

**JOHN SEARLE:**

## **¿LA CONCIENCIA ES UNA EMERGENCIA DEL CEREBRO?**

W. Daros<sup>1</sup>

CONICET - Argentina

**Resumen:** La milenaria discusión entre cuerpo (cerebro) y alma (conciencia) no pierde sentido aún en la contemporaneidad, aunque cambia sus formas de expresión. Se hacen manifiestos los presupuestos de la concepción de John Searle y se presenta la centralidad de la conciencia en cuanto fenómeno mental. El autor es encuadrado, sin embargo, dentro de los pensadores fisicalistas, pues para él, “físico” implica toda forma de ser, tanto subjetiva como objetiva, tanto material como mental. Se analiza, entonces, la conciencia como hecho físico y como emergencia de lo mental. *La conciencia es un hecho físico*, pero el aporte que Searle desea hacer consiste en sostener que *se la debe incluir entre las cosas que existen y no excluirla o minusvalorarla* como lo hicieron los conductistas o los materialistas del pasado. Finalmente se manifiestan sus hallazgos y se realizan algunas críticas a su concepción.

**Palabras claves:** Conciencia, cerebro, Searle, fisicalismo.

**Abstract:** The traditional discussion between body (brain) and soul (consciousness) is not lacking meaning, not even in the present times; nevertheless this discussion changes the ways of expression. In this paper the ideas of John Searle’s conception are shown and the importance of consciousness as mind phenomenon is presented. The author is nevertheless named as a physicalist thinker. A “physic thing” means, as a matter of fact, for him every form of being subjective as well as objective, a material as well as mental thing. The consciousness is then analyzed as a physic fact and as a emergency of mind. *Consciousness is a physic fact*, but the Searl’s contribution is in the idea that consciuosness must be included into the things that exist, and must not be excluded or despised as the conductic and materialistic thinkers did in the past time. Finally the discoveries are shown and some critic observations are made to Searle’s conception.

**Key words:** Consciuousness, brain, Searle, physicalism.

En la presentación del pensamiento de John Searle, nos mueve el problema de constatar las razones que ofrece este autor para sostener ésta su tesis: la conciencia existe y es una emergencia del cerebro. Después de exponer su pensamiento con la mayor objetividad posible, criticaremos, en la conclusión, las razones que de la tesis Searle. Sostendremos que las razones aportadas son insuficientes si pretender ser afirmaciones filosóficas y manifestaremos los supuestos que subyacen a la misma.

### ***La conciencia en cuanto fenómeno mental central***

1. El hombre fue pensado, antiguamente, como una unidad viviente, según cierta lectura de la Biblia; luego, con la cultura griega, se acentuó su composición de cuerpo y alma. En la modernidad, con Descartes, se remarcó el tema de la separación entre el cuerpo y el alma, terminándose en dos corrientes de pensamientos en las que un aspecto de esta separación trató de explicar, supeditar o suprimir al otro: el materialismo y el espiritualismo<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Dirección: Amenábar 1238. (2000) Rosario. Argentina. E-mail: [daroswr@yahoo.es](mailto:daroswr@yahoo.es).

<sup>2</sup> Cfr. F. Destugière: *La révélation d'Hermès Trimégiste*. Paris, Lecoffre, 1993. A. Frenkian: *Le monde homérique*. Paris, Vrin, 1934. E. Dussel: *El Humanismo Helénico*. Bs. As., Eudeba, 1975. E. Rohde: *Psique*. Barcelona, Labor, 1973, Vol. I y II. B. Echeverría: *El problema del alma humana en la Edad Media*. Bs. As., Espasa-Calpe, 1941. R. Descartes: *Tratado del Hombre*. Madrid, Editora Nacional, 1980. P. Holbach: *Sistema de la naturaleza*. La Habana, Ciencias Sociales, 1989. LA Mettrie: *El hombre máquina*. Bs. As., Eudeba, 1962. M. Illescas

Se llegó, luego, con el recelo por todo lo metafísico, aceptar que se debía hablar más bien que de cuerpo y alma, de *cuerpo* y de *psiquismo*, siendo éste sólo la sede de diversas funciones: de las pulsiones, del pensamiento, de las decisiones del hombre. Más avanzado el siglo XX, la atención de las preocupaciones pasó a centrarse en el “yo” y en el cerebro. Después se redujo la mente a lenguaje, por lo que la discusión se centró en el lenguaje y el cerebro.

En los inicios del mes de marzo de 2003, el científico británico Francis Crick, (premio Nobel -1962- con James Watson por el descubrimiento del ADN en 1953), ha sostenido en la revista *Nature* que la conciencia es “una banal fusión de neuronas del cerebro”. Ha estimado que “es evidente que la conciencia nace de reacciones bioquímicas del cerebro”. Crick redujo la conciencia a los componentes neurológicos del cerebro: esos componentes son todo lo que es la conciencia, hasta el punto -sostuvo- que un día la humanidad aceptará de que el alma no existe. Para algunos filósofos, se trata de explicaciones epistemológicamente reduccionistas; expresiones de científicos brillantes pero con una visión cultural estrecha: para un físico, encerrado en las anteojeras de su saber, todo se explica desde la física y para un biólogo reduccionista el mundo termina en los arrabales de la biología, siendo las otras explicaciones banales, innecesarias o no científicas.

John Searle<sup>3</sup> ha querido criticar y superar, según él, las dos tradiciones dominantes en el estudio de la mente: tanto el “materialismo” como el “dualismo”. En esta lucha, ha hecho de la conciencia “el fenómeno mental central”<sup>4</sup>.

