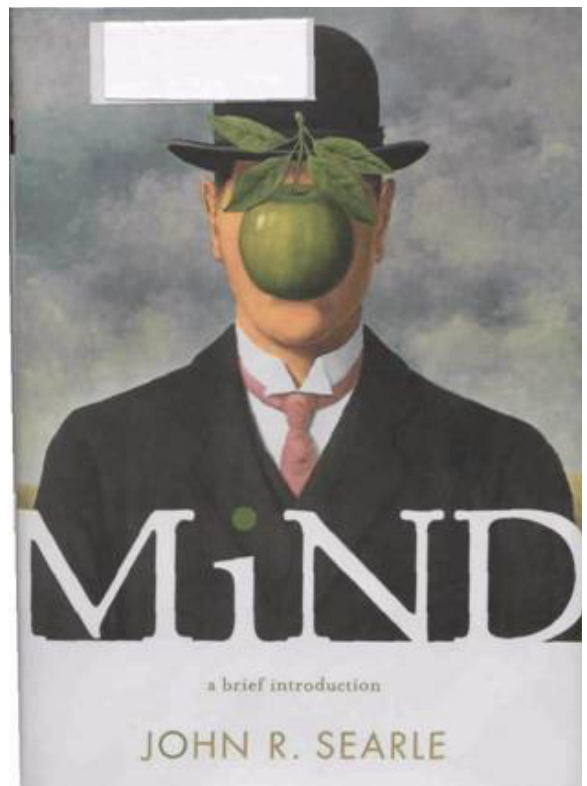
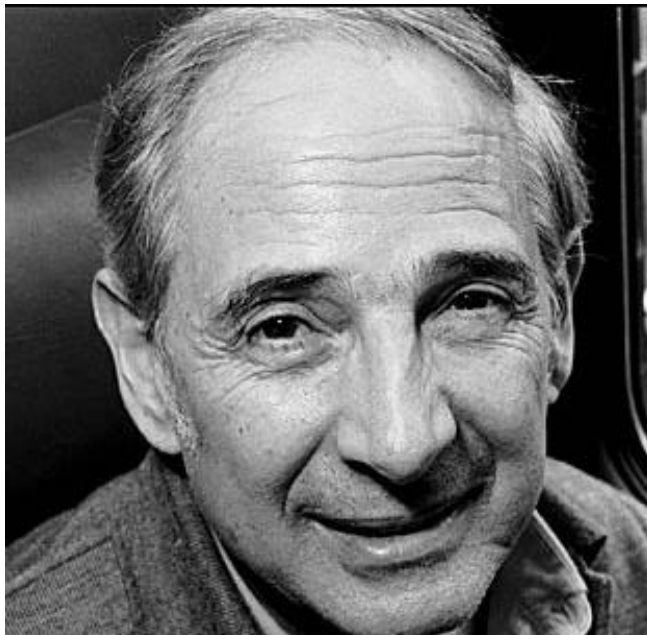


John Searle y la filosofía de la mente

La filosofía de la mente es para John Searle una rama especial dentro de la filosofía, ya que en esta existe una marcada división entre las convicciones de los profesionales y las opiniones del público instruido, especialmente en lo que concierne a conceptos como alma o espíritu. La posición de los filósofos de la mente y neurocientíficos, es diferente a lo que pueden pensar el público no instruido. La filosofía de la mente es un tema central en la filosofía contemporánea debido a que la mente juega un papel fundamental en nuestras vidas, en nuestra percepción, en la acción, en el pensamiento, sentimientos, la emoción y la memoria. Esto lleva a afirmar a Searle que la mente es más que un aspecto de nuestra vida, sino que nuestra vida misma. De acuerdo al filósofo, la filosofía de la mente se ha convertido en el tópico central de la filosofía contemporánea.



El foco de atención se ha trasladado del lenguaje a la mente. Esto se debe a una serie de razones, como el hecho de que los filósofos del lenguaje ven numerosas cuestiones lingüísticas como *"casos especiales de cuestiones referidas a la mente"*¹. El uso del lenguaje es una expresión de las capacidades mentales y por ello, *"no entenderemos del todo su funcionamiento mientras no comprendamos que se basa en nuestras habilidades mentales"*². Otra razón de la importancia de la filosofía de la mente tiene relación con la necesidad de llevar a cabo una filosofía constructiva más teórica y sustantiva, en lugar de enfocarse en temas más específicos. Para Searle el lugar ideal para comenzar esta filosofía constructiva, es el examen de la naturaleza de la mente humana. Una tercera razón de la centralidad de la mente responde a la necesidad de dar respuestas sobre temas que nos conciernen a nosotros. Para Searle, la cuestión esencial de la filosofía de principios del siglo XXI es cómo hacer una descripción de nosotros mismos *"como agentes aparentemente conscientes, atentos, libres, racionales, parlantes, sociales y políticos en un mundo consistente en su totalidad, según nos dice la ciencia, de partículas físicas sin sentido ni significado"*³. Así, tenemos la pregunta acerca de qué es ser humano, cómo encajamos en este mundo y de qué manera se relaciona la realidad humana con el resto de la humanidad. Para dar respuestas a estas preguntas, señala Searle, es necesario comenzar por una discusión sobre la mente, ya que son los fenómenos mentales *"los que constituyen el puente a través del cual nos conectamos con el resto del mundo"*⁴. Una cuarta razón de la relevancia de la filosofía de la mente fue la invención de la ciencia cognitiva que, en su intento de profundizar en la naturaleza mental, necesita fundarse en la filosofía de la mente.

¹ John Searle, *La mente: una breve introducción* (Bogotá: Editorial Grupo Norma, 2006), 24.

² Ibid.

³ Ibid., 25.

⁴ Ibid.

La filosofía de la mente de John Searle postula que hay que **abandonar una serie de categorías** a las cuales los filósofos se han apegado y que ha tenido como consecuencia una serie de confusiones. De esta manera Searle se inclina por abandonar una herencia histórica que se ha transformada en un verdadero obstáculo para la comprensión de la relación entre mente y cuerpo. Searle es tajante en señalar que las teorías mas celebres e influyentes son falsas, es decir, el dualismo de las propiedades, dualismo de las sustancias, el materialismo, fisicalismo, computacionalismo, funcionalismo, conductismo, epifenomenalismo, cognitivismo, eliminativismo, pansiquismo, la teoría del doble aspecto y el emergentismo. Searle se propone superar el vocabulario convencional y así resolver los problemas tradicionales. Por ejemplo, Searle se opone a la utilización de conceptos como mental y fisico, ya que supone que existen dos mundos que no se pueden reducir uno a otro, de ahí nace el dualismo. Otros afirman que lo mental puede reducirse a lo material, y se autodenominan materialistas. Para el filósofo norteamericano, ambas posturas son erróneas. Searle se hace la pregunta sobre cómo es posible que una experiencia consciente como el dolor o el placer, que son subjetivas y cualitativas, puedan existir en un mundo que esta compuesto de particulas fisicas, y como estas a su vez pueden causar experiencias mentales. En terminos simples, ¿cómo pueden los estados mentales, que son subjetivos y no fisicos, causar algo en nuestro mundo fisico? ¿Cómo puede nuestra intención causar que movamos nuestras piernas y brazos? Otra pregunta relevante que plantea Searle es sobre cómo es posible que nuestros pensamientos, que estan en nuestra cabeza, puedan referirse a hechos o lugares que son lejanos, que ocurren en otro país o en otra época. Cuando preguntamos acerca de cómo nuestros pensamientos pueden influir en el mundo fisico, estamos haciendo referencia al problema de la “**causacion mental**”. Cuando nos preguntamos sobre cómo nuestros pensamientos pueden referirse a hechos que se encuentran mas alla de si, nos referimos al problema de la **intencionalidad**, entendiendo por este ultimo concepto, la facultad referencial o direccional de la mente. De acuerdo a Searle, el uso del vocabulario tradicional, es decir, el uso de "mental" y "fisico", supone la exclusion entre ambos y hace que el problema sea insoluble. Como es

habitual en Searle, él deja clara su concepción del mundo, que consiste en defender la idea de que vivimos en un solo mundo, no en dos ni en tres. ¿Cuántas veces hemos escuchado a una persona hablar de su “cuerpo” y “alma” como dos entidades diferentes? Incluso otros hablan de cuerpo, alma y espíritu, como si existiesen tres reinos separados.

Luego tenemos la epistemología del autor. En primer lugar, para Searle es importante establecer *"la distinción entre los rasgos de un mundo que son independientes del observador y los que dependen de este o son relativos a él"*⁵. Entre los primeros Searle destaca la fuerza, la masa, la atracción gravitatoria, el sistema planetario, la fotosíntesis y los átomos. Entre las que dependen de nosotros y de nuestras actitudes, se encuentran el dinero, las fiestas, los partidos políticos, clubes y los gobiernos. En general, son las ciencias naturales las que se ocupan de las primeras, mientras que son las ciencias sociales las que tratan de las segundas. Un punto importante al que hace alusión Searle es que *"los hechos dependientes del observador son creados por agentes conscientes, pero los estados mentales de quienes los crean son, en sí mismos, hechos independientes del observador"*⁶. Así, las placas tectónicas son independientes de nosotros, mientras que un euro o un dólar son tales, y no un mero pedazo de papel, porque la sociedad los considera como tales. Por lo tanto para Searle existe un mundo independiente de nosotros, real, que existía antes que nosotros y continuará existiendo después de nuestra muerte. Así, Searle señala que, por ejemplo, cuando planeamos nuestras vacaciones y nos preguntamos si Grecia tiene temperaturas más altas que Italia, estamos dando por hecho que existen dos países, es decir, Grecia e Italia, y que tienen distintas temperaturas. Esta es la **ontología** de Searle denominada **realismo externo**, esto es, que existe un mundo real y que es externo, para distinguirlo de otras formas de realismo como el matemático o ético. ¿Cuál es la necesidad de realizar esta aseveración que puede resultar obvia? Dentro del panorama intelectual en que vivimos es necesario

⁵ Ibid., 18.

⁶ Ibid.

repetir y defender el realismo externo, ya que hay una serie de doctrinas que lo ponen en duda. Por ejemplo, el obispo Berkeley defendía la idea de que los objetos materiales eran colecciones de ideas. La filosofía que rechazó el realismo externo fue el idealismo o fenomenalismo, que, en síntesis, sostiene que la única realidad la constituyen las ideas y que no existe una realidad independiente de nuestras percepciones. Otros idealistas fueron Hegel y Kant. Este último señaló que el mundo fenoménico, el que se nos aparece, el de los autos, colegios, personas y montañas, consistía completamente en nuestras representaciones. Tras ese mundo fenoménico existe el mundo noumenico, la "cosa en sí", que es completamente inaccesible para nosotros, de manera que no podemos hablar de esta. Cuando el idealismo parecía estar muerto, aparecieron otros enemigos del realismo como la deconstrucción, la etnometodología, el construccionismo social y el pragmatismo. De acuerdo a Searle, el apoyo que recibió el idealismo radica en que representó una manera de enfrentar el escepticismo, es decir, la actitud que dice que no podemos saber cómo el mundo es. Recordemos a Descartes y el genio maligno que puede estar engañándonos o pensemos en la película Matrix donde los seres humanos, sin saberlo, viven sus vidas conectados a un programa computacional. ¿Qué hizo el idealismo? Searle señala que eliminó el abismo que existía entre la realidad y apariencia, y removió ese abismo que hizo posible el escepticismo, de manera que la realidad consistía ahora en apariencias sistemáticas. Pero Searle advierte que existe otra razón que explica el por qué las distintas formas de antirealismo han ganado tanto apoyo: el deseo de mantener poder. En otras palabras, no es del agrado de los antirealistas que sus representaciones tengan que responder a algo que no sean ellos, no pueden aceptar estar sometidos a un mundo externo real. Así, no existe una realidad externa verdadera y lanzan por la borda la teoría de la correspondencia de la verdad, y como resultado es que no existe nada verdadero y todo pasa a depender de nuestra perspectiva. El **perspectivismo** defiende la idea de que nuestro conocimiento de la realidad es siempre mediado, viciado, nublado por diversos intereses.

