PAQ3647
TRAB
2001
G3.

UNIVERSIDAD CATOLICA ANDRES BELLO
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACION
ESCUELA DE EDUCACIÓN

Universidad Católica Andrés Bello
BIBLIOTECA

LA FILOSOFIA DE LA MENTE DE JOHN SEARLE

(Trabajo que se entrega como parte de los requisitos que exige la universidad para ascender a la categoría de Profesor Asistente en el Escalafón Universitario)

Preparado por: Prof. Héber García.

Caracas, 17 de septiembre de 2001

INDICE GENERAL

Introducción **4**

Capítulo I: La filosofía de la mente: un poco de historia **11**

Capítulo II: Dualismo y materialismo **26**

Capítulo III: Redescubrimiento de la mente: redescubrimiento de la conciencia **34**

3.1. Crítica al lenguaje tradicional utilizado por las tradiciones dominantes en la filosofía de la mente 35

3.2. Presentación de los rasgos fundamentales de los fenómenos mentales 40

(a) La conciencia: su relevancia y su lugar en el mundo 40

(b) Causación 49

(c) Ontología subjetiva 55

(d) Intencionalidad 59

(e) Trasfondo 64

Capítulo IV: Relevancia de los aportes de la filosofía de la mente para otras disciplinas **71**

Notas y referencias bibliográficas 75

Conclusiones 81

Bibliografía 83

INTRODUCCION

La filosofía es una disciplina que desde sus orígenes se ha caracterizado por intentar afrontar una serie de problemas que atañen al hombre desde una perspectiva netamente racional y bajo un análisis o examen riguroso de las soluciones y argumentos ofrecidos a tales cuestiones desde diferentes áreas o saberes como la mitología, la religión y la ciencia, entre otros. Pudiéramos decir que la expresión "filosofía" encubre o reúne a una gran variedad de autores que han hecho muchas cosas y actividades distintas a lo largo de la historia de la filosofía. Como una pequeña muestra de los diversos autores en los distintos periodos históricos podríamos nombrar los siguientes: Pitágoras, Sócrates, Platón, Aristóteles, Epicuro, San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Descartes, Leibniz, Hume, Berkeley, Newton, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, James, Dewey, Heidegger, Sartre, Frege, Russell, Wittgenstein, Quine, Putnam, Ayer, Popper, Lakatos, Kuhn, entre otros. Los temas o problemas a los cuales se han dedicado han sido diversos. Muchos de ellos se han ocupado de asuntos relativos a la moral, el libre albedrío, la justicia, el bien, la virtud. Otros en cambio han tomado como objeto de estudio la indagación sobre el tipo de cosas que existen y su modo de existencia. Hay quienes se han interesado por concentrar sus esfuerzos en investigaciones relacionadas con el conocimiento, sus condiciones de posibilidad, el problema de la verdad, los criterios para determinar qué hace a un juicio verdadero. También tenemos autores que se han interesado por aspectos relacionados con la existencia, la angustia, la muerte, la esperanza, el amor. Asimismo, problemas relacionados con la sociedad, el estado, las leyes, la ciudadanía, etc., son parte de otro tipo de cuestiones de las cuales muchos de

ellos se han ocupado. Finalmente, encontraríamos aquellos que se han centrado en asuntos relacionados con el lenguaje, el significado, los signos, el uso del lenguaje, entre otros aspectos. Ciertamente, éstas no son todas las cosas de las cuales se han ocupado los filósofos a lo largo de la historia, pero sí una muestra de muchas de ellas. Lo cierto es que a todos estos autores los llamamos "filósofos" y lo que ellos han hecho, "filosofía".

Una pregunta interesante, y que quizás pocos filósofos se atreven a prenteder contestar en forma concluyente es precisamente: ¿Qué es la filosofía?. A pesar del esfuerzo de algunos autores por ofrecer una definición general de filosofía que logre dejar satisfechos a todos, lo cierto es que el desacuerdo sobre qué es la filosofía y cuál debe ser su método tiende a permanecer. Alcanzar un consenso al respecto no ha sido posible. Podemos decir, que en lo que parecen que todos los filósofos están de acuerdo es en que no están de acuerdo. Y lo más interesante, es que consideramos que éste no es un problema que a los mismos filósofos actualmente les interese intentar resolver. Quizás se deba en parte a que no exista tal solución o porque, probablemente esa constante búsqueda de su objeto de estudio, sea lo que la caracterice como tal. Es por ello que no deja de llamarnos la atención y de parecernos comprensible que ante la diversidad de cuestiones a las cuales los filósofos se han dedicado, se susciten descalificaciones entre ellos mismos. Así tenemos que hay filósofos que consideran que "filosofía" es sólo la que ellos hacen, y que lo hecho por los otros, los temas o problemas de los cuales se ocupan son carentes de sentido, irrelevantes, en pocas palabras "no filosóficos". También no falta aquellos filósofos que señalan que la filosofía como otros la han hecho y se ha venido haciendo ya no tiene sentido, sino que la filosofía tiene que hacerse ahora de acuerdo con lo que ellos consideran es la filosofía o debe ser la filosofía.

Finalmente, pudiéramos encontrar autores que asumen posiciones contradictorias, ya que hablan de la muerte de la filosofía, desde una reflexión filosófica, y sin embargo, consideran que la tarea de la filosofía de ahora en adelante debe consistir en hacer tal o cual cosa distinta a la que tradicionalmente se ha venido haciendo.

Como podemos apreciar de lo dicho anteriormente, pudiera surgir una doble impresión contradictoria. Pudiéramos pensar al mismo tiempo que la labor filosófica es uno de los quehaceres más fáciles pero al mismo tiempo, uno de los más difíciles que existen. La facilidad vendría dada, en cuanto que ante tanta diversidad no faltará quien se sienta tentado a llamar a cualquier cosa que haga o escriba "filosofía". Y sólo basta echar una hojeada en las distintas librerías para darse cuenta, de la cantidad de obras que muchas veces se presentan como obras de filosofía, cuando probablemente no lo son. En cuanto al aspecto difícil de la filosofía, viene dado cuando se observa con detenimiento la erudición y formación enciclopédica de muchos filósofos, la rigurosidad en la argumentación, la profundidad de sus análisis, la difícil jerga en la cual proponen las hipótesis más sugerentes para comprender ciertos problemas, etc. La consideración de los anteriores aspectos, tanto de uno u otro lado, pueden llevarnos a decir: "¡qué fácil es filosofar!" o "¡qué difícil es hacer filosofía!"

Bien, nosotros no creemos que hacer filosofía sea una tarea extremadamente fácil ni tampoco, que sea algo completamente imposible. Se puede hacer filosofía y de hecho se hace. Ahora bien, ¿cómo?. La mejor forma de filosofar es haciendo filosofía. Y quizás la mejor manera de averiguar si lo que hacemos es filosofía, es someter nuestros trabajos a la valoración crítica de la comunidad filosófica.

Pues bien, es en este sentido que proponemos el siguiente trabajo titulado "La filosofía de la mente de John Searle" Él constituye un intento por hacer filosofía. No pretendemos resolver o dirimir las cuestiones -metafilosóficas- anteriormente planteadas acerca de las disputas sobre la "esencia" de la filosofía o sobre lo que es o no filosofía, ya que somos pesimistas acerca de una solución a tales problemas, y creemos que cualquier empresa dirigida a tales propósitos pudiera estar destinada a fracasar. Por ello nuestros esfuerzos van dirigidos a un cierto tipo de problemas y asuntos más específicos dentro de la filosofía, que en gran parte han concentrado la atención de muchos 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 problemas.

Todos estas interrogantes son objeto de estudio por parte 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 tiene como objeto de estudio fundamentalmente la investigación sobre la naturaleza de los fenómenos mentales y la forma cómo se relaciona la mente con las demás partes del mundo, específicamente con el cuerpo.

Pues bien, los problemas que se abordan acá son los que a nosotros nos interesan dentro de la filosofía. Muchos autores se han dedicado a lo largo del siglo XX a ellos. Entre los nombres más representativos que podemos encontrar dedicados a este campo tenemos: Gilbert Ryle, Daniel Dennett, David Chalmers, Paul y Patricia Churchland, Hilary Putnam, Richar Rorty, W. V. Quine, Jerry Fodor, David Armstrong, Thomas Nagel y John Searle, entre otros.

Nuestro propósito general en esta investigación es adentrarnos a esta área o disciplina filosófica a través de uno de sus autores más representativos como es John Searle. Queremos exponer lo qué es su filosofía de la mente. Hacer una indagación sobre qué es la mente, la conciencia, la intencionalidad para este autor. Pero no sólo pretendemos hacer un estudio descriptivo de la filosofía de la mente de este filósofo sino evaluarla críticamente desde los aportes que tomaremos de otros autores y de otras obras consultadas.

La forma como en general hemos estructurado esta investigación es la siguiente. En un primer capítulo, realizamos una breve introducción histórica a la filosofía de la mente, a algunas de sus corrientes dominantes y a algunos de sus más acuciantes problemas con el fin de ubicar la posición de Searle dentro de este ámbito. Nos preguntamos al menos someramente, qué es la filosofía de la mente, cómo surge, qué enfoques o corrientes hay al respecto, etc. En un segundo capítulo, resumimos los puntos o tesis en general que sostienen los partidarios del materialismo y hacemos unos breves comentarios críticos acerca de éste y el dualismo. Ambas, son según Searle, las dos tendencias dominantes en el debate filosófico que se lleva a cabo en la filosofía de la mente. En diálogo crítico con estas dos corrientes, construye él su propia filosofía de la mente. Ambas formas de abordar el estudio de la mente, tienen hoy en día notables representantes. Sin embargo, el materialismo en sus múltiples versiones, es para Searle la perspectiva más difundida y aceptada, de ahí que él dedique al materialismo más atención en gran parte de sus obras sobre filosofía de la mente y es por ello que también nosotros le dedicamos más espacio en este apartado a dicha corriente.

Ambas perspectivas -dualismo y materialismo-, parecen agotar las posibles vías de acceso a un estudio de la mente. De ser ello cierto, sólo nos

quedaría ubicarnos del lado de uno u otro bando. Pues bien, la peculiaridad de la perspectiva de John Searle estriba en mostrar que ambas posiciones no se excluyen sino que son compatibles, las dos son verdaderas. La singularidad de su propuesta está en adoptar una vía intermedia que él llama "naturalismo biológico" mediante la cual espera poder superar la oposición entre el dualismo y el materialismo y dar cuenta del problema mente-cuerpo. Esta posición es la que presentamos en la tercera parte de este capítulo, y constituye el núcleo del mismo. Él considera que la vía para abordar el estudio de la mente pasa por el estudio de la conciencia. Redescubrir el papel de la conciencia, su situación dentro de nuestra concepción general del mundo y de la vida mental, será la vía más apropiada para redescubrir la mente y solucionar el problema mente-cuerpo. Por último, presentamos unas breves consideraciones acerca de la relevancia de la filosofía de la mente, tanto para las ciencias sociales como para problemas relacionados con el ámbito moral y antropológico.