Desde sus supuestos, Searle estima que la filosofía del lenguaje es una parte de la filosofía de la mente. La sintaxis es insuficiente para establecer datos semánticos: se requiere, además, de la mente. La mente, a su vez, se reduce a la intencionalidad, y ambas -mente e intencionalidad- a “procesos biológicos causados por procesos neuronales de nivel más bajo que tienen lugar en el cerebro”.

2. Searle estima que son falsos tanto el *dualismo* (que sostiene la concepción dual de materia y mente) como el *monismo* (propio del conductismo donde la conciencia es totalmente reducida a la conducta estimulada y causada por factores externos). El dualismo de mente consciente y materia inconsciente pudo ser útil para la investigación científica en la época de Descartes; pero hoy esta concepción se ha convertido en un estorbo, pues sitúa a la conciencia “fuera del mundo físico y, así, fuera del imperio de la ciencia natural”<sup>5</sup>.

El *espiritualismo*, por otra parte, es rechazado por Searle, por ser un enfoque anticientífico<sup>6</sup>. Él prefiere partir de un vocabulario nuevo, de la experiencia propia acerca de la conciencia y de los aportes de las ciencias especiales, sobre todo de la biología.

En opinión de Searle, los estudiosos actuales, en su mayoría, niegan la existencia de la

---

Nájera: *Temporalidad y génesis de la conciencia en el proyecto fenomenológico de E. Husserl* en *Revista de Filosofía*, 2000, nº 97, p. 87-113. J. Martínez Velasco, *La conciencia y sus manifestaciones* en *Estudios Filosóficos* (Valladolid), 2003, nº 150, p. 329-344.

<sup>3</sup> John Searle ha nacido en Denver (Colorado, EE. UU.), en el 1932. Se ha doctorado en filosofía en Oxford, bajo la dirección de John Austin. Actualmente es profesor de filosofía de la mente y del lenguaje en la Universidad de California. Entre sus obras principales, se pueden citar: J. Searle: *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. New York, Cambridge University Press, 1969. J. Searle: *Chomsky's Revolution in Linguistics* en G. Harman, (Ed.): *On Noam Chomsky: Critical Essays*. Amherst, MA, University of Massachusetts Press, 1982. J. Searle: *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. New York, Cambridge University Press, 1979. J. Searle: *Minds, Brains, and Programs* en *Behavioral and Brain Sciences*, 1980, nº 3, 417-457. J. Searle: *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. New York, Cambridge University Press, 1983. J. Searle: *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, MA, MIT Press, 1992. J. Searle: *The Construction of Social Reality*. New York, The Free Press, 1995. J. Searle: *The Mystery of Consciousness*. New York, New York Review Press, 1997. J. Searle: *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World*. New York, The Free Press, 1998.

<sup>4</sup> J. Searle: *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, MA, MIT Press, 1992. J. Searle: *El redescubrimiento de la mente*. Barcelona, Crítica, 1996, p. 11.

<sup>5</sup> J. Searle: *El misterio de la conciencia*. O. C., p. 20.

<sup>6</sup> J. Searle: *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 18.

*conciencia*, o bien utilizan una prosa evasiva: a) no la mencionan, b) piensan que no tenemos estados mentales como creencias, deseos, temores, etc., aunque no lo dicen expresamente o los consideran sólo como formas populares de hablar; c) o bien le cambian el nombre a la conciencia y a la mente, y se conforman con formas de hablar acerca del modo de funcionar del lenguaje, o prefieren hablar del ordenador humano. En resumen, nos hallamos ante una concepción y tradición que -desde la modernidad- se llamaría materialista, fuertemente vigente, que “es sólida, compleja, ubicua y, con todo, evasiva”.

No obstante, para Searle, la *conciencia* sigue siendo un fenómeno mental central que da mucho que hablar a los filósofos.

### ***Supuestos de la concepción materialista de la mente y de la conciencia***

3. Debemos reconocer que la *concepción materialista de la mente y de la conciencia* tiene, según Searle, sus supuestos. He aquí algunos de ellos:

- a) El estudio científico de la mente y la conciencia -si pudiese hacerse- es de importancia menor. Es deseable un estudio del lenguaje y del conocimiento, pero sin tener en cuenta la conciencia y la subjetividad.
- b) La ciencia es objetiva, como la realidad misma. La conciencia se define como algo subjetivo, y a la ciencia le interesan los resultados independientes de los sesgos subjetivos.
- c) El mejor método, en consecuencia, consiste en estudiar a la mente como algo objetivo: como conducta objetivamente observable.
- d) Epistemológicamente conocemos al ser humano observando su conducta, no postulando entidades subjetivas.
- e) Lo esencial de la conciencia es la conducta inteligente. Esto implica ver la conexión entre la mente y la conducta. No tiene sentido hablar de estados mentales que no sean disposiciones para la conducta: son procesos internos causados por procesos externos.
- f) Debemos partir del supuesto que el universo es entendible y no de entidades incognoscibles.
- g) “Las únicas cosas que existen son, en último término, físicas”, esto es, opuestas a lo mental.

4. Ante tales supuestos, Searle toma distancia respecto de alguno de ellos. Ante todo y principalmente, no desea admitir que el último supuesto en sentido tradicional, según el cual la existencia de lo físico genera oposiciones como dualismo-monismo, o mentalismo-materialismo. Él acepta que todo, en última instancia, es físico, pero que esta admisión no se debe generar oposiciones sino inclusiones: la conciencia es “sobre todo un fenómeno biológico”<sup>7</sup> y lo biológico se incluye en lo físico.

No hay que suponer que lo mental o la conciencia, por ser tales, deben oponerse a lo físico. Searle advierte que *sus propios puntos de vista* no encajan bien con las etiquetas tradicionales. Para él, es claro -y lo repite una y otra vez- que:

“La conciencia es una propiedad emergente, o de nivel superior, del cerebro en el sentido lisa y llanamente inocuo”...

