

Reseña

SEARLE, John: *El misterio de la conciencia*. (Tr. de Antoni Doménech Figueras de *The Mystery of Consciousness*). Barcelona, España, Paidós, 2000.

————— Héber Antonio García Valero*

Esta obra del filósofo americano John R. Searle reúne una serie de sus artículos publicados originalmente en inglés por *New York Review of Books*, entre 1995 y 1997. En ella expone nuevamente su filosofía de la mente, al igual que lo hiciera en sus anteriores obras como: *Intencionalidad* (1983), *Mentes, cerebros y ciencias* (1984) y *El redescubrimiento de la mente* (1992). Asimismo, en *El misterio de la conciencia*, estructurado en siete capítulos, evalúa críticamente algunas obras acerca de la conciencia escritas por diferentes autores como los siguientes: Francis Crick, Gerald Edelman, Roger Penrose, Daniel Dennett, David Chalmers e Israel Rosenfield. Estos son los dos objetivos perseguidos por él en este trabajo. Nos dice: "Mi propósito al escribir este libro ha sido evaluar algunas de las concepciones significativas e influyentes del problema de la conciencia y, al hacerlo, presentar y tratar de justificar mis propias concepciones."¹ El criterio para escoger estos autores no es único. Dice: "Los elegí por una variedad de razones: algunos son excelentes; otros, influyentes, ejemplares, sugerentes o simplemente sintomáticos de confusiones que están al orden del día. Ninguno de ellos resuelve el problema de la conciencia, aunque algunos apuntan a una vía de solución."²

Al inicio de esta obra nos señala que encuentra la presente etapa de su vida como la más estimulante pero también como la más frustrante acerca del estudio de la conciencia. La parte interesante viene dada porque "la conciencia se ha convertido de nuevo en un asunto respetable –de hecho, casi central- como

1*Magíster en Filosofía de la USB. Licenciado en Filosofía de la UCAB. Profesor en la Escuela de Educación de la UCAB. Correo electrónico: hebergarcia@cantv.net
Searle, John: *El misterio de la conciencia*, p. 14.

2 Idem.

objetivo de la investigación en filosofía, en la psicología, en la ciencia cognitiva e incluso en la neurociencia (...).³ A este logro él mismo ha contribuido con sus trabajos. De hecho éste era uno de sus propósitos en *El redescubrimiento de la mente*: devolverle a la conciencia su carácter de rasgo central de nuestra vida mental y mostrar cómo cuadra su existencia con los hechos obvios de las ciencias naturales. Perseguía hacer de la conciencia un elemento susceptible de una investigación científica puesto que es "(...) una parte de nuestra historia biológica en la misma medida en que lo son la digestión, la mitosis, la meiosis o la secreción de enzimas."⁴ Si bien el autor considera que se ha avanzado en esta dirección, y que hoy la conciencia es un problema del cual se ocupan físicos, sicólogos, matemáticos, biólogos, entre otros. También encuentra una parte frustrante en su estudio, pues "(...) el asunto está plagado de muchos malentendidos y errores que yo he venido detectando y criticando desde hace muchísimo tiempo."⁵ Concretamente, sostiene que "el mayor estorbo filosófico que se atraviesa en el camino de una noción satisfactoria de la conciencia es nuestra tozuda aceptación de un conjunto de categorías obsoletas, a las que adhiere una colección de presupuestos heredados de nuestra tradición religiosa y filosófica."⁶ Es decir, pretender con un lenguaje heredado de la tradición cartesiana del siglo XVII resolver un problema del siglo XXI. Pues se parte del presupuesto que expresiones como "físico", "mental", "dualismo", "monismo", entre otras son nociones claras y que los problemas tienen que resolverse en tales términos. Por ejemplo, considera que si además de cosas como las montañas, los planetas, el agua, etc., aceptamos la existencia de los fenómenos mentales, entonces, de alguna forma se nos señalará como partidarios de alguna versión del dualismo, según la cual en el universo hay dos tipos de sustancias metafísicamente distintas: las mentales y las físicas. Pero para Searle,

el dualismo, tal como se concibió tradicionalmente, parece una teoría sin horizonte esperanzador, pues partiendo de una distinción estricta entre lo mental y lo físico, no puede proceder a relacionar ambas cosas de un modo inteligible. Parece echar por la borda