En resumen, es importante, para comprender la filosofía de la mente de Searle, lo que él denomina "*default position*" o posiciones por defecto, que las desarrolla en su libro "Mind, Language and Society: philosophy in the real world". La primera es la que ya se hizo alusión y es que existe un mundo real que existe independiente de nuestras experiencias, pensamientos y lenguaje. La segunda es que tenemos un acceso perceptivo directo a ese mundo a través de nuestros sentidos, especialmente por medio de nuestra visión y tacto. La tercera establece que las palabras en nuestro lenguaje, palabras como conejo o árbol, tienen un significado razonablemente claro. La cuarta señala que una afirmación es típicamente verdadera o falsa dependiendo de si corresponde o no a como las cosas son, esto es, a los hechos del mundo. Por último, la causación es una relación real entre los objetos y eventos en el mundo, una relación en donde un fenómeno, la causa, causa otra, es decir, el efecto. En lo que respecta a la filosofía de la mente, Searle deja clara la distinción entre fenómenos dependientes e independientes del observador por una parte, y entre **intencionalidad original**, por ejemplo, tener información clara acerca de cómo llegar a un lugar, e **intencionalidad derivada**, por ejemplo, un mapa que contiene la información necesaria para llegar a una localidad y que contiene una serie de símbolos y expresiones que se refieren o representan ciudades. Una vez aclarado esto, Searle se propone abordar una serie de problemas sobre la filosofía de la mente.

La primera de la serie de catástrofes dentro de la historia de la filosofía la constituye **Descartes**. Como bien explica Searle, en filosofía no existe escape de la historia, y que un enfoque ahistórico tiende a producir superficialidad filosófica. Por lo tanto, es necesario llevar a cabo una revisión acerca de cómo se abordaron los temas relacionados con la filosofía de la mente y que respuestas se dieron. En los libros sobre la filosofía de la mente es común que el punto de partida lo constituya Descartes que, a pesar de no haber sido el primero en tener un punto de vista sobre la mente, su filosofía fue la más influyente entre los filósofos modernos. Descartes es conocido por su dualismo, el "**dualismo cartesiano**", que

es la idea que nuestro mundo se divide en dos clases diferentes de sustancias que poseen existencia autónoma. De acuerdo al filósofo francés, existen sustancias mentales y físicas. La esencia de la mente es la conciencia o el pensamiento, lo que quiere decir que nosotros, por ser seres conscientes, dejaríamos de existir si no fuera así. En cuanto a la esencia del cuerpo, esta es la de extenderse en tres dimensiones del espacio físico. Los objetos como una silla, un auto o un planeta se extienden en el espacio, de manera que su esencia es la extensión. De acuerdo a Descartes, cada esencia tiene diferentes modos en los cuales se manifiesta. Las mentes son indivisibles, por lo que es imposible destruirlas. En **segundo lugar**, las mentes tienen libre albedrío. En **tercer lugar** la mente puede conocerse de manera directa, a través de la introspección: *"No puedo equivocarme en lo concerniente a la existencia de mi propia conciencia, por ende no puedo equivocarme acerca de mi existencia, porque mi esencia consiste en ser conciente... Tampoco puedo errar con respecto a los contenidos de mi mente. Si me parece, por ejemplo, que tengo un dolor, sin duda lo tengo"*⁷. En lo que respecta a las propiedades de los cuerpos, tenemos que estos son infinitamente divisibles, por lo que es posible destruirlos, pero no es posible destruir la materia en general. También tenemos que los cuerpos no son libres ya que están determinados por las leyes de la física. Por último, los cuerpos son conocidos indirectamente, en palabras de Searle, *"deduciendo su existencia y características a partir de los contenidos de la mente. No percibo directamente la mesa frente a mí... solo percibo mi experiencia..."*⁸.

De esta manera, el **dualismo sustancialista** de Descartes, que estableció una división entre una realidad en mental y otra física, dejó como resultado más problemas que soluciones a la filosofía posterior. Searle pasa a examinar los diferentes problemas dejados por Kant y las respuestas que el filósofo francés dio. Luego pasa a realizar una crítica al materialismo para posteriormente exponer su filosofía. La síntesis a continuación seguirá ese orden. Tenemos entonces como

⁷ Ibid., 30.

⁸ Ibid.

resultado una serie de problemas derivados del dualismo de las sustancias de Descartes. En primer lugar está el **problema mente-cuerpo**, que consiste en dar respuesta a la pregunta sobre cómo puede haber relación causal entre ellos. ¿Cómo puede existir relación entre dos reinos mutuamente excluyentes, irreductibles entre sí, como lo son la res cogitans y la res extensa? ¿Cómo puede ser que algo mental pueda causar algo en el cuerpo? Decido comenzar a escribir, esto ocurre en mi "interior", o pienso en el computador, donde lo guardé y luego me acuerdo y me levanto para tomarlo y comenzar a trabajar. ¿Cómo es posible que algo físico pueda tener efectos en la mente? Si me golpeo en la pierna, eso me causa un dolor o veo un plato de comida que me gusta y me genera placer. Tanto el golpe como el hecho de ver son sucesos físicos, pero el dolor y el placer suceden dentro de mí. Este es el problema mente-cuerpo, que trata sobre cómo es posible la relación entre los dos mundos cartesianos. En términos modernos este problema se plantea de la siguiente manera: **¿cómo pueden los procesos cerebrales producir fenómenos mentales?** ¿Cómo puede ser el cerebro causa de la mente? Este es un problema que persiste y se lo plantean no solamente los filósofos. Descartes no llegó a una respuesta satisfactoria y planteó que el punto de conexión entre ambas realidades era la glándula pineal, lo cual, como señala Searle, no es una idea alocada. Esto lo dice en el sentido la anatomía cerebral parece mostrarse en duplicado, pero el único órgano no duplicado era la glándula pineal, donde supuestamente debían ocurrir los sucesos mentales de forma unitaria. Este impulso de encontrar un punto de conexión entre dos reinos metafísicos persiste hasta nuestros días. Searle cita el ejemplo de **John Eccles** quien creía que el alma estaba atada al área motriz suplementaria, al parecer, a partir de los tres meses de edad del feto. Descartes señalaba que la mente se encontraba impregnada en todo el cuerpo, por lo que es incorrecto decir (como lo afirmaba Gilbert Ryle) que Descartes concebía a la mente como el "*fantasma dentro de la máquina*" o como un piloto dentro de la nave. Pero en esto Descartes se contradecía, ya que si la mente se encuentra esparcida por el cuerpo, esta tendría entonces extensión, pero resulta que la mente no es extensa. En segundo lugar, está el **problema de la existencia de otras mentes**. Cada uno de nosotros

posee contenidos mentales a los cuales tenemos acceso directamente, pero, ¿cómo sabemos que otras personas tienen mente? Sólo accedemos a nuestros propios contenidos mentales directamente, pero esto no es posible para corroborar la existencia de contenidos mentales en otras personas. Puedo ver a otra persona realizando gestos y movimientos, pero ¿cómo puedo saber que hay estados mentales que subyacen a ambos? Se puede corroborar la existencia de estados mentales mediante la inferencia, es decir, inferir la existencia de estados mentales en las demás personas por analogía conmigo mismo. Pero este argumento de la analogía no es válido, ya que no existe una manera independiente de verificar la inferencia. Por ejemplo, si veo salir humo de la chimenea de una casa, puedo inferir que hay fuego y esto puedo verificarlo entrando a la casa y ver si realmente había efectivamente fuego. En el caso de las otras mentes no se puede proceder de la misma manera. Aunque me bañe en las aguas del Estrecho de Magallanes, hasta donde yo se, el único que siente frío soy yo y , con respecto a los demás, sólo puedo ver sus gestos y movimientos que pueden responder a la sensación de tener frío. Esta postura de sólo poder acceder a mis estados mentales nos puede llevar al **solipsismo**, es decir, que soy la única persona que tiene estados mentales. El solipsismo puede venir en tres variantes. En primer lugar, el **solipsismo extremo** que afirma que soy la única persona en el mundo que tiene estados mentales. Incluso puede llevar a negar la existencia del mundo y afirmar que sólo existen mis estados mentales. El **solipsismo epistémico** consiste en afirmar que las demás personas pueden tener estados mentales pero nunca voy a poder corroborarlo. Una tercera variante del solipsismo afirma que las demás personas tienen estados mentales pero nunca podré saber si son iguales a los míos, por ejemplo, no puedo saber si tú y yo tenemos la misma experiencia al ver un determinado color. El solipsismo no es común en la historia de la filosofía, y en palabras de Searle, no hay solipsistas celebres. También el solipsismo implica una asimetría, *"en cuanto tu solipsismo no es una amenaza para mí, y el mío, si sintiera la tentación de ser solipsista, no podrías refutarlo"*⁹. Un tercer problema es

⁹ Ibid., 36.

el del **escepticismo respecto al mundo exterior** y el análisis de la percepción. De acuerdo a Descartes, no percibimos directamente los objetos y situaciones del mundo: "*Segun el punto de vista de Descartes sólo puedo tener un conocimiento cierto de los contenidos de mi mente, mis pensamientos, sentimientos y percepciones concretas, etc*"¹⁰. No percibo la silla y los árboles en sí, sino que una representación visual de estas. Este punto de vista que era común en el siglo XVII se denomina "**teoría representativa de la percepción**". De acuerdo a esta teoría, no podemos tener certeza de tener un conocimiento cierto y seguro de los objetos que percibo. Para Searle, "*la concepción de que percibimos efectivamente objetos reales a la concepción de que solo percibimos nuestras ideas de los objetos es un movimiento de decisiva importancia en la historia de la filosofía*"¹¹. Pero también, de acuerdo al filósofo norteamericano, es el mayor desastre de la historia de la filosofía a lo largo de los últimos cuatro siglos.

En síntesis, existen dos problemas: ¿Cómo presentamos un análisis de nuestras interacciones perceptivas con el mundo? ¿Cuál es la relación precisa entre nuestras experiencias perceptivas internas, por un lado, y los objetos materiales y otros rasgos del mundo externo, por otro? En segundo lugar, ¿cómo podemos estar seguros de que tenemos conocimiento de un mundo externo que está del otro lado de las experiencias perceptivas? De acuerdo a Descartes, podemos tener un conocimiento cierto del mundo externo, aún cuando percibamos sólo los contenidos de nuestra mente. Pero como ya sabemos, la forma en que Descartes salió del cogito fue a través de Dios. Una vez que prueba la existencia de Dios, la conclusión es que éste no lo puede engañar acerca de la existencia del mundo exterior, ya que un Dios no puede ser bueno y engañador. Así, a través de la garantía divina, no puedo dudar de la existencia de un mundo externo que percibo a través de los sentidos. Escribe Searle: "*El quid es que podemos estar seguros de que hay un mundo externo causante de nuestras percepciones y*

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid., 37.

*gracias a estas podemos obtener algún tipo de información precisa sobre el, aún cuando gran parte de nuestra experiencia perceptiva es ilusoria"*¹².