---

<sup>7</sup> J. Searle: *El misterio de la conciencia*. O. C., p. 149.

“La conciencia es una propiedad mental y, por lo tanto, física, del cerebro en el sentido 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 ni implica que no sea mental...”

Lo que realmente quiero decir es que la conciencia *qua* conciencia, *qua* mental, *qua* subjetiva, es *física*, y es física *porque* es mental. Todo esto muestra, creo, la inadecuación del vocabulario tradicional”<sup>8</sup>.

Searle desea que se distinga: a) la conciencia, de b) el conocimiento y del conocimiento de sí. La *conciencia* es simplemente el estado de vigilia en el cual conocemos<sup>9</sup>.

5. Para Searle, “físico” implica *toda forma de ser*, tanto subjetiva como objetiva, tanto material como mental, etc. Por ello, estima que se le debe considerar como un *monista*: No ciertamente como un monista tradicional (como lo fueron los materialismos, los conductismos) que excluían la conciencia de lo físico; él, por el contrario, *la incluye* en lo físico.

A Searle le parece que, aceptar alguna versión del “dualismo”, esto es, “del punto de vista según el cual hay dos clases metafísicamente distintas de fenómenos en el universo, los mentales y los físicos”, es -como tradicionalmente se ha hecho- encuadrarse en “una teoría sin horizonte esperanzador”, pues esto significa “echar por la borda toda la concepción científica del mundo que trabajosamente hemos formado durante cuatro siglos”<sup>10</sup>.

Lo que Searle desea afirmar, pues, se halla en que es necesario admitir como un hecho: a) la existencia de la conciencia y b) que ella no sale del ámbito de lo físico (sino que emerge de la mente, la cual sí tiene una base física) y, por lo tanto, la conciencia al emerger de la mente, surge de un ámbito del que no puede tener un tratamiento directamente científico.

### ***Puntos de partida de la concepción de Searle***

6. Indudablemente que Searle tiene mérito de no desconocer el hecho de que tenemos conciencia, somos conscientes de algunas cosas; tenemos deseos y son siempre deseos de alguien, esto es, de un sujeto -constatable en nosotros mismos- aunque no percibamos exteriormente a otros sujetos como tales, sino a sus manifestaciones.

Searle admite, pues, estos principios o puntos de partida, como si fueran hechos que no es necesario discutir:

- a) La conciencia tiene importancia: No tenemos noción alguna de lo mental aparte de nuestra noción de conciencia<sup>11</sup>.
- b) No toda realidad es objetiva; parte de ella es subjetiva. “Los estados mentales tienen una ontología irreductiblemente subjetiva”<sup>12</sup>. Es un absurdo tratar la conciencia misma independientemente de la conciencia, como si fuese una cosa o una tercera persona.
- c) Puesto que es un error suponer que la ontología de lo mental es objetiva, es un error supo-

---

<sup>8</sup> J. Searle: *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 28 y 29. J. Searle: *El misterio de la conciencia*. Barcelona, Paidós, 2000, p. 14. Cfr. G. Harman, (Ed.): *On Noam Chomsky: Critical Essays*. Amherst, MA, University of Massachusetts Press, 1982.

<sup>9</sup> “The phenomenon of consciousness, that we are interested in, needs to be distinguished from certain other phenomena such as attention, knowledge, and self-consciousness. By ‘consciousness’ I simply mean those subjective states of sentience or awareness that begin when one awakes in the morning from a dreamless sleep and continue throughout the day until one goes to sleep at night or falls into a coma, or dies, or otherwise becomes, as one would say, ‘unconscious’”. Cfr. J. Searle: *El misterio de la conciencia*. O. C., p. 19.

<sup>10</sup> J. Searle: *El misterio de la conciencia*. O. C., p. 12-13. Cfr. H. GASCÓN: *La conciencia humana. hacia una educación transpersonal*. Madrid, S. Pablo, 1998.

<sup>11</sup> J. Searle: *El misterio de la conciencia*. O. C., p. 148.

<sup>12</sup> J. Searle: *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 33. Cfr. J. Searle: *The Mystery of Consciousness*. New York, New York Review Press, 1997, p. 45. J. Searle: *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World*. New York, The Free Press, 1998, p. 37.

ner que la metodología de una ciencia de la mente debe interesarse solamente por la conducta objetivamente observable. Cuando hablamos de la conciencia siempre hay una primera persona, un yo. “El punto de vista de la primera persona es primario”<sup>13</sup>. La mayor parte de la investigación sobre la conciencia, sobre el sujeto, sobre el yo y la identidad personal, es sobre nosotros mismo aún cuando hablemos de él o de ella. El conductismo ha querido evadir esto y hablar de la primera persona como de “disposiciones para la conducta”, o el funcionalismo de “relaciones causales”, o bien hoy se habla de “estados computacionales”.

- d) Es un error, entonces, suponer que solo conocemos la existencia de los fenómenos mentales en los demás observando su conducta.
- e) La conducta o las relaciones causales que la provocan no son esenciales para la existencia de los fenómenos mentales.
- f) Es inconsistente suponer que todo es cognoscible por nosotros. Nuestros cerebros son los productos de ciertos procesos de evolución. No hay manera de conocer lo que no se puede -porque no hay condiciones de posibilidad- conocer.

### ***La conciencia, un hecho físico***

7. Searle estima que la conciencia es una “propiedad emergente de los procesos cerebrales (*emergent property of brain processes*)” en el mismo sentido que la liquidez del agua es una propiedad emergente del comportamiento de las moléculas de H<sub>2</sub>O.

