryle a la doctrina cartesiana, se fundamenta en que ésta es incoherente con lo que la ciencia nos dice acerca de la naturaleza del mundo, pues al sostener aquella que la mente es un fenómeno separado e independiente de la materia, del cuerpo físico y sin embargo, capaz de ejercer influjo sobre él, viola la ley de la conservación de la energía, un principio fundamental de la física.

Una vez él ha señalado la incompatibilidad de la tesis cartesiana con el conocimiento que poseemos de las ciencias acerca de cómo funciona el mundo, contribuye en gran parte al descrédito y rechazo de la doctrina de Descartes. Su posición ha sido denominada por varios estudiosos como "conductismo filosófico". Por éste cabría entender sintéticamente, según Paul M. Churchland, lo siguiente:

Específicamente lo que afirma es que, cuando hablamos acerca de emociones y sensaciones y de creencias y deseos, no hablamos sobre episodios internos fantasmales, sino que se trata de una forma abreviada de hablar sobre modelos reales y potenciales de conducta.⁵ (*Las resaltadas son del autor*).

El conductismo filosófico como alternativa al dualismo, gozó en cierto momento de relativo éxito, en parte debido a la hegemonía del conductismo en general. Sin embargo, la bancarrota del conductismo psicológico contribuyó a arrastrar tras de sí al conductismo filosófico. Searle nos presenta algunas observaciones. Para él el conductismo elimina los fenómenos mentales en cuestión, ya que sólo considera lo objetivamente observable. Por lo tanto, deja fuera toda la experiencia subjetiva propia de los fenómenos mentales. También nos recuerda, que ya Putnam había hecho la objeción del superactor o superespartano. Es posible imaginar a un actor que con excelentes técnicas pudiera imitar la conducta de alguien que tiene dolor y sin embargo, no tenerlo, como también, podemos imaginar al guerrero espartano que aún padeciendo fuertes dolores, actuara como si no

⁵ Paul M. Churchland, : *Materia y conciencia: una introducción contemporánea a la filosofía de la mente*, (Tr. Margareta N. Mizraji de Matter and Consciousness), Barcelona - España, Gedisa, 1992, p. 16.

los tuviera. Estas objeciones junto a muchas otras recogidas por Searle ⁶ y otros autores ⁷ socavaron al conductismo.

Después de Ryle se desarrollan otras posiciones: la teoría de la identidad de tipo, la teoría de la identidad de instancia, el funcionalismo y el materialismo eliminativo. Todas éstas junto al conductismo filosófico, son para Searle diferentes versiones del materialismo. Para él son materialistas en cuanto que todas ellas pretenden explicar la naturaleza de los fenómenos mentales, negando su especificidad: la conciencia. Vamos a exponerlas brevemente junto algunas críticas.

En la historia de las filosofías materialistas, pudiéramos decir que al conductismo le sucedió la teoría de la identidad de tipos. Sus principales exponentes han sido los filósofos U. T. Place y J. J. C. Smart. ¿En qué consiste esta teoría? Según el filósofo Warburton ésta sostiene:

que los fenómenos mentales son idénticos a los físicos. Un pensamiento relacionado con el tiempo atmosférico, por ejemplo sería ni más ni menos que un estado concreto del cerebro, y cada vez que se reprodujera ese estado podríamos decir que estamos teniendo un pensamiento sobre el tiempo. Esta teoría defiende la "identidad-de-tipo" o, lo que es igual, afirma que todos los estados físicos de un determinado tipo son también estados mentales de un determinado tipo. ⁸

A esta teoría se le han hecho algunas críticas. Searle nos dice que resulta improbable que para cada estado mental, exista únicamente un tipo de estado neurofisiológico al cual sea idéntico. Por ejemplo, aun cuando nuestra creencia de que Denver es la capital del estado de Colorado sea idéntica a un estado cerebral, sería exagerado suponer que cualquiera que posea la misma creencia tenga al igual que nosotros el mismo estado cerebral, ya que ello supondría

⁶ Véase, John Searle: *El redescubrimiento de la mente*, (Tr. Luis M. V. Villanueva de *The rediscovery of the mind*), Barcelona - España Crítica, 1992, pp. 48-49.

⁷ Véase, Nigel Warburton: *Filosofía Básica*, (Tr. Pepa Linares de *Philosophy: The Basics*), Madrid: Cátedra, 2000, pp. 175 - 177.

⁸ *Nigel Warburton: Ibid.*, pp. 168-169.

una neurofisiología idéntica. Una siguiente objeción se basa en una ley de Leibniz. Ésta a grandes rasgos sostiene que dos sucesos son idénticos si tienen todas las propiedades en común. Sin embargo, los estados mentales tienen propiedades que no poseen los estados cerebrales. Son intencionales, tienen contenido, son acerca de algo. En cambio, los estados cerebrales no tienen contenido. Por ejemplo, si pensamos en Mérida, nuestro pensamiento se relaciona con un espacio exterior del mundo real. En cambio, nuestros estados cerebrales no se relacionan con nada concreto del mundo externo. Finalmente, para Searle la objeción más fuerte contra esta teoría al igual que contra el conductismo, es que deja de lado la experiencia subjetiva o conciencia que acompaña a los estados mentales y de la cual carecen los estados cerebrales.⁹

A la teoría de la identidad de tipos, le sucedió la teoría de identidad de instancias. Entre los representantes de esta posición encontramos a Donald Davidson. Ésta emergió como una respuesta a las críticas hechas a aquélla. ¿De qué trata? Según Warburton se puede definir de la siguiente forma:

También en este caso estamos ante una forma de fisicalismo, que establece la identidad de los pensamientos y los estados cerebrales. Sin embargo, y al contrario que aquélla (se refiere a la teoría de identidad de tipos), sostiene que no todos los pensamientos del mismo tipo requieren de estados cerebrales del mismo tipo.¹⁰

Esta teoría a diferencia de la anterior, establece una distinción entre instancia y tipo. Por ejemplo, si poseemos una camioneta Samuray, ésta es sólo un ejemplar o instancia de un tipo especial de vehículo llamado "Samuray", de la automotriz japonesa Toyota. Pues bien, esta teoría sostiene que cada vez que estamos en un estado mental, este estado es idéntico a un estado cerebral. Sin embargo, consideran que podemos tener el mismo estado mental y estar en otro estado cerebral. Así cuando pensamos ayer que "Bolívar nació el 24 de julio de 1783", el estado cerebral no es el mismo a cuando

⁹ Véase otras observaciones en John Searle: *Ibid.*, pp. 51-54 y en Nigel Warburton: *Ibid.*, pp. 170-172.

¹⁰ *Ibid.*, p. 173.

tuvimos hoy el mismo pensamiento. Igualmente, para tener ese mismo pensamiento acerca de Bolívar no necesitamos del mismo estado cerebral.

Para Searle los defensores de esta corriente heredan la crítica de sentido común principal que se hace a cualquier teoría de la identidad mente-cerebro: la de que no es posible identificar algo mental con algo no mental sin dejar a un lado lo mental. A esta objeción, agrega otras que él llama "idiosincrásicas". Una de éstas es la siguiente: "si dos personas que están en el mismo estado mental, están en estados neurofisiológicos diferentes, ¿qué es lo que hace de esos dos estados neurofisiológicos diferentes el mismo estado mental?".¹¹ Para Searle esta teoría no puede dar cuenta de esta objeción y de otras planteadas por Saul Kripke.¹² Finalmente, Warburton nos recuerda que esta teoría,

haría posible la existencia de dos individuos físicamente idénticos hasta la última molécula de su cuerpo y, sin embargo, completamente distintos desde el punto de vista de lo mental. Pero esta separación entre cuerpo y mente es excesiva, y convierte la relación entre ambas cosas en un hecho absolutamente misterioso, incluso más que en el caso del dualismo.¹³

A esta teoría le sucedió el funcionalismo. Entre algunos de sus defensores tenemos: Armstrong, Lewis, Lycan, entre otros. Esta es una corriente dentro de la cual se pueden encontrar distintas versiones. No vamos a explicar cada una de ellas, pero sí haremos una presentación general del funcionalismo y de algunas objeciones que se le hacen al mismo. ¿En qué consiste? Warburton nos dice:

Esta teoría se centra en el papel funcional de los estados mentales, lo que supone en la práctica, que se centra en los *inputs*, los *outputs* y la relación entre los estados internos. El funcionalismo define un estado mental por su relación característica con otro y con sus efectos en la conducta. Así, mi pensamiento sobre el tiempo que hace se define por

¹¹ John Searle: *El redescubrimiento de la mente*, p. 54.

¹² Véase, *Ibid.*, pp. 52 - 53.

¹³ Nigel Warburton: *Ibid.*, p. 173.

su relación con otros pensamientos míos y con mi conducta: qué produce en mí un pensamiento, cómo se relaciona éste con otros y qué actos provoca en mí. De este modo, el funcionalismo aprovecha ciertas ideas conductistas –la actividad mental se halla íntimamente vinculada a las disposiciones de la conducta–, pero admite que los fenómenos mentales pueden causar el comportamiento. ¹⁴

Una de las observaciones más fuertes que se dirige contra el funcionalismo es la de los llamados "qualia" o conciencia. Como señala el filósofo Chalmers:

Podemos decir que un estado mental es consciente si está ligado a una *sensación cualitativa*, una cualidad asociada de experiencia. Estas sensaciones cualitativas se conocen también como cualidades fenómenos o *qualia* para abreviar. El problema de explicar estas cualidades fenoménicas es justamente el problema de explicar la conciencia. ¹⁵ (*Las resaltadas son del autor*).