Otro problema dejado por Descartes es sobre el **libre albedrío**. Yo puedo escoger entre varias opciones, puedo hacer libre uso de mi voluntad: entre un helado u otro, entre una casa u otra y entre un presidente u otro. En Descartes el problema es el siguiente: siendo el libre albedrío una propiedad de mi mente, ¿cómo puede tener algún efecto sobre el mundo físico, que se encuentra determinado por las leyes de la física? En palabras de Searle:

*"Cualquier suceso del mundo físico está determinado por sucesos físicos anteriores...aunque pudiéramos demostrar de alguna manera que tenemos libre albedrío mental, esto sería indiferente para el comportamiento de mi cuerpo, porque ese comportamiento es causado por los estados previos de mi cuerpo y del resto del universo físico. El problema del libre albedrío parece arduo para cualquiera, pero plantea dificultades excepcionales para quien acepta el dualismo"*¹³.

Como bien señala Searle, este problema persiste. Se cree que la física cuántica apoya la creencia en el libre albedrío, pero, la forma de la indeterminación cuántica es el azar y azar no es lo mismo que libertad, afirma el filósofo norteamericano. Otro tema de relevancia es el del **Yo y la identidad personal** a través del tiempo y el cambio. Puedo recordar cuando estuve recorriendo Katmandú y observaba las montañas. Ahora estoy en mi departamento observando otra cadena montañosa: Los Andes. Ambas experiencias sucedieron en tiempos y lugares diferentes, sin embargo, ambas experiencias me pertenecen. Por lo tanto la pregunta es: ¿qué cosa en esas experiencias las hace experiencias de la misma persona, y qué cosa hace en mí, que yo sea la misma persona en Nepal y en Chile? ¿Es la misma persona la que observa las montañas en Nepal y el que las observa en Santiago? Podríamos decir que efectivamente pertenecen a

¹² Ibid., 52.

¹³ Ibid., 39.

la misma persona ya que pertenecen al mismo cuerpo. Pero Searle se pregunta si acaso es el cuerpo esencial para mi identidad. Como ejemplifica el autor, podríamos, como Gregor Samsa, personaje de Kafka, despertar con un aspecto radicalmente diferente. Un día puedo despertar y ser un avatar tal como lo retrata la película *Surrogates* de Bruce Willis. En este caso adoptamos cuerpos ajenos, cyborgs para vivir nuestras vidas a través de estos. Por lo tanto, ¿qué es lo que me hace ser yo? ¿Cuál es la relación entre identidad personal y mi identidad corporal? De acuerdo a Searle, la respuesta de los dualistas es la de descartar el cuerpo como fuente de identidad y sería la mente lo que se mantiene idéntica a lo largo del tiempo. Otros hablan de alma o, en terminología cartesiana, *res cogitans*. Lo corporal es corruptible y lo mental es lo que continúa, una visión presente con diferentes ropajes en los pitagóricos, en Platón, en culturas orientales y, en general, en las personas que profesan algún tipo de religión teísta o que cree en una realidad que trasciende este mundo. Así el problema en torno al yo ha sido abordado por la ciencia, la filosofía y las religiones. Hay que destacar cómo abordó este tema David Hume, quien puso en jaque la existencia de una sustancia mental que recibiese el nombre de "yo". De acuerdo a Hume, y en esto se acerca a algunas escuelas del budhismo tibetano, no hay experiencia del yo, y la identidad que nos atribuimos a través de los cambios es una ilusión. De esta manera, no existe un yo por añadidura a la secuencia de nuestras experiencias específicas. Otro tema que destaca Searle es acerca de si los **animales** tienen o no una mente. De acuerdo a Descartes, sólo los seres humanos tenían mente, y la esencia de la mente era la de ser consciente. De acuerdo a Descartes, los animales, al no tener mente, no son conscientes y, por lo tanto, no sienten, lo que los convierte en meras máquinas. La distinción principal que veía Descartes entre hombres y animales es que nosotros poseemos lenguaje, por medio del cual expresamos nuestros sentimientos y pensamientos. *"Esa falta de lenguaje era para él una prueba abrumadora porque carecen de pensamientos y sentimientos"*¹⁴. De esa forma los animales no sienten dolor y los dolores

¹⁴ Ibid., 41.

expresados a través de aullidos son una mera ilusión. Al respecto Searle escribe: *"Me parece sencillamente descabellado afirmar que los animales no tienen ningun estado consciente"*¹⁵. Frente a las preguntas acerca de por qué mi perro mueve la cola cuando llego a la casa, Searle desecha la explicación de que el comportamiento de un animal se asemeja al de una persona feliz, de manera que a partir de ese dato, pueda inferir que el animal esta feliz. Además, agrega Searle, alguien podría construir un perro robot programado para saltar y mover la cola sin tener un sentimiento interno. Por lo tanto, ¿cual es la respuesta a esto? Searle responde: *"A mi entender, la respuesta estriba en que la certeza de que mi perro es consciente y tiene un contenido específico en la conciencia no se funda simplemente en lo apropiado de su comportamiento, sino en la comprobación de que los fundamentos causales de este son relativamente similares a los mios"*¹⁶. De esta manera, explica Searle, el perro tiene un cerebro, un aparato perceptivo y una estructura corporal semajante a la de nosotros, por lo que si uno concluye que el animal es consciente, no se hace sobre la base de la conducta, sino de la estructura causal que media la relación entre el estímulo entrante y el comportamiento de salida: *"La estructura fisica subyacente que permite al estímulo entrante causar experiencias es notablemente similar en los humanos y los animales superiores. Por esa razón tenemos completa seguridad de que los perros y los chimpancés tienen estados conscientes, semejantes en muchos aspectos a los nuestros"*¹⁷. ¿Que podemos decir acerca de **los sueños**? Recordemos que la esencia de la mente es la conciencia y que existimos en la medida que somos concientes. Por lo tanto, la inconsciencia seria equivalente a no existir. Pero, ¿cómo se puede explicar el hecho de que el ser humano se encuentra a veces en estados inconscientes como durante el sueño? La respuesta de Descartes es que nunca estamos completamente inconscientes. A pesar de que Descartes se equivoca al pensar que cesamos de existir si tenemos completa inconsciencia y que la continuación de la conciencia es esencial para la

¹⁵ Ibid., 54.

¹⁶ Ibid., 54-55.

¹⁷ Ibid., 55.

continuidad de la existencia, queda la interrogante: ¿cuáles son los criterios para determinar que esa existencia tiene continuidad? Abordaremos la respuesta que da Searle mas adelante.

Searle agrega cuatro problemas mas que no fueron abordados por Descartes. En primer lugar esta el **problema de la intencionalidad**, concepto clave en la filosofia de este filósofo y que se abordara posteriormente con mayor profundidad. Por ahora hay que saber que la intencionalidad se refiere a *"la capacidad de la mente en virtud de la cual los estados mentales se refieren a, versan sobre o corresponden a objetos y situaciones del mundo al margen de sí mismos"*¹⁸. Así, cuando tengo una creencia, es una creencia de algo. Cuando tengo un deseo, es un deseo de algo, lo mismo en el caso de la percepción, uno debe suponer un objeto o un estado de cosas en el mundo. En palabras de Searle: *"De todo ello se dice que es intencional, por cuanto en cada caso el estado hace una referencia mas alla de si mismo"*¹⁹. Así, la intencionalidad es un término técnico que no debe confundirse con la intención en sentido corriente. La pregunta radica en cómo nuestros pensamientos pueden remitirse a una cosa más allá de sí mismos. ¿Cómo puedo pensar en los planetas, en países lejanos o en alguna persona que se encuentra a kilometos de distancia? De acuerdo a Searle, la interrogante sobre cómo un estado mental puede referirse a o versar sobre algo más allá de sí mismo constituye el problema de la intencionalidad. Como ya se mencionó anteriormente, Searle distingue entre intencionalidad intrínseca, la que uno tiene en la cabeza cuando piensa en algo, y la **intenciobalidad derivada**, por ejemplo cuando los cuando pongo mis pensamientos por escrito en un papel. Estas palabras, señala el autor, significan y refieren, por esa razón tienen intencionalidad, pero derivan de mi al escribirlas intencionalmente. Por lo tanto, si tengo calor, estamos hablando de **intencionalidad original o intrínseca**, y cuando escribo "tengo calor", estamos hablando de intencionalidad derivada. Searle pone de manifiesto otra distinción, como es el caso de las atribuciones metafóricas o los casos de "cómo

¹⁸ Ibid., 43.

¹⁹ Ibid.

si" de la intencionalidad. Así, puedo decir "mi auto esta sediento de gasolina", y Searle señala que en este caso, la oracion hace una atribucion metafórica o de «como si» de la sed al automóvil. Pero en un plano literal, el auto no tiene ninguna intencionalidad, ni orginal ni derivada. En resumen, la intecionalidad plantea dos problemas. Por un lado, ¿cómo es posible que los hechos ocurridos en nuestro cerebro remitan más alla de sí mismos? ¿Cómo es posible la referencialidad o la direccionalidad? Por otro lado, ¿cómo es que nuestro cerebro o nuestra mente tenga los contenidos intencionales especificos que tienen? En resumen, escribe Searle, "los dos problemas se pueden plantear asi: ¿cómo es posible la intencionalidad? Y dado que es posible, ¿por que los estados intencionales tienen los contenidos especificos que tienen?"²⁰.

Continuemos con el segundo problema que plantea Searle que es el de la **causalidad mental** y el **epifenomenalismo**. Anteriormente se dijo que el problema mente-cuerpo planteaba la pregunta sobre cómo causan los estímulos entrantes los fenómenos mentales y cómo causan los fenomenos el comportamiento de salida. Como señala Searle, algunos filosofos creen posible explicar de que manera la consciencia es una causa de los procesos cerebrales, pero ho admiten que la conciencia tenga poderes causales propios. De esta forma se muestra dispuesto a aceptar que los fenómenos mentales y la conciencia dependen de los procesos cerebrales, pero hay reticencia en aceptar que los fenómenos mentales puedan causar movimientos corporales. Aquí es donde entra el concepto de **epifenomenalismo**, que es la concepción de que los estados mentales son causalmente inertes. De acuerdo a esta perspectiva la conciencia existe, pero es como la espuma de la ola o el resplandor de la luz solar reflejada en la superficie del agua. Esta allí pero realmente no cuente, de manera que es un epifenomeno. Pero esto parece ser contraintuitivo ya que cada vez que decido mover la cabeza, las piernas o lanzar una pelota esto sucede. Esto no es algo que dependa del azar, sino que puedo decidir en dos minutos levantarme de la cama, y así sucederá. El problema de esto reside **en cómo algo mental puede tener**

²⁰ Ibid., 45.

efectos en mundo físico que es causalmente cerrado, es decir, nada exterior puede entrar a este. Un tercer problema es el **inconsciente**. Para Descartes, un estado mental inconsciente es una contradicción, ya que la esencia de la mente es la conciencia, de manera que no puede haber una conciencia inconsciente. Pero es un hecho que muchos de nuestros estados mentales son inconscientes por lo que surgen las siguientes interrogantes: ¿qué es un estado mental inconsciente? ¿Como se ajusta al resto de nuestra vida mental y al mundo en general? Searle distingue dos usos de este término. Podemos decir que Juan tiene un cierto rechazo hacia la autoridad debido a que en su niñez sufrió el abuso de autoridad de su padre, germinando en el un odio inconsciente hacia la autoridad. El otro uso del termino consiste en la *"existencia de numerosos procesos mentales que se desarrollan en el cerebro pero carecen de manifestaciones conscientes. De acuerdo con las teorías convencionales de la percepción, suponemos que los individuos perciben las formas de los objetos infiriendo de manera inconsciente las características reales de estos a partir de los rasgos limitados del estímulo físico que se le presenta"*²¹. El problema para estas dos concepciones de lo inconsciente es, de acuerdo a Searle, saber qué significa en terminos reales y de que modo podrian los sucesos cerebrales ser a la vez mentales e inconscientes. El cuarto y último problema que plantea el dualismo es la explicación psicologica y social. Searle se pregunta cuáles son las formas apropiadas de explicacion para los fenómenos psicologicos y sociales humanos, y que implicaciones tiene ello para las perspectivas de las ciencias sociales. Para Searle una de las facetas mas decepcionantes de la historia intelectual de los ultimos cien años fue la *"imposibilidad de la ciencias sociales de alcanzar el rico poder explicativo caracteristico de las ciencias físicas y biológicas"*²².