Con la metáfora de la “emergencia” se menciona un hecho: no se da una explicación más allá del hecho. Así como de la fusión de moléculas de hidrógeno y oxígeno emerge el agua, algo al parecer, totalmente distinto a los dos gases de los que procede, del mismo modo, del cerebro emerge la conciencia, algo al parecer distinto del cerebro. Con “emergencia” Searle desea significar que el producto (la conciencia) es *total y causalmente explicado* por los elementos integrados del sistema del cual emerge (del cerebro), aunque no es una propiedad de ninguno de los elementos individuales, ni es un agregado de las propiedades de esos elementos<sup>14</sup>.

Searle considera que no se puede ir más allá de esta constatación, por lo que -en un neto contexto empirista y positivista- excluye cualquier huida y refugio en sugerencias metafísicas. *La conciencia es un hecho físico*, pero el aporte que Searle desea hacer consiste en sostener que *se la debe incluir entre las cosas que existen y no excluirla o minusvalorarla* como lo hicieron los conductistas o los materialistas del pasado.

Searle sostiene una concepción filosófica realista, según la cual se admite que existen entidades (montañas, moléculas, árboles) “independientemente de nuestras representaciones de ellos”. En consecuencia, en sentido ontológico, existen *dos tipos de entidades*: las *objetivas* (como las montañas, cuya existencia es independiente de cualesquiera de los receptores) y las *subjetivas* (como los dolores, cuya existencia dependen de que sean sentidas por los sujetos)<sup>15</sup>. Hay entes sujetos y entes objetos.

En sentido epistemológico (esto es, en relación con el valor de los conocimientos), existen *dos tipos de conocimientos*: a) los que poseen rasgos intrínsecos a la naturaleza del objeto (conocimientos objetivos) y b) los que poseen rasgos fundados en los observadores o

---

<sup>13</sup> J. Searle: *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 34. J. Searle: *Indeterminacy, Empiricism, and the First Person* en *Journal of Philosophy* 1987, nº 3, pp. 123-146. Cfr. P. Baumgartner – Payr, S. (Ed.): *Speaking Minds*. Princeton, N. J., Princeton University Press, 1995.

<sup>14</sup> J. Searle: *El misterio de la conciencia*. O. C., p. 30.

<sup>15</sup> J. Searle: *The Construction of Social Reality*. New York, The Free Press, 1995: Versión castellana, Barcelona, Paidós, 1997, p. 27, 164.

sujetos (conocimientos subjetivos).

Si bien la conciencia es un hecho biológico, para Searle, no es un hecho biológico sin importancia: él nos da la *subjetividad*, nos posibilita la privacidad, el relacionarnos con nuestros deseos, sufrimientos y problemas. No obstante que la *conciencia sea ontológicamente subjetiva en su ser*, podemos pensarla, realizar enunciados acerca de ella, reducirla epistemológicamente a un objeto mental, sin que deje por ello de ser ontológicamente subjetiva, sujeto. Estos enunciados epistemológicos pueden ser verdaderos o falsos, mientras que la realidad sólo existe o no existe<sup>16</sup>.

8. Por ello, como lo mencionamos, Searle desea distinguir: a) la conciencia, de b) el conocimiento y de la atención.

En algunos estados de conciencia (como el de ansiedad o de nerviosismo), tenemos sólo conciencia. Dado que no tenemos un objeto determinado de consideración, no tenemos un pensamiento. La *conciencia* resulta ser, pues, un estado de ánimo con un conocimiento difuso, sin determinación de ningún objeto preciso.

La conciencia tampoco debe confundirse con la atención. Dentro del campo de la conciencia hay elementos que caen bajo el foco de la atención y otros son perisféricos a la conciencia. Pero, por otra parte, resulta difícil hablar de conciencia sin que se tenga conocimiento alguno. Searle llama *intencionalidad* al conocimiento que se dirige o refiere a un objeto diverso y allende a él mismo (*an intentional state because it is directed at something beyond itself*)<sup>17</sup>.

La *conciencia* -tener conciencia- parece ser entonces un tipo de conocimiento, un darse cuenta en general, un estar despierto (*awareness*) por oposición a estar dormido; ella es un estado de ánimo sin dirección hacia un objeto, como cuando estamos vagamente deprimidos o alegres. Searle sostendrá que la conciencia es un hecho emergente de lo biológico, aunque distinto de lo meramente biológico, como el agua es distinta del hidrógeno y del oxígeno de los cuales proviene.

“Lo que digo puede parecer casi autocontradictorio: por una parte, defenderé que la conciencia es sólo un rasgo biológico ordinario del mundo, pero también intentaré mostrar por qué encontramos casi inconcebible que deba ser de ese modo”<sup>18</sup>.

9. La conciencia sirve para organizar cierto conjunto de relaciones entre el organismo, su entorno y sus estados internos.

La forma de organización, hablando en general, podría ser descripta como “representación”<sup>19</sup>. Pero la conciencia es ese transfondo sobre el cual la figura resalta; transfondo que siempre está presente y casi nunca lo advertimos. Una forma no patológica de la conciencia es un sentimiento del yo y termina siempre en alguna forma de organización que constituye la idea del yo.

“Quizás lo más importante de todo: tengo un sentimiento interno de aquello a lo que se parece

---

<sup>16</sup> J. Searle: *La construcción de la realidad social*. O. C., p. 28.

<sup>17</sup> Cfr. J. Searle: *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 96, 140. Cfr. A. Santamaría: *La naturaleza semiótica de la conciencia en Infancia y Aprendizaje*, 1997, nº 80, p. 3-17.

<sup>18</sup> J. Searle: *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 97.