Pues bien, para Searle el funcionalismo deja fuera una vez más, el rasgo central de la mente: la conciencia. Por ejemplo, cuando vemos un objeto azul o sentimos un dolor de cabeza, también experimentamos una serie de sensaciones cualitativas que quedarían fuera al ser explicadas estas experiencias sólo en términos de sus relaciones causales. Él nos ofrece el siguiente argumento:

Supongamos que un sector de la población tuviera sus espectros de color invertidos de tal manera que, por ejemplo, la experiencia que ellos denominan "ver rojo" sería denominada "ver verde" por una persona normal; y lo que ellos denominan "ver verde" sería denominado "ver rojo" por una persona normal.... Cuando se les pide que pongan en un montón los lápices rojos y en otro los lápices verdes, hacen exactamente lo mismo que haría el resto de nosotros;

¹⁴ Ibid., p. 178.

¹⁵ David J. Chalmers: *La mente consciente*, (Tr. José A. Álvarez de The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory), Barcelona-España: Gedisa, 1999, p. 26.

les parece *diferente* a ellos desde dentro, pero no hay modo alguno de detectar esa diferencia desde el exterior. ¹⁶ (*Las resaltadas son del autor*).

Junto a esta objeción él formula otra que se ha popularizado como la habitación o el cuarto chino. Nos pide que imaginemos a un individuo que se encuentra encerrado en una habitación y que no entiende nada de chino. Sin embargo, en la habitación se encuentra un cesto con inscripciones chinas y un libro (en español) sobre cómo utilizar los símbolos chinos. Supongamos que el individuo empieza a recibir por un buzón de la habitación preguntas en chino y él sin saber nada de chino comienza a correlacionar unos signos con otros de tal forma que logra devolver parejas o conjuntos de símbolos que constituyen respuestas a las preguntas recibidas. Incluso su habilidad se perfecciona de tal manera que sus respuestas son indistinguibles de las dadas por un hablante chino. El individuo visto desde el exterior actúa como si comprendiera chino. Sin embargo, la realidad es que no sabe ni comprende nada de chino. Para Searle lo que hace el individuo en la habitación es lo mismo que hace un programa de ordenador: se limita a operar con símbolos. Por tanto, el funcionalismo al comparar la mente con un ordenador, al comparar el pensamiento con el manejo de signos, no es capaz de ofrecernos una imagen completa de la mente. Pues reduce la mente a la sintaxis, a seguir reglas y operar con ellas, dejando de lado el significado, la comprensión, en una palabra, la semántica.

Al funcionalismo, le siguió otras vías más radicales como el materialismo eliminativo. A partir de algunas investigaciones provenientes del campo de la neurociencia algunos autores concluyen que fenómenos mentales como la conciencia, la intencionalidad, los deseos, las creencias, etc., no existen. Es decir, lo único que existe es el cerebro. Willian Bechtel nos dice:

El materialismo eliminativo comienza afirmando que la investigación en neurociencia no demuestra la correlación entre procesos del cerebro y procesos mentales que afirma la Teoría de la Identidad como Tipo y argumenta que esto es una razón para reemplazar el habla sobre lo mental por el habla sobre los estados del cerebro. Dicho de manera

¹⁶ John Searle: *El redescubrimiento de la mente*, pp. 56-57.

más exacta: afirman que no hay fenómenos mentales y que los que afirman que los hay están equivocados.¹⁷

Para esta posición los fenómenos mentales son sólo estados neurales que hasta ahora desconocemos. Un autor que puede incluirse dentro de esta posición es el filósofo Richard Rorty, autor de la obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979). En esta obra tiene claras alusiones a esta posición. Por ejemplo, en el segundo capítulo, nos pide que pensemos en unos sujetos que habitan un mundo imaginario, "las Antípodas", en el cual no existe el lenguaje mentalista. Es decir, nadie habla en términos de tener deseos, creencias, intenciones, sino en términos de fibras cerebrales por cuanto poseen un conocimiento de la neurofisiología del cerebro.

Para Searle estos esfuerzos encaminados a tales propósitos no sirven de nada. Acerca de lo propuesto por Rorty, nos dice:

Nos pide que imaginemos una tribu que no dice "tengo dolor", sino más bien "Mis fibras C están siendo estimuladas".... Imaginemos una tribu que no quiere usar nuestro lenguaje mentalista. ¿Qué se sigue de ello? O tienen dolores como los tenemos nosotros o no los tienen. Si los tienen, entonces el hecho de que rehúsen llamarlos dolores no tiene interés. Los hechos siguen siendo los mismos independientemente de cómo nosotros o ellos elijamos describirlos. Si, por otra parte, no tienen dolor alguno, entonces son completamente diferentes de nosotros y su situación no tiene relevancia alguna para la realidad de nuestros fenómenos mentales.¹⁸

Como podemos apreciar Searle le critica a Rorty el cometer el error de no distinguir entre el lenguaje mentalista y los fenómenos mentales. Es decir, el pretender que al eliminar el lenguaje mentalista se eliminan los dolores, los temores, las creencias, las angustias y otros fenómenos mentales. Para Searle, los fenómenos mentales existen y no son reducibles a la neurofisiología de los mismos.

¹⁷ William Bechtel: *Filosofía de la mente*, (Tr. Luis M. Valdés V. de *Philosophy of Mind. An overview for Cognitive Science*), Madrid, Tecnos, 1991, p. 137.

¹⁸ John Searle: *El redescubrimiento de la mente*, p. 43.

Con estos últimos comentarios, concluimos este sucinto recorrido histórico por las principales corrientes y problemas de la filosofía de la mente. No hemos pretendido hacer una presentación exhaustiva y una valoración crítica detallada de cada posición por cuanto excede los propósitos de este trabajo.¹⁹

3. Dualismo y materialismo

En *El redescubrimiento de la mente*, Searle aborda el materialismo y el dualismo como las perspectivas dominantes en el estudio de la mente. En el inicio de ésta sostiene: "Los primeros tres capítulos contienen críticas de los puntos de vista dominantes en filosofía de la mente. Son un intento de superar tanto el dualismo como el materialismo; en él se le dedica mayor atención al materialismo".²⁰

A pesar de su intención de abordar ambas corrientes, quisiéramos señalar que no hace un tratamiento equitativo de ambas posiciones. Si bien su interés se centra en el materialismo, por ser la perspectiva dominante en la filosofía de la mente, cabe señalar que acerca del dualismo, sólo aparecen algunos comentarios referentes a la misma. El dualismo aparece expuesto de forma muy escueta. Tenemos la impresión que para ser una de las perspectivas dominantes —según él—, la forma en que la aborda tiende a concederle poca relevancia, a simplificar sus puntos de vista, y quizás, movido por su interés de no ser etiquetado como parte de este grupo, se apresura a dejarla de lado con breves comentarios donde reconoce que "... tenemos terror a caer en el dualismo cartesiano".²¹

El rechazo al dualismo pareciera que colocaría a Searle en una posición más cercana al materialismo, sin embargo, ello no es así. Él no niega que la perspectiva materialista pareciera ser el único enfoque racional en filosofía de la mente,²² y de ahí que tenga mayor aceptación y difusión como corriente. No obstante, para él tanto el dualismo como el materialismo están equivocados en sus enfoques

¹⁹ Para mayor información sobre cada una de estas corrientes, sugerimos ver las obras de Bechtel, Warburton, Martínez Freire, Churchland y Searle entre otras.

²⁰ John Searle: *Ibid.*, p. 13.

²¹ *Ibid.*, p. 27.

²² *Ibid.*, p. 17.

de la naturaleza de los fenómenos mentales. Acerca del dualismo la crítica central de Searle a éste estriba en su carácter poco científico como habíamos señalado. Nos dice: "El dualismo de cualquier forma se considera hoy día de manera general como algo fuera de toda consideración, puesto que se supone que es inconsistente con la visión científica del mundo."²³ Pero, ¿es realmente esto cierto? Nosotros creemos que sí lo es. Por ejemplo, Nigel Warburton recoge unas críticas al dualismo las cuales son observaciones fundamentalmente de tipo científico. Vale decir, el dualismo tendría problemas para justificar el estudio científico de la mente, para explicar cómo surge la mente de acuerdo a la teoría de la evolución, y finalmente, violaría un principio científico elemental sobre la causalidad de los fenómenos físicos.²⁴

Hasta acá hemos expuesto su posición sobre el dualismo. Creemos comprender por qué él no se molesta en refutarlo, pero no justificamos su tratamiento ligero. Pasemos a tratar el materialismo.

El materialismo ejerce actualmente el mayor atractivo y hegemonía en sus variadas versiones, debido a su pretendido carácter científico como opuesto al dualismo. Incluso él dice:

la elección ante la que tácitamente se nos pone es entre un enfoque "científico", tal como el que viene representado por una u otra de las versiones actuales del "materialismo", y un enfoque "anticientífico", tal como el que viene representado por el cartesianismo o alguna otra concepción religiosa tradicional de la mente.²⁵

Si bien en el materialismo podemos encontrar variedad de posiciones, para él todas tienden a comulgar fundamentalmente con lo siguiente:

Lo que esas visiones comparten es una hostilidad hacia la existencia y el carácter mental de nuestra vida mental ordinaria. De una manera u otra, todas ellas intentan

²³ *Ibidem*.