¿Que podemos decir del dualismo de las sustancias? Para Searle no tiene sentido hablar de dualismo. Además, esta concepcion descansa sobre la base de un uso de categorias que se hace necesario abandonar. El dualismo cartesiano ha

²¹ Ibid., 47.

²² Ibid., 49.

demostrado ser incapaz de presentar una descripción adecuada o coherente de la relación entre mente y cuerpo. No obstante lo anterior, la teoría no ha sido abandonada por los profesionales y menos por la gente común que considera que además de un cuerpo, tiene un alma, un espíritu o una conciencia que es distinta del cuerpo y que incluso le sobrevive a la muerte. De acuerdo a Searle, el dualismo resulta atractivo para los fieles de las religiones, y en general, para quienes creen en la vida después de la muerte. Entre las personalidades más célebres que defendieron el dualismo fueron el neurofisiólogo austriaco y ganador del Premio Nobel John Eccles, y el filósofo de la ciencia Karl Popper. Estos autores defendían la existencia del mundo 1, que era el de los objetos y estados físicos, y el mundo 2, esto es, de los estados de la conciencia. Estos son dos mundos separados e independientes, pero que interactuaban. Estos autores también plantearon la existencia de un mundo 3, el de la cultura y todas sus manifestaciones. Sin importar que disfraz adopte, el dualismo hereda el problema cartesiano, y terminan por oponerse a leyes fundamentales de la física como el que la cantidad de materia/energía en el universo es constante. Pero Searle agrega que existe una incongruencia ya que el dualismo postula la existencia de otra energía de tipo mental o espiritual que no está determinada por la física: *"Así, si el dualismo sustancial es verdadero, debe deducirse, al parecer, que una de las leyes más fundamentales de la física, la ley de la conservación, es falsa"*²³. Lo relevante es que el dualismo está fuertemente arraigado de alguna u otra forma en el ser humano, desde los orígenes hasta los monjes budistas, se está arraigada la creencia de que existe algo más que el cuerpo, algo que sobrevive a este, e incluso, para algunos autores, el cuerpo sería una cárcel, una máquina que, incluyendo al cerebro, no serían conscientes. Pero no se puede continuar tomando en serio, menos aún tomando en consideración los avances en neurociencias, el dualismo. La conciencia en los seres humanos no puede existir sin los procesos físicos que suceden en el cerebro. No hay forma de hacer congruente el dualismo con los conocimientos acerca de cómo funciona el mundo. Las únicas alternativas,

²³ Ibid., 62.

como señala Searle, es acudir a la intervencion divina y creer que el alma es algo que se suma al mundo por obra de Dios. Se puede apelar al idealismo y creer que el universo es mental. Hay otra forma de dualismo que es el **dualismo de las propiedades**, es decir, la idea de que existen dos tipos de propiedades en el mundo. La mayoría de estas son propiedades físicas y algunas son mentales, como sentir placer, pena o euforia. Tenemos entonces que no existen dos sustancias independientes y nosotros, seres humanos, tenemos la característica particular de que nuestros cuerpos exhiben dos propiedades: físicas y mentales. Searle afirma que el dualismo de las propiedades hereda algunas de las mismas dificultades que el dualismo cartesiano. Searle plantea la siguientes preguntas: ¿Cuales son las relaciones entre lo mental y lo físico supuestas en esta doctrina? ¿Cómo pueden los sucesos físicos llegar a causar las propiedades mentales? ¿Cómo pueden las propiedades actuar de manera causal para producir algo? ¿Cómo pueden mis estados conscientes actuar y causar sucesos físicos en el mundo? Para Searle esta solución no propone nada nuevo. Si bien el dualismo de las propiedades no obliga a postular la existencia de una cosa que esta unida al cuerpo, sí postula la existencia de propiedades en el cuerpo que no son físicas. De acuerdo a Searle, el fenómeno del dualismo continuará. Por lo demás, esta doctrina ha hecho su reaparición con el resurgimiento del interés en el estudio de conciencia.

Si el dualismo resulta ser un fracaso, ¿que otra alternativa queda?

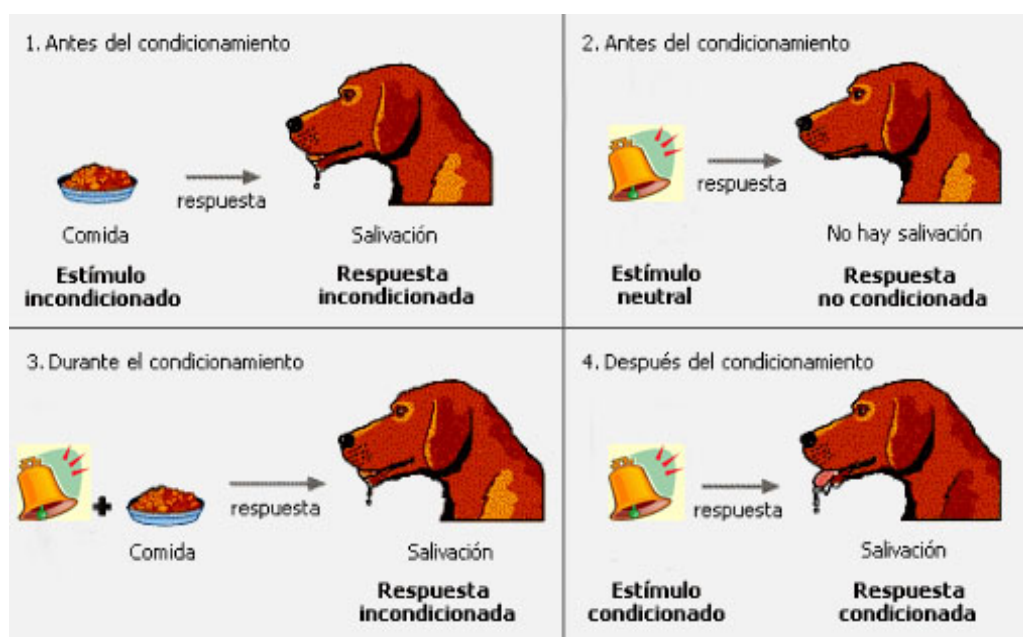
La respuesta es **el materialismo**. Si resulta que el dualismo es falso, entonces debemos pensar que la realidad está compuesta sólo de materia. El lector se estará preguntando si puede ser el mundo algo puramente mental, y adoptar así una especie de monismo mentalista, como lo hizo Berkeley, para quien solo existían ideas. El problema es que ninguna filosofía sería adopta este enfoque, al menos una digna de respeto. Regresemos al materialismo. Escribe Searle: *"El materialismo es la noción de que la única realidad existente es la realidad material o física y, por consiguiente, si los estados mentales tienen existencia real, deben ser en cierto sentido reducibles a estados físicos de algún tipo, deben ser estados*

físicos"²⁴. Revisaremos las distintas formas de materialismo. Digamos desde un comienzo que Searle no se adscribe a esta corriente (al menos en su versión reduccionista), ya que deja una serie de fenómenos mentales, como la conciencia o la intencionalidad, excluidos.

Comencemos con el **conductismo**. John B. Watson (1878-1958) fue el norteamericano fundador del conductismo. Algunas de sus obras son: *El comportamiento*, *Introducción a la psicología comparada*, *La psicología desde el punto de vista conductista* y *Conductismo*. El propósito de Watson era transformar la psicología en una ciencia al igual que las ciencias naturales. Para esto, tenía que eliminar del discurso psicológico los datos de la introspección, por considerarlos (despectivamente) como datos "intimistas" que no podían estar sujetos al control público de la experimentación y por lo tanto, no podían ser tomados como fundamento de la ciencia psicológica. Lo que el psicólogo puede estudiar científicamente es el comportamiento externo, su conducta, de ahí el nombre de psicología conductista. El psicólogo estudia el comportamiento del ser humano bajo ciertas condiciones para así observar las distintas reacciones, de manera que es el comportamiento público y observable el que se convierte en el objeto de estudio de la psicología. El objetivo era limpiar al ser humano de los fantasmas de la psicología tradicional para centrarse en los comportamientos y las leyes que los explican. El representante más conocido del conductismo fue Burrhus F. Skinner (1904-1990). Entre algunas de sus obras destacan "Walden Two", donde presenta una sociedad utópica basada en los principios conductistas, y "Más allá de la libertad y la dignidad". Algunos tildaron sus obras como verdaderos manuales para futuros dictadores. Para Skinner la psicología era simplemente la ciencia del comportamiento. No todas las actividades de los organismos eran consideradas bajo el rótulo de comportamiento, sino que sólo aquellas que ejercían una acción y establecían un intercambio con el mundo circundante. El comportamiento era para Skinner una acción que producía efectos, que generaba consecuencias sobre el ambiente. Skinner negaba el innatismo, lo que le valió las

²⁴ Ibid., 69.

críticas de John Eccles y Karl Popper (contra la inducción), así como del lingüista Noam Chomsky. Otro conductista fue Iván Petrovich Pavlov (1849-1936), famoso por sus experimentos con perros a los cuales, cuando se les mostraba comida salivaban. Posteriormente, en lugar de mostrar la comida, se tocaba una campanilla, la cual no causaba ninguna reacción en el animal. Pero si durante un tiempo se tocaba la campanilla y se mostraba al mismo tiempo la comida, sucedía que el solo sonido de la campana causaba que el perro salivara.



Teniendo, a grandes rasgos, claro qué es el conductismo, ahora distingamos entre **conductismo metodológico y lógico**. El conductismo metodológico tenía la pretensión de darle un fundamento científico a la psicología insistiendo en que debían estudiarse los comportamientos objetivamente observables. *"Las leyes que esa disciplina debía descubrir correlacionarían el estímulo de entrada (input) con la respuesta comportamental de salida (output); por esa razón, la psicología conductista a veces psicología «del estímulo-respuesta»"*²⁵. El conductismo metodológico, explica Searle, presentaba un método en psicología en vez de una proposición sustantiva acerca de la existencia o inexistencia de la mente. El

²⁵ Ibid., 71.

conductismo metodológico, en su crítica al dualismo, no apuntaba a que este postulaba entidades inexistentes, sino que eran irrelevantes desde el punto de vista científico, de manera que la psicología verdaderamente científica no era la psicología de la mente, sino que la psicología de la conducta. Entre los conductistas metodológicos se encuentran los ya mencionados Watson y Skinner. El conductismo lógico fue un movimiento filosófico, y señalaban que Descartes estaba equivocado por razones lógicas. Tomemos el ejemplo de Searle. Un enunciado sobre el estado mental de una persona que cree que va a llover o siente un dolor en una parte del cuerpo, significa lo mismo que un conjunto de enunciados sobre su comportamiento real y posible. Así, *"decir que Jones cree que va a llover es equivalente a plantear un número indefinido de proposiciones como las siguientes: si las ventanas de la casa de Jones están abiertas, este las cerrará; si las herramientas de jardinería quedaron a la intemperie, las guardará; si Jones sale a caminar, llevará un paraguas o se pondrá un impermeable, o ambas cosas, y así sucesivamente"*²⁶. Para los conductistas lógicos, tener un estado mental significa exhibir una serie de comportamientos y, en donde el concepto de proposición debe analizarse en términos de proposiciones hipotéticas de la forma "si p, entonces q". Si existen tales y cuales condiciones, resultará tal y cual comportamiento. El conductismo, como señala Searle, no llevaba a ninguna parte como proyecto metodológico en psicología, y los ataques y a esta, la hacía menos plausible. En el caso del ejemplo de Jones, donde su creencia se descompone en un conjunto de proposiciones sobre su comportamiento para protegerse, presenta un inconveniente. Este consiste en que *"sólo podemos comenzar a hacer esa reducción si suponemos que Jones desea mantenerse seco. Por lo tanto, el supuesto de que llevara un paraguas si cree que va a llover solo es plausible si presumimos que no quiere mojarse"*²⁷. Así, concluye Searle, el argumento de que el deseo de Jones de estar seco consiste en cosas como su disposición a ponerse un impermeable, tener un paraguas o cerrar las ventanas, "solo pareciera remotamente plausible si suponemos que él preve la proximidad de la lluvia". Otro

²⁶ Ibid., 73.