3 Searle, John: *Op. cit.* p. 11

4 Searle, John: *El redescubrimiento de la mente* (Tr. Luis M. V. Villanueva de *The rediscovery of the Mind*), Barcelona, Crítica, 1992, p. 15

5 Searle, John: *El misterio de la conciencia*, p. 11

6 Searle E, John: *Op. cit.* p. 12

toda la concepción científica del mundo que trabajosamente hemos forjado durante cuatro siglos. ¿Qué hacer entonces? ⁷

Ante la poca viabilidad del dualismo, muchos abrazan la perspectiva materialista en alguna de sus versiones y terminan por reducir o eliminar la conciencia a favor de alguna otra cosa: los procesos cerebrales o computacionales. Pero, "esos intentos reduccionistas para eliminar la conciencia son tan poco esperanzadores como el dualismo que tratan de reemplazar. En cierto sentido, son peores, pues niegan la existencia real de los estados de conciencia que supuestamente tratan de explicar."⁸

Tanto el dualismo y el materialismo parece que no logran ofrecernos una adecuada concepción de la mente. Igualmente, nos colocan ante un falso dilema, es decir, entre por una parte, un enfoque no científico de la mente, representado por el dualismo y una perspectiva científica, representada por el materialismo. ¿Qué hacer?

Ante esta situación, Searle propondrá una concepción de la mente que logre superar ambas perspectivas y nos dé una solución al problema mente-cuerpo. La exposición de ésta es el objetivo del primer capítulo del libro y de sus conclusiones. Acá nos expone su concepción acerca de la mente: el "naturalismo biológico". ¿En qué consiste? Veamos.

El parte del reconocimiento de la existencia de la conciencia, de fenómenos "mentales", cualitativos, subjetivos, pero que son a la vez parte del mundo natural, "físico". Aunque considera que es difícil ofrecer una definición de la conciencia en términos analíticos, es decir, en términos que expresen la esencia subyacente a un fenómeno, sin embargo, señala que no encuentra problemas para ofrecer una definición del fenómeno en términos de sentido común, que se limitan a identificar a aquello de lo que se habla. Así tenemos entonces que "conciencia" es una expresión que

(...) alude a aquellos estados del sentir y del advertir que, típicamente, dan comienzo cuando despertamos de un sueño sin sueños y continúan hasta que nos dormimos de nuevo, o caemos en un estado comatoso, o nos morimos, o, de uno u otro modo, quedamos "inconscientes". Los sueños son un tipo de conciencia, aunque huelga decirlo, de un tipo muy distinto del de los estados

⁷ Searle, John: *Op. cit.* pp. 12-13

⁸ *Idem.*

de vigilia. Así definida, la conciencia se enciende y se apaga... Así definida la conciencia es un fenómeno interno, en primera persona, cualitativo. Los humanos y los animales superiores son, obvio es decirlo, conscientes, pero no sabemos hasta dónde se extiende la conciencia, escala filogenética abajo.⁹

Searle considera ciertamente que no puede probar que la conciencia exista y que incluso no ve cómo se podría refutar a quien rechaza su existencia. Sugiere en forma jocosa, que procedamos a pellizcarnos y a comunicar nuestros resultados en el *Journal of Philosophy*. No obstante, su punto de partida es aceptar la existencia de los fenómenos mentales y su ontología subjetiva. Ahora bien, el que sean mentales no implica que no son físicos y el que sean físicos no implica que no son mentales. Según el lenguaje cartesiano un aspecto no puede ser físico y mental al mismo tiempo. Sin embargo, no todo lo existente puede ser descrito en términos físicos o mentales, pues hay muchos fenómenos como los siguientes: 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 son parte real de nuestro mundo, pero que no sabríamos dónde clasificarlos desde el lenguaje tradicional. ¿Son fenómenos físicos o mentales? El lenguaje cartesiano no nos permite responder esta pregunta. Sin embargo, todos esos elementos tienen un modo propio de existir. Es decir, constituyen una serie de hechos a los que él llama "hechos institucionales".¹⁰

Para superar las dificultades que nos presenta el léxico tradicional, él nos propone una terminología más elemental y fundamental que supere la oposición entre físico y mental. Nos sugiere distinguir entre rasgos relativos al observador y rasgos intrínsecos del mundo. Explicaremos brevemente en qué consisten.