²⁴ Para un conocimiento más detallado de estos argumentos, recomendamos ver, Warburton *Ibid.*, pp. 164 - 166.

²⁵ John Searle: El redescubrimiento de la mente, p. 18.

degradar los fenómenos mentales ordinarios tales como creencias, deseos e intenciones y arrojar dudas sobre la existencia de rasgos generales de los fenómenos mentales tales como la conciencia y la subjetividad.²⁶

Los diversos materialismos son falsos en un punto crucial: eliminan la conciencia. Anteriormente, hemos hecho algunas objeciones a varias de sus versiones. Sin embargo, Searle pretende ir más lejos. Él atacará los cimientos comunes a los distintos materialismos. Éstos son:

1. Por lo que respecta al estudio de la mente, la conciencia y sus rasgos especiales son, más bien, de menor importancia. Es posible dar una explicación del lenguaje, de la cognición y de los estados mentales en general sin tomar en cuenta la conciencia y la subjetividad.

2. La ciencia y la realidad son objetivas. La ciencia es objetiva porque la realidad es objetiva. Por tanto, el mejor método para estudiar la mente es adoptar el punto de vista objetivo de la tercera persona. La objetividad de la ciencia exige que los fenómenos estudiados sean completamente objetivos y en el caso de la ciencia cognitiva esto significa que tiene que estudiar conducta objetivamente observable. Por tanto, el estudio de la mente y de la conducta es el mismo estudio.

3. Todo hecho del universo es, en principio, cognoscible y entendible por investigadores humanos. Puesto que la realidad es física, y puesto que la ciencia se interesa por la investigación de la realidad física, y puesto que no hay límites a lo que podemos conocer de la realidad física, se sigue que todos los hechos del universo son cognoscibles y entendibles por nosotros.

4. Las únicas cosas que existen son, en último término, físicas, tal como la física se concibe tradicionalmente, esto es: como opuesto a lo mental. Esto significa que en las oposiciones tradicionales —dualismo versus monismo, mentalismo versus materialismo— el término del lado derecho nombra el punto de vista correcto; el de la parte izquierda, el falso.

²⁶ Ibid., pp. 19-20.

Hasta aquí, hemos resumido los fundamentos de la tradición materialista presentados por Searle. Él espera mostrar en *El redescubrimiento de la mente* y en otras obras que estos puntos de vista son acientíficos e incoherentes. Quizás no podamos exponer la refutación que hace Searle de cada uno de ellos y el orden que sigue al presentar su propuesta, pero ellos serán abordados durante el desarrollo de la hipótesis presentada por él acerca de la mente y que a continuación desarrollamos.

4. Redescubrimiento de la mente: redescubrimiento de la conciencia

Desde el inicio de *El redescubrimiento de la mente*, Searle nos presenta los objetivos que persigue en el desarrollo de la misma:

Quiero criticar y superar las tradiciones dominantes en el estudio de la mente, tanto el "materialismo" como el "dualismo". Puesto que pienso que la conciencia es el fenómeno mental central, quiero comenzar un serio examen de la conciencia en sus propios términos.... Quiero hacer algunas propuestas para reformar nuestro estudio de los fenómenos mentales de una manera que justifique la esperanza de redescubrir la mente.²⁷

Para superar ambas tradiciones, presenta su posición que puede ser resumida en los siguientes elementos:

1. Crítica al lenguaje tradicional utilizado por las tradiciones dominantes en filosofía de la mente.
2. Presentación de los rasgos fundamentales de los fenómenos mentales.

4.1. CRÍTICA AL LENGUAJE TRADICIONAL UTILIZADO POR LAS TRADICIONES DOMINANTES EN FILOSOFÍA DE LA MENTE

Searle señala en varias oportunidades que hemos heredado una tradición filosófica y científica, y con ésta un lenguaje, que hace

²⁷ *Ibid.*, p. 11.

muy difícil plantear de forma alternativa ciertos problemas en la filosofía de la mente. Vale decir, el lenguaje tradicional en el cual formulamos nuestros puntos de vista acerca de la mente, es parte de la irresolubilidad del problema mente-cuerpo. Para Searle tanto el dualismo como el materialismo están equivocados en cuanto abordan los problemas fundamentales de la filosofía de la mente con un lenguaje no apropiado, heredado del siglo XVII. Es por ello que incluso el materialismo cuando trata el problema mente-cuerpo, lo hace desde el vocabulario cartesiano, con lo cual queda atrapado dentro de una forma de dualismo que él llama "dualismo conceptual", que estriba en aceptar y plantear los problemas de la mente dentro de este lenguaje y sus supuestos. Por tanto, el materialismo termina por ser una versión más del dualismo, una especie de dualismo sofisticado. Con palabras de Searle, el problema estriba en lo siguiente:

Es usual pensar que el dualismo se presenta en dos sabores, dualismo de sustancias y dualismo de propiedades; pero a éstos yo quiero añadir un tercero que llamaré "dualismo conceptual". Este punto de vista consiste en tomar muy en serio los conceptos dualistas, esto es: consiste en el punto de vista de que, en algún sentido importante, "físico" implica "no mental" y "mental" implica "no físico". Tanto el dualismo tradicional como el materialismo presuponen el dualismo conceptual así definido. Introduzco esta definición para aclarar por qué me parece mejor pensar en el materialismo como siendo, realmente, una forma de dualismo.²⁸

Intentar zafarse de este lenguaje tradicional y de sus tesis implícitas, es uno de los cometidos perseguidos por Searle para hacer plausible su visión de la mente. Él señala que existe una cantidad de fenómenos como los balances de pago, las oraciones no gramaticales, la destreza para esquiar, el gobierno del estado de California, los goles marcados en un partido de fútbol, los matrimonios, el comercio, los estados de cuentas, etc., que no se sabría dónde clasificarlos desde el lenguaje tradicional. ¿Son fenómenos físicos o mentales? El lenguaje cartesiano no nos permite responder esta pregunta. Todos esos elementos tienen un modo

²⁸ Ibid., p. 169.

propio de existir.²⁹ Sin embargo, no se pueden reducir ni a físicos ni a mentales en el lenguaje tradicional.

Para superar estas dificultades, él nos propone una terminología más elemental que supere la oposición entre físico y mental. Nos sugiere distinguir entre rasgos relativos al observador y rasgos intrínsecos del mundo. Veamos brevemente en qué consisten. Los segundos, son aquellos rasgos de la naturaleza cuya existencia es totalmente independiente de nuestras representaciones al respecto. En cambio, los primeros, son los rasgos del mundo que dependen de nuestras creencias, deseos y usos para su existencia. Tomemos un ejemplo. El que esto sea una llave, es un rasgo relativo al observador. Sólo es una llave en cuanto la representamos y la usamos como tal. Nosotros la creamos con ese fin, le asignamos esa función. En cambio, el que esta llave posea una cierta cantidad de materia no es un rasgo que dependa de nosotros en ningún sentido para su existencia. Desde esta terminología "serliana", los rasgos mentales y cerebrales no constituyen elementos opuestos, ya que ambos son rasgos intrínsecos del mundo, hechos objetivos, naturales. La aparición y surgimiento de los mismos no ha sido algo que dependa de nuestras creencias o deseos al respecto. De esta forma todos los rasgos intrínsecos del mundo, los rasgos naturales, incluidos los fenómenos mentales, serían para él objeto de una investigación científica.

En su empeño por superar las perspectivas dominantes, él pasa a explicarnos su teoría de la mente.

4.2. RASGOS FUNDAMENTALES DE LOS FENÓMENOS MENTALES:

(a) La conciencia: su relevancia y su lugar en la naturaleza.

Para Searle la conciencia es un fenómeno difícil de definir en términos de condiciones necesarias y suficientes o según el procedimiento aristotélico de género y diferencia específica. Igualmente,

²⁹ Al estudio de este tipo de hechos dedica Searle su obra *La construcción de la realidad social*, (Tr. Antonio Doménech de *The construction of social reality*), Barcelona - España, Paidós, 1997.

sucede para él que la expresión "conciencia" tiende a confundirse con otras como "autoconciencia" y "cognición". En vista de lo anterior, tratará de poner en claro a qué se refiere con la conciencia. En su investigación, él prefiere partir de una definición de sentido común que le permita ir desarrollando una conceptualización más sólida y precisa de la conciencia. Nos dice:

Lo que quiero decir por "conciencia" puede ser ilustrado por medio de ejemplos. Cuando me despierto, después de dormir sin haber soñado, paso a estar consciente, un estado que continúa tanto tiempo como estoy despierto. Cuando voy a dormir, o me ponen bajo una anestesia general, o muero, mis estados conscientes cesan. Si sueño mientras duermo, adquiero de nuevo conciencia, aunque las formas de conciencia en el sueño son, en general, de un nivel de intensidad mucho menor que la conciencia ordinaria mientras estamos despiertos.³⁰

Tener conciencia es para él un hecho obvio y central de nuestra vida. Sin ella todos los demás aspectos de nuestra vida como el lenguaje, el amor, los temores, etc., serían imposibles. Puesto que sólo seres conscientes son capaces de ello. Sin embargo, cabe preguntarse, ¿cómo define concretamente tal fenómeno? Nos dice: *"la conciencia es un rasgo biológico, y por consecuencia físico, pero evidentemente, también mental de ciertos sistemas nerviosos de nivel superior, tales como los cerebros humanos y un buen número de diferentes tipos de cerebros animales."*³¹

La conciencia es un hecho patente de nuestra vida. Sin embargo, sostiene que puede resultarle a otros no tan obvio. Incluso considera que si alguien asume la tesis de negar la existencia de la conciencia, sería difícil convencerle al respecto, pues con qué argumentos se puede proceder a refutar tal posición. Acaso, dirá en forma jocosa: *"¿Debería pellizcar a los que la mantienen para recordarles que son conscientes? ¿Debería pellizcarme a mí mismo e informar de los resultados en el Journal of Philosophy?"*³² Y en otra parte de su obra

³⁰ John Searle: *Ibid.*, p. 95.