Antes de exponer el trabajo, consideramos pertinente hacer algunas puntualizaciones acerca de la metodología que seguimos en la realización del mismo. De la obra John 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). Es en estas obras donde el autor expone específicamente su filosofía acerca de la mente. En ellas aborda el estudio de la conciencia, de la intencionalidad, del trasfondo, del problema mente-cuerpo, entre otros aspectos. Hicimos una lectura global y detenida de todas ellas, donde buscamos los vínculos y relaciones entre ellas de tal forma que nos permitiera aproximarnos a las respuestas e hipótesis que ofrece el filósofo americano a todas estas cuestiones. Finalmente, quisiéramos aclarar que este trabajo que presentamos -con varias modificaciones- es sólo una parte de una

investigación más amplia sobre varios temas y otras obras del autor, que se prepara como Trabajo de Grado del Programa de Maestría en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar.

Hasta aquí nuestras aclaraciones, y pasamos a desarrollar el primer capítulo de este trabajo.

CAPÍTULO I: LA FILOSOFÍA DE LA MENTE: UN POCO DE HISTORIA.

La expresión "filosofía de la mente", sirve para designar un reciente campo o área de investigación dentro de la filosofía, que se ha consolidado como tal en la segunda mitad del siglo XX. Ella designa así una de las áreas que junto a la sicología cognitiva, la lingüística, la antropología, la neurociencia y la computación conforman las llamadas ciencias cognitivas, cuyo problema central de investigación es -diría Searle- "*el conocimiento y la comprensión*". Sin embargo, a pesar de lo reciente de su configuración como un área específica de indagación dentro de la filosofía, no se sigue de ello que los problemas de los cuales se ocupa esta disciplina hayan aparecido hace poco o que su objeto de estudio sea nuevo. La novedad de la filosofía de la mente estriba en estudiar ciertos fenómenos -la conciencia, la intencionalidad, la voluntad, la imaginación, el intelecto, etc.- por sí y en sí mismos, y no para resolver este o aquel otro problema de orden epistemológico, estético, metafísico, etc. Más bien, nos arriesgamos a decir que la filosofía de la mente en un trabajo interdisciplinar con otras áreas dentro la filosofía y con otras ciencias ha delimitado ciertos objetos de interés y se ha dedicado a profundizar en ellos desde una perspectiva propia. Es decir, un conjunto de problemas como los siguientes: ¿qué es la mente?, ¿cuál es la naturaleza de los estados mentales?, ¿qué es la intencionalidad?, ¿poseemos un alma incorpórea?, ¿cuál es la relación de la mente con el resto del universo?, ¿cómo se producen los estados mentales?, ¿sobrevivirá la mente a la desintegración del cuerpo físico?, ¿cómo se relaciona la mente con el cerebro?, ¿es suficiente una explicación física de la mente?, ¿estamos seguros que los

demás también tienen mente?, ¿no podrían ser los demás robots sofisticados?, ¿pueden los computadores digitales tener mentes en virtud solamente de que tienen los programas correctos con los *inputs* y los *outputs* correctos?, ¿hasta qué punto es plausible el modelo de la mente como un programa de computador?. Éstas entre otras interrogantes, son las cuestiones centrales de las que se ocupan los filósofos de la mente.

Aunque parte de los muchos asuntos de los que hoy se ocupa la filosofía de la mente, quizás ya habían sido abordados indirectamente y de forma accidental, por filósofos como Platón o Aristóteles, en obras como *La República* y *Ética a Nicómaco*, 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. El autor del *Discurso del Método* (1637) y *Meditaciones Metafísicas* (1641) entre otras obras, construye un sistema filosófico y traza una antropología que van a repercutir e influenciar las discusiones y los problemas que abordarán posteriormente los filósofos de la mente.

El filósofo francés en su pensamiento metafísico va a dividir el mundo en dos ámbitos opuestos: el pensamiento y la extensión. En la sinopsis que él hace de sus *Meditaciones Metafísicas* en esta misma obra, nos dice que él 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 definidamente como substancias diversas como se concibe al alma y al cuerpo, son en realidad substancias 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 de la siguiente forma: "*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, en este fragmento de la sinopsis y en otras partes del libro, se percibe claramente en Descartes un dualismo antropológico. Todo hombre está compuesto de dos sustancias: alma y cuerpo. El alma es una sustancia espiritual, no-física, inmaterial. En tanto que el cuerpo es material, físico. Searle nos recuerda: "*Descartes dividió el mundo en dos géneros de sustancias: substancias mentales y substancias físicas. Las substancias físicas eran el dominio propio de la ciencia y las substancias mentales eran propiedad de la religión*" (3). Si bien acá consideramos que en la obra señalada de Descartes se percibe una posición dualista, no es totalmente cierto que ésta sea la única posición en todas las obras de Descartes sobre la relación mente-cuerpo. Para el filósofo Pascual F. Martínez Freire, éste es un aspecto confuso de la obra en general cartesiana. En su estudio y análisis de la posición de Descartes en cuanto a la relación mente-cuerpo, llega al siguiente resultado:

> En conclusión, el dualismo cartesiano no es una tesis clara, ya que Descartes sostiene respecto del asunto tres posturas distintas: radical distinción entre cuerpo y mente humanas, al tiempo que interacción entre ambos (dualismo fuerte interaccionista), reducción del hombre a su mente (monismo espiritualista) y unión estrecha entre cuerpo y mente humanas (monismo animista o hileformismo). (4).

Aunque pudiera ser discutible las interpretaciones que atribuyen distintas o una sola posición a Descartes en torno a la relación entre el cuerpo y la mente, consideramos que la posición que ha ejercido mayor influencia de él en las discusiones sobre filosofía de la mente es su visión dualista radical. Esta visión antropológica cartesiana repercutió y dominó en la concepción de la mente que permaneció durante el siglo XVIII, XIX y principios del siglo XX. Actualmente, el

dualismo reúne a los partidarios o defensores de posiciones que guardan cierta afinidad con la tesis cartesiana de las dos sustancias.

Si bien Descartes se convierte en uno de los primeros autores que incide sustancialmente en las actuales discusiones de la filosofía de la mente, no es sino hasta la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX, cuando el filósofo Franz Brentano (1838-1917), tendrá también una notable influencia en la configuración de lo que será la filosofía de la mente con el aporte de algunas de sus obras (5). Por ejemplo, Brentano 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 ya no es el estudio de la relación entre el signo y el objeto, sino que pasa a ser para Brentano 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.

El estudio de la intencionalidad es una de las contribuciones más relevantes de Brentano al campo de la filosofía de la mente. Sin embargo, es Gilbert Ryle profesor de filosofía de la Universidad de Oxford, quien hará un gran aporte a la consolidación de la filosofía de la mente como área particular de investigación dentro de la filosofía, 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.

Ryle 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 esto en su obra 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 se tiene deseo 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. Estas consideraciones presentadas por Ryle lo llevan a rechazar el dualismo cartesiano -del cual considera está muy imbuida la cotidianidad- y a negar la existencia de la mente como entidad ajena al cuerpo.

Esta crítica de Ryle a Descartes la recoge bajo el título "*El mito de Descartes* ", con el cual denomina el primer capítulo de su libro señalado anteriormente. En éste hace una síntesis crítica de la posición de Descartes, la cual es considerada por él como la doctrina oficial sobre la naturaleza de lo mental. Queremos presentar parte de la misma a continuación:

> 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 (6).

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. " (7)

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 aquélla 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, y por tanto, toda la física. Esta observación de Ryle a la tesis cartesiana, es recogida también por Horgan, quien nos recuerda que: *"La objeción más corriente al dualismo es que viola la conservación de la energía: ¿Cómo, si no tiene existencia física, puede la mente iniciar cambios físicos en el cerebro?".* (8).

Una vez que Ryle 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. La posición de Ryle ha sido denominada por varios estudiosos como "conductismo filosófico". Por éste cabría entender sintéticamente según el destacado filósofo y científico estadounidense 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*. (9). (Las resaltadas son del autor).

El conductismo filosófico de Ryle y de algunos de sus seguidores, -como alternativa al dualismo imperante incluso en los aportes de Brentano-, gozó en cierto momento de relativo éxito, en parte debido a la hegemonía del conductismo en general como método y como corriente dominante dentro de la sicología en el estudio de los fenómenos mentales. Sin embargo, la bancarrota del conductismo

sicológico contribuyó a arrastrar tras de sí al fracaso al conductismo filosófico. Searle nos presenta algunas observaciones al conductismo en general, las cuales también valen para el conductismo lógico. Él las divide en observaciones de sentido común y observaciones técnicas. Vamos brevemente a presentar sólo las de sentido común porque son las que Searle considera más contundentes. Para él el conductismo prescinde o 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. Searle nos recuerda, que ya Putnam había hecho una objeción de sentido común contra el conductismo: 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 o se comportara como si no los tuviera. Estas objeciones junto a muchas otras recogidas por Searle (10) y otros autores (11), socavaron al conductismo.

Después de Ryle se desarrollan otras alternativas que intentan brindarnos una adecuada comprensión de la naturaleza de los fenómenos mentales y del problema mente-cuerpo. Entre estas tenemos: la teoría de la identidad de tipo, la teoría de la identidad de instancia, el funcionalismo y el materialismo eliminativo. Todas estas alternativas junto con el conductismo filosófico de Ryle, son para Searle diferentes versiones de una sola posición: el materialismo. Para él como veremos más adelante todas estas posiciones son materialistas en cuanto que todas ellas pretenden explicar la naturaleza de los fenómenos mentales, negando su especificidad: la conciencia. Este punto sin embargo, lo ampliaremos en el segundo capítulo. Vamos a exponer brevemente en qué consisten estas visiones alternativas y algunas objeciones a las mismas hechas por Searle y otros autores.

En la historia de las filosofías materialistas, pudiéramos decir que al conductismo le sucedió la teoría de la identidad de tipos, cuyos 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. (12).

A esta teoría sobre la naturaleza de los fenómenos mentales, tampoco le han faltado las críticas. Searle nos va a señalar algunas de ellas. Nos dice que resulta improbable que para cada estado mental, exista únicamente un tipo de estado neurofisiológico al cual sea idéntico. Nos dice que 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 una neurofisiología idéntica. Al concluir esta objeción nos recuerda apoyándose en N. Block que "*parece excesivo esperar que cada tipo de estado mental sea idéntico a un tipo de estado neurofisiológico. Realmente, parece un tipo de "chauvinismo neuronal" suponer que sólo entidades con neuronas como nosotros pueden tener estados mentales* ". (13). Una siguiente objeción a esta teoría hecha por Searle se basa en la ley de Leibniz, la cual a grandes rasgos sostiene que dos sucesos son idénticos si tienen todas las propiedades en común. Sin embargo, los estados mentales parecen tener propiedades que no poseen los estados cerebrales. Los estados mentales tienen contenido, son intencionales, son acerca de algo. En cambio, los estados cerebrales no tienen contenido. Por ejemplo, si pensamos en Mérida, nuestro pensamiento se relaciona con un lugar, un espacio exterior del mundo real. En cambio, nuestros estados cerebrales no se

relacionan con nada concreto del mundo exterior. Finalmente, para Searle la objeción más fuerte contra esta teoría al igual que contra el conductismo es que deja de lado la experiencia subjetiva de los estados mentales, es decir, la conciencia que acompaña a los estados mentales y de la cual carecen los estados cerebrales. (14).

Posteriormente a la teoría de la identidad de tipos, le sucedió la teoría de identidad de instancias. Entre los representantes más conspicuos de esta posición encontramos a Donald Davidson. Ésta emergió como una respuesta a las críticas hechas a aquélla. ¿De qué trata?. Según Waburton 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. (15).