Los rasgos intrínsecos del mundo son aquellos aspectos de la realidad cuya existencia es totalmente independiente de nuestras representaciones o creencias al respecto. En cambio, los rasgos relativos al observador son los rasgos del mundo que dependen de nuestras creencias, deseos y usos para su existencia. Veamos

⁹ Searle, John: *Op. cit.* p. 19

¹⁰ 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, Editorial Paidós, 1997, p. 236

un ejemplo. El que esto sea un destornillador, es un rasgo relativo al observador. Sólo es un destornillador en cuanto lo pensamos, lo creemos y lo usamos como tal. Nosotros lo hacemos para que cumpla con un propósito, con un fin, le asignamos una función. Sólo es un destornillador con relación a una serie de estados intencionales nuestros. En cambio, el que este destornillador posea una cierta cantidad de materia o sea atraído por la fuerza gravitacional no son rasgos que dependan de nosotros en ningún sentido para su existencia. Los rasgos intrínsecos del mundo son aquellos rasgos de la realidad que existen con independencia de nuestros fenómenos mentales, a excepción de los estados mentales mismos, que son intrínsecos a la realidad.

Desde esta terminología "serliana" se puede avanzar en la comprensión de la naturaleza de lo mental y del problema mente-cuerpo. Pues él va a sostener no sólo la existencia de los procesos neurofisiológicos del cerebro como sostenían los materialistas, sino también la existencia de los fenómenos mentales como afirmaban los dualistas. Ambos son rasgos intrínsecos de la realidad, hechos objetivos de la forma como es el mundo. Su aparición y surgimiento no ha sido algo que dependa de nuestras creencias o deseos al respecto. De esta forma la tradicional oposición entre lo mental y lo físico queda superada por esta terminología alterna que él nos propone. Pues todos los rasgos intrínsecos del mundo, los rasgos naturales, incluidos los fenómenos mentales, serían para él objeto de una investigación científica. Dice: "Si alguna tesis recorre de arriba abajo este libro es ésta: la conciencia es un fenómeno natural, biológico. Es una parte de nuestra vida biológica, como la digestión, el crecimiento o la fotosíntesis."¹¹ Ahora bien, nos preguntamos: si ambos tipos de fenómenos existen y son rasgos reales del mundo, entonces, ¿cómo se relacionan?

Para explicarnos la relación entre ambos tipos de fenómenos, introduce la noción de causación. Sostiene que la conciencia y toda nuestra vida mental son sólo rasgos de nivel superior del cerebro que están causados por microprocesos del nivel inferior que se dan en el cerebro. Los rasgos de la mente son sólo procesos de nivel superior del cerebro causados por procesos de nivel inferior del mismo, al igual que la liquidez o la transparencia del agua son procesos de nivel superior causados por el comportamiento de los elementos de nivel inferior del mismo sistema. Ahora bien, la pregunta fundamental es: ¿Cómo procesos neurobiológicos del

¹¹ Searle, John: *El misterio de la conciencia*, p. 13

cerebro causan la conciencia? A esta pregunta central, el autor no tiene respuestas que ofrecernos al igual que lo señalara en sus obras previas. ¿Por qué? Sostiene que la respuesta a la misma no puede provenir del campo de la filosofía sino de la biología, de la neurociencia. En la medida en que esta disciplina nos explique cómo los procesos neurológicos causan los procesos mentales desaparecerá el misterio de la conciencia, al igual que han desaparecido otros misterios acerca de cómo se inicia la vida o cómo ha evolucionado que ya la biología nos ha explicado. En la medida que progrese la neurociencia, se esclarecerá el misterio de la conciencia. Por eso en esta obra, Searle considera que los trabajos de los científicos Francis Crick y Gerald Edelman, que parten de la neurología para explicar la conciencia, se ubican en la dirección correcta. Sin embargo, el desarrollo de este tipo de estudio es todavía muy incipiente y se encuentra con una serie de dificultades tanto prácticas como conceptuales o teóricas como las siguientes. Entre las dificultades del primer tipo tenemos. En primer lugar, se estima que el cerebro contiene aproximadamente cien mil millones de neuronas y cada neurona tiene conexiones sinápticas con quizás centenares o miles de otras neuronas y todo este amplio proceso complejo acontece dentro de un espacio más pequeño al de un balón de fútbol, lo cual hace muy difícil su estudio. Por otra parte, es difícil trabajar sobre los microelementos del cerebro sin dañarlos o matar el organismo. Entre los obstáculos teóricos o de orden filosófico que son las que a él le interesan, tenemos varios.