<sup>19</sup> J. Searle: *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 118. Cfr. A. Aguilar: *Cómo estudiar la conciencia: Tres paradigmas de la psicología en Revista Latinoamericana de Psicología*, 2001, nº 1, p. 11-21. M. Boix, - M. Lloret Quiles: *La conciencia, base del aprendizaje?* En *Cuadernos de Pedagogía*, 1997, n. 254, p. 28-32.

el que me sienta yo, un sentimiento de mí mismo.

Hume pensó que no podía haber tal sentimiento, puesto que si lo hubiese, éste tendría que llevar a cabo una gran cantidad de trabajo epistémico y metafísico que el mero sentimiento no podría llevar a cabo. Pienso que todos tenemos de hecho un sentido característico de nuestra propia personalidad, aunque tiene muy poco interés epistémico o metafísico. No garantiza la 'identidad personal', 'la unidad del yo', o cualquier otra cosa por el estilo. Es justamente como, por ejemplo, siento yo que soy yo"<sup>20</sup>.

La idea del yo tiene capital importancia, porque juntamente con la idea de objetividad, es fundamental para construir nuestra visión del mundo<sup>21</sup>.

10. Conciencia no es sinónimo de autoconciencia: ésta implica una referencia a sí mismo (*self-referential consciousness*). Muchas veces conocemos cosas sin referirlas a nosotros mismos o al conocimiento de nosotros mismos. Pero, "en cualquier estado consciente podemos cambiar nuestra atención hacia el estado mismo. Por ejemplo, puedo concentrar mi atención no en la escena que está frente a mí, sino en la experiencia de mi ver esa misma escena"<sup>22</sup>, por lo que del estado consciente se pasa al estado de autoconciencia.

Una característica de no pocos autores modernos y posmodernos se halla en tildar de *poco interesante* una cuestión cuyo tratamiento y explicación rompería el marco teórico que han adoptado<sup>23</sup>. Lamentablemente, Searle -siendo un doctor en filosofía- prescinde de la milenaria problemática filosófica acerca de lo que es conocimiento y conocimiento consciente o de sí mismo.

12. Resulta, sin embargo, curioso constatar que Searle: a) no niega el hecho de la conciencia -entendida como un conocimiento sin objeto determinado al cual el sujeto consciente pueda referirse-; b) que el estado consciente en el que un sujeto se halla es *subjetivo*, al no tener referencia a un objeto determinado, c) que "no podemos ver la conciencia. De hecho, es la misma subjetividad de la conciencia la que la hace invisible de modo relevante"; d) que si bien la conciencia es la "base epistémica más fundamental para capturar la realidad, no podemos alcanzar de ese modo la realidad de la conciencia"<sup>24</sup>.

Es curioso que admitido que la realidad no es solamente objetiva, sino también subjetiva, (que no es solamente lo observable sino también lo inobservable), Searle no postule que en el mundo existen dos formas de ser: la observable y la no observable, la sensible y la no sensible o metafísica. Ante éste fenómeno, Searle responde que "la metáfora de la introspección se viene abajo cuando la única cosa a observar es la observación misma"<sup>25</sup>.

Dicho en otras palabras, la observación no es autorreflexiva (no vuelve sobre sí misma) cuando el objeto a observar no está delimitado. Searle admite que con "la observación podemos estudiar la observación, que con la subjetividad podemos estudiar la subjetividad. No hay ningún problema en ello". Admite que hay algo (la conciencia) "irreductiblemente subjetivo"; no la niega ni la reduce a una mera capacidad para relacionar como hace Arms-

---

<sup>20</sup> J. Searle: *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 143 y nota 3.

<sup>21</sup> J. Searle: *La construcción de la realidad social*. O. C., p. 27.

<sup>22</sup> J. Searle: *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 152.

<sup>23</sup> Cfr. W. Daros: *La filosofía posmoderna. ¿Buscar sentido hoy? Con prólogo de Giovanni Ricci*. Rosario, CONICET-CERIDER, 1999. W. Daros: *La racionalidad hermenéutica y el mito en la filosofía de la posmodernidad* en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. 1999, nº 92, p. 229-238. W. Daros: *El saber y el aprender posmoderno* en *CONCORDIA, Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Aachen, Alemania, 1997, n. 31, p. 79-96.

<sup>24</sup> J. Searle: *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 108. J. Searle: *El misterio de la conciencia*. O. C., p. 20.

<sup>25</sup> J. Searle: *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 110. Cfr. D. Dennett: *La conciencia explicada*. Barcelona, Paidós, 1995.

trong<sup>26</sup>; pero esta admisión no le hace postular que la conciencia sea algo espiritual, o entitativamente diverso de lo biológico. Searle estima que es “un prejuicio filosófico suponer que lo mental y lo físico son dos ámbitos distintos” y esto se debe a nuestra ignorancia sobre el funcionamiento del cerebro<sup>27</sup>.

13. Es notable, pues, como *Searle insiste en reducir todo lo mental a lo orgánico y a lo que emerge de él*, dando por sentado que todo lo que emerge de lo orgánico se reduce *al ser de lo orgánico*, y lo orgánico se reduce a lo físico, aunque se manifieste diversamente, como el agua es una emergencia y manifestación diversa del hidrógeno y del oxígeno. Pareciera que Searle se guía por el principio de economía del pensamiento: no hay que explicar con más lo que se puede explicar con menos; o por la navaja de Ockam: No hay que crear entes (supuestos) sin necesidad.