Esta teoría a diferencia de la anterior, establece una importante distinción entre instancia y tipo. Así tenemos que todas los ejemplares existentes de *Ética a Nicómaco*, son sólo instancias de un mismo tipo: el libro del mismo nombre. O que si poseemos una camioneta Samurai, ésta es solo un ejemplar o instancia de un tipo especial de vehículo llamado "Samurai" 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, 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 tuvimos hoy el mismo pensamiento. Igualmente, para tener ese mismo pensamiento acerca de Bolívar no necesitamos del mismo estado cerebral. Veamos algunas observaciones a esta posición.

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. Pero 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?* ". (16). Para Searle esta teoría no puede dar cuenta de esta objeción y de otras planteadas por Saul Kripke (17). 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. (18).

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 a su vez distintas versiones. Searle hace una distinción de dos ellas: Funcionalismo de la caja negra y Funcionalismo de la máquina de Turing o Inteligencia Artificial Fuerte. También el filósofo Willian Bechtel nos presenta una diversidad de funcionalismos divididos en cuatro categorías: Funcionalismo de la Psicología Popular, Funcionalismo de Tabla de Máquina, Funcionalismo Computacional o Inteligencia Artificial y Funcionalismo Homuncular. No vamos a explicar cada uno de ellos y sus respectivas objeciones, ya que esta tarea excedería los propósitos de este capítulo. Pero sí haremos una presentación general del funcionalismo y de algunas de las objeciones que se le hacen al mismo. ¿En qué consiste?. Warburton nos ofrece esta definición:

> 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 su relación con otros pensamientos míos y con mi conducta: qué produce en mi 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. (19).

El funcionalismo en sus diversas variantes constituye también para Searle un intento más de la perspectiva materialista por resolver el problema de la naturaleza de los fenómenos mentales. Para él esta corriente también fracasa en este empeño. Veamos algunas objeciones.

Una de las observaciones más fuertes que se dirige contra el funcionalismo es la de los llamados "qualia". Con este término de origen latino se hace referencia a los aspectos o elementos cualitativos de las sensaciones, deseos, dolores, etc. (20). Estos aspectos son lo que constituye precisamente la conciencia. Como señala el filósofo canadiense 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. (21). (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. Searle 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; les parece *diferente* a ellos desde dentro, pero no hay modo alguno de detectar esa diferencia desde el exterior. (22). (Las resaltadas son del autor).

En este argumento de Searle podemos observar como el análisis funcionalista de este tipo de experiencias dejaría de lado los aspectos cualitativos de la experiencia, el cómo son sentidos, es decir, la conciencia. Junto a esta objeción Searle formula otra que se ha popularizado como la habitación o el cuarto chino. Él nos pide que nos imaginemos a un individuo que se encuentra encerrado en una habitación china y que no entiende nada de chino. Sin embargo, en la habitación se encuentran 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 forma 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 el individuo no sabe ni comprende nada de chino. Para Searle lo que hace el individuo en la habitación china 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 como diría Searle, el pensamiento no es sólo un proceso sintáctico sino un proceso semántico, y la imagen que nos ofrece los funcionalistas, 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, también le han seguido otras alternativas más radicales dentro de la perspectiva materialista como lo es el materialismo eliminativo. Vamos brevemente a explicarla. 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, la conciencia no existe; lo único que existe es el cerebro. Nos dice Willian Bechtel:

> 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 más exacta: afirman que no hay fenómenos mentales y que los que afirman que los hay están equivocados. (23).

Ésta es la posición sostenida por los materialistas eliminativistas, para quienes sólo existe un tipo de hechos en el mundo: la materia o cuerpo. Para estos filósofos los fenómenos de la mente son susceptibles de ser comprendidos si alcanzamos un conocimiento profundo y acabado de la neurofisiología del cerebro, ya que todos los fenómenos mentales o sicológicos, son sólo estados neurales que hasta ahora desconocemos. Con un conocimiento profundo de la neurofisiología del cerebro, consideran que es posible encontrar una descripción de los fenómenos mentales en un lenguaje no mentalista. 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 la cual realiza una crítica de toda la epistemología y de la filosofía tradicional, y propone una concepción distinta de la filosofía. En esta obra de Rorty hay claras alusiones a su posición materialista eliminativista sobre los fenómenos mentales. Por ejemplo, en el segundo capítulo del libro, él nos pide que pensemos en unos sujetos que habitan un mundo imaginario "las Antípodas", que aparecen en una sociedad en la cual no existe el lenguaje mentalista. Es decir, nadie habla en términos de tener deseos, creencias, intenciones, motivos, sino que hablan es en términos de fibras cerebrales por cuanto poseen un conocimiento de la neurofisiología del cerebro. Para estos individuos sería absurdo nuestro lenguaje mentalista por cuanto para ellos sólo

existen estimulaciones en las fibras cerebrales. A partir de este episodio y otros Rorty muestra su afinidad con el materialismo eliminativo que pretende reducir los fenómenos mentales a su neurofisiología. Esta posición será criticada por Searle, pues considera que la misma niega o elimina el rasgo central de la mente: la conciencia. Para él 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. (24).

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 eliminando el lenguaje mentalista se eliminan los dolores, los temores, las creencias, las angustias y otros fenómenos mentales. Los fenómenos mentales existen, -tienen una ontología propia como veremos más adelante- y no son reducibles a la neurofisiología de los mismos.

Entre los defensores del materialismo eliminativo podemos encontrar también a Paul Feyerabend, Steven Stich, Paul y Patricia Churchland. Lo que esta posición en resumen sostiene, según Nagel, es lo siguiente:

> Se trata de la posición de que, dado que los estados mentales no pueden acomodarse dentro del mundo descrito por la física, no existen, así como no existen ni las brujas ni los fantasmas. Pueden ser rechazados como postulados de una teoría primitiva, a la que habitualmente nos referimos como ´folk psichology` "(25).

Con estos últimos comentarios hemos llegado así, de forma muy sucinta y somera a los dos grupos de tendencias -dualismo y materialismo- que se han ido configurando históricamente alrededor de un núcleo de problemas relacionados

con la mente y que han dado origen a este ámbito propio dentro de la filosofía que es la filosofía de la mente. El objetivo nuestro, en este capítulo ha sido ofrecer un breve recorrido histórico acerca de cómo se fue configurando esta área filosófica que es la filosofía de la mente. Por tanto, no hemos pretendido hacer una presentación exhaustiva y una valoración crítica detallada de cada posición por cuanto excede los propósitos planteados en esta parte del trabajo.

CAPÍTULO II: DUALISMO Y MATERIALISMO.

Para Searle a lo largo de la historia de los diversos dualismos y materialismos, en todas las discusiones que autores de ambas posiciones han proseguido y mantenido durante las últimas décadas hasta nuestros días sobre los distintos elementos de la vida mental, el tema central que subyace en estas discusiones es el de la doble sustancia cartesiana: mente-cuerpo. A este respecto sostiene:

> Pero, contrariamente a las apariencias superficiales, ha habido realmente un tema de discusión principal en la filosofía de la mente durante, más o menos, los últimos cincuenta años y éste es el problema mente-cuerpo. A menudo los filósofos pretenden hablar de algo distinto - tal como, por ejemplo, el análisis de la creencia o la naturaleza de la conciencia - pero, casi invariablemente, sale a la superficie que no están interesados en rasgos especiales de la creencia o de la conciencia. No están interesados en cómo el creer difiere del suponer o hacer hipótesis, sino que más bien lo que quieren es poner a prueba sus convicciones sobre el problema mente-cuerpo con el ejemplo de la creencia. (26).

Estamos de acuerdo con Searle en sostener que la pregunta por la existencia de la mente y su relación con el cuerpo ha sido el problema central que se ha trabajado en los últimos años en la filosofía de la mente. Y es precisamente este problema el que él va pretender solucionar al colocar a la conciencia como la vía para resolver tal enigma.

Es en la obra *El redescubrimiento de la mente* donde él aborda de forma más amplia el materialismo y el dualismo como las perspectivas dominantes en el estudio de la mente. En ella encontramos que Searle dedica gran espacio de la misma a presentar la posición de los materialistas y casi ninguno a explicar la posición dualista. 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. " (27).

A pesar de la intención de Searle de abordar ambas corrientes, quisiéramos señalar que él 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 como la otra perspectiva que sería abordada por él, sólo aparecen algunos párrafos y ciertos comentarios referentes a la misma. El dualismo aparece expuesto de forma muy escueta. Esto merece que lo destaquemos ya que la presentación que ha hecho de esta corriente, no ha sido del todo justa. Pues 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".* (28).

Este "terror" a caer en el dualismo cartesiano o a ser vinculado con él (29), le conduce en parte a realizar un tratamiento desigual y ligero del mismo. Esto obedece a fin de cuentas, a que él también juzga no coherente con la ciencia la defensa de esta posición. El rechazo al dualismo pareciera que colocaría a Searle en una posición más cercana al materialismo, sin embargo, ello no es así como podremos ver más adelante. Él no niega que la perspectiva materialista pareciera ser el único enfoque racional en filosofía de la mente (30), 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 respectivos enfoques 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. Él

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.*" (31)

A pesar de estos comentarios, él no se molesta en presentar cuáles son esos aspectos en los cuales el dualismo es inconsistente con nuestra visión del mundo que nos ofrece las ciencias. Nosotros consideramos que el desdén que muestra por el dualismo, pudiera deberse en parte al hecho de que juzga tan evidente su inconsistencia con la ciencia, que no se quiere tomar la molestia de dedicarse a refutar sus puntos de vista. 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 (32). Este tipo de críticas hechas al dualismo, logran generar la percepción de que ésta es una vía poco consistente y pertinente para explicar la naturaleza de los fenómenos mentales. Por lo tanto, el dualismo queda desacreditado y rechazado. Vamos a hacer unos últimos comentarios sobre el tratamiento que hace Searle del dualismo antes de añadir algunos comentarios finales sobre el materialismo.

Ante las fallas que presenta la posición dualista, él va intentar proponer una teoría de la mente que no caiga en los errores de éste, es decir, va a proponer una visión de la mente que logre ser coherente con la imagen del mundo que nos proporcionan las ciencias naturales.

Para él la imagen que nos proporciona las distintas ciencias naturales - especialmente la física- del mundo nos muestra que todos los fenómenos que ocurren en la superficie del mundo o macromundo son explicables a partir del comportamiento de los elementos de la microestructura del mundo que está formada por partículas. Nuestros mecanismos explicativos básicos en física funcionan según Searle de "abajo-arriba". Así por ejemplo, fenómenos del macromundo como la transparencia del vidrio o la liquidez del agua se explican a partir de la conducta de micropartículas como las moléculas. Incluso como veremos más adelante, él construye su filosofía de la mente a partir de estos mecanismos de explicación abajo-arriba que dominan en la ciencia. Nos dice:

> . Este punto de vista es consistente con cualquier filosofía de la mente, excepto posiblemente el punto de vista cartesiano de que además de las partículas físicas hay almas "inmateriales" o substancias mentales, entidades espirituales que sobreviven a la destrucción de nuestros cuerpos y continúan viviendo inmortalmente. Pero hoy en día por lo que sé, nadie cree en la existencia de substancias espirituales e inmortales, excepto teniendo como base creencias religiosas. (33)

Alcanzar una visión de la mente que sea coherente con la ciencia es un reto que Searle se propone realizar. Sin embargo, para él el dualismo pareciera no lograr sortear esta dificultad, aun cuando prominentes científicos y filósofos defiendan esta posición. Algunos de ellos que nos permitimos señalar son el físico John Eccles y el filósofo Karl Popper, quienes fueron los autores de un libro que defendía el dualismo, llamado *El yo y su cerebro* publicado en 1977. Tanto Eccles como Popper en la obra señalada, intentaron reivindicar la visión dualista mediante una argumentación sofisticada, tomando elementos de la neurofisiología y otras ciencias, sin embargo, a pesar de sus esfuerzos tuvieron poco éxito. Esta empresa emprendida por ellos fracasó y son varias las objeciones que se le hacen al respecto como lo señala Bechtel y Martínez Freire (34).