En primer lugar, el autor considera que la misma pregunta acerca de cómo procesos neurológicos causan procesos mentales, ya está cargada de elementos filosóficos. Muchos filósofos mantienen que entre unos y otros fenómenos no pueden darse una relación causal. Así los dualistas prefieren sostener que existen en el universo dos tipos de sustancias metafísicamente opuestas: las mentales y las físicas. Sólo las segundas son objeto de la investigación científica, mientras que las primeras están más allá del mundo físico. Uno de los autores más representativos de esta posición es para Searle el famoso neurobiólogo y premio Nóbel Sir John Eccles, "quien cree que Dios añade el alma al feto no nato a la edad aproximada de tres semanas."¹² Considera que muchos filósofos y científicos siguen siendo presa del dualismo. Uno de ellos es Roger Penrose. De éste dice: "es un dualista en el sentido de que no cree que vivamos en un mundo unificado, sino en la existencia de un mundo

¹² Searle, John: *Op. cit.* p. 20

mental separado, "anclado" en el mundo físico."¹³ Para Searle hay que abandonar el dualismo y concebir la conciencia como un fenómeno biológico semejante a cualquier otro como la digestión, la secreción de la bilis o la fotosíntesis. Igualmente, considera que la aceptación de la causación no implica que toda causación implique dos acontecimientos opuestos, secuencialmente ordenados en el tiempo, pues si bien muchas relaciones causales son de este tipo, no todas siguen el mismo modelo. Por ejemplo, si hablamos de la solidez de la mesa o la liquidez del agua, estas propiedades se explican causalmente por la conducta de las moléculas de que se componen estos sistemas. Ahora bien, en ambos casos tanto la solidez como la liquidez no son acontecimientos extra de la mesa o del agua, son meros rasgos de estos sistemas. Él considera que estos ejemplos de causación, proporcionan modelos adecuados para explicar las relaciones entre los estados mentales y los estados neurofisiológicos. Sostiene:

Procesos de bajo nivel en el cerebro causan mi presente estado de conciencia, pero ese estado no es una entidad separada de mi cerebro; al contrario, no es sino un rasgo de mi cerebro en el momento presente. Dicho sea de pasada: este análisis... nos proporciona una solución para el problema tradicional mente-cuerpo, una solución que evita tanto el dualismo como el materialismo, o al menos, el modo tradicional de concebirlos.¹⁴

A estas dificultades, se suma una tercera que proviene para él del uso de la expresión *qualia*. Nos dice:

Yo mismo vacilo en el uso de la palabra *qualia*, y en el de su singular *quale*, porque sugieren que hay dos fenómenos separados, conciencia y *qualia*. Ello es, no obstante, que todos los fenómenos conscientes son experiencias cualitativas, subjetivas, y de aquí que sean *qualia*. No hay dos tipos de fenómenos, conciencia y *qualia*. No hay sino conciencia, que consiste en una serie de estados cualitativos.¹⁵

Finalmente, otra dificultad a la cual le ha prestado mucha atención en sus diversos trabajos sobre la mente, es a la metáfora computacional de la mente. Es decir, la concepción que sostiene que la mente es al cerebro lo que el software es el hardware. Sostener que tener mente equivale a tener un programa de computadora. Éste es el punto de vista de la Inteligencia Artificial fuerte (IA) que

¹³ Idem.

¹⁴ S Searle, John: *Op. cit.* p. 21

¹⁵ Searle, John: *Op. cit.* p. 22

él rechaza. Él nos recuerda su argumento de la habitación china, el cual lo resume en la siguiente estructura:

1. Los programas son enteramente sintácticos.
 2. Las mentes tienen una semántica.
 3. La sintaxis no es lo mismo que, o no es suficiente para la semántica.
-

Por consiguiente: los programas no son mentes. (Q. E. D.)