De este modo, todo lo que puede pensarse como *metafísico, espiritual y trascendente es reducido a lo físico*: a la energía cósmica que se manifiesta como materialmente constituida por átomos y regida por la evolución. Desde la perspectiva de la filosofía tradicional, se podría afirmar que nos hallamos aquí ante una reducción de la filosofía a la ciencia, o a una *concepción positivista de la filosofía* donde la filosofía no es más que el resumen y comentario de lo que afirman las diversas ciencias, no quedando para ella ningún objeto específico de su saber. Dicho brevemente y en forma positivista: la ignorancia crea lo misterioso<sup>28</sup>.

14. Searle se atiene a considerar la conciencia como un hecho biológico del cerebro en el ámbito de los sucesos físicos. El clásico *problema de la relación entre cuerpo y mente* (ya no se habla hoy, por cierto de alma o de espíritu, que parece ser, para Searle, una terminología no científica) se resuelve afirmando que “los procesos cerebrales causan los procesos conscientes”<sup>29</sup>.

Mas esta causalidad de los procesos cerebrales no debe ser entendida como procedente de alguna substancia o entidad exterior (alma o espíritu, por ejemplo). Se trata siempre y solamente del cerebro (física y biológicamente entendido) considerado en su rasgo de nivel superior del sistema total (*It is just a higher level feature of the whole system*).

Se dan muchos casos en los que algo superior parece surgir de algo inferior y desafiar un axioma de los griegos: “Lo más no puede surgir de lo menos”. Según este axioma, por ejemplo, el conocimiento no podía surgir de la sensación, el alma del cuerpo, la vida de lo carente de vida, etc. Sin embargo, un aparente nivel inferior hace emerger un fenómeno diverso de nivel superior: piénsese, por ejemplo, en el estado líquido del agua (que antes, en sus componentes de hidrógeno y oxígeno, era gaseoso), o lo transparente del vidrio (que antes era arena), o en la solidez de una mesa (que antes era un flexible árbol). Las entidades emergen, y por ello, según Searle, no es necesario defender el dualismo (materialismo o espiritualismo, cuerpo o mente); pero tampoco el monismo (todo no es más que materia o cuerpo o sensaciones, o pretender explicar al ser humano solo recurriendo a la conducta, como lo hace el con-

---

<sup>26</sup> J. Searle: *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 111. Cfr. D. Armstrong: *The Nature of Mind*. London, Routledge and Kegan, 1980.

<sup>27</sup> J. Searle: *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 112. Cfr. J. A. Noguera: *¿Son los hechos sociales una clase de hechos mentales? Una crítica materialista a la ontología de John Searle* en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 2002, n° 99, p. 35-60.

<sup>28</sup> J. Searle: *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 113.

<sup>29</sup> “All the stimuli we receive from the external world are converted by the nervous system into one medium, namely, variable rates of neuron firings at synapses. And equally remarkably, these variable rates of neuron firings cause all of the colour and variety of our conscious life. The smell of the flower, the sound of the symphony, the thoughts of theorems in Euclidian geometry -all are caused by lower level biological processes in the brain; and as far as we know, the crucial functional elements are neurons and synapses.... The first step in the solution of the mind-body problem is: brain processes *cause* conscious processes”. (Ibidem).



ductismo)<sup>30</sup>. Los estudiosos de la inteligencia artificial, donde la mente es igualada a una computadora, han reducido también monistamente el estudio de la mente al funcionamiento de un programa.

“La mente es al cerebro como el programa es al hardware (Johnson-Laird<sup>31</sup>). La inteligencia artificial y el funcionalismo se combinaron, y uno de los aspectos más sorprendentes de esta unión fue la consecuencia de que es posible ser un completo materialista sobre la mente y creer todavía, como Descartes, que el cuerpo no importa nada para la mente. Dado que la mente es un programa de ordenador, y dado que un programa puede ser implementado en cualquier *hardware* (con la única condición de que el *hardware* sea lo suficientemente estable y poderoso para poder ejecutar los pasos del programa), los aspectos específicamente mentales de la mente pueden ser especificados, estudiados y comprendidos sin saber cómo funciona el cerebro. Incluso, aunque alguien sea un materialista, no tiene por qué estudiar la mente”<sup>32</sup>.

Searle critica esta concepción haciendo notar que la mente no se reduce a ser un programa de computadora complejo: éste se reduce a la “pura manipulación de símbolos formales; las mentes tienen contenidos”<sup>33</sup>, entienden ideas, significados. No obstante, para Searle, si bien estos contenidos mentales son ideas, no poseen un ser distintos de los fenómenos naturales y físicos. Según él, “los procesos cerebrales causan los procesos conscientes”. Mas cabría esperar aquí que Searle aclarara de qué causa está hablando: si se trata de una causa instrumental y no suficiente; o de una causa material, totalmente suficiente para explicar el fenómeno de la conciencia.

### ***La emergencia de lo mental y la conciencia***

15. Searle recurre a la concepción de la *emergencia de las entidades* en el universo. La metáfora de la emergencia, apoyada en algunos ejemplos, sustituye a lo que -en el ámbito religioso- se llamó el acto de la “creación”<sup>34</sup>.

En este contexto, la mente no se reduce al cerebro; no se identifica con él (y, por esto, Searle espera que no se lo tilde de monista): ella es una emergencia del cerebro. La conciencia emerge del cerebro y esto no resulta ser un fenómeno raro. No hay ningún obstáculo metafísico ni contradicción lógica, (*there is no metaphysical obstacle, no logical obstacle*) cuando se explica este pasaje, según Searle.

Así como en el clima del empirismo, una sensación es una percepción y es un conocimiento, (tratándose de diversos grados de conocimiento, sin que esto constituya un problema); tampoco existe problema, para un empirista, cuando se explica el origen del conocimiento a partir de las solas sensaciones; y, del mismo modo, no existe problema, para un empirista, cuando afirma que el cerebro produce o causa la conciencia.