Hemos mencionado el caso de Eccles y Popper, porque queremos llamar la atención sobre cómo hay figuras relevantes en el mundo de la ciencia y de la filosofía que intentan casar el dualismo con la visión del mundo que nos ofrece la ciencia, y pareciera como hemos señalado, que Searle despacha al dualismo de forma muy ligera, ya que si la pretensión de él es adoptar una vía alternativa al dualismo y al materialismo, es menester que hubiese podido profundizar más en el dualismo de tal forma que quienes lean su obra, reúnan más elementos para poder determinar en qué forma él supera el dualismo, y por qué él no es dualista. Pues como Searle mismo señala, algunos autores lo han ubicado dentro de esta corriente (35).

Bien, hasta acá hemos expuesto la posición de Searle sobre el dualismo. También hemos señalado algunas críticas a él sobre el tratamiento que hace del mismo. Ciertamente, como ya señalamos, el dualismo tiene serias observaciones que lo hacen inviable. Creemos comprender por qué él no se molesta en refutarlo, pero no justificamos su tratamiento ligero. Pasemos a tratar el materialismo.

No podemos negar que el materialismo tiene más aceptación y adeptos dentro y fuera del mundo de la filosofía. Es por ello que él dedica más espacio en sus obras sobre filosofía de la mente a refutar los puntos de vista de esta corriente, que considera es la que ejerce actualmente el mayor atractivo y hegemonía en sus variadas versiones. Consideramos que la mayor influencia de los materialistas obedece a su pretendido carácter científico como opuesto al dualismo. Incluso Searle 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. (36).

Es evidente que nadie quiere parecer o asumir perspectivas poco "científicas". Por lo tanto, él busca analizar y criticar la corriente materialista que pareciera ser la única racional y científica. Cabe preguntarnos: ¿Qué podemos entender por el materialismo?, ¿Qué puntos de vista sostiene?

Hemos presentado diversas posiciones dentro del materialismo y algunas objeciones a las mismas. Pero en general, según Searle el materialismo en toda su historia y en sus diferentes versiones se puede caracterizar por:

> ... una tensión recurrente entre el impulso a proporcionar una explicación de la realidad que deje a un lado cualquier referencia a los rasgos especiales de lo mental, tales como la conciencia y la subjetividad, y explicar, al mismo tiempo, nuestras intuiciones sobre la mente. Por supuesto, es imposible hacer ambas cosas.... Es decir, el supuesto básico que hay detrás del materialismo es esencialmente el supuesto cartesiano de que el materialismo implica antimentalismo y el mentalismo implica antimaterialismo. (37).

Dentro del materialismo hay una diversidad de posiciones como intentamos mostrar en el primer capítulo de este trabajo. Incluso Searle al comienzo de *El redescubrimiento de la mente*, acerca del materialismo nos dice:

> No voy a intentar proporcionar un catálogo completo de todas las visiones materialistas, tan en boga y, a la vez, tan implausibles, que se nos ofrecen en la filosofía y en la ciencia cognitiva contemporáneas, pero haré una relación de sólo una media docena de ellas para tener una percepción directa del asunto. (38).

Si bien el materialismo se presenta en diversas versiones y matices, todas estas posiciones según él 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 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. (39).

Los diversos materialismos son falsos para Searle en un punto crucial: todos ellos dejan fuera la conciencia. Anteriormente, hemos mostrado algunas objeciones a diversas formas de materialismos. Sin embargo, él pretende ir más

lejos en su crítica a esta perspectiva, y por eso va a atacar los cimientos en los cuales se sustentan los distintos materialismos. Vamos a continuación en parte a resumir y a transcribir los fundamentos comunes a todas las versiones del materialismo. Estos cimientos son según Searle, los siguientes:

1. Por lo que respecta al estudio de la mente, la conciencia y sus rasgos especiales son, más bien, de menor importancia. Es completamente posible, de hecho deseable, 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.

3. Puesto que la realidad es objetiva y la ciencia es objetiva, 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.

4. 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.

5. 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.

Hasta aquí la síntesis que nos hace sobre los fundamentos de la tradición materialista. Él espera mostrar en gran parte de *El redescubrimiento de la mente* y en otras obras que todos esos puntos de vista son acientíficos e incoherentes. Quizás no podamos exponer la refutación que hace Searle de cada uno de ellos en su propuesta, pero algunos serán abordados durante el desarrollo de la hipótesis presentada por él acerca de la mente y que a continuación desarrollamos.

CAPITULO III: 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. (40)

Materialismo y dualismo son las dos tradiciones más relevantes dentro de la filosofía de la mente. Sin embargo, creemos junto con Searle que no se está obligado a elegir entre ellas. El negar el dualismo, no implica que se acepta su opuesto o viceversa. Esta bipolaridad de la cual parece no se puede ir más allá, no agota las posibilidades de acceso a un estudio sobre la mente. Precisamente, la posición adoptada por él constituye una alternativa para trascender estas dos vías.

Consideramos que Searle para lograr su propósito anterior, es decir, para superar ambas tradiciones y en especial, el materialismo, tiene que socavar las tesis anteriores sobre la que éste descansa. Nosotros no vamos a proceder en el orden que él lo hace en la obra mencionada, pero creemos que su posición 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

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

(b) Causación

(c) Ontología subjetiva.

(d) Intencionalidad.

(e) Trasfondo.

A continuación desarrollaremos cada uno de ellos.

3.1. Crítica al lenguaje tradicional utilizado por las tradiciones dominantes en filosofía de la mente.

Searle señala en reiteradas oportunidades que hemos heredado una tradición filosófica y científica, y con ésta un lenguaje que hace 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. En este sentido consideramos que uno de los aportes que realiza es mostrar esta limitación. Él nos dice:

> ¿Por qué tenemos todavía en filosofía y en sicología, después de todos esos siglos, un problema "mente-cuerpo" en un sentido en que no tenemos, por así decirlo, un problema "digestión-estómago"?, ¿por qué parece la mente más misteriosa que otros fenómenos biológicos?
>
> Estoy convencido de que parte de la dificultad es que nos empeñamos en hablar sobre un problema del siglo XX en un vocabulario anticuado del siglo XVIII. (41).

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 como lo es el heredado de la visión cartesiana surgida en el siglo XVII. Plantear los problemas dentro de esta tradición léxica implica aceptar

una serie de supuestos y tesis implícitas dentro de este lenguaje que vuelven irresolubles las cuestiones que se abordan. Es por ello que incluso el materialismo cuando trata el problema mente-cuerpo que quiere resolver, lo hace desde el vocabulario cartesiano, con lo cual queda envuelto dentro del dualismo que quiere superar. Es decir, queda atrapado dentro de una forma de dualismo que Searle llama "dualismo conceptual", que estriba en aceptar y plantear los problemas fundamentales de la mente dentro de este léxico cartesiano y sus supuestos, con lo cual no logra solucionar el problema. 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. (42)

Intentar zafarse de este léxico tradicional y de sus supuestos es uno de los cometidos de Searle para poder hacer plausible su visión de la mente. Si no percibimos esta dificultad estamos propensos a caer en la forma especial de dualismo cartesiano que él denominó dualismo conceptual. Pues como dice respecto del lenguaje cartesiano:

> El vocabulario no es inocente, puesto que en el vocabulario están implícitas un número sorprendente de afirmaciones teóricas que son, casi con certeza, falsas. El vocabulario incluye una serie de oposiciones aparentes "físico" versus "mental", "cuerpo" versus "mente", "materialismo" versus "mentalismo", "materia" versus "espíritu". En estas oposiciones está implícita la tesis de que el mismo fenómeno bajo los mismos aspectos no puede satisfacer literalmente los dos términos (43).

Según el lenguaje cartesiano un aspecto no puede ser físico y mental al mismo tiempo. Por esto cuando Searle afirma que la conciencia es un fenómeno físico, parece que nuestra concepción cartesiana de lo físico, se vuelve

inadecuada para asimilar esta proposición. Sin embargo, existen una cantidad de fenómenos o hechos que él señala 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 no se sabría 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 Searle llama "hechos institucionales". (44). Estos hechos son objetivos en cuanto su existencia no es cuestión que dependa de nuestras creencias o deseos individuales al respecto. Sin embargo, no se pueden reducir ni a físicos ni a mentales en la terminología tradicional. Igualmente, nos recuerda cómo desde el punto de vista de la física actual, de los aportes de la teoría de la relatividad, ciertos elementos como los electrones, no serían físicos según el mismo concepto cartesiano de lo físico.

Hemos querido señalar como según Searle el vocabulario heredado del siglo XVII no es pertinente para abordar el estudio de la mente y para comprender su tesis central siguiente acerca de la mente y la conciencia:

> La conciencia es una propiedad mental y, por lo tanto, física, del cerebro en el sentido en que la liquidez es una propiedad de sistemas de moléculas. Si hay una tesis que quisiera mantener en esta discusión es, simplemente, ésta: el hecho de que un rasgo es mental no implica que no sea físico; el hecho de que un rasgo es físico no implica que no sea mental. Revisando en este momento a Descartes podríamos decir, no sólo "Pienso, luego existo" y "Soy un ser que piensa", sino también *Soy un ser pensante, luego soy un ser físico.* (45). (Las resaltadas son del autor).

¿Por qué esta tesis de Searle que señala que la conciencia es un rasgo biológico y mental, pudiera en una rápida aproximación parecernos implausible? La respuesta en parte pudiera estar en que la juzgamos desde el vocabulario o lenguaje tradicional, para el cual un fenómeno no puede ser físico y mental al

mismo tiempo. Para él no hay incompatibilidad en sostener el dualismo y el materialismo, el mentalismo y el fisicalismo, la existencia de los estados mentales y los estados cerebrales, pero no como dos realidades opuestas, sino como realidades compatibles, coherentes entre sí. Los fenómenos mentales son físicos para Searle, porque son sólo rasgos del cerebro y están causados en el cerebro. Sin embargo, de lo anterior no se deduce que él realice una especie de reducción como hacen algunos materialistas de la mente a la neurofisiología del cerebro. Pues él considera que los estados mentales si bien son rasgos del cerebro y están causados en la estructura cerebral no son reductibles a la misma. Estos aspectos relacionando con la causalidad y la ontología subjetiva de los fenómenos mentales, los ampliaremos más adelante.

El que Searle sostenga esta posición lleva a que su enfoque sea objeto de una clasificación ambivalente, ya que algunos lo consideran tanto dualista y otros, materialista. Consideran desde el lenguaje tradicional que tenemos que ubicarnos a uno u otro lado de la discusión. Sin embargo, para él ambas posiciones son verdaderas. Existen los estados mentales y existen los fenómenos cerebrales, pero ninguno es reductible al otro. Consideramos que su enfoque trasciende tanto la vía dualista como la materialista. Él nos dice:

> Mi punto de vista, quiero subrayarlo, no es una forma de dualismo. Rechazo tanto el dualismo de propiedades como el dualismo de substancias; pero precisamente por las mismas razones por las que rechazo el dualismo, rechazo también el materialismo y el monismo. El gran error es suponer que se tenga que elegir entre esos dos puntos de vista. (46).