³¹ John Searle: *La construcción social de la realidad*, p. 26.

³² John Searle: *El redescubrimiento de la mente*, pp. 22 - 23.

y en otro tono, vuelve a expresar su tesis acerca de la existencia de la conciencia en estos términos: "Es justamente un hecho puro y simple sobre el mundo el que éste contiene estados y eventos mentales conscientes, pero es difícil ver cómo sistemas meramente físicos pueden tener conciencia." ³³

Para Searle la conciencia es fundamental para estudiar la mente, sin embargo, sostiene que hay autores que han pretendido estudiar la mente prescindiendo de la misma o marginando su relevancia. Incluso le llama poderosamente la atención que:

en tres libros recientes en los que la palabra "conciencia" aparece en sus títulos –el de Paul Churchland *Matter and consciousness* (1984), el de Ray Jackendoff *consciousness and the Computational Mind* (1987) y el de Willian Lycan *consciousness* (1987)– haya poco o ningún esfuerzo para dar una explicación, o una teoría, de la conciencia. La conciencia no es tema que se considere como algo que merece la pena tratar por sí mismo, sino como un problema incordiante para la filosofía de la mente materialista. ³⁴

Los intentos de marginar o negar la relevancia de la conciencia en el estudio de la mente ha sido un tema recurrente sobre todo en los filósofos de la tradición materialista. Por eso establecerá: "Argumentaré que no hay manera de estudiar los fenómenos de la mente sin estudiar, implícita o explícitamente, la conciencia. La razón es que no tenemos noción alguna de lo mental aparte de nuestra noción de conciencia." ³⁵

Para Searle la conciencia es la propiedad central y fundamental de nuestra vida mental. Al menos hasta antes del siglo XX, considera que la noción de conciencia no era problemática y a ella se acudía para explicar la conducta de los seres humanos. Sin embargo, sostiene que a partir del siglo XX esta apreciación cambia. En gran parte con los aportes de Sigmund Freud, la concepción de una mente inconsciente se convierte en el aspecto central de la psicología humana. Es decir, se produce una inversión en la valoración del papel de la

³³ John Searle: *Mentes, cerebros y ciencia*, (Tr. Luis Valdés de Mirás, *Brains and Science. The 1984 Reith Lectures*), Madrid, Cátedra, p. 20.

³⁴ John Searle: *El redescubrimiento de la mente*, p. 44.

³⁵ *Ibid.*, p. 32.

conciencia y el inconsciente. En términos generales, a partir del siglo XX, la tendencia dominante ha sido la de considerar los procesos mentales inconscientes más importantes que los procesos conscientes. Por tanto, la pretensión de Searle en su filosofía de la mente, es devolverle a la conciencia el carácter central en nuestra vida mental.

Él considera que el poder explicativo de la noción de inconsciente ha sido tan grande dentro del estudio de la mente, que no se puede prescindir de la misma. Por eso intentará replantear la relación entre la conciencia y el inconsciente, para mostrar dos cosas. Una, la centralidad de la conciencia con relación a lo inconsciente, y dos, la dependencia de la noción de inconsciente de la noción de conciencia. Searle considera que hay fuertes argumentos para sostener que la noción de estados mentales inconscientes es parasitaria de la noción de conciencia. Para él la noción de estado mental inconsciente sólo resulta comprensible como aquel género de cosa que aunque no sea consciente o incluso quizás imposible de traerlo a la conciencia, es sin embargo, el género de cosa que *podría* ser o haber sido consciente.

Quisiéramos señalar que esta relación entre conciencia e inconsciente en Searle, tiende a ser uno de los aspectos que no queda expuesto con suficiente claridad. Él en su intento por concederle superioridad a la noción de conciencia sobre la de inconsciente, prácticamente elimina los estados mentales inconscientes y da lugar a numerosos problemas señalados en parte por Nora Stigol³⁶ y David Pérez Chico.³⁷

En su explicación del inconsciente, nos pide que nos fijemos en dos tipos de fenómenos: la mielinización de los axones en nuestro sistema nervioso central y nuestra creencia -no consciente- que la torre Eiffel está en París. Según él, encontramos que ambos fenómenos son inconscientes, ya que no tenemos conocimiento de los mismos. Ahora bien, cabe preguntarse: ¿Hay alguna diferencia entre ellos? Para él la respuesta es afirmativa. El primero es un fenómeno neurofisiológico que interviene en la producción de los

³⁶ Véase, Nora Stigol: "¿Son intencionales los estados inconscientes?", en *Revista Análisis Filosófico*, 14: 1 (1994). Buenos Aires, SADAFA, pp. 61 - 68.

³⁷ Véase la recensión que hace David Pérez Chico de la obra de Searle en *Revista Laguna*, 4 (1997), p.p. 289 - 290.

fenómenos mentales, pero no es un estado mental. ¿Por qué? Sencillamente, jamás sería accesible a la conciencia. En cambio, el segundo, es un "genuino estado mental", porque aunque no es consciente, es el tipo de fenómeno que podría llegar a serlo. Él propone que consideremos el primer tipo de estado como no consciente y al segundo, inconsciente. Sin embargo, si nos fijamos en el individuo que tiene la creencia inconsciente acerca de que la torre Eiffel está en París, lo único que encontramos en él es que está en posesión de un estado cerebral, al igual que en el caso de la mielinización de los axones. Ambos son estados neurofisiológicos, objetivos. Nos preguntamos: ¿Cuál es la diferencia?

Una diferencia es que la creencia sobre la torre Eiffel a diferencia de la mielinización de los axones es un estado intencional. Vale decir, se dirige o se relaciona con una parte del mundo exterior, tiene un contenido. Mientras que el segundo no es intencional, no es sobre nada. Pero la diferencia principal estriba para Searle en que la creencia es el tipo de fenómeno que puede ser accesible a la conciencia. ¿Cómo? Para él a través del principio de conexión, el cual sostiene que un estado mental inconsciente implica accesibilidad a la conciencia. Él presenta un argumento a favor de este principio que lo divide en siete momentos. Sin embargo, posteriormente nos ofrece una síntesis del mismo en los siguientes términos:

Para resumir: el argumento a favor del principio de conexión era en cierto modo complejo, pero su línea subyacente era completamente simple. Pregúntate sólo a ti mismo qué hecho del mundo se corresponde con tus afirmaciones. Cuando se hace una afirmación sobre intencionalidad inconsciente, no hay hechos que tengan que ver con el caso excepto los neurofisiológicos. No hay aquí nada más que estados y procesos neurofisiológicos describibles en términos neurofisiológicos. Pero los estados intencionales, conscientes o inconscientes, tienen contornos de aspecto, y no hay contorno de aspecto alguno en el nivel de las neuronas.³⁶

Sobre la relación entre conciencia e inconsciente, él concluye:

³⁶ John Searle: *El redescubrimiento de la mente*, p. 169.

lo único que ocurre en mi cerebro son procesos neurofisiológicos, algunos conscientes, algunos inconscientes. De entre los procesos neurofisiológicos inconscientes unos son mentales, otros no. La diferencia entre ellos no reside en la conciencia, puesto que, por hipótesis, ninguno de ellos es consciente; la diferencia reside en que los procesos mentales son candidatos para la conciencia, puesto que son capaces de causar estados conscientes. Y esto es todo. ³⁹

A pesar de este esfuerzo de Searle por establecer una diferencia entre estados mentales conscientes e inconscientes, no dejan de existir fallas en su argumentación, en especial lo referente a la "accesibilidad" de los estados inconscientes a la conciencia, tal como lo manifiestan los autores señalados.

Además de la relación entre conciencia e inconsciente, otro aspecto relevante a destacar en la filosofía de la mente que elabora Searle, es la relación entre dos elementos que poseen la mayoría de los estados mentales: conciencia e intencionalidad. Los fenómenos de la conciencia tienen un contenido. No sólo somos conscientes sino que además nuestra conciencia es acerca "de" algo. Sin embargo, éste "de" de la conciencia difiere en parte del "de" de la intencionalidad. Por eso nos aclara:

el "de" de "consciente de" no siempre es el "de" de la intencionalidad. Si soy consciente de un golpe en la puerta, mi estado consciente es intencional, porque hace referencia a algo más allá de él mismo, el golpe de la puerta. Si soy consciente de un dolor no es intencional, porque no representa nada más allá de sí mismo. ⁴⁰

Searle nos ofrece esta distinción breve entre el "de" de la conciencia y el "de" de la intencionalidad. Sin embargo, ambos elementos, conciencia e intencionalidad, son dos rasgos que poseen la mayoría de los estados mentales, y los cuales no se pueden separar. No se puede emprender un estudio de la mente prescindiendo de la conciencia o de la intencionalidad. Pues *"de la mano de la conciencia viene la intencionalidad, la capacidad de la mente para representar*

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ Ibid., p. 96.

objetos y estados de cosas mundanos distintos de uno mismo".⁴¹ Lo relacionado con la intencionalidad, lo ampliaremos más adelante.