16. Searle nos recuerda que, hace un siglo, a no pocas personas les parecía metafísicamente imposible explicar el misterio de la vida recurriendo a los procesos de la mecánica, de la biología y de la química; pero actualmente la bioquímica lo explica perfectamente, hasta el

---

<sup>30</sup> J. Searle: *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 42, 47.

<sup>31</sup> Cfr. P. Johnson-Laird: *The Computer and the Mind*. Cambridge MA, Harvard University Press, 1988. P. Johnson-Laird: *El ordenador y la mente*. Barcelona, Paidós, 1990.

<sup>32</sup> J. Searle: *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 58.

<sup>33</sup> J. Searle: *El misterio de la conciencia*. O. C., p. 24.

<sup>34</sup> Cfr. M. Martínez Migueles: *El paradigma emergente. Hacia una nueva teoría de la racionalidad científica*. Barcelona, Gedisa, 1993.

punto que nos preguntamos como antes no se lo explicaban de este modo. El electromagnetismo también era algo misterioso que no podía ser explicado con la concepción newtoniana del universo; pero con el desarrollo de las teorías del electromagnetismo se resolvió toda inquietud, molestia o lamentación metafísica (*the metaphysical worry*).

El problema de la emergencia de la conciencia es, según Searle, un problema semejante. Con las teorías de los procesos neurobiológicos, “nosotros convertimos automáticamente este problema en un problema de investigación teórica y científica. Lo hemos sacado del reino de la filosofía o de la imposibilidad metafísica”.

17. De esta manera, el filósofo Searle reconoce que, respecto de la conciencia, ha abandonado un problema de filosofía metafísica para atenerse ahora a un problema científico. Searle se atendrá, pues, a ver “los rasgos de la conciencia en cuanto éstos pueden ser explicados con una teoría empírica del cerebro (*an empirical theory of the brain should be able to explain*). Por el contrario, el materialismo o el conductismo niegan algo (la existencia de un yo, de la conciencia, de los deseos) a los que dejan de lado.

Es relativamente fácil dejar de lado (o negar su existencia) a lo que no se desea explicar, porque sus principios son insuficientes para explicarlo. El neopositivismo lo ha hecho con frecuencia y ha determinado que es carente de sentido todo lo que no tiene un fundamento empírico<sup>35</sup>; algunos posmodernos echan por la borda todo lo que para ellos no resulta ser interesante<sup>36</sup>.

Searle estima que su propuesta filosófica es superadora: no niega ni el cerebro ni la mente, y tampoco los reduce a lo mismo; sino que pone como intermediaria a la biología: la mente se reduce a lo biológico y esto a lo físico. Según Searle, además, la intencionalidad (esto es, el pensamiento dirigido a algo, referenciado con algo) es una entidad distinta del cerebro, dado que se funda, ante todo, en lo mental.

“Cualquier intento de reducir la intencionalidad a algo no mental fracasará siempre porque deja a un lado la intencionalidad”<sup>37</sup>.

### *Méritos de Searle y observaciones críticas*

18. La propuesta de John Searle es una valiente reivindicación de la existencia de la conciencia, del sujeto y de su identidad, contra los que no los admiten, esto es, los sostenedores de las teorías conductistas o de la inteligencia artificial.

Contra estas concepciones y sus reducidas categorías para pensar la realidad humana, Searle *admite como un hecho la existencia del yo y de los deseos conscientes*, como parte de la vida mental de cada persona.

“No postulamos creencias y deseos para dar cuenta de nada. Simplemente experimentamos creencias y deseos conscientes”<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> Cf. CARNAP, R. *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje* en AYER, A. (Comp.) *El positivismo lógico*. México, FCE, 1965, p. 66.

<sup>36</sup> Cf. RORTY, R. *Relativismo: el encontrar y el hacer* en PALTÍ, E. *Giro lingüístico e historia intelectual*, Bs. As., Universidad Nacional de Quilmes, 1998, p. 295-315. DAROS, W. R. *Problemática sobre la objetividad, la verdad y el relativismo*. Rosario, UCEL, 2002.

<sup>37</sup> J. Searle: *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 64. Cfr. F. Galán: *La naturaleza de la conciencia en una perspectiva filosófica* en *Revista de Filosofía*, 1994, n. 80, p. 258-282.

<sup>38</sup> J. Searle: *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 72, 75.

Es un hecho que tenemos un yo, un sentimiento íntimo de lo que somos. Sobre este hecho, construimos epistemológicamente nuestra idea del yo y de nuestra identidad, pero se trata de construcciones sociales.

En este contexto, el yo es pensable dentro del nosotros, dentro de una intencionalidad colectiva<sup>39</sup>. El *yo es una realidad subjetiva*; pero su representación (la idea que nos hacemos del yo y de nuestra identidad) *es un hecho social, compartido y construido*. Los rasgos físicos del yo no son suficientes para hacer de mí un sujeto social con identidad propia: “Tiene que darse una aceptación o un reconocimiento colectivo, continuado de la validez de la función asignada”<sup>40</sup>. Que alguien sea un sujeto respetable que tenga derecho a su identidad, es una creación social colectiva, un valor que no depende sólo de los rasgos físicos<sup>41</sup>.

19. Podemos realizar ahora algunas observaciones críticas a la posición de Searle.

No obstante lo positivo del intento explicativo de Searle, al procurar avanzar más allá de la reductiva posición conductista sobre lo que es la conciencia, el conocimiento y la identidad personal, nos parece que la concepción de este filósofo no escapa de lo que tradicionalmente ha sido *una concepción empirista, positivista*, encuadrada ahora en teorías científicas contemporáneas.

Searle parte de una concepción fundada en teorías actualmente consideradas científicas y no puede trascender ese punto de partida de sus principios.