Para superar las dificultades que nos presenta el léxico tradicional, y en el cual quedan atrapados tanto dualistas como materialistas, Searle nos propone una terminología más elemental y fundamental que supere la oposición entre físico y mental. Él nos sugiere distinguir entre rasgos relativos al observador y rasgos intrínsecos del mundo. Explicaremos brevemente en qué consisten. Los

segundos son aquellos rasgos o aspectos de la naturaleza cuya existencia es totalmente independiente de nuestras representaciones o creencias al respecto. En cambio, los primeros, son los rasgos del mundo que dependen de nuestras creencias, deseos y usos para su existencia. Veamos un ejemplo. El que esto sea una llave, es un rasgo relativo al observador. Sólo es una llave en cuanto la pensamos, la creemos 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. El hierro del cual está hecha la llave, es un tipo de materia que incluso preexiste a la aparición de nuestro planeta Tierra. Desde esta terminología "serliana", los rasgos mentales y cerebrales no constituyen elementos opuestos, ya que ambos son rasgos intrínsecos del mundo, hechos objetivos de la forma como es el mundo. La aparición y surgimiento de los mismos no ha sido algo que dependa de nuestras creencias o deseos al respecto. Searle nos propone así unas categorías alternativas que nos permiten comprender mejor la naturaleza de lo mental. De esta forma todos los rasgos intrínsecos del mundo, los rasgos naturales, incluidos los fenómenos mentales, serían para él objeto de una investigación científica.

Searle ha puesto de manifiesto dos aspectos relevantes acerca de las tradiciones anteriores. El primero estriba en las limitaciones que genera pensar dentro de los moldes o categorías del lenguaje tradicional. Este aspecto no permite alcanzar una comprensión adecuada de la naturaleza de lo mental. En segundo lugar, que ambas no son opuestas sino complementarias.

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

3.2. Presentación de los 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, 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. Ahora bien, ciertamente ofrecer una definición de conciencia sin reducirla a algunos de sus aspectos no resulta fácil. Es por ello que él no parte de un concepto científico de tal fenómeno, sino que en su desarrollo investigativo, prefiere partir de una definición de sentido común que le permita ir desarrollando una conceptualización más sólida y precisa de la conciencia. Por eso 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. (47).

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. Igualmente, las demás nociones mentales como intencionalidad, subjetividad, causalidad mental, inteligencia, entre otras, de algún modo o de otro sólo puede ser entendidas completamente para él a través de sus relaciones con la conciencia. Sin embargo, cabe preguntarse, ¿cómo define concretamente tal fenómeno Searle?. Éste nos va a ofrecer una definición de la misma, cónsona con su perspectiva naturalista biológica: "*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." (48).

La conciencia es para él 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?". (49). Y en otra parte de su obra y en otro tono, expresa 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* " (50).

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 Jackenford *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. (51).

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 Searle 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". (52).

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 acerca de la conciencia como rasgo central de la mente cambia. En gran parte con los aportes de Sigmund Freud, la concepción de una mente inconsciente se convierte en el aspecto central de la sicología humana. Es decir, se produce una inversión en la valoración del papel de la conciencia y el inconsciente. De esta forma la conciencia queda relegada dentro de los estudios sicológicos de la conducta humana y el inconsciente, pasa a ser la noción principal de la vida mental. 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. Su tesis al respecto sostiene que "*aunque la mayor parte de nuestra vida mental es inconsciente, no tenemos concepción alguna de un estado mental inconsciente excepto en términos derivados de los estados mentales conscientes.*" (53).

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 inconsciencia en Searle, tiende a ser uno de los aspectos que no queda expuesto con suficiente claridad por parte del filósofo americano. 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 Stigol (54) y David Pérez Chico (55).

En su explicación del inconsciente, Searle 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 fenómenos mentales, pero no es un estado mental. ¿Por qué? Sencillamente, jamás sería accesible a la conciencia. En cambio, el segundo, es para Searle 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. (56).

Sobre la relación entre conciencia e inconsciente, él concluye:

> 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. (57).

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 estado mentales: conciencia e intencionalidad.

Él nos dice que los estados o 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. (58).

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. Para emprender un estudio de la mente, no se puede prescindir de uno de ellos o estudiarlos de forma aislada. Por eso agrega:

> Pienso que el motivo subyacente -y quizás inconsciente- de ese impulso, que consiste en separar la intencionalidad de la conciencia, es que no sabemos cómo explicar la conciencia, y nos gustaría tener una teoría de la mente que no resultase desacreditada por el hecho de que carece de una teoría de la conciencia. La idea es tratar la intencionalidad "objetivamente", tratarla como si los rasgos subjetivos de la conciencia no importasen realmente. (59).

Para Searle es claro que 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 objetos y estados de cosas mundanos distintos de uno mismo.*" (60). Lo relacionado con la intencionalidad, lo ampliaremos más adelante. Ahora nos

interesaba señalar la relevancia de considerar los dos aspectos en cualquier indagación sobre lo mental.

A lo largo de *El redescubrimiento de la mente*, él busca recuperar la relevancia de la conciencia para el estudio de la mente y para ello intenta convertir a la conciencia en objeto de la investigación científica. Cumplir con tal tarea implica situar la conciencia dentro de la imagen científica del mundo contemporáneo. Sin embargo, Searle se encuentra con que la conciencia ha sido marginada por la ciencia contemporánea como objeto de estudio producto de una tradición científica de más de tres siglos. Él dice:

> Nuestra concepción contemporánea del mundo comenzó a desarrollarse durante el siglo XVII, y su desarrollo continúa directamente a lo largo del siglo XX Históricamente, una de las claves para este desarrollo fue la exclusión de la conciencia del tema objeto de la ciencia por parte de Descartes, Galileo y otros en el siglo XVII. Según la concepción cartesiana, las ciencias naturales genuinas excluían la "mente", *res cogitans*, y se preocupaban sólo de la materia, *res extensa*. La separación de la mente y la materia fue una herramienta heurística útil en el siglo XVII, una herramienta que facilitó gran parte del progreso que tuvo lugar en las ciencias. Sin embargo, la separación es confusa filosóficamente, y, en el siglo XX, se había convertido en un obstáculo enorme para la comprensión científica del lugar de la mente en el mundo. (61).

Habría que agregar a estas palabras de Searle sobre la marginación de la conciencia como objeto de estudio científico, que ese problema quizás no es propio de la modernidad, sino que habría que remontarse al mundo medieval y antiguo para encontrar las raíces del desinterés por la conciencia. Ahora bien, lo que él persigue es alcanzar el status de objeto de ciencia para la conciencia. Para Searle ello será posible si logramos exponer y mostrar cómo la existencia de la conciencia es un hecho consistente con la imagen científica de 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 para él 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. Entre los aspectos consolidados y constitutivos de la moderna concepción científica del mundo, él sitúa a la teoría atómica de la materia en la física y la teoría evolucionista en la biología. Para Searle 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 consiste tales teorías, pero sí a presentar la siguiente síntesis de Searle 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. Alguno 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 desarrollados 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. (62).

Él ubica como podemos apreciar, 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. Es decir, la conciencia es un rasgo biológico, es un elemento intrínseco de ciertos organismos y que tiene su génesis en el desarrollo de la estructura nerviosa de ciertos seres muy avanzados. 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. (63).

La conciencia es en fin un rasgo intrínseco de la estructura cerebral de ciertos animales, es un rasgo intrínseco del mundo.

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. Ahora bien, tenemos que estar claros que si bien la conciencia es un rasgo natural del mundo, también es cierto que nos encontramos como señala Chalmers "*... con un gran misterio. Es tal vez, el mayor obstáculo pendiente en nuestra búsqueda de una comprensión científica del universo* ". (64). Probablemente nos dice él que los métodos de los cuales se dispone en las ciencias como la neurociencia y la ciencia cognitiva no sirvan para enfrentar los retos que nos presenta este problema. Por eso, nos llama la atención sobre lo especial de este fenómeno, al decir:

> . . 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. (65). (Las resaltadas son del autor).

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, sostiene 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. En la medida que conozcamos y entendamos el proceso acerca de cómo el cerebro causa los estados mentales, desaparecerá el misterio de la conciencia.

Finalmente, queremos señalar que para él, redescubrir la mente es redescubrir la conciencia y estudiar la mente es estudiar la conciencia La conciencia es central y fundamental porque como nos dice:

> todos esos grandes rasgos que los filósofos han pensado que son especiales de la mente, dependen de forma similar de la conciencia: la subjetividad, la intencionalidad, la racionalidad, el libre albedrío (si es que hay tal cosa), y la causación mental. El olvidarse de la conciencia es lo que da cuenta, más que cualquier otra cosa, de la ausencia de frutos y la esterilidad de la sicología, la filosofía de la mente y la ciencia cognitiva. (66).

Para entender cómo la conciencia es un rasgo biológico del cerebro y a la vez está causada en el cerebro, él recurre a otro de los elementos fundamentales de la vida mental: la causación.

(b) Causación.

La causación es para Searle uno de los elementos que le permitirá junto a la ontología y la epistemología responder a las cuestiones planteadas sobre la mente. Él considera que hay que distinguir entre las respuestas a las preguntas ¿qué es? (ontología), ¿cómo lo averiguamos? (epistemología) y ¿qué lo hace? (Causación) a la hora de abordar los fenómenos mentales, pues no tener clara esta distinción lleva a una serie de equívocos. 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" (67). 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)* ". (68).

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 bloqueado durante tanto tiempo una solución al problema mente-cuerpo.*" (69).

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 pareciera que atribuye a Searle este tipo de noción de causalidad 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.* " (70).

Quizás la acusación de dualista que le dirigen algunos autores a Searle, como el mismo lo ha expresado y tal como podemos evidenciar en las palabras de Pérez Chico, pudiera deberse en parte a que consideran su posición bajo la noción de causalidad que éste mismo rechaza y que reconoce conduce al dualismo, ya que nos lleva a pensar que fenómenos de un reino, en este caso, el reino material, causan fenómenos de otro reino, en este caso, el reino de lo mental. 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. (71).

Él nos explica que todos los fenómenos que ocurren en la superficie del mundo -macromundo- se originan por la conducta de las partículas en la microestructura del mundo. El micromundo causa el macromundo. Esta relación puede comprenderse a partir de los mecanismos de explicación que él llama "abajo-arriba". Para él es una distinción común en la física aquella que se da entre micro y macropropiedades de sistemas a pequeña y a gran escala. A partir de esta distinción él 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 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, Searle sostiene que este mismo patrón que siguen los diversos fenómenos físicos señalados, es aplicable a la relación mente-cerebro en cuanto se tratan de fenómenos similares.

> 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. (72).