A lo largo de *El redescubrimiento de la mente*, él busca recuperar la relevancia de la conciencia para el estudio de la mente e intenta convertir a la conciencia en objeto de la investigación científica. Ello será posible si logra mostrar cómo la existencia de la conciencia es un hecho consistente con la imagen científica del mundo en nuestros días.

Para él la ciencia contemporánea contiene una serie de teorías como la mecánica cuántica, la teoría de la relatividad, la teoría geológica de la tectónica de las placas y la teoría del ADN sobre la transmisión de la herencia, entre otras. Esta visión científica actual incluye algunas creencias en los agujeros negros, las enfermedades causadas por los gérmenes y la explicación heliocéntrica del sistema solar. Él considera que algunos de estos elementos de la concepción de la ciencia contemporánea son meras hipótesis, sin embargo, hay otros que están bien establecidos como la teoría atómica de la materia en la física y la teoría evolucionista en la biología. Su intento por hacer de la conciencia un objeto de estudio de la ciencia como cualquier otro fenómeno biológico, requiere de un recorrido por las teorías atómica y evolucionista como teorías centrales de nuestra concepción científica del mundo, para ubicar y mostrar como la existencia de la conciencia es consistente con éstas. No vamos a exponer en qué consisten tales teorías, pero sí a presentar la siguiente síntesis sobre cómo cuadra la conciencia con las mismas:

De acuerdo con la teoría atómica, el mundo está hecho de partículas. Esas partículas están organizadas en sistemas. Algunos de esos sistemas tienen vida, y esos tipos de sistemas vivos han evolucionado a lo largo de enormes períodos de tiempo. Entre ellos, algunos han desarrollado cerebros que son capaces de causar y mantener conciencia. La conciencia es, así, un rasgo biológico de ciertos organismos en exactamente el mismo sentido de "biológico" en el que la fotosíntesis, la mitosis, la digestión y la reproducción son rasgos biológicos de los organismos.⁴²

⁴¹ John Searle: *La construcción de la realidad social*, p. 26.

⁴² John Searle: *El redescubrimiento de la mente*, p. 105.

Él ubica la conciencia dentro de las dos teorías más relevantes de la ciencia. Dentro de la teoría evolucionista considera a la conciencia como un rasgo fenotípico de organismos con ciertos sistemas nerviosos altamente desarrollados. Él dice:

No conocemos los detalles de cómo los cerebros causan la conciencia, pero sabemos que es un hecho que tal cosa sucede en los cerebros humanos, y tenemos evidencia abrumadora de que también ocurre en el cerebro de muchas especies de animales. ⁴³

De lo anteriormente señalado se sigue que si la conciencia es un hecho objetivo de cómo es el mundo, es un rasgo natural de éste, y además, es consistente con la imagen del mundo que nos proporcionan las teorías científicas más sólidas, entonces la conciencia debe ser objeto de una investigación científica al respecto tal como lo persigue Searle. Sin embargo, puede ser cierto como señala Chalmers que los métodos de los cuales se dispone en las ciencias como la neurociencia y la ciencia cognitiva no sirven para enfrentar los retos que nos presenta este problema. Por eso nos dice:

la conciencia es un fenómeno natural sometido al dominio de leyes naturales. Si esto es así, entonces debería haber *alguna* teoría científica correcta de la conciencia, podamos o no formularla. Parece difícil poner en duda que la conciencia sea un fenómeno natural: es una parte extraordinariamente sobresaliente de la naturaleza que surge en la especie humana y muy probablemente en muchas otras especies. Y tenemos todas las razones para creer que los fenómenos naturales están sujetos a leyes naturales fundamentales; sería muy extraño que la conciencia no lo estuviese. Esto no significa que las leyes naturales acerca de la conciencia sean como las leyes en otros dominios, o incluso que sean *leyes físicas*. Podrían ser de una clase muy distinta. ⁴⁴ (*Las resaltadas son del autor*).

⁴³ Ibid., p. 101.

⁴⁴ Chalmers: Ibid., p. 18.

Chalmers coincide con Searle acerca del carácter científico de la conciencia. Ahora bien, es cierto que Searle muestra que la conciencia es un fenómeno natural y por tanto, susceptible de una investigación científica, sin embargo, no dice en qué consistiría una ciencia de la conciencia o cómo se puede estudiar científicamente la conciencia. Igualmente, afirma que la conciencia emerge de la estructura cerebral, pero no nos dice cómo es posible que ocurra este fenómeno, en virtud de qué aspectos o relaciones acontece. Estos elementos fundamentales no los responde y Searle lo reconoce, pero él considera que en la medida que se avance en el estudio del cerebro se podrán ofrecer respuestas a estas interrogantes. De hecho considera que van en la dirección correcta los esfuerzos emprendidos desde la física y la biología por los científicos Roger Penrose, Francis Crick y Gerald Edelman, quienes buscan explicar cómo surge la conciencia a partir del estudio de la estructura del cerebro.⁴⁵ En la medida que conozcamos y entendamos el proceso acerca de cómo el cerebro causa los estados mentales, desaparecerá el misterio de la conciencia.

(b) Causación

Su tesis sobre la causación de los fenómenos mentales la formula así: *“Los fenómenos mentales, todos los fenómenos mentales, ya sean conscientes e inconscientes, visuales o auditivos, dolores, cosquilleos, picazones, pensamientos, toda nuestra vida mental, están efectivamente causados por procesos que acaecen en el cerebro.”*⁴⁶ A esta tesis hay que agregar otra. Él no sólo nos dice que el cerebro causa los fenómenos mentales, sino que éstos son *“... sólo rasgos del cerebro (y quizá del resto del sistema nervioso central)”*.⁴⁷

Sostiene que es difícil entender cómo, si los fenómenos mentales y físicos tienen relaciones de causa y efecto entre sí, pueden ser los unos rasgos de los otros. Pero él considera que *“... no lograr ver cómo estas dos proposiciones pueden ser a la vez verdaderas es lo que ha*

⁴⁵ Véase, John Searle: *El misterio de la conciencia*, (Tr. Antonio Doménech Figueras de *The Mystery of Consciousness*), Barcelona – España, Paidós, 2000, p. 175.

⁴⁶ John Searle: *Mentes, cerebros y ciencia*. Madrid: Cátedra, 1994, p. 22.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 24.

bloqueado durante tanto tiempo una solución al problema mente-cuerpo". ⁴⁸

A las dos anteriores proposiciones, algunos pudieran hacer la siguiente objeción. Si los fenómenos mentales están causados en la estructura cerebral y son a su vez rasgos del cerebro, entonces, ¿no implica esto cierta circularidad, que la mente se ha causado a sí misma? Searle sostiene que si abordamos la cuestión desde la concepción de la causación entendida como que siempre que todo A causa B tiene que haber dos eventos distintos, uno que funciona como la causa y el otro como el efecto, y que toda causación funciona al estilo de las bolas de billar golpeándose entre sí, ciertamente habría circularidad. Para él plantear el problema de la causación de esa forma nos conduce al dualismo. Precisamente, Pérez Chico atribuye a Searle este tipo de noción de causación, y por tanto, le endilga el caer en el dualismo. Nos dice: "... una teoría que postula relaciones causales entre algo ontológicamente objetivo (el cerebro) y otra cosa ontológicamente subjetiva (la mente) tiene que ser a la fuerza, no importa cuánto se esfuerce Searle en negarlo, dualista." ⁴⁹

Sin embargo, Searle nos dice:

Pero esto me parece un error. Y una manera de eliminar el error es lograr un concepto de causación más sofisticado. Para hacer esto me apartaré por un momento de las relaciones entre mente y cerebro para observar algunos tipos de relaciones causales que se dan en la naturaleza. ⁵⁰

Él nos explica que todos los fenómenos que ocurren en la superficie del mundo se originan por la conducta de las micropartículas. El micromundo causa el macromundo. Esta relación puede comprenderse a partir de los mecanismos de explicación que él llama "abajo-arriba". Sostiene que todos los objetos existentes están compuestos de micropartículas, tanto este libro que está frente a nosotros como el ordenador, etc. Considera que muchos de los rasgos superficiales se explican a partir de la conducta de los

⁴⁸ *Ibidem.*

⁴⁹ Véase la recensión que hace el autor de la obra de Searle en *Revista Laguna*, 4 (1997), pp. 289 - 290.