Refutar este argumento implica mostrar que alguna de las premisas es falsa, pero para él ésta no es una tarea fácil. A este argumento se han dado muchas réplicas, pero también se han hecho ciertas interpretaciones erradas del mismo. Por ejemplo, suponer que él lo que persigue es demostrar que las máquinas no pueden pensar o que el cerebro no es un computador. Sin embargo, él sostiene que ambas cosas en cierto sentido son verdaderas, pues el cerebro es una máquina biológica y puede pensar, entonces existen ciertas máquinas que pueden pensar. Igualmente, el cerebro a veces computa, puede sumar $3 + 3$ ó $4 + 4$, entonces, en cierto sentido es un computador. Ahora bien, lo que él ha pretendido mostrar con el argumento de la habitación china y rechaza de la IA fuerte es creer que tener una mente equivale a un programa de un computador. Pues tal como lo muestra el argumento, poseer una mente no es cuestión sólo de sintaxis, de manipulación de signos sino que se requiere de la comprensión de significados, de una semántica. En *El misterio de la conciencia* retoma y expone de nuevo el argumento, para mostrar que dicho argumento concedía demasiado en sus versiones anteriores, ya que concedía que el programa era capaz de tener una sintaxis. Ahora bien, él sostiene que la pura física o electrónica del sistema, el poder operar con un conjunto de símbolos abstractos a una gran velocidad debido a su fuerza bruta, no es suficiente para atribuir una mente al computador. Dice:

El hecho que convierte a sus impulsos eléctricos en simbólicos pertenece a la misma clase de hechos que convierten en símbolos a las marcas de tinta estampadas en las páginas de un libro: nosotros hemos diseñado, programado, impreso y manufacturado esos sistemas; por eso podemos tratar y usar esas cosas como símbolos. En una palabra, la sintaxis no es intrínseca a la física del sistema, sino que está en el ojo del observador.¹⁶

¹⁶ Searle, John: *Op. cit.* p. 27

Si bien el autor rechaza la IA fuerte, defendida por autores como Dennett y Chalmers, va a aceptar la IA débil. ¿Qué sostiene la IA débil? En sus palabras lo que afirma es que: "el computador es una herramienta útil a la hora de hacer simulaciones de la mente, como lo es a la hora de simular cualquier cosa que podamos describir con precisión, ya sean pautas meteorológicas o el flujo monetario de la economía."¹⁷

Una vez expuesta su filosofía de la mente, inicia la valoración crítica de la obra de cada uno de los siguientes autores Francis Crick, Gerald Edelman, Roger Penrose, Daniel Dennett, David Chalmers e Israel Rosenfield.

La obra de Searle concluye con una serie de aclaraciones acerca de su naturalismo biológico, y de sus críticas a la IA fuerte como paradigma dominante dentro de la filosofía de la mente materialista. Para él ningún autor resuelve el problema de la conciencia, pero considera que quienes lo abordan desde la perspectiva de la neurociencia, sin reducir o eliminar la conciencia en favor de otra cosa distinta, están en la dirección correcta. Este texto, repite sus críticas tanto a la perspectiva dualista como a la perspectiva materialista. Su labor sigue siendo eminentemente destructiva y crítica de los errores cometidos en los estudios del problema de la conciencia desde ambas perspectivas. Sin embargo, echamos de menos en el autor aportes y propuestas en la vía hacia el esclarecimiento de este misterio. Si bien insiste en aclarar lo relacionado con la ontología de los fenómenos mentales poco o nada nos propone con relación a la epistemología a seguir para abordar los mismos. Es decir, nada nos dice acerca de cómo estudiar científicamente la mente, en qué puede consistir una ciencia o trabajo científico acerca de la conciencia, a qué tipo de leyes se espera poder llegar en su estudio. Pareciera que considera que el trabajo filosófico acerca de la naturaleza de lo mental, debiera limitarse a analizar y criticar lo que se ha hecho hasta el momento en este campo, puesto que el problema acerca de cómo procesos neurales causan la conciencia, es a su juicio, propiamente una tarea no filosófica.

¹⁷ Searle, John: *Op. cit.* p. 23