A partir de esta distinción entre la macroestructura y la microestructura, él nos explica que ciertos fenómenos mentales, por ejemplo mi dolor de la espalda, está causado en la estructura de mi cerebro y es a su vez un rasgo de éste. A continuación remata su argumentación al respecto al afirmar:

> Quiero sugerir que lo que es verdadero del dolor es verdadero generalmente de los fenómenos mentales. Para decirlo crudamente, y considerando para nuestra presente discusión todo el sistema nervioso central como parte del cerebro: todos nuestros pensamientos y sensaciones están causados por procesos que ocurren en el cerebro. Por lo que respecta a la causa de los estados mentales, el paso crucial es el que tiene lugar dentro de la cabeza, no el estímulo externo o periférico. (73).

A partir de la noción de causalidad Searle parece haber encontrado una forma alternativa de proponer y defender la cientificidad de la conciencia, en cuanto fenómeno físico, biológico. Para él "... *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.*" (74).

Esta alternativa planteada por él algunos la han denominado "emergentismo". Término aceptado por el mismo para denominar su posición (75). 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.*" (76). 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 nucleoproteicas pegadas alrededor de un ramazón de calcio, esté vivo. Dicho brevemente, la manera de disipar el misterio es entender el proceso. (77).

Para concluir este aspecto sobre la causalidad, 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 con Searle: ¿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. (78).

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. 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 Penfiel 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"

De esta forma Searle muestra como hay una correlación entre causalidad mental y cerebral. Para él la existencia de estos dos niveles de explicación en el cerebro, uno a nivel de las macropiedades y otro a nivel de las micropropiedades se corresponde con los dos niveles que en la física se utilizan para explicar ciertos fenómenos y que ya anteriormente señalamos.

Con la noción de causalidad 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.* " (79).

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* ". (80).

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 qué medida son los estados mentales "físicos"?. En segundo lugar, hay una diferencia entre procesos como el paso del agua del estado líquido al estado

gaseoso o del paso de un mineral del estado sólido al estado liquido 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. Estas son algunas de los puntos que no están claramente establecidos en la obra de Searle.

Pasamos ahora a explicar el tercer rasgo de la vida mental según Searle.

(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?.* " (81). Él 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. Para él dentro de su naturalismo biológico: " *..la existencia de la subjetividad es un hecho objetivo de la biología* ". (82), y por tanto, cualquier explicación científica del mundo debe incluir una explicación sobre la subjetividad de nuestra vida mental, ya que 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*" (83). Sin embargo, incluir la subjetividad de los estados mentales como elemento

objeto de ciencia, no resulta fácil de aceptar, y es por ello que le parece comprensible la actitud de personas ligadas a la investigación científica ante sus consideraciones. Él nos dice:

> En ocasiones en que he dado conferencias a auditorios de biólogos y neurofisiólogos, he encontrado que muchos de ellos eran muy reacios a tratar la mente en general y la conciencia en particular como un dominio propio de la investigación científica. (84).

Podemos apreciar como existe según Searle, un rechazo a considerar la conciencia como un rasgo objetivo del mundo y por tanto, esto conduce a negar la posibilidad de convertir a la conciencia en objeto de la investigación científica. El influjo y la preponderancia del punto de vista de la tercera persona, de esa tendencia objetivante en la ciencia en el estudio de la realidad, se evidencia en corrientes sicológicas como el conductismo, que ha reducido los fenómenos mentales de cualquier individuo, a su conducta, a lo observable. Para él, este tipo de reduccionismo ha dejado de lado un rasgo especial de los estados mentales del cual carecen los fenómenos naturales: la subjetividad, el punto de vista de la primera persona. 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* " (85).

Acerca de la subjetividad de los estados mentales defendida por Searle y considerada uno de los rasgos fundamentales de la vida mental, cabe preguntarse: ¿cómo puede caracterizarse o describirse?. Él 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. (86).

Para Searle el término "subjetivo" al que él se refiere hace referencia a un rasgo ontológico, no epistemológico del fenómeno mental. Aunque el término

"subjetividad" tiene muchos sentidos, es necesario hacer ciertas precisiones acerca del significado dado a esa expresión por Searle. Es por ello que consideramos acá 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 el siguiente: "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 perceptor o estado mental.

Una vez establecida esta diferencia entre subjetividad y objetividad ontológica y epistemológica, Searle continúa con su exposición en la cual nos señala el carácter subjetivo de la conciencia. Así él nos propone el siguiente ejemplo: 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. Este elemento de la filosofía de la mente de Searle que choca con una visión materialista de la mente, Martínez Freire nos lo resume de la siguiente forma:

> El tercer rasgo difícil de acomodar en una concepción materialista de la realidad es la subjetividad de los estados mentales (y ahora podemos decir que todos los procesos mentales son subjetivos). Tal subjetividad indica el hecho de que cada cual puede conocer sus estados mentales internos mientras que los demás no pueden conocerlos (directamente). Esto es, se trata de lo que denominamos el privilegio de acceso directo de cada sujeto humano a sus propios procesos mentales. Sin embargo, parece difícil acomodar este carácter subjetivo de los estados mentales con el carácter objetivo de la concepción científica materialista. (87).

Establecer la subjetividad de los estados mentales, mostrar cómo la subjetividad es un hecho del mundo, ha sido para Searle una forma de refutar la tesis materialista de que toda la realidad es objetiva.

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

(d) Intencionalidad.

A este aspecto de la vida mental dedica Searle toda una obra de su producción filosófica titulada *Intencionalidad* (1992), donde realiza un estudio exhaustivo del tema. La intencionalidad será junto a la conciencia las dos nociones más relevantes de su filosofía de la mente para entender todo su pensamiento filosófico, tanto su filosofía sobre el lenguaje como su filosofía social.

La intencionalidad ha sido un fenómeno de la vida mental estudiado por diversos filósofos, entre ellos Brentano y Husserl. El primero fue quien contribuyó a darle una nueva orientación al estudio de este elemento. Por eso uno de los aspectos que llama la atención de la obra de Searle sobre este aspecto, es que no dedique algunas líneas a subrayar al menos los aportes de estos autores.

Searle considera que la posición que él asume al estudiar la intencionalidad quizás 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.*" (88), 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".* (89).

La diferencia fundamental de la posición de Searle respecto de otras posiciones sobre este fenómeno la podemos percibir en el siguiente pasaje, donde define a la intencionalidad al igual que a la conciencia como una propiedad biológica:

> 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 contiene ciertos sistemas, a saber, cerebros, con estados mentales *subjetivos*, y es un hecho *físico* sobre tales sistemas que éstos tienen estados *mentales*. La solución correcta al "problema mente-cuerpo" reside no en negar la realidad de los fenómenos mentales, sino en apreciar adecuadamente su naturaleza biológica. (90). (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. Él considera que desde su perspectiva -naturalismo biológico- se puede dar cuenta de todos los fenómenos mentales, incluido la intencionalidad, en términos meramente biológicos. 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. (91).

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

Intencionalidad intrínseca: Esta es la forma de intencionalidad más relevante dentro de la filosofía de la mente de Searle. Para él ésta es una propiedad que los seres humanos y algunos otros animales tienen como parte de su naturaleza biológica. Consiste ésta 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 y a malentendidos por lo que Searle nos aclara el sentido del mismo: ". *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 retratos, etc.* " (92). La intencionalidad intrínseca tal como la concibe, es una propiedad exclusiva del hombre y algunos animales superiores. Por ejemplo, sólo el ser humano puede tener deseos de ir a la playa, de comer pizza, de beber agua, etc. Todos estos deseos son intrínsecos a la estructura biológica del hombre. 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. Es un rasgo ontológicamente subjetivo, es decir, forma parte de la estructura del mundo y su existencia no depende en ningún modo de nuestras representaciones.

Intencionalidad *como si:* este tipo de intencionalidad se utiliza según Searle para hablar o 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 (93). (Las resaltadas son del autor)

Es desde este tipo de intencionalidad *como si* que es posible para Searle 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 a objetos que no las tienen, es desde el punto de vista sicológico irrelevantes para él, por cuanto no implican la presencia de ningún fenómeno mental. Sin embargo, no entender este tipo de intencionalidad 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 si*.

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. (94). Para él la próxima generación de computadores va a ser tan *inteligente* que vamos a tener suerte si nos dejan en casa como mascotas. (95). 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" (96).

Hemos querido reseñar parte de esta discusión de Searle con algunos de los padres de la inteligencia artificial, para mostrar como la confusión al no distinguir entre intencionalidad intrínseca e intencionalidad *como si* 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 las pretensiones de asignar intencionalidad intrínseca a objetos que no la tienen. Finalmente, quisiéramos concluir este aspecto sobre este tipo de intencionalidad, con las siguientes afirmaciones de él: "*No hay nada perverso, confuso o filosóficamente equivocado en las adscripciones como si. El único error es el de tomarlas literalmente* ". (97).

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 mejor algunas diferencias acerca de la concepción searliana del tema con respecto a otras posiciones:

En primer lugar, considera Searle que sólo algunos estados y eventos mentales tienen intencionalidad. Por ejemplo, los deseos y creencias siempre

están dirigidos a algo, en cambio, podemos estar en ciertos momentos nerviosos o ansiosos sin saber por qué, y en estos casos estos estados no están dirigidos a algo, no son sobre nada, no son intencionales, no se dirigen a algo específico. En este sentido es relevante señalar que la concepción de él sobre la intencionalidad difiere de las de otros autores, como Brentano. Pues para éste la intencionalidad es una propiedad de todos los estados mentales. Mientas que para Searle, como acabamos de señalar 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 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 la obra de aquél, muy pocos o casi ninguno hace referencia al Trasfondo. Esto indica una visión incompleta no sólo de la filosofía de la mente de Searle, 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), y a la

que posteriormente le volverá a dedicar ciertos apartados en *El redescubrimiento de la mente* y, finalmente, mostrará su relevancia para la ontología de la realidad social, dentro de su obra *La construcción de la realidad social* (1997).

Él considera que el fenómeno que llama "Trasfondo" ya había sido reconocido por otros filósofos para hacer referencia a compromisos muy distintos a los planteados por él. Para Searle, Nietzsche fue uno de los primeros en estar consciente de tal fenómeno. Igualmente, considera que la última obra de Wittgenstein, *Sobre la certeza* (1969), es en gran parte sobre el Trasfondo, y que la noción de "habitus" de Bourdieu en una de sus últimas obras, está estrechamente relacionada con su noción de Trasfondo. Finalmente, considera que en la lingüística hay un reciente reconocimiento del problema del Trasfondo, pero señala que los análisis que ha visto sólo tocan la superficie del problema (98). Ahora bien, nos preguntamos, 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. (99). (Las resaltadas son del autor).

Dentro de la explicación de la hipótesis del Trasfondo planteada por Searle en la anterior cita, vamos a introducir 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 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. Quizás un ejemplo que nos da nos ayude a comprender mejor lo que queremos decir acerca de la Red. Si tenemos el deseo de organizar una buena comida en un restaurante en la ciudad, tenemos que tener un conjunto adicionales 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. Consideramos que está claro lo que Searle nos quiere decir con la Red. 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. (100).

El Trasfondo es para condición de posibilidad de las representaciones y de que funcionen las formas de intencionalidad. Sería más preciso decir con él que el

Trasfondo es "preintencional" 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. (101).