⁵⁰ *John Searle: Mentes, cerebros y ciencia.* p. 25.

elementos del micronivel. Así por ejemplo, explicamos la evaporación del agua o su solidez a partir de la interacción de sus moléculas. Pero no sólo se explican ciertos fenómenos a partir de un micronivel, sino que algunos se realizan en el mismo. Pues bien, este mismo patrón que siguen los diversos fenómenos físicos señalados, es aplicable a la relación mente-cerebro en cuanto se tratan de fenómenos similares. Nos dice:

Lo mismo que la liquidez del agua es causada por la conducta de los elementos del micronivel y, con todo, es al mismo tiempo un rasgo realizado en el sistema de microelementos, así exactamente en ese sentido de "causado por" y "realizado en", los fenómenos mentales son causados por procesos que tienen lugar en el cerebro en el nivel neuronal o modular, y al mismo tiempo se realizan en el sistema mismo que consta de neuronas. Y lo mismo que necesitamos la distinción micro-macro para cualquier sistema físico, así también, por las mismas razones, necesitamos la distinción micro-macro para el cerebro.⁵¹

A partir de la noción de causación, Searle muestra acá su solución al problema mente-cuerpo. Los rasgos mentales están causados en la estructura del cerebro y son rasgos de éste. Es decir procesos de un micronivel causan procesos del macronivel. Nos dice: "... *no hay obstáculos lógicos, o filosóficos, o metafísicos, para dar cuenta de la relación entre la mente y el cerebro en términos que son completamente familiares para nosotros a partir del resto de la naturaleza*".⁵²

Esta alternativa planteada por él algunos la han denominado "emergentismo". Término aceptado por él para denominar su posición.⁵³ El filósofo español Martínez Freire, describe también con ese término la posición de Searle, ya que "... *cuando se sostiene que los procesos mentales no pueden darse sin procesos cerebrales pero tampoco se reducen a éstos, los procesos mentales aparecen como fenómenos o propiedades que emergen de los procesos cerebrales*".⁵⁴

⁵¹ Ibid., p. 27.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Véase Eduardo Rabossi (comp.): *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*. Barcelona, Paidós. 1997, p. 438.

⁵⁴ Pascual F. Martínez F.: *La nueva filosofía de la mente*. Barcelona-España: Gedisa, 1995. p. 128.

El emergentismo constituye así la vía alternativa para superar la disyuntiva dualismo-materialismo, pues reconoce la existencia de los estados mentales y de los estados cerebrales sin reducir unos a otros.

Para Searle una vez que podemos entender cómo la vida mental es explicable en términos netamente biológicos, tiende a desaparecer el misterio que se ciñe sobre el problema mente-cuerpo. Señala:

En principio, ya no debe parecer nada misterioso que este hermoso trozo de materia, esta substancia gris y blanca de textura similar a la de la harina de avena, sea consciente, que este otro hermoso trozo de materia, esta colección de moléculas nucleo-proteicas pegadas alrededor de un ramazón de calcio, esté vivo. Dicho brevemente, la manera de disipar el misterio es entender el proceso.⁵⁵

Para concluir este aspecto sobre la causación, es relevante señalar que para él no sólo hay causación de lo cerebral a lo mental, sino también causación de lo mental a lo cerebral. Es decir, nuestros estados mentales causan eventos físicos. Por ejemplo, decido levantar mi brazo y el brazo sube. Ahora bien, cabe preguntarse: ¿Cómo algo tan "carente de peso" y tan "etéreo" como el pensamiento puede dar lugar a una acción? La respuesta es la siguiente:

los pensamientos ni carecen de peso ni son etéreos. Cuando se tiene un pensamiento, se está desarrollando actividad cerebral. La actividad cerebral causa movimientos corporales por medio de los procesos fisiológicos. Ahora bien, puesto que los estados mentales son rasgos del cerebro, tienen dos niveles de descripción: un nivel superior en términos mentales y un nivel inferior en términos fisiológicos. Los mismos poderes causales pueden ser descritos a cualquiera de los dos niveles.⁵⁶

Esta forma de causa y efecto que va de lo mental a lo físico y viceversa no es determinista para Searle, puesto que podemos tener estados mentales sin movimientos o acciones corporales y viceversa.

⁵⁵ John Searle: *Mentes, cerebros y ciencia*. p. 28.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 30-31.

Por ejemplo, si a un individuo se le anestesia un brazo, él tiene la intención de levantarlo pero no lo hace. Entonces, hay el proceso mental pero no se opera ninguna acción. Por otra parte, puede suceder todo lo contrario, tener el movimiento sin tener el estado mental como nos lo recuerda Searle al señalar los experimentos en neurofisiología hechos por Wilder Penfield en Montreal. Penfield al estimular eléctricamente ciertas zonas del córtex motor del paciente, causaba el movimiento de los miembros de éste. El paciente en muchos casos sorprendido decía: "yo no hice eso, lo hizo usted".

Con la noción de causación él ha pretendido superar la escisión entre materialismo y mentalismo. Si por mentalismo consideramos a aquella posición que sostiene que existen fenómenos mentales, y por materialismo, al punto de vista de que todo lo que existe en el mundo son partículas físicas con sus propiedades y relaciones, entonces Searle concluye: "*El mentalismo ingenuo y el fisicalismo ingenuo son perfectamente coherentes entre sí. Es más, en la medida en que sabemos algo sobre cómo funciona el mundo no solamente son coherentes; ambos son verdaderos.*"⁵⁷

Searle considera que ambas posiciones independientes están equivocadas pero complementadas: ambas son verdaderas. Pues para él "*Los dualistas preguntaban: '¿Cuántos géneros de cosas y propiedades hay?' y contaban dos. Los monistas, enfrentados a la misma pregunta, sólo llegaban hasta uno. Pero el error real era empezar a contar.*"⁵⁸

Para concluir este punto, consideramos pertinente hacer dos observaciones finales a la posición presentada por Searle. En primer lugar, él no explica suficientemente en qué consiste este carácter "biológico", "físico" de la conciencia. En segundo lugar, hay una diferencia entre procesos como el paso del agua del estado líquido al estado gaseoso y el paso de los estados cerebrales a los estados mentales. En el primer caso estamos hablando de dos fenómenos físicos, objetivos, observables y mensurables. En cambio, en el segundo caso estamos hablando del paso de fenómenos objetivos, observables a fenómenos subjetivos, cualitativos, no observables por la tercera persona. Ciertamente acá hay una diferencia importante. Estos puntos no están claramente establecidos en la obra de Searle.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 32.

⁵⁸ *El redescubrimiento de la mente.* p. 40.

(c) Ontología subjetiva

El problema al cual se enfrenta bajo este aspecto es el siguiente: "... ¿cómo acomodar la subjetividad de los estados mentales dentro de una concepción objetiva del mundo real?".⁵⁹ Searle considera que en Occidente se ha aceptado la tesis metafísica —que impregna todos los materialismos— de que la realidad es objetiva, es decir, accesible a cualquier observador. Con esta posición, considera que se ha privilegiado el punto de vista de la tercera persona. De allí que la conciencia y la subjetividad hayan sido vistos como elementos inadecuados para ser objetos de estudio por parte de la ciencia, por no ser objetivos, observables. Pero es un error suponer que el modo de entender la realidad para la ciencia excluya la subjetividad. Pues es "... un hecho puro y simple de la evolución biológica que ha producido ciertos tipos de sistemas biológicos, a saber: los cerebros humanos y los de ciertos animales, que tienen rasgos subjetivos."⁶⁰ Por tanto, la subjetividad es un hecho objetivo de la biología como cualquier otro y cualquier explicación científica del mundo debe incluir una explicación sobre este rasgo. Por eso nos dice con respecto a la ciencia que "si el hecho de la subjetividad va en contra de cierta definición de 'ciencia' entonces lo que hemos de abandonar es la definición y no el hecho".⁶¹

Acerca de la subjetividad de los estados mentales cabe preguntarse: ¿cómo puede caracterizarse o describirse? Searle nos dice:

Esta subjetividad está marcada por hechos tales como que yo puedo sentir mis dolores y tú no puedes. Yo veo el mundo desde mi punto de vista, tú lo ves desde tu punto de vista. Yo soy consciente de mí mismo y de mis estados mentales internos, como algo completamente distinto de los yoes y los estados mentales de otras personas.⁶²

Para él el término "subjetivo" hace referencia a un rasgo ontológico, no epistemológico del fenómeno mental. Aunque el término "subjetividad" tiene muchos sentidos, es necesario hacer ciertas

⁵⁹ *Mentes, cerebros y ciencia*, p. 30.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibid.*, p. 30.

⁶² *Ibid.*, p. 21.

precisiones acerca del significado dado a esa expresión por Searle. Por eso consideramos pertinente introducir la diferencia entre subjetividad y objetividad ontológicas y entre subjetividad y objetividad epistemológicas señalada por él en varias de sus obras y fundamental dentro de su pensamiento filosófico.

Searle considera que muchos errores en filosofía derivan de una confusión o no distinción entre el tipo de objetividad y subjetividad ontológica y la epistemológica. El planteamiento a este respecto es el siguiente. Cuando hablamos de subjetividad u objetividad en términos epistémicos nos estamos refiriendo a predicados de juicios. Es común referirse a determinados juicios señalando que son "subjetivos", ya que su verdad o falsedad no puede fijarse puesto que no es una cuestión de hecho sino que depende de ciertas actitudes, sentimientos, creencias, etc., del emisor de tal juicio. Un ejemplo de este tipo de juicio sería el señalar que "Picasso es mejor artista que Dalí". Como opuestos a este tipo de juicio subjetivos, tenemos los juicios, epistémicamente objetivos. La verdad o falsedad de estos juicios se fija por una serie de hechos en el mundo que son independientes de las actitudes o sentimientos que cualquier individuo pueda tener con respecto a los mismos. Un ejemplo de este tipo de juicio sería: "Caracas es la capital de Venezuela". Pero además de esta distinción epistemológica entre subjetivo y objetivo, también nos ofrece la distinción ontológica que es la más relevante en el tema que nos ocupa sobre la subjetividad de la conciencia. En el sentido ontológico "subjetivo" y "objetivo" son predicados ya no de juicios sino de entidades y tipos de entidades, los cuales imputan modos de existencia. Así por ejemplo, en sentido ontológico, los dolores son entidades subjetivas, tienen un modo de existencia subjetiva, ya que su existencia depende de que sean sentidos por los sujetos. En cambio, las montañas a diferencia de los dolores son entidades ontológicamente objetivas, ya que su modo de existencia es independiente de cualquier representación. Tenemos entonces que podemos hacer juicios epistémicamente objetivos o subjetivos sobre entidades ontológicamente subjetivas u objetivas. Por ejemplo, "tengo un dolor en mi espalda" o "El Ávila es una bella montaña". En estos casos tenemos dos tipos de juicios epistémicos y dos tipos de entidades ontológicas.