²⁷ Ibid., 74-75.

inconveniente con el conductismo es que se opone a la intuición de sentido común de que existen relaciones causales entre nuestros estados mentales y nuestro comportamiento exterior. Pero esto que consideramos tan evidente, es negado por los conductistas, que no pueden explorar estas relaciones causales ya que niegan la existencia de toda experiencia interna por añadidura al comportamiento externo. Otra dificultad con el conductismo, continua explicando Searle, es que se convirtió en un verdadero obstáculo. Tenemos una serie de estados internos como dolores, sensaciones de placer, pero *"no parece razonable suponer que son idénticos a nuestro comportamiento, y ni siquiera a nuestras disposiciones a adoptarlo. La sensación de dolor es una cosa, el comportamiento inducido por este, otra"*²⁸. Incluso Searle cita un chiste que ridiculiza la postura conductista: *"una pareja conductista acaba de hacer el amor y el hombre dice: «Fue fantastico para ti. ¿Como fue para mi?»"*.

Siendo el conductismo un obstaculo mas que una explicacion, los filósofos materialistas adoptaron otra doctrina denominada **fisicalismo** o la **teoria de la identidad**. Los fisicalistas argumentaban que Descartes no estaba equivocado en el plano de la lógica sino que en el plano de los hechos. Puede ser que, además de un cuerpo, tuviésemos tambien un alma, *"pero tal como resultan las cosas en la naturaleza, lo que concebimos como mente sólo es un cerebro, y lo que imaginamos como estados mentales, por ejemplo la sensacion de dolor...no son sino estados cerebrales, y tal vez del resto del sistema nervioso central"*²⁹. Por esta razón, esta postura recibe el nombre de "teoria de la identidad", ya que postula la identidad entre estados mentales y estados cerebrales. Como escribió Searle, la tesis de la identidad es una presuntamente factica, que no se basa sobre el análisis de conceptos mentales, sino que sobre la existencia de los estados mentales y de los descubrimientos empíricos de identidades en la ciencia. Así como el rayo es idéntico a una descarga eléctrica, los estados mentales son idénticos a los estados cerebrales. Hay dos tipos de objeciones a la teoría de la

²⁸ Ibid., 75-76.

²⁹ Ibid.,

identidad: una técnica y otra basada en el sentido común. La objeción técnica consiste en que esta teoría parece violar el principio lógico denominado "Ley de Leibniz". Esta dice que si dos cosas cualesquiera son idénticas, debe tener por lo tanto, todas sus propiedades en común. De esta forma, si se pudiese mostrar que los estados cerebrales tienen propiedades imposibles de atribuirse a los estados mentales y viceversa, se podría refutar la teoría de la identidad. Escribe Searle:

*"Así, puedo decir...que el estado cerebral correspondiente a mi pensamiento de que está lloviendo se encuentra tres centímetros dentro de mi oído izquierdo; pero, de acuerdo con los objetores, no tiene ningún sentido decir que mi pensamiento de que está lloviendo está tres centímetros dentro de mi oído izquierdo...aún en el estado de los estados conscientes que tienen una localización, como el dolor, este puede situarse en un dedo del pie, pero el estado cerebral correspondiente no está en el dedo sino en el cerebro"*³⁰.

Así, no se cumple la Ley de Leibniz, ya que las propiedades del estado cerebral no son iguales a las propiedades del estado mental, siendo el fisicalismo, desde este punto de vista, falso. Igualmente los teóricos de la identidad no pierden la esperanza de que a medida que se conozca más sobre el cerebro se llegará "a juzgar perfectamente adecuada la atribución de localizaciones espaciales a los estados mentales y de las llamadas propiedades mentales a los estados cerebrales"³¹. La objeción de sentido común consiste en que si existe una identidad empírica, que puede descubrirse como un hecho (como la analogía del rayo y la descarga eléctrica), deberían existir dos tipos de propiedades para establecer ambos lados de la proposición de identidad. *"De tal modo, así como el enunciado «el rayo es idéntico a una descarga eléctrica» debe identificar una y la misma cosa en términos de sus propiedades de rayo y de sus propiedades de descarga eléctrica..."*³². Lo mismo sucede cuando decimos que el dolor es idéntico a cierto tipo de estado cerebral", tiene que identificar una y la misma cosa en

³⁰ Ibid., 78.

³¹ Ibid., 78.

³² Ibid., 79.

terminos de sus propiedade de dolor y de sus propiedade de estado cerebral. La teoría de la identidad recae en el dualismo de las propiedades. Lo que pretendía la teoría de la identidad era reivindicar el materialismo, y demostrar que los estados mentales eran idénticos a los estados materiales eel cerebro, pero si resulta que los estados mentales tienen propiedades mentales irreductibles, la teoría de la identidad fracasa. Otra respuesta dada por los teóricos de la identidad consistió en decir que los fenómenos en cuestión podían especificarse sin utilizar ningún predicado mental. De esta manera es posible utilizar un vocabulario coloquial neutral, y esta reformulación de la identificación de los estados mentales en un vocabulario mental neutro permitiría *"especificar el elemento mental en un léxico neutro y no mental: en si sucede una cosa que puede especicarse de una manera neutral entre el dualismo y el materialismo, pero resulta justamente que la cosa es un proceso cerebral. Así, podemos dar especificidad al rasgo mental, pero de un modo compatible con el materialismo"*³³. Pero como senala Searle, esta respuesta no es satisfactoria. Este argumento de que podamos hablar de los fenómenos mentales sin utilizar un vocabulario mental no cambia el hecho de que esos fenómenos continúan teniendo propiedades mentales. En palabras de Searle: *"Si uno quisiera negarse a hablar de aviones, le bastaria con decir: «algun bien perteneciente a American Airlines». Pero eso no suprime la existencia de aviones...la referencia a un fenómeno que es intrínsecamente cualitativo y subjetivo en un vocabulario que no revela esos rasgos no elimina estos estímulos"*³⁴. Otra objecion a los teóricos de la identidad es la acusación de "chovinismo neuronal", esto es, si todo dolor es idéntico a cierto tipo de estimulación neuronal, y toda creencia es idéntica cierto tipo de estado cerebral, se puede deducir que un ser que carece de neuronas o sin la clase apropiada de ellas no podría tener creencias y dolores. Tenemos que los animales, que tienen estructuras cerebrales diferentes, tienen estados mentales, por lo tanto ¿cómo se explica esto? Por otra parte, se pregunta Searle, podriamos construir una maquina que no tuviese neuronas y sin embargo puede tener estados mentales. Estas

³³ Ibid., 81.

³⁴ Ibid., 81.

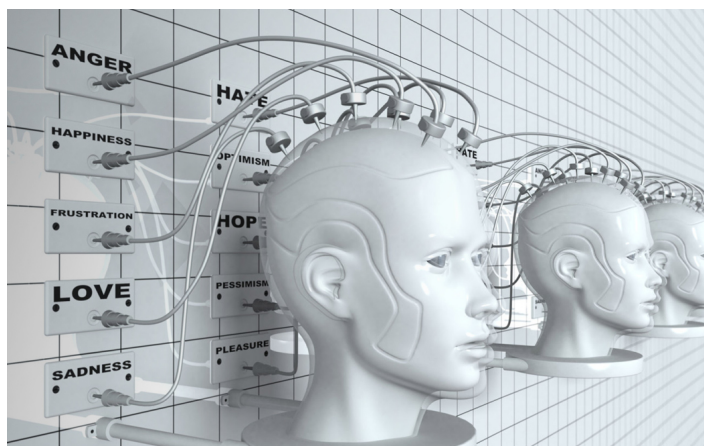
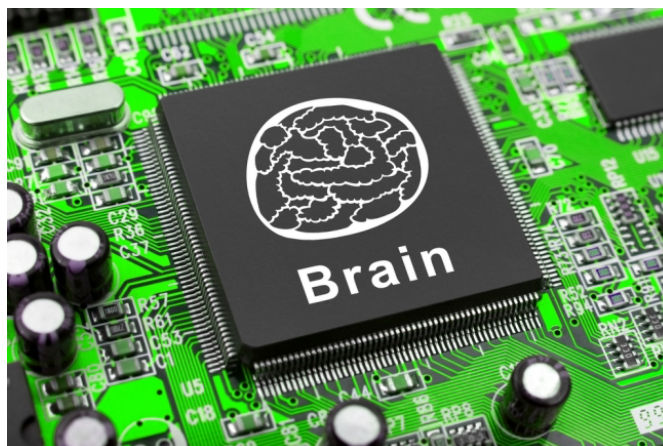
objeciones tuvieron como consecuencia un cambio en la teoría de la identidad. Esta pasó de denominarse identidad tipo-tipo a identidad caso-caso. Cuando hablamos de tipos, nos referimos a entidades generales, mientras que con casos, nos referimos a objetos y sucesos particulares y concretos. La teoría de la identidad tipo-tipo dice que *"Todo tipo de estado mental es idéntico a algún tipo de estado físico"*. Pero en palabras de Searle, esta afirmación es un tanto chapucera, ya que *"la identidad en cuestión es la existente entre casos reales concretos y no entre tipos universales abstractos"*. La identidad de tipos dice que para todo estado mental X, como un dolor de cabeza, tiene que haber un estado cerebral Y, pero cuando estamos hablando de dolor de cabeza, estamos hablando de este dolor en general y no un dolor concreto, ya que en este último estaríamos hablando de "caso". Los teóricos de la identidad caso-caso señalan que para cada caso de un tipo determinado de estado mental hay algún caso de algún tipo de estado físico idéntico a ese caso de estado mental. Así, los teóricos de la identidad de casos no exigen que todos los casos de dolores tuvieran que ejemplificar exactamente el mismo tipo de estado cerebral. La identidad entre caso es más plausible que la identidad entre tipos. Como ejemplifica Searle, ambos sabemos que Denver es la capital de Colorado. Parece innecesario suponer que, para tener esta creencia, tengamos que encontrarnos en el mismo tipo de estado neurobiológico. El estado neurobiológico por el cual yo creo que Denver es la capital de Colorado puede localizarse en un punto determinado de mi cerebro y el de la otra persona que cree lo mismo, puede localizarse en otro. Los ejemplos de los teóricos de la identidad son bastantes pobres, por ejemplo, señalan que todo dolor es idéntico a alguna estimulación de las fibras C que es un tipo de axón que transmite algunas señales de dolor. Para Searle esto es mala neurofisiología. Desde un punto de vista neurofisiológico, señala Searle, "sería ridículo creer que los dolores no consisten en nada más que la estimulación de nuestras fibras C". Esta es sólo parte de un complejo mecanismo del dolor en el cerebro y el sistema nervioso. Por su parte el filósofo norteamericano Hilary Putnam también critica la teoría de la identidad debido a que distintos estados mentales individuales, concretos, es decir casos, pueden realizarse en los diversos seres por medio de

diferentes estados cerebrales. Cuando un ser humano y una lagartija sienten dolor, no cabe duda de que sienten dolor, pero los procesos cerebrales en ambos son diferentes.