Para comprender mejor esta distinción que hace entre Trasfondo profundo y Trasfondo local, veamos el siguiente ejemplo que él nos propone. Señala que 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 él 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

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

Para Searle la mejor manera de ver cómo cualquier representación de nuestra mente presupone un Trasfondo no representacional de capacidades es examinar la comprensión de oraciones, pues éstas son objetos sintácticos bien definidos y los aprendizajes que obtengamos de ellas pueden aplicarse generalmente a los demás fenómenos intencionales. Por ejemplo, nos propone considerar el siguiente grupo de ocurrencias con la palabra "corta". Así se puede decir, "Sam corta la hierba", "Sally corta el pastel", "Bill corta la tela", "Él corta su piel", etc. En cada una de estas construcciones gramaticales la palabra "corta" significa lo mismo. Pero lo que acá significa la palabra "corta" difiere de casos donde la expresión "corta" tiene un uso metafórico. Por ejemplo, "Sally corta con Bill", "la CNN corta sus emisiones mañana", "el rector corta la calefacción", etc. Supongamos que ahora decimos: "General Electric ha inventado un aparato que corta hierba, pasteles, tela y piel" y agregamos "y con Bill, emisiones y suministro de calefacción", esto sería un chiste, un sinsentido. Tenemos así que el primer grupo de oraciones contienen literalmente la palabra "corta", pero este término, de acuerdo con una interpretación normal, se interpreta de maneras diferentes en cada oración. En cada oración las condiciones de verdad señaladas por la palabra "corta" son diferentes aunque el contenido semántico sea el mismo. Finalmente, sostiene que si decimos "corta la hierba" y corres fuera y te pones a apuñalarla con un cuchillo, o decimos "corta el pastel" y te lanzas sobre él con una cortadora de césped, entonces, hay en estos dos últimos casos un sentido perfectamente ordinario en el que el individuo no ha hecho lo que se le pedía. La emisión literal de las oraciones "corta la hierba" y "corta el pastel" requieren para su comprensión según Searle de algo más que el contenido semántico de las

expresiones que la componen y que de las reglas para su combinación: requieren del Trasfondo. Es decir, de un conjunto de capacidades o de una estructura de capacitación que nos permite entender esas oraciones. Otra forma de llegar a este mismo resultado es mostrar cómo podemos captar todos los componentes significativos de una oración y aún así no comprenderla. Por ejemplo, las siguientes oraciones: "Sally corta la montaña". "Bill corta el sol", "Sam corta el edificio", son casos en los cuales no hay ningún tipo de incorrección gramatical pero no sabemos cómo interpretarlas. ¿Por qué? Porque no tenemos en el Trasfondo las capacidades para su comprensión.

¿Qué es lo que nos enseña o se puede concluir de estos ejemplos que nos presenta Searle acerca del trasfondo?

Podemos decir que él pretende mostrarnos como el primer grupo de oraciones al igual que otros fenómenos mentales sólo se entienden dentro de una Red de estados intencionales y junto a un Trasfondo de capacidades y prácticas sociales. Entender cómo distintos tipos de fenómenos mentales intencionales no logran que sus condiciones de satisfacción se cumplan por fallas en las condiciones del Trasfondo preintencional 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.

CAPÍTULO IV: RELEVANCIA DE LOS APORTES DE LA FILOSOFÍA DE LA MENTE PARA OTRAS DISCIPLINAS.

Muchas de las investigaciones que tienen lugar en las llamadas ciencias cognitivas y en la filosofía de la mente, pudieran parecer poco relevantes o carentes de importancia. Pues bien, vamos a señalar algunas consecuencias y aportes que se desprenden de este tipo de estudio para otros campos o áreas de investigación dentro de la filosofía o las ciencias sociales.

Según Fernando Broncano (102), los problemas que se abordan en la filosofía de la mente son tan relevantes que él considera que preguntas como ¿Qué somos?, ¿de dónde venimos?, ¿qué nos cabe esperar?, ¿qué es el hombre?, entre otras, si bien no las responde la filosofía de la mente, tampoco se puede pretender contestar a las mismas, sin abarcar previamente las preguntas planteadas por este ámbito de estudio específico dentro de la filosofía. Nosotros no sostenemos que la filosofía de la mente, tenga un carácter propedéutico o fundamental dentro de la filosofía con respecto a otras áreas o disciplinas filosóficas. Sin embargo, sí consideramos que en los problemas tocados por los filósofos de la mente, subyacen muchas cuestiones relevantes de carácter moral, antropológico, entre otras. Por ejemplo, ¿por qué no somos máquinas?, ¿en qué nos diferenciamos de éstas?, ¿cómo sabemos que los demás tienen mente?, ¿por qué no los consideramos sólo meros robots sofisticados?, ¿sobrevivirá nuestra mente a la muerte?, ¿podemos crear máquinas que piensen en el mismo sentido en que usted y yo lo hacemos?, ¿seremos en un futuro sustituidos por máquinas?, éstas entre otras preguntas que se plantean dentro de las discusiones que se

suscitan al interior de la filosofía de la mente, no dejarán de tener consecuencias relevantes para las discusiones que se dan dentro de la ética y la antropología filosófica.

La relevancia de los aportes e investigaciones que se realizan en la filosofía de la mente para otras disciplinas como las ciencias sociales, la economía, la sociología, la historia, etc., Searle ha tratado de señalarlos en algunas de sus últimas obras. En una de éstas titulada *La construcción de la realidad social* (1997), él muestra como la construcción y existencia de los hechos sociales -objeto de estudio de las ciencias sociales- es sólo posible debido a herramientas fundamentales con las cuales contamos los seres humanos como la intencionalidad, la conciencia, el trasfondo, el lenguaje entre otras. Vamos a ampliar estas ideas.

Para él los fenómenos sociales como las bodas, los gobiernos, las promesas, las huelgas, los divorcios, el dinero, los sindicatos, los balances de pagos, etc., tienen un rasgo esencial:

> Para que algo cuente como una ceremonia de matrimonio o un sindicato, o una propiedad, o dinero, o incluso una guerra o una revolución, la gente incluida en esas actividades tiene que tener ciertos pensamientos apropiados. Así, por ejemplo, tienen que pensar que eso es lo que es. Así por ejemplo, para casarse o comprar una propiedad usted y otras personas tienen que pensar que eso es lo que están haciendo. Ahora bien, esta característica es crucial para los fenómenos sociales.... No estoy diciendo que para tener la institución del dinero la gente tenga que tener esa misma palabra, o sinónimo exacto, en su vocabulario. Más bien, *tienen que tener ciertos pensamientos y actitudes sobre algo para que eso cuente como dinero y esos pensamientos y actitudes son parte de la misma definición de dinero*. (103). (Las resaltadas son nuestras).

Podemos apreciar que no pueden existir hechos sociales, sin ciertos pensamientos, creencias, expresiones, usos, etc., que son parcialmente constitutivos de los mismos. Por ejemplo, algo sólo es dinero si lo pensamos, creemos y lo usamos como dinero. Dice él: "*En el caso de los hechos sociales,*

empero, la actitud que adoptamos respecto al fenómeno es parcialmente constitutiva del fenómeno ". (104). Este rasgo esencial que caracteriza a los hechos sociales es para él, la intencionalidad, y dentro de ésta, la intencionalidad colectiva. Los individuos podemos tener tanto intencionalidad individual como intencionalidad colectiva. La intencionalidad colectiva hace referencia a aquellas conductas o comportamientos que dependen para su realización de que los individuos compartamos determinados estados mentales, determinadas creencias, deseos, intenciones, actitudes, etc., acerca de algo. El estado mental compartido es parte del fenómeno social. Éste es un elemento relevante que distingue a hechos como que el Everest es una montaña o el agua tiene hidrógeno y oxígeno, de hechos como el matrimonio, las promesas o los contratos. Por ejemplo, algo puede seguir siendo un átomo de hidrógeno aun si nadie cree o piensa en ello. En cambio, los trozos de papel que tenemos en el bolsillo, sólo son un billete de 100 bolívares porque *pensamos, creemos y lo usamos* como tal. Nuestros estados mentales al respecto son parcialmente constitutivos de los mismos. El día que dejemos de pensar, creer y usar estos trozos de papel teñidos de tinta de varios colores como dinero, dejará de ser dinero.

Searle considera que la comprensión de los hechos sociales requiere de la intencionalidad y de la intencionalidad colectiva, entre otros elementos. Entender cómo es posible que estos trozos de papel sean dinero sólo porque creemos que es dinero, no es posible sin la intencionalidad. Ésta es pues para él una noción fundamental para la comprensión de los fenómenos estudiados por las ciencias sociales. Por eso nos dice:

> Quiero concluir este capítulo describiendo lo que me parece el verdadero carácter de las ciencias sociales. Las ciencias sociales en general versan sobre varios aspectos de la intencionalidad. La economía versa sobre la producción y distribución de bienes y servicios. Obsérvese que el economista en su trabajo puede simplemente dar por sentada la intencionalidad. Supone que los empresarios están intentando hacer dinero y que los consumidores preferían estar mejor de dinero que estar peor. Y las "leyes"

> de la economía enuncian entonces conclusiones o consecuencias de tales suposiciones. Dadas ciertas suposiciones el economista puede deducir que los empresarios racionales venderán cuando sus costes marginales igualen a sus ingresos marginales. Pero el economista no tiene porque preocuparse por cuestiones tales como "¿qué es realmente el dinero?", o "¿qué es realmente el deseo?". Si es muy sofisticado en economía del bienestar puede preocuparse sobre el carácter exacto de los deseos de los empresarios y de los consumidores, pero incluso en tal caso la parte sistemática de su disciplina consiste en extraer las consecuencias de hechos sobre la intencionalidad. (105).

Con esta cita podemos apreciar como para Searle, los hechos a los cuales se enfrentan las distintas ciencias sociales, y en este caso la economía, descansan sobre un fenómeno mental como lo es la intencionalidad, entre otros. De ahí que una adecuada comprensión de este fenómeno mental y de otros, nos permitan entender cómo es posible que construyamos y que existan los hechos sociales. En pocas palabras, nos permiten entender su ontología especial.

Bien, hasta acá nuestras breves consideraciones finales. Consideramos que habría muchos aspectos más que ahondar sobre la relevancia de las investigaciones que se llevan a cabo en la filosofía de la mente para otros campos o disciplinas, pero hemos querido sólo mencionar brevemente algunos.

NOTAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

1 DESCARTES, René: *Meditaciones metafísicas.* Buenos Aires: Aguilar, 1980, p. 42

2 DESCARTES, René: Op. Cit. p. 43.

3. SEARLE, John: *Mentes, cerebros y ciencia.* p. 14.

4 MARTINEZ F. Pascual F. *La nueva filosofía de la mente.* Barcelona-España: Gedisa, 1995, pp. 29-30

5 Véase, *Psichologie von empirischen Standpunkt* (1874) (*"Psicología desde un punto de vista empírico* " trad. esp. *Psicología.* Madrid. 1935).

6 RYLE, Gilbert: *El concepto de lo mental.* Buenos Aires, Paidós, 1967, p, 15.

7 RYLE, Gilbert Op. Cit. p.19.

8 HORGAN, Paul: *El fin de la ciencia.* Barcelona-España: Paidós, 1998, p. 224.

9 CHURCHLAND, Paul M.: *Materia y conciencia: una introducción contemporánea a la filosofía de la mente.* Barcelona-España: Gedisa, 1992, p. 46.