Searle sostiene que cuando decimos que tenemos un dolor, el juicio es completamente objetivo en cuanto se da la existencia de un hecho real que no depende de los observadores. No obstante, el

fenómeno mismo, el dolor mismo, tiene un modo de existencia subjetiva, y es en ese sentido en el que él sostiene que la conciencia es subjetiva ontológicamente. Es subjetiva porque siempre es conciencia de alguien, es una existencia para y de la primera persona, a la cual el observador o tercera persona no tiene acceso.

Pasamos a continuación a exponer otro rasgo de la vida mental.

(d) Intencionalidad.

A este aspecto de la vida mental dedica Searle su obra titulada *Intencionalidad* (1992), donde realiza un estudio exhaustivo del tema. Este fenómeno ha sido estudiado por diversos filósofos, entre ellos Brentano y Husserl. Por eso llama que él no dedique algunas líneas a subrayar al menos los aportes de estos autores.

Searle considera que su posición al estudiar la intencionalidad se distancia de la mayoría de los enfoques más influyentes al respecto. Pues si bien él define la intencionalidad de forma tradicional como "... *aquella propiedad de muchos estados y eventos mentales en virtud de los cuales éstos se dirigen a, o son sobre o de, objetos y estados del mundo*",⁶³ no obstante, introducirá aspectos novedosos en el estudio de la intencionalidad, por eso nos advierte que "... *en muchos aspectos el término es engañoso y la tradición un poco confusa, por tanto desde el principio quiero aclarar cómo intento usar el término y distanciarme de ciertos rasgos de la tradición*".⁶⁴

La diferencia fundamental de su posición respecto de otras sobre este fenómeno, la podemos percibir en el siguiente párrafo:

En mi opinión, los fenómenos mentales tienen una base biológica: están causados por las operaciones del cerebro al mismo tiempo que realizados en su estructura. Según esto, la conciencia y la intencionalidad son tan parte de la biología humana como la digestión o la circulación de la sangre. Es un hecho *objetivo* sobre el mundo que éste

⁶³ *Intencionalidad*. (Tr. Luis Valdés de *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*), Madrid, Cátedra, 1992, p. 17.

⁶⁴ *Ibidem*.

contiene ciertos sistemas, a saber, cerebros, con estados mentales *subjetivos*, y es un hecho *físico* sobre tales sistemas que éstos tienen estados *mentales*.⁶⁵ (*Las resaltadas son del autor*).

En el anterior pasaje podemos apreciar su posición emergentista acerca de la intencionalidad al igual que sobre la conciencia. Es decir, la intencionalidad es un rasgo que emerge o sobreviene a la estructura cerebral. Nos dice:

Como sucede con los "misterios" de la vida y de la conciencia, la manera de dominar el misterio de la intencionalidad es describir con tanto detalle como podamos cómo los fenómenos son causados por procesos biológicos mientras que al mismo tiempo tienen su realización en los sistemas biológicos.⁶⁶

En las citas previas encontramos la concepción de la intencionalidad como un rasgo intrínseco de la estructura cerebral, como una propiedad biológica. Igualmente, Searle nos va a hablar de varios tipos de intencionalidad: intencionalidad intrínseca, intencionalidad *como si* e intencionalidad derivada. Vamos a explicar brevemente cada una.

Intencionalidad intrínseca: Ésta es la forma de intencionalidad más relevante dentro de su filosofía de la mente. Es una propiedad que los seres humanos y algunos otros animales tienen como parte de su naturaleza biológica. Consiste en que los fenómenos mentales -creencias, deseos, intenciones, esperanzas, temores, etc.- se dirigen o son sobre objetos o estados de cosas distintos de ellos mismos. Es un hecho bruto -dice él- que los individuos se sientan hambrientos, sedientos, temerosos, etc. Estos calificativos o expresiones se refieren a estados intencionales intrínsecos del mundo. Hay ciertas porciones de materias que tienen estados intencionales. El término "intrínseco" puede prestarse a confusiones. Por eso nos aclara: "... *por 'intencionalidad intrínseca' me refiero a la cosa real, en tanto que opuesta a las meras apariencias de la cosa (como si), y en tanto que opuesta a las formas derivadas de intencionalidad como las oraciones, los*

⁶⁵ Ibid., p. 15.

⁶⁶ *Mentes, cerebros y ciencia*, p. 29.

retratos, etc.”⁶⁷ La intencionalidad intrínseca tal como la concibe, es una propiedad exclusiva del hombre y algunos animales superiores. Es un rasgo de su evolución biológica el que el cerebro produzca estados mentales que son sobre algo. Podríamos decir en la terminología usada por Searle, que el carácter intrínseco de la intencionalidad se refiere a un rasgo inherente al mundo y no relativo al observador.

Intencionalidad como si: este tipo de intencionalidad se utiliza según él para referirse a ciertos sistemas que no poseen intencionalidad pero que se comportan como si la tuvieran. Es una forma metafórica o figurada de atribuir intencionalidad a elementos que no la tienen. Para ilustrar mejor este tipo de intencionalidad usaremos el siguiente fragmento de la revista *Pharmacology* que él nos propone:

Una vez que el alimento ha atravesado el esfínter de la faringe, su movimiento es casi completamente involuntario, excepto por la expulsión final de las heces durante la defecación. *El tracto gastrointestinal es un órgano muy inteligente que percibe*, no sólo la presencia del alimento, sino también su composición química, su cantidad, su viscosidad y ajusta la frecuencia de mezcla y propulsión produciendo los patrones apropiados de las contracciones. *Debido al enorme desarrollo de su capacidad de tomar decisiones*, la pared intestinal, constituida por finas capas de músculos, estructuras neuronales y las células paracrinas-endocrinas, es denominado a menudo el cerebro intestinal.⁶⁸ *(Las resaltadas son del autor)*

La intencionalidad como si hace posible hablar de las computadoras como *inteligentes*, del termostato como *percibiendo* los cambios de temperatura o de que el carburador *sabe* cuándo enriquecer la mezcla. El hacer estas atribuciones de propiedades a objetos que no las tienen, es desde el punto de vista psicológico irrelevantes para él, por cuanto no implican la presencia de ningún fenómeno mental. Sin embargo, no entender este tipo de inten-

⁶⁷ *El redescubrimiento de la mente*, p. 92.

⁶⁸ Véase S. K. Sarna y M. F. Otterson: "Gastrointestinal Motility: Some Basic Concepts", *Pharmacology: Supplement*, 36, pp. 7-14, recomendados por Searle en *El redescubrimiento de la mente*, p. 92.

cionalidad o confundirla con la intencionalidad intrínseca es lo que genera errores y lleva a sostener que cualquier cosa del universo tenga intencionalidad, posea mente. A este respecto es interesante reseñar parte de la polémica de Searle con algunos autores, creadores del programa de inteligencia artificial, quienes al afirmar que las máquinas piensan, estarían confundiendo la intencionalidad intrínseca con la intencionalidad *como sí*.

La afirmación de que las máquinas piensan y de que en el futuro crearemos máquinas más inteligentes que nosotros mismos, es una hipótesis que sostiene Marvin Misky, uno de los padres de la inteligencia artificial.⁶⁹ Para él la próxima generación de computadores va a ser tan *inteligente* que vamos a tener suerte si nos dejan en casa como mascotas.⁷⁰ Searle considera que es increíble que haya personas que crean seriamente en estas opiniones o hipótesis. Sin embargo, son los partidarios de la inteligencia artificial los que difunden tales creencias, las cuales son tratadas irónicamente por él:

En esta literatura mi texto favorito (y les recomiendo esta literatura porque es maravillosa) es de John McCarthy, el inventor del término "inteligencia artificial". McCarthy escribió: "Puede decirse que máquinas tan simples como los termostatos tienen creencias..." Y agregó, por cierto. "Tener creencias parece ser una característica de la mayoría de las máquinas capaces de resolver problemas". De modo que le pregunté: "John, ¿qué creencias tiene tu termostato?". Admiro su coraje. Dijo: "Mi termostato tiene tres creencias. Mi termostato cree que hace demasiado calor aquí, que hace demasiado frío aquí y que la temperatura es adecuada aquí".⁷¹

La confusión entre intencionalidad intrínseca e intencionalidad *como sí*, puede conducir a asignar intencionalidad a todas las cosas. El famoso argumento de Searle sobre la habitación china ha sido - tal como veíamos- un elemento relevante aportado por él para refutar

⁶⁹ Véase Paul Horgan: *El fin de la ciencia*, (Tr. Bernardo Moreno Carrillo de *The end of science. Facing the limits of knowledge in the twilight of the scientific age*), Barcelona - España, Paidós, 1998, p. 236.

⁷⁰ Véase Eduardo Rabossi: *Ibid.*, pp. 415 - 416.