Pasemos a revisar ahora el **funcionalismo**, que constituye un paso crucial para la filosofía de la mente. Los funcionalistas identifican los estados mentales en términos de sus relaciones causales, esto es, sus funciones. Así, si se pregunta qué es el artefacto X, se responde causalmente describiendo sus funciones, no se describe según su estructura física. Por ejemplo, el reloj esta compuesto de varios engranajes, ruedas y otras piezas, pero no se define por su estructura física, sino que su rasgo definitorio es que se trata de un mecanismo físico que nos permite saber la hora. Los estados mentales, afirma Searle, *"son semejantes a los carburadores, los termostatos y los relojes. No se definen por su estructura física ni por una esencia mental cartesiana; antes bien, las relaciones causales son su elemento definitorio"*³⁵. El impulso que subyace al funcionalismo es responder la pregunta acerca de por qué atribuimos estados mentales a las personas. La respuesta de los funcionalistas es que las personas tienen cosas tales como creencias y deseos. Los funcionalistas quieren saber acerca de la naturaleza de los estados cerebrales y mentales internos que permiten causar un comportamiento determinado. ¿Cuál es la diferencia entre los estados mentales y otros tipos de estados cerebrales? Una respuesta es tratar al cerebro como una caja negra que produce comportamientos en respuesta a estímulos. Este **funcionalismo de la caja negra** no muestra interés por lo que sucede en el interior del cerebro. Otra clase de funcionalismo es el **computacional o inteligencia artificial fuerte**. Hay que entender el contexto en que comenzó a surgir, con el desarrollo de una serie de disciplinas que tendían hacia una convergencia: la filosofía, lingüística, psicología cognitiva, informática e inteligencia artificial. Dentro de este contexto, el cerebro se consideró como una computadora digital y lo que denominamos como "mente" se consideró como un programa o un conjunto de programas informáticos digitales. En palabras de Searle: *"Habíamos hecho el más*

³⁵ Ibid., 88.

*grande avance de la historia de la filosofía de la mente: los estados mentales son estados computacionales del cerebro. Este es una computadora y la mente es un programa o conjunto de programas...la mente es al cerebro lo que el programa al hardware*³⁶. Searle denomina también al funcionalismo computacional como inteligencia artificial fuerte para distinguirla de la debil: "*Segun el punto de vista de la inteligencia artificial fuerte, con la programación adecuada la computadora digital no simula tener mente: la tiene literalmente..*"³⁷. Searle destaca nociones cruciales dentro de la filosofía contemporánea. Tales nociones cruciales son: algoritmo, máquina de Turing, Tesis de Church, teorema de Turing, prueba de Turing, niveles de descripción, realizabilidad múltiple y descomposición recursiva. Estos conceptos son, de acuerdo a Searle, el nucleo de lo que hasta hace poco fue, y en algunos ambitos todavia es, la vision mas influyente de la naturaleza de la mente en la ciencia cognitiva y disciplinas conexas...varias de estas ideas son tan importantes que son esencial para la educacion general del lector, al margen de la filosofía, familiarizarse plenamente con esos conceptos".

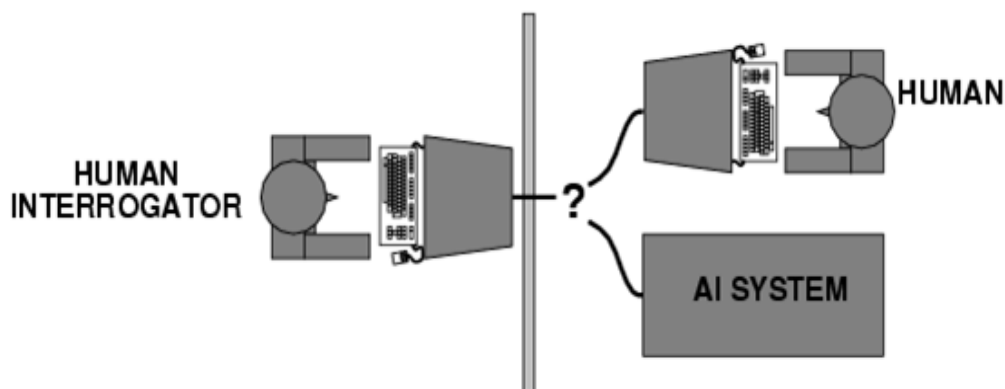


³⁶ Ibid., 89.

³⁷ Ibid., 90.

Un **algoritmo** es un método para resolver un problema a través de una serie precisa de pasos. Estos pasos deben ser finitos en número y su correcta realización debe garantizar la solución del problema. Ejemplos de estos son los métodos para resolver en la aritmética como la suma y la resta. El otro concepto es la **máquina de Turing**, que consiste en un dispositivo que realiza cálculos empleando sólo dos tipos de símbolos. Este concepto fue introducido por Alan Turing en su trabajo "On computable machines with an application to the Entscheidungsproblem". De esta manera, Turing ideó este modelo computacional, que realiza cálculos empleando ceros y unos. Este es un dispositivo simple, que consiste en una cinta sin fin en la cual se escriben los símbolos y existe una cabeza que los lee. Esta cabeza se mueve hacia la izquierda y hacia la derecha y puede borrar un cero e imprimir un uno, o borrar un uno e imprimir un cero. Hay que tener en consideración que esta máquina no es una en el sentido habitual del término, sino que constituye un concepto matemático. El otro concepto es la **tesis de Church**, específicamente de Alonzo Church, matemático y lógico norteamericano. Junto a Turing llegaron a los mismos resultados de manera independiente, por lo que también recibe el nombre de tesis Church-Turing. La teoría de la computabilidad de estos autores formula hipotéticamente la equivalencia entre los conceptos de función computable y máquina de Turing. Las funciones computables son aquellas que pueden ser calculadas por una máquina de Turing. Esta equivalencia señala que todo algoritmo es equivalente a una máquina de Turing. En otras palabras, cualquier problema que tenga una solución algorítmica puede resolverse por medio de una máquina de Turing. Cualquier máquina que utilice símbolos binarios, unos y ceros, basta para realizar absolutamente cualquier algoritmo. Turing demostró que hay una máquina universal de Turing que puede simular el comportamiento de cualquier otra máquina multipropósito, una máquina que puede realizar el trabajo de todas las demás. Esto se asemeja al concepto de **sistema operativo**, es decir, un programa que puede ejecutar (controlar) otros programas. Con respecto a lo dicho, Searle plantea la pregunta: ¿qué pasa si suponemos que el cerebro humano es una máquina universal de Turing? Esta idea generó fascinación y expectación, ya

"daba por fin no sólo una solución a los problemas filosóficos que nos atormentaban, sino también un programa de investigación. Podemos estudiar la mente, averiguar cómo funciona realmente, si descubrimos que programas se implementan en el cerebro"³⁸. De acuerdo a Searle el atractivo de este programa de investigación radica en que no se tiene que saber cómo funciona el cerebro en cuanto a sistema físico para hacer una ciencia estricta y seria de la mente. "Las especificidades del cerebro son en verdad irrelevantes para la mente, porque cualquier otro sistema físico serviría, con tal de que fuera suficientemente estable y rico para contener los programas...los pormenores neurobiológicos del funcionamiento cerebral no tienen importancia para la mente"³⁹. El siguiente concepto es el **test de Turing**, una prueba propuesta originalmente por Alan Turing para demostrar la existencia de inteligencia en una máquina. La prueba consiste en que un juez esta en una habitación y una máquina y una persona estan en otras dos. El juez debe descubrir en cuál habitación está la máquina y en cuál está el hombre, basándose en las respuestas recibidas por ambos, a los cuales les está permitido mentir. Si el juez no logra distinguir la máquina del ser humano, la máquina pasa el test. Hasta ahora ninguna maquina ha logrado pasar exitosamente el examen en una experiencia con método científico. Algunos tecnófilos y futuristas como Ray Kurzweil predicen que el test será superado exitosamente para el año 2029.



³⁸ Ibid., 93.

³⁹ Ibid., 94.

Pasemos a los **niveles de descripción**. Esto significa que cualquier sistema complejo puede describirse de diferentes maneras. Un cuerpo humano puede describirse en términos de su estructura física, atómica, molecular, celular, etc. El micronivel de las moléculas es el nivel de descripción más bajo que el de la estructura física general o los componentes materiales, que son niveles descriptivos más elevados. Esto también es válido para las computadoras, en el sentido de que mi computadora puede ser diferente a la de aquella persona porque tiene un procesador diferente, pero a nivel superior de descripción implementan el mismo algoritmo y ejecutan el mismo programa. Continuemos con el concepto de **realización múltiple** que está estrechamente ligada con el concepto de niveles de descripción y que mencionamos anteriormente cuando abordamos el tema de la identidad de casos. Esta consiste en una tesis dentro de la filosofía de la mente que postula que un mismo estado o propiedad mental puede ser implementado por diferentes propiedades o estados físicos. El origen de esta teoría se puede buscar en dos conocidos filósofos: Hillary Putnam y Jerry Fodor. Esta teoría permite la existencia de lo que Searle denomina Inteligencia Artificial Fuerte. Con respecto a esta cuestión Searle escribió: *“Así como el mismo programa informático puede ejecutarse en diferentes clases de hardware y por eso es realizable de manera múltiple, el mismo estado mental, por ejemplo la creencia de que va a llover, podría implementarse en diversas clases de soporte y, con ello, ser también realizable de múltiples formas”*⁴⁰. Por lo tanto, un mismo sistema puede realizarse en diferentes programas de nivel inferior, es decir, el mismo programa puede realizarse en distintos hardwares. La realización múltiple de Putnam criticaba la teoría de la identidad de casos, como por ejemplo que “el dolor es idéntico a la estimulación de las fibras C”. Puede ser que ese dolor, en otros organismos vivos, corresponda o se correlacione con un estado físico diferente en el sistema nervioso y aun así sientan dolor. Así, Putnam fundamenta su posición recurriendo a los estudios comparados en neuroanatomía y neurofisiología,

⁴⁰ Ibid., 96.

quedando en evidencia que el ser humano no tiene las mismas estructuras cerebrales que otros mamíferos, anfibios o reptiles. Putnam lleva su idea un paso más allá preguntándose si es posible que una entidad, como un robot con inteligencia artificial (pensemos en un robot Geminoid que simule dolor), pueda sentir dolor. Es decir, ¿puede una entidad que no tiene nuestra estructura cerebral sentir dolor? Por último tenemos el concepto de **descomposición discursiva** que consiste en que los grandes problemas complejos pueden descomponerse en pequeños problemas simples, y estos a su vez pueden descomponerse en problemas más simples, hasta alcanzar el nivel de simplicidad máxima. En otras palabras las ideas complejas pueden analizarse o descomponerse en tareas simples aplicando repetidamente (recursivamente) los mismos procedimientos, como lo puede hacer una máquina de Turing que descompone los problemas a sencillas tareas donde se maniobra con ceros y unos. Una vez revisado a vuelo de pájaro estas nociones, resumamos lo que tenemos hasta ahora. El cerebro es considerado como una computadora, un hardware, una máquina universal de Turing. Esta lleva a cabo algoritmos mediante la ejecución de programas, y estos programas son lo que nosotros denominamos como mente. Para comprender las capacidades cognitivas del ser humano sólo basta con descubrir los programas que los seres humanos ejecutan cuando activan estas capacidades cognitivas (sentimientos, percepción, memoria, etc). Al ser el nivel mental de descripción un programa, no es necesario entender los detalles acerca de cómo funciona el cerebro para entender la cognición humana. Como señala Searle, *“los estados mentales son realizables de manera múltiple en diferentes clases de estructuras físicas, y si bien un azar los llevó a ejecutarse en el cerebro, podrían haberlo hecho con igual eficacia en una gama indefinida de soportes computacionales. La ejecución de cualquier soporte servirá para la mente humana”*⁴¹. Nosotros, siendo máquinas de Turing, seríamos capaces de entender la cognición si reducimos las operaciones complejas a operaciones más simples como la manipulación de ceros y unos. La prueba para corroborar la reproducción

⁴¹ Ibid., 98.

efectiva de la cognición es el test de Turing. Para Searle, sin embargo, esta teoría es errónea más allá de toda duda.