10. Véase, SEARLE, John: *El redescubrimiento de la mente.* Barcelona-España: Crítica, 1992, pp. 48-49.

11 Véase, WARBURTON, Nigel: *Filosofía Básica.* Madrid: Cátedra, 2000, pp. 175-177.

12. WARBURTON, Nigel: Op. Cit. pp. 168-169.

13. SEARLE, John: *El redescubrimiento de la mente.* p. 52.

14. Véase otras observaciones en SEARLE, John: Op. Cit. pp. 51-54 y en WARBURTON, Nigel: Op. Cit. pp. 170-172.

15. WARBURTON, Nigel: Op. Cit. p. 173.

16. SEARLE, John: *El redescubrimiento de la mente.* p. 54

17. Véase, SEARLE, John: Op. Cit. pp 52-53

18 WARBURTON, Nigel: Op. Cit. p. 173

19. WARBURTON, Nigel: Op. Cit. p. 178.

20. WARBURTON, Nigel: Op. Cit. p. 171

21 CHALMERS, David J.: *La mente consciente.* Barcelona-España: Gedisa, 1999, p. 26.

22. SEARLE, John: *El redescubrimiento de la mente.* pp. 56-57.

23. BECHTEL, William: *Filosofía de la mente.* Madrid: Técnos, 1991, p. 137.

24. SEARLE, John: *El redescubrimiento de la mente.* p. 43

25. NAGEL, Thomas: *Otras mentes.* Barcelona-España: Gedisa, 2000, p. 133.

26. SEARLE, John: *El redescubrimiento de la mente.* pp. 43-44

27. SEARLE, John: Op. Cit. p. 13.

28. SEARLE, John: Op. Cit. p. 27.

29. Véase la nota al pie de SEARLE en: Op. Cit. p. 29.

30. SEARLE, John: Op. Cit. p. 17.

31. Idem.

32. Para un conocimiento más detallado de estos argumentos, recomendamos ver WARBURTON, Nigel: Op. Cit. pp. 164-166.

33. SEARLE, John: *El redescubrimiento de la mente.* p. 41

34 Véase, BECHTEL, Willian: Op. Cit. pp. 114-117 y MARTINEZ F. Pascual F.: Op. cit. pp. 140-142.

35. Véase, RABOSSI, Eduardo (Comp.): *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva.* Barcelona: Paidós, 1997, p. 437, y SEARLE, John: *El redescubrimiento de la mente.* p. 29

36. SEARLE, John: *El redescubrimiento de la mente.* p. 18.

37. SEARLE, John: Op. Cit. p. 66.

38. SEARLE, John: Op. Cit. p. 19.

39. SEARLE, John: Op. Cit. pp. 19-20.

40. SEARLE, John: Op. Cit. p. 11

41 SEARLE, John: *Mentes, cerebros y ciencia.* p. 18

42. SEARLE, John: *El redescubrimiento de la mente.* p. 40.

43. SEARLE, John: Op. Cit. p. 28.

44. Al estudio de este tipo de hechos dedica Searle su obra *La construcción de la realidad social.*

45. SEARLE, John: *El redescubrimiento de la mente.* p. 29

46. SEARLE, John: Op. Cit. p. 42

47. SEARLE, John: Op. Cit. p. 95

48. SEARLE, John: *La construcción social de la realidad.* Barcelona: Paidós, 1997, p. 26.

49. SEARLE, John: *El redescubrimiento de la mente.* pp. 22-23.

50. SEARLE, John: *Mentes, cerebros y ciencia.* p. 20.

51 SEARLE, John: *El redescubrimiento de la mente.* p. 44.

52. SEARLE, John: Op. Cit. p. 32.

53. SEARLE, John: Op. Cit. p. 33.

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

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

56. SEARLE, John: *El redescubrimiento de la mente.* p. 169.

57. Idem.

58. SEARLE, John: Op. Cit. p. 96.

59. SEARLE, John: Op. Cit. p. 161

60. SEARLE, John: *La construcción social de la realidad.* p. 26.

61 SEARLE, John: *El redescubrimiento de la mente.* p. 97.

62. SEARLE, John: Op. Cit. p. 105.

63. SEARLE, John: Op. Cit. p. 101

64. CHALMERS, David J Op. Cit. p. 15.

65. CHALMERS, David J Op. Cit. p. 18.

66 SEARLE, John: *El redescubrimiento de la mente.* p. 231

67. SEARLE, John: *Mentes, cerebros y ciencia.* Madrid: Cátedra, 1994, p. 22

68. SEARLE, John: Op. Cit. p. 24.

69. Idem.

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

71 SEARLE, John: *Mentes, cerebros y ciencia.* p. 25

72. SEARLE, John: Op. Cit. p. 27.

73. SEARLE, John: Op. Cit. pp. 23-24.

74. SEARLE, John Op. Cit. p. 27.

75. Véase, RABOSSI, Eduardo: Op. Cit. p. 438.

76. MARTINEZ F. Pascual F Op. Cit. p. 128.

77. SEARLE, John: *Mentes, cerebros y ciencia.* p. 28.

78. SEARLE, John: Op. Cit. pp. 30-31

79. SEARLE, John: Op. Cit. p. 32.

80. SEARLE, John: *El redescubrimiento de la mente*. p. 40.

81 SEARLE, John: *Mentes, cerebros y ciencia*. p. 30.

82 Idem.

83. Idem.

84. SEARLE, John: *Mentes, cerebros y ciencia*. p. 15.

85. SEARLE, John: Op. Cit. p. 30.

86. SEARLE, John: Op. Cit. p. 21

87. MARTINEZ F. Pascual F.: Op. Cit. p. 129.

88. SEARLE, John: *Intencionalidad*. Madrid: Cátedra, 1992, p. 17.

89. Idem.

90. SEARLE, John: Op. Cit. p. 15.

91 SEARLE, John *Mentes, cerebros y ciencia*. p. 29.

92. SEARLE, John: *El redescubrimiento de la mente*. p. 92.

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

94. Véase, HORGAN, Paul: Op. Cit. p. 236.

95. Véase, RABOSSI, Eduardo: Op. Cit. pp. 415-416.

96 Idem.

97. SEARLE, John: *El redescubrimiento de la mente*. p. 93.

98. Véase, según Searle por ejemplo, los artículos de Robin Carston y Francois que aparecen en DAVIS, S.: *Pragmatics: A Reader.* Oxford University Press, Nueva York y Oxford, 1991

99. SEARLE, John: *El redescubrimiento de la mente.* p. 181

100. SEARLE, John: *Intencionalidad.* p. 152.

101 SEARLE, John: Op. Cit. p. 153.

102. BRONCANO, Fernando (Comp.).: *La mente humana.* Madrid: Trotta, 1995, p. 16.

103. SEARLE, John: *Mentes, cerebros y ciencia.* p. 89.

104. SEARLE, John *La construcción social de la realidad.* p. 51

105. SEARLE, John: *Mentes, cerebros y ciencia.* p. 93-94.

CONCLUSIONES

Los resultados a los cuales hemos llegado en este trabajo los podemos resumir de la siguiente forma:

1. La filosofía de la mente es un ámbito propio de investigación dentro de la filosofía, la cual se ocupa fundamentalmente de estudiar la naturaleza de los fenómenos mentales y el problema mente-cuerpo.

2. Dentro de la filosofía de la mente podemos encontrar dos principales perspectivas: dualismo y materialismo. Ambas han tendido a excluirse recíprocamente. Sin embargo, Searle adelanta una vía alternativa, el emergentismo, que logra conciliar y superar ambas posiciones. Pues muestra que la existencia de los fenómenos mentales y de los procesos cerebrales no son dos aspectos excluyentes sino complementarios.

3. La conciencia y la intencionalidad son rasgos biológicos, físicos, que se producen en la estructura cerebral del hombre y de ciertos animales superiores. Son rasgos de nivel superior del cerebro. La conciencia es un fenómeno natural, objetivo, un rasgo intrínseco de la estructura del mundo. Por tanto, debe ser susceptible de un estudio científico.

4 La conciencia es el rasgo central de nuestra mente. Todos los fenómenos mentales sólo resultan comprensibles en relación con la conciencia. Sin embargo, el reto de las investigaciones que se adelantan en este ámbito es explicar cómo produce la estructura cerebral el fenómeno de la conciencia.

5. La conciencia tiene una ontología subjetiva, de la primera persona. Es decir, su modo de existencia es accesible sólo a la primera persona. No es observable por la tercera persona.

6. Todos los fenómenos mentales son posibles debido a un conjunto de capacidades, habilidades y destrezas que no son ellas intencionales, es decir, son posibles gracias al Trasfondo.

7. Los aportes de la filosofía de la mente tienen repercusiones en distintas ciencias sociales en cuanto permiten comprender los elementos básicos sobre los que descansan los hechos sociales: la intencionalidad.

BIBLIOGRAFÍA

PRINCIPAL:

SEARLE, John R.: *El redescubrimiento de la mente*. Barcelona-España: Crítica, 1992.

----------: *Intencionalidad*. Madrid: Tecnos, 1992.

----------: *Mentes, cerebros y ciencia*. Madrid: Cátedra, 1994.

----------: *El misterio de la conciencia*. Barcelona-España: Paidós, 2000.

----------: "La intencionalidad de la intención y la acción", en: NORMAN, Donald A., (comp.): *Perspectivas de la ciencia de la mente*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1987.

----------: "Mentes y cerebros sin programas", en: RABOSSI, Eduardo, (comp.): *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1997.

----------: *La construcción de la realidad social*. Barcelona- España: Paidós, 1997.

----------: *Razones para actuar: una teoría del libre albedrío*. Barcelona-España: Ediciones Nobel, 2000.

----------: 5 (1998) "¿Cómo construimos la realidad social?", *Revista de Filosofía Laguna*. Tenerife: Universidad de la Laguna.

SECUNDARIA:

ANSCOMBE, G. E. M.: *Intención* . Barcelona-España: Paidós, 1991

BECHTEL, William: *Filosofía de la mente.* Madrid: Tecnos, 1991.

BRONCANO, Fernando (comp.): *La mente humana.* Madrid: Editorial Trotta, 1995.

CHALMERS, David J.: *La mente consciente.* Barcelona-España, Gedisa, 1999.

CHURCHLAND, Paul M.: *Materia y conciencia: una introducción contemporánea a la filosofía de la mente.* Barcelona-España, Gedisa, 1992.

DENNETT, Daniel: *Contenido y conciencia.* Barcelona-España, Gedisa, 1996.

----------. *La actitud intencional.* Barcelona-España, Gedisa, 1998.

DESCARTES, R.: *Meditaciones metafísicas.* Buenos Aires: Aguilar,1980.

GARDNER, Howard: *La nueva ciencia de la mente*, Barcelona-España: Paidós, 1988.

HORGAN, John: *El fin de la ciencia.* Barcelona-España: Paidós, 1998.

MARTINEZ F., Pascual F.: *La nueva filosofía de la mente*, Barcelona-España: Gedisa, 1995.

MAGEE, Bryan: *Los hombres detrás de las ideas.* México: F C. E., 1982.

NAGEL, Thomas: *Otras mentes.* Barcelona-España: Gedisa, 2000.

RYLE, Gilbert: *El concepto de lo mental.* Buenos Aires: Piados, 1967.

RORTY, R.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza.* Madrid: Cátedra, 1989.

URRIOLA, PEDRO P.: 1 (1998) "Algunas consideraciones sobre el materialismo eliminativo". Revista de filosofía *logoi*. Caracas-Venezuela: Universidad Católica Andrés Bello.

---------- 35 (1997) "Un modelo para la filosofía de la mente" *Revista Venezolana de Filosofía*. Caracas-Venezuela: Universidad Simón Bolívar.