⁷¹ *Ibidem*.

las pretensiones de asignar intencionalidad intrínseca a objetos que no la tienen. Finalmente, quisiéramos concluir este aspecto con sus siguientes afirmaciones: *"No hay nada perverso, confuso o filosóficamente equivocado en las adscripciones como si. El único error es el de tomarlas literalmente."*⁷²

Intencionalidad derivada: este tipo de intencionalidad es propia para Searle del significado lingüístico, pero no se trata de intencionalidad intrínseca. Se deriva de la intencionalidad intrínseca de los usuarios del lenguaje. Nos señala el siguiente ejemplo. En inglés, "I am very thirsty" significa "Tengo mucha sed". Acá hay adscripción literal de intencionalidad por cuanto la oración en inglés dice literalmente lo que significa la que está en castellano. Para él en este tipo de intencionalidad no hay nada metafórico o *como si* en la afirmación de que ciertas oraciones significan ciertas cosas, o que ciertos mapas representan correctamente determinado lugar, etc. Estas formas de intencionalidad son reales, pero se derivan de la intencionalidad de los agentes humanos.

Quisiéramos para finalizar este punto sobre la intencionalidad, precisar algunas diferencias de la concepción searlina del tema con respecto a otras posiciones:

En primer lugar, Searle considera que sólo algunos estados y eventos mentales tienen intencionalidad. Por ejemplo, los deseos y creencias siempre están dirigidos a algo, en cambio, los dolores no son intencionales, no se dirigen a algo específico, no representan algo más allá de ellos mismos. En cambio para autores como Brentano, la intencionalidad es una propiedad de todos los estados mentales. Para Searle la intencionalidad es característica de algunos, o quizás de la mayoría, pero no de todos los fenómenos mentales.

Por otra parte, Searle también nos señala que, si bien conciencia e intencionalidad están interrelacionadas, no son lo mismo. Pues puede darse el caso de que seamos conscientes de determinados estados mentales como un repentino sentimiento de felicidad o un estado de angustia sin saber hacia qué están dirigidos los mismos. Igualmente, podemos tener determinados estados mentales que son intencionales sin que sean conscientes. Por ejemplo, podemos creer

⁷² *El redescubrimiento de la mente*. p. 93.

que algún antepasado nuestro vivió toda su vida en Venezuela, sin embargo, nunca hemos formulado o considerado conscientemente esta creencia.

(e) Trasfondo

Un último elemento fundamental en la filosofía de la mente de Searle es su hipótesis del Trasfondo. Quisiéramos destacar que de la bibliografía consultada y de los autores que evalúan su obra, muy pocos o casi ninguno hace referencia al Trasfondo. Esto indica una visión incompleta no sólo de su filosofía de la mente, sino de su pensamiento filosófico. ¿Qué es el Trasfondo?, ¿cuál es su relevancia? Veamos.

El Trasfondo constituye una hipótesis que él viene trabajando desde su primera obra dedicada a la filosofía de la mente, *Intencionalidad* (1992). Posteriormente, dedicará ciertos apartados al tema en *El redescubrimiento de la mente* y, finalmente, mostrará su relevancia para la ontología de la realidad social en *La construcción de la realidad social* (1997). Ahora bien, en qué consiste el fenómeno del Trasfondo. Su tesis es ésta:

los fenómenos intencionales tales como significados, comprensiones, interpretaciones, creencias, deseos y experiencias funcionan sólo dentro de un conjunto de capacidades de Trasfondo que no son en sí intencionales. Otra manera de enunciar esta tesis es decir que toda representación, ya sea en el lenguaje, en el pensamiento o en la experiencia, sólo tiene éxito al representar dado un conjunto de capacidades no representacionales. En mi jerga técnica, los fenómenos intencionales sólo determinan condiciones de satisfacción, con relación a un conjunto de capacidades que no son intencionales.⁷³ (*Las resaltadas son del autor*).

Antes de explicar la hipótesis del Trasfondo planteada por Searle, vamos a explicar previamente una distinción adicional entre Trasfondo y Red, otra de las nociones planteadas por él. La Red hace referencia a que los fenómenos mentales constituyen un

⁷³ Ibid., p. 181.

conjunto o todo en el cual los estados mentales están interrelacionados. Es decir, para comprender una creencia o deseo requerimos de un conjunto de otras creencias y deseos que puedan explicarla. Una creencia no se autoexplica por sí misma ni se puede entender de forma aislada. Pongamos por caso que tenemos el deseo de organizar una buena comida en un restaurante en la ciudad, tenemos que tener un conjunto adicional de otras creencias y deseos que nos permitan llevar a cabo nuestro deseo inicial. Así por ejemplo, necesitamos de otras creencias como que hay un restaurante en la ciudad, que los restaurantes son la clase de lugares donde se sirve comida, que las comidas son la clase de cosas que se puede comprar y comer dentro de los restaurantes, etc. Es decir, la Red hace referencia a un conjunto de otras creencias que permiten explicar y comprender en este caso otra creencia. Vamos a ampliar la noción de Trasfondo.

El Trasfondo es para Searle un conjunto de capacidades y habilidades no representacionales que se realizan en los cuerpos y cerebros humanos y que permite que tengan lugar todas las representaciones. Pero ese conjunto de capacidades que constituyen el Trasfondo no son intencionales ni representacionales. ¿Cómo es posible esto? Él nos lo explica de la siguiente forma:

Reflexionemos sobre qué es necesario, esto es, qué debe ser el caso, para que yo pueda ahora formarme la intención de ir al frigorífico y coger una botella fría de cerveza fría para bebérmela. Los recursos biológicos y culturales de los que debo servirme para llevar a cabo esta tarea, e incluso para formarme la intención de hacerla, son (desde cierto punto de vista) verdaderamente confusos. Pero sin estos recursos no podría formarme intención alguna: de ponerme de pie, andar, de abrir y cerrar puertas, de manejar botellas, vasos, frigoríficos, de abrir una botella, de servirme de ella y beber. La activación de estas capacidades incluirá, en general, presentaciones y representaciones, por ejemplo, para abrir la puerta tengo que verla, pero la capacidad de reconocer la puerta y la capacidad de abrirla no son en sí mismas representaciones. Se trata de capacidades no representacionales que constituyen el Trasfondo.⁷⁴

⁷⁴ Intencionalidad. p. 152.

El Trasfondo es condición de posibilidad de las representaciones y de que funcionen las formas de intencionalidad. Es decir, constituye un grupo de precondiciones de la intencionalidad.

Dentro del análisis de la noción de Trasfondo, Searle va a distinguir dos tipos de Trasfondo: Trasfondo profundo y Trasfondo local. Él los define así:

el "Trasfondo profundo", que incluiría al menos todas aquellas capacidades de Trasfondo que son comunes a todos los seres humanos normales en virtud de su naturaleza biológica -capacidades tales como andar, correr, captar, percibir, reconocer, y la postura preintencional que toma en cuenta la solidez de las cosas, y la existencia independiente de los objetos y de otra gente- y, por otra parte, aquellas que podríamos denominar el "Trasfondo local" o "las costumbres culturales locales", que incluirían cosas tales como abrir puertas, beber cerveza de las botellas y la postura preintencional que tenemos frente a cosas como coches, frigoríficos, dinero y cócteles.⁷⁵

Para comprender mejor esta distinción que hace entre Trasfondo profundo y Trasfondo local, veamos el siguiente ejemplo que nos propone. Si leemos en Proust la descripción de una cena en casa de Germantes, es probable que se encuentre en ella un conjunto de elementos de la descripción que son enigmáticos. Estos aspectos pertenecerían al Trasfondo local, es decir, tendrían que ver con las diferentes prácticas culturales locales. Por otra parte, habría otras cosas que se tendrían que dar por sentadas, éstas pertenecen al Trasfondo profundo. Por ejemplo, que los comensales no comen llenándose las orejas de comida, etc. Bien, en cualquiera de los dos tipos de Trasfondo, éste estriba en capacidades mentales, disposiciones, posturas, modos de comportamiento, de saber-cómo, los cuales se manifiestan cuando hay fenómenos intencionales como acciones, percepciones, pensamientos, etc. En ambos tipos de Trasfondo es relevante para Searle que podamos distinguir dos tipos de saber-cómo. El saber acerca de cómo son las cosas y el saber acerca de cómo hacer con las cosas. Por ejemplo, es parte de la postura preintencional frente al mundo que el individuo reconozca diversos grados de dureza de las cosas como parte de "cómo son las

⁷⁵ *Ibid.*, p. 153.

cosas” y que tenga un conjunto de destrezas físicas como parte de “cómo hacer con las cosas”.

Es relevante entender cómo distintos tipos de fenómenos mentales intencionales no logran que sus condiciones de satisfacción se cumplan por fallas en las condiciones del Trasfondo con respecto a la intencionalidad. Por ejemplo, nos sugiere que imaginemos a un individuo que intenta nadar, pero descubre que es incapaz de hacerlo. Habiendo podido nadar siempre desde su niñez llega un momento en que no es capaz de dar una sola brazada. En este caso la intención de nadar se ha frustrado y la creencia de que podía nadar es falsa. Sin embargo, la capacidad de nadar no es ni una intención ni una creencia. En este caso no se consiguen alcanzar las condiciones de satisfacción de un estado intencional, pero la razón del fallo está en el funcionamiento de las capacidades preintencionales que subyacen al estado intencional, en este caso la intención de nadar.

Bien, hemos presentado hasta acá los elementos fundamentales de la filosofía de la mente de Searle, por medio de los cuales él ha pretendido superar las dos tradiciones dominantes en la filosofía de la mente, y ofrecer una alternativa a la solución del problema mente-cuerpo.