Resumamos las diferentes teorías que pretenden dar una respuesta al problema mente y cuerpo. Tenemos el dualismo que postula la existencia de dos reinos irreductibles entre sí: el mental y el físico. El dualismo a su vez puede dividirse en dualismo de las propiedades y dualismo de las sustancias. Por otro lado tenemos el monismo que puede ser idealista, filosofía a la cual no nos referimos, y que no hay que tomarla en serio, sino más bien como una extravagancia del pensamiento. Por otro lado tenemos el monismo materialista. El materialismo a su vez se divide en conductismo, que puede ser lógico o metodológico. La otra versión del materialismo es el fisicalismo. A partir de este, llegamos a la teoría de la identidad que puede ser identidad de tipos o de casos. La identidad de casos dio paso al funcionalismo, el cual a su vez se divide en funcionalismo de la caja negra y funcionalismo computacional. Ahora examinaremos otras versiones del materialismo para luego revisar las objeciones a este.

El primero es el **materialismo eliminativo**. Este se pregunta acerca la razón por la cual afirmamos que las personas tienen deseos, creencias, sentimientos y otra clase de estados mentales. La respuesta es porque queremos explicar su comportamiento. La postulación de estos estados mentales es la postulación de un tipo de entidad teórica. Lo característico de estas postulaciones es que basta con demostrar la falsedad de la teoría para establecer la inexistencia de la entidad. La teoría que postula estos estados mentales es la psicología del sentido común o **psicología popular**. De acuerdo a este materialismo, es casi seguro que la psicología popular es una teoría inadecuada, y falsa, debido que la ciencia siempre ha refutado las teorías populares. Si la teoría que postula esta creencia es falsa, se deduce que estas entidades no existen. *“De modo que el materialismo eliminativo se limita a ser una versión del materialismo que suprime por completo los estados mentales”*⁴². En segundo lugar tenemos el materialismo anómalo, idea

⁴² Ibid., 101-102.

del filósofo norteamericano **Donald Davidson** y que es una versión de la identidad de casos. Este postula que todo suceso mental particular es idéntico a un suceso físico particular. Davidson propone el siguiente argumento: el primer supuesto es que tenemos que existen relaciones causales entre los fenómenos mentales y los fenómenos físicos. El segundo supuesto de Davidson, es que cada vez que hay sucesos con una relación de causas y efecto, esos deben estar sometidos a las leyes causales estrictas y deterministas. El tercer supuesto es que no existen leyes causales estrictas y deterministas que relacionen lo mental y lo físico. Por lo tanto podemos concluir que todos los presuntos sucesos mentales son sucesos físicos. Para Davidson entonces, no hay leyes naturales estrictas acerca de los sucesos mentales, de ahí el carácter anómalo de lo mental. Esta argumentación de Davidson constituye una crítica a la teoría de la identidad de tipos. El resultado de esto “es una suerte de materialismo a cuyo entender, el objeto de las ciencias psicológicas nunca podrá describirse mediante leyes universales como las vigentes en física, no porque se trata de un tipo misterioso de entidad espiritual o mental, sino porque las descripciones que utilizamos para caracterizarlo, las descripciones mentales, no se relacionan a la manera de una ley con los fenómenos físicos englobados en las descripciones físicas.

¿Cuáles han sido algunas de las **respuestas a las teorías materialistas**? Hay una serie de argumentos contra el materialismo, pero conviene centrar principalmente la atención en el funcionalismo que es la teoría con mayor influencia. En general los materialistas excluyen a la mente de sus explicaciones, o como explica Searle: *“el análisis materialista omite proporcionar condiciones suficientes de los fenómenos mentales, porque es posible satisfacerlo sin contar con los fenómenos mentales apropiados”*⁴³. En el caso del funcionalismo, este no exige la adopción de una postura materialista, ya que define los estados mentales en términos de relaciones causales, que podrían encontrarse en cualquier cosa, ya sea en cerebros físicos, computadoras u otros sistemas físicos. Pero lo que es fundamental destacar es que el funcionalismo rechaza de plano el

⁴³ Ibid., 111.

dualismo ya que busca analizar los fenómenos mentales de una forma que evite hacer referencia a algo intrínsecamente subjetivo y no físico.

Comencemos con los **ocho argumentos contra el materialismo** que presenta Searle, pero que no necesariamente comparte. **En primer lugar** tenemos la **ausencia de qualia**. Con qualia se hace referencia a los estados subjetivos de las experiencias individuales, como por ejemplo el sentimiento de amor, odio, el dolor, ver un color, el placer que me produce comer algo, etc. El filósofo norteamericano **Daniel Dennett** describe cuatro características de los qualia. En **primer lugar** son inefables, es decir, no pueden ser comunicados o aprendidos por otros medios diferentes a la experiencia directa. Puedes ver que siento un gran dolor o que estoy experimentando gran placer, pero nunca tendrás acceso a esas sensaciones. En **segundo lugar** son intrínsecos, es decir, son propiedades que no cambian dependiendo de la relación de la experiencia con otras cosas. En **tercer lugar** son privados y, **por último**, son aprehendidos directamente o inmediatamente en la conciencia. ¿Cuál es el problema con esto? Resulta que el funcionalista excluye los qualia, esto es, desestima los aspectos cualitativos de la experiencia consciente. Pero nosotros sabemos que los qualia existen, por lo que cualquier teoría que niegue estos resulta ser falsa.

El **segundo argumento** es la inversión del espectro. Si dos personas que no sufren de daltonismo discriminan igualmente entre distintos colores, al ver la luz roja del semáforo se detendrán y cuando se prende la verde avanzan con sus respectivos automóviles. Ahora bien, señala Searle, podemos suponer también que nuestras experiencias internas son muy diferentes. Si yo pudiese tener la experiencia de lo que usted llama “ver verde”, yo la llamaría “ver rojo”. Esto pasaría desapercibido para una prueba comportamental. De esta manera, *“el funcionalismo no nos proporciona una descripción de la experiencia interna, porque esta queda al margen de toda explicación funcionalista. El funcionalista daría exactamente la misma descripción de mi experiencia y la suya, ambas*

*caracterizadas por el enunciado veo algo verde, pero como las experiencias son diferentes, el funcionalismo es falso*⁴⁴.

Un **tercer argumento** y célebre argumento es el del filósofo **Thomas Nagel** que lo expuso en un artículo titulado: **What is like to be a bat?** (¿Como es ser un murciélago?) ¿Somos capaces de ponernos en la experiencia subjetiva de un murciélago? ¿Podemos situarnos en la experiencia de un mamífero que en lugar de visión dispone de un sistema de localización por sonar? La verdad es que nunca podremos conocer la experiencia subjetiva del murciélago. Aún cuando tengamos una descripción neurobiológica, materialista y funcionalista de los diversos estados mentales, aquellas descripciones nunca explicarán la conciencia. Siempre quedará excluida la pregunta acerca de que se siente ser un murciélago.

En la misma línea de argumentación tenemos en **cuarto lugar** el de **Frank Jackson** y **“Lo que Mary no sabía”**. El autor describe a una neurobióloga que sabe todo lo que puede saberse sobre la percepción del color, la neurofisiología de nuestro aparato perceptivo del color, la física de la luz y el espectro de los colores. Pero sucede que Mary ha sido criada en un ambiente blanco y negro, es decir no conoce los colores. Ha quedado fuera de Mary la experiencia de los colores. Mary no puede experimentar la rojez de algo, sólo sabe todo acerca de cómo se percibe este color, en términos causales. Lo mismo sucede con la descripción funcionalista que deja al margen las experiencias cualitativas. Así puedo saber todo acerca del murciélago y acerca de la percepción de los colores, pero no sé cómo se siente o como es ser un murciélago, y no sé como son los colores.

En **quinto lugar** tenemos el argumento de **Ned Block** en su artículo “Troubles with functionalism”. Esto es parte de un experimento mental conocido como **“China Brain”**. Este consiste en imaginar que a billones de habitantes chinos se les ordene que se junten y simulen ser neuronas de un cerebro, comunicándose a través de walkie-talkies que simularían los axones y dendritas. Si este billón de

⁴⁴ Ibid., 113.

personas pueden simular neuronas en funcionamiento, esto nos lleva a plantear la existencia de un cerebro funcionando. Este experimento además postula que esta entidad poseería una cierta forma de conciencia como un fenómeno emergente, al menos así lo piensan filósofos como Daniel Dennett y otros que lo niegan como Ned Block. Recordemos el postulado del funcionalismo de Putnam mencionado anteriormente. Siguiendo esta línea de pensamiento, este “Cerebro Chino” poseería todos los elementos de una descripción funcionalista de la mente: la entrada sensorial (input), el comportamiento de salida (output) y estados mentales internos causalmente conectados a otros estados mentales. De acuerdo al funcionalismo, el “Cerebro Chino” tiene mente. La “nación china” de Block pone en evidencia la ausencia de qualia, es decir, una entidad puede actuar como un ser humano pero no siente nada internamente. En este caso, los chinos no tienen estados mentales como el cerebro que pretenden simular, siendo que el cerebro si los tiene.



Un **sexto argumento** son los **designadores rígidos** del filósofo y lógico norteamericano **Saul Kripke**. Un designador rígido se define como una expresión que siempre se refiere al mismo objeto en cualquier situación posible. Un designador rígido refiere o designa a una misma entidad en todos los mundos posibles en los que esta entidad existe. Por ejemplo Isaac Newton es un designador rígido ya que designa la misma cosa en todos los mundos posibles. Otros ejemplos son los nombres de clases naturales como hierro o agua, o descripciones definidas matemáticas como $5 + 5 = 10$. Los designadores no rígidos son aquellos que designan a distintas entidades en distintos mundos posibles. Ejemplos de designadores no rígidos son “el discípulo más eminente de Platón” o “el rey de Francia”. De acuerdo a Kripke en las proposiciones de identidad en las cuales un término es rígido y el otro no lo es, estas proposiciones no por lo tanto son necesariamente verdaderas. En cambio, cuando ambas partes de la proposición son rígidas, y si resulta que es verdadera, lo es necesariamente. Por ejemplo, el agua es lo mismo que H_2O , y como ambas son rígidas, deben ser necesariamente verdaderas, la identidad debe ser necesaria. En lo que se refiere al problema mente-cuerpo, si en el lado izquierdo de nuestra proposición de identidad hay una expresión referida en forma rígida a un tipo de estado mental, y en el lado derecho tenemos una expresión rígida referente a un estado cerebral, esta proposición si fuese verdadera, debe serlo por necesidad. Por lo tanto, en palabras de Searle, *“si el dolor fuera realmente idéntico a las estimulaciones de las fibras C, la proposición dolor = estimulaciones de las fibras C, de ser verdadera, tendría que serlo de manera necesaria. Pero resulta que esto no es necesariamente verdadera”*⁴⁵. Independiente de si existiese una correlación entre dolores y estimulaciones de las fibras C, igualmente uno puede imaginarse la existencia de un dolor sin que hubiese una estimulación de ese tipo, por lo que la proposición de identidad no es necesariamente verdadera, y de ser así no puede ser verdadera en absoluto. *“Y lo que es válido para la identificación de los dolores*

⁴⁵ Ibid., 118.

*son sucesos neurobiológicos vale para cualquier identificación entre estados mentales conscientes y sucesos físicos*⁴⁶.

Un **séptimo argumento** contra el materialismo es la “**concebibilidad de los zombis**”. En filosofía, un zombi es “*un sistema que se comporta como los seres humanos pero no tiene vida mental, conciencia o intencionalidad real*”⁴⁷. El zombi puede tener las mismas células, moléculas, estructura cerebral, puede sangrar, pero carece de estados mentales. ¿Sabemos si el zombi está sufriendo? El zombi carece de experiencias cualitativas o qualia que acompañen sus estados conscientes. Podemos concebir un ser similar a mí en todo pero que carezca de vida mental. Desde un punto de vista lógico, los zombis son posibles, es decir, es posible concebir un sistema que tenga el comportamiento y los mecanismos funcionales apropiados, una estructura física, pero que carezca de vida mental. En otras palabras, decimos en primer lugar que los zombies son concebibles, en segundo lugar afirmamos que todo lo concebible es posible y por lo tanto, los zombis son posibles. En la versión argumentativa de Nagel, podemos concebir que nuestro cuerpo existe tal como es, pero sin la mente y, por ende, esta última no es idéntica al cuerpo ni a ninguna de sus partes y operaciones. Los estados mentales son así, distintos del estado físico del cuerpo.

El **octavo argumento** contra el materialismo es la forma aspectual de la intencionalidad. Searle explica que los estados intencionales como las creencias o deseos, “*representan al mundo según algunos aspectos y dejando de lado otros*”. Por ejemplo, no es lo mismo que una persona desee agua a que desee H₂O, ya que una persona podrá querer agua sin saber que es H₂O, o incluso creer que no lo es. Como todos los estados intencionales representan según distinto aspectos, se puede decir que tienen una forma aspectual. Una descripción causal de la intencionalidad como lo hacen los funcionalistas no capta estas diferencias aspectuales porque la causalidad carece de esta. “*El análisis funcionalista de mi creencia de que esta sustancia es agua y de mi deseo de agua presentados en*

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid., 122.

*términos causales no puede distinguir una y otro de mi creencia es H₂O y mi deseo de H₂O. Pero son claramente distintos, y por lo tanto el funcionalismo fracasa*⁴⁸. La cuestión radica en cómo podemos saber que la persona se refiere con H₂O y con agua a lo mismo que nosotros llamamos H₂O y agua. Si nuestra única brújula es el comportamiento y las relaciones causales, *“no hay elementos suficientes para distinguir distintos significados en la cabeza del agente”*.

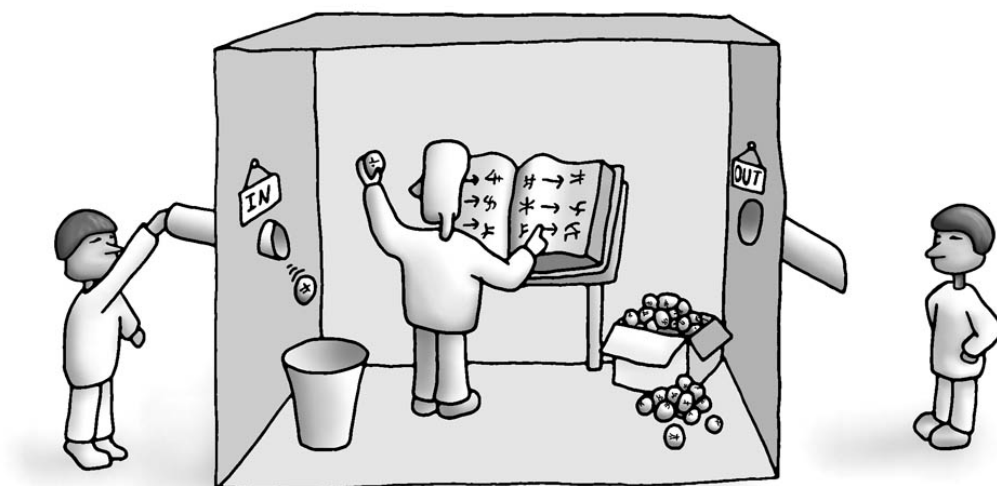
El último argumento contra el materialismo es la famosa **habitación China de John Searle**. Este argumento apunta contra la inteligencia artificial fuerte. Para ello, Searle apela a nuestras experiencias de primera persona para someter a prueba cualquier teoría de la mente. Si la inteligencia artificial es verdadera, todos deberíamos poder adquirir cualquier capacidad cognitiva a través de la ejecución de un programa informático que lo ejecuta. Es importante aclarar que el experimento de Searle no habla de conciencia como los experimentos de Nagel y Block, sino que se basa en la intencionalidad. Veamos en qué consiste este experimento mental. Imagínese el lector que se encuentra dentro de una habitación con cajas llenas de símbolos chinos y tiene un libro de instrucciones, es decir un programa informático que le permite responder las preguntas en chino. Usted no sabe absolutamente nada de chino, ni siquiera puede diferenciar entre el chino, coreano o japonés. Digamos que el libro con instrucciones es el programa, los símbolos y cajas la base de datos, y yo usted es el computador. Comienzan a ingresar las preguntas y usted consulta el libro para saber cómo debe proceder para poder responder a las preguntas. Así, de acuerdo a las instrucciones usted selecciona los símbolos de la caja y dispone los que se requieren para poder responder. De esta manera se puede suponer que se aprobó el test de Turing en lo que se refiere a la comprensión del chino, pero de todas maneras, usted no entiende ninguna palabra de ese idioma. Y si no entiende chino a partir de la ejecución de un programa informático, señala Searle, *“tampoco lo hará ninguna otra computadora sobre la mera base de implementar el programa, porque ninguna computadora tiene algo que yo no tenga”*. En caso de que a la habitación

⁴⁸ Ibid., 124.

en que se encuentra ingresaran además de las preguntas en chino otras en español, nuevamente supondremos que se pasa el test de Turing para ambos idiomas, pero ocurre algo, ya que mientras usted sí entiende el significado de las palabras en español, no sucede lo mismo con el chino. El argumento de la habitación china fue un fuerte golpe a los partidarios de la inteligencia artificial fuerte. Mientras que los otros argumentos se centraban en señalar que la mente humana disponía de ciertas habilidades que la computadora no tenía, la estrategia de Searle es diferente. El argumento de la habitación china supone un completo éxito de la inteligencia artificial en la simulación de la cognición humana, es decir, se pueden llevar a cabo programas que pasen el test de Turing pero, en lo concerniente a la cognición humana los logros de la inteligencia artificial son irrelevantes. Esto se debe a que *“la computadora opera a través de la manipulación de símbolos. Sus procesos se definen de manera puramente sintáctica, mientras que la mente humana tiene algo más que símbolos no interpretados: asocia significados a ellos”*⁴⁹. El cómputo y la sintaxis, señala Searle, son relativos al observador, salvo aquellos casos en que la persona lleva a cabo los cálculos en su mente. Pero en la naturaleza no existen cómputos intrínsecos y originales. Cuando sumo $2 + 2$ en la calculadora y me da como resultado 4, la calculadora en realidad no sabe nada de computación, aritmética o símbolos, se trata solamente de un dispositivo electrónico que nosotros utilizamos para calcular. Lo que es cierto para calculadora es cierto para el computador. Para Searle la pregunta acerca de si el cerebro es un computador digital está mal formulada. Si se intenta averiguar si el cerebro es intrínsecamente un computador digital, *“la respuesta es que nada lo es intrínsecamente, excepto para agentes conscientes que piensan por medio de cómputos”*. Con la habitación china terminamos con los argumentos contra el materialismo.

....

⁴⁹ Ibid., 120-121.



Pasemos ahora a explicar la filosofía de la mente que propone John Searle. Por ahora estamos atrapados entre dos propuestas. En primer lugar el dualismo y la suposición de que existen dos mundo, uno mental y otro físico, que son distintos e irreducibles entre sí. Esta creencia supone además la importancia de la mente con respecto al cuerpo, y la supuesta supervivencia de la mente una vez que el cuerpo muere. Este es el paradigma del “fantasma dentro de la máquina” para utilizar las palabras de Gilbert Ryle. El dualismo es una creencia que está firmemente arraigada en las personas, ya sea cuando hablan de “mi mente”, o hablan de “mi espíritu” o “mi alma”. Por otra parte tenemos el materialismo que también se ha construido en un fuerte credo adoptado por muchas personas. Para el materialismo, la mente no existe. Por lo tanto, ¿cómo podemos salir de esta encrucijada? ¿es posible desenredar esta madeja, esta contradicción entre mente y materia? Para empezar a abordar este problema, Searle ve la necesidad de **no aceptar la terminología tradicional** y los supuestos que la acompañan. ¿A qué expresiones se refiere Searle? A expresiones como “mente” y cuerpo”, “mental” y “material” o “físico”, “reducción”, “causación” e “identidad”. Así, Searle parte de **cuatro supuestos que considera erróneos**. El **primer supuesto** es la distinción entre lo mental y lo físico. Estas se refieren a categorías ontológicas diferentes y

mutuamente excluyentes. Si algo es mental, no puede ser físico y si es físico, no puede ser mental. Es este supuesto el que mantiene en marcha el debate en la filosofía de la mente. Esta dicotomía no se resuelve reduciendo lo mental a lo físico *“Cuando dicen que lo mental es físico, no dicen que lo mental como tal es físico como tal. Dicen que lo mental como tal no existe: sólo lo físico existe”*. El **segundo supuesto** es la noción de reducción. Esta noción por la cual un tipo de fenómeno se reduce a otro tipo. Los objetos materiales pueden ser reducidos, de igual forma sucede con la conciencia que no sería más que una agrupación de estas. Pero hay que realizar una precisión con respecto a esta noción de reducción. Hay que distinguir entre las reducciones que eliminan el fenómeno reducido al mostrar que es una ilusión, como la puesta de sol, que se eliminan al demostrar que son consecuencia de la rotación de la Tierra, y las reducciones que muestran como se realizan en el mundo, como es el caso de los objetos materiales que se reducen a moléculas y no por ello significa que estos no existan. El **tercer supuesto** es la causalidad y los sucesos. Suponemos que la causación es siempre una relación entre sucesos discretos ordenados en el tiempo, en los que la causa precede al efecto. Estos casos de relaciones de causa y efecto deben ejemplificar una ley causal universal. Como consecuencia del primer y tercer supuesto tenemos, de acuerdo a Searle, lo siguiente: *“si los sucesos cerebrales causan sucesos mentales, se sigue que hay dualismo. El suceso cerebral es una cosa (física). El suceso mental es otra cosa (mental)”*⁵⁰. El **cuarto supuesto** es la transparencia de la identidad. Searle introduce el concepto de identidad en la discusión debido a que podríamos descubrir que un estado mental es idéntico a un estado neurofisiológico del cerebro. Como sabemos, los paradigmas de la identidad son las identidades de objetos y las identidades de composición. Así, el objeto lucero vespertino es idéntico al objeto lucero matutino. Un ejemplo de identidad de composición es que el agua es idéntica a las moléculas de H₂O porque cualquier extensión de agua está compuesta de H₂O.

⁵⁰ Ibid., 144.