“Al menos dos aspectos son tan fundamentales y están bien establecidos que ya no son opiniones abiertas para los ciudadanos razonablemente bien educados de esta época; de hecho, son en gran parte constitutivos de la moderna concepción del mundo. Se trata de la teoría atómica de la materia y la teoría evolucionista en biología. Por supuesto, como cualquier otra teoría, podrán ser refutadas por investigaciones posteriores, pero, por el momento, la evidencia a su favor es abrumadora...”<sup>42</sup>

20. No estamos, pues, ante un filósofo clásico que se pregunta por el ser del conocimiento, o de la persona y su identidad, sino ante quien reflexiona a partir de los datos de las teorías científicas, por lo que la concepción filosófica de Searle bien puede ser calificada en el *contexto del empirismo y del positivismo*, esto es, ante concepciones que, por principio, se cierran en el contexto de lo percibido sensiblemente y de las consecuencias que podemos sacar de estas percepciones y de teorías científicas.

Aceptado este contexto, las explicaciones de Searle tendrán sentido y consistencia en relación con estos supuestos teóricos. Sus recursos metodológicos se centrarán en la constatación de lo funcional y causal del cerebro. En este contexto, la conciencia se prueba como una emergencia causada por el cerebro. Dado que una cosa (la conciencia) sucede después de otra (la organización cerebral) o no sin ella, Searle da por descontado que luego una sucede causada por la otra y que esto explica todo lo que es posible explicar de la emergencia de la conciencia.

---

<sup>39</sup> J. Searle: *La construcción de la realidad social*. O. C., p. 42.

<sup>40</sup> J. Searle: *La construcción de la realidad social*. O. C., p. 62. Cfr. M. Luntley: *Contemporary Philosophy of Thought*. Cambridge, Blackwell, 1999. R. Millikan: *How We Make Our Ideas Clear: Empirist Epistemology for Empirical Concept* en *Proceeding and Addresses of the American Philosophical Association*. 1998, nº 72 (2), p. 65-79.

<sup>41</sup> J. Searle: *La construcción de la realidad social*. O. C., p. 64.

<sup>42</sup> J. Searle: *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 98. Cfr. M. Illescas Nájera: *Temporalidad y génesis de la conciencia en el proyecto fenomenológico de E. Husserl* en *Revista de Filosofía*, 2000, nº 97, p. 87-113.

“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 animales”<sup>43</sup>.

Nos parece que demasiado rápidamente Searle identifica el conocimiento humano con el de otras especies, sin aclaración alguna. También rápidamente deja sin análisis la distinción entre el sentir (incapaz de volver sobre sí) y el conocer<sup>44</sup>.

21. En consecuencia, John Searle estima que puede sostener la tesis de que “la conciencia es un rasgo biológico de los cerebros humanos y de ciertos animales”, en el sentido de que la *conciencia está causada por los procesos neurobiológicos*<sup>45</sup>. El cerebro causa la conciencia - afirma Searle- pues una anestesia o un golpe en la cabeza nos pueden hacer perder el estado consciente; o bien, con cierta medicación, se puede lograr que “un paciente recobre la conciencia: esos procesos son procesos causales. Causan conciencia”<sup>46</sup>.

No obstante, esta tesis es, por un lado, relativamente obvia y, por otro, no aclara mucho el problema. La causalidad -ya desde tiempos de Aristóteles- puede ser concebida, como dijimos, en forma muy variada: puede darse una *causa eficiente*, una *causa material*, una *causa formal o esencial*, una *causa instrumental*, una *causa final*, etc. En consecuencia, el hecho de que la conciencia acerca de las cosas, como acerca de sí mismo, se acompañe siempre del cerebro o lo requiera, no explica *totalmente* el fenómeno de la conciencia o del pensamiento. El cerebro podría ser considerado una *causa y condición material* necesaria, e instrumental imprescindible, y sin embargo, *podría no ser la causa total* o esencial que explique el hecho del pensamiento y de la conciencia. Por ejemplo, una habitación, sin otro tipo de iluminación, puede requerir que se abra la persiana de la ventana para que se ilumine, pero la persiana no es la causa *total* de la iluminación, pues si realizamos esta operación de noche, la habitación no se iluminará. Análogamente, la conciencia podría requerir el cerebro; pero puede requerirse también algo más que el cerebro -entendido éste como causa instrumental y material- para poder justificarse en lo que ella es: algo distinto del cerebro, mediante el cual, no obstante, ella se hace manifiesta.

22. Por ello, la propuesta de Searle no sustituye la tesis de la posible existencia de un elemento espiritual o metafísico, necesario para explicar el origen del conocimiento, de la conciencia de los entes y del propio sujeto cognoscente<sup>47</sup>. Si bien Searle admite que la conciencia, en cuanto es subjetividad, es irreductible a un objeto (y, aunque podamos estudiar la conciencia con la conciencia, el objeto-conciencia no es el sujeto conciencia), no saca de ello la conclusión de que nos hallamos ante dos formas totalmente irreductibles de ser, y no sólo que la conciencia sea una emergencia, un producto causal, de lo biológico.

Para Searle, las teorías de la concepción atómica de la materia y la evolución de la misma hacen innecesario el postulado-Dios. Para Searle, todo procede de lo supuesto en esas

---

<sup>43</sup> J. Searle: *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 101. Cfr. D. Griffin: *The Question of Animal Awareness: Evolutionary Continuity of Mental Experience*. Cambridge MA, MIT Press, 1981. J. Hobbs, *Matter, Levels, and Consciousness en Behavioral and Brains Sciences*, 1990, 13, 4, p. 610.

<sup>44</sup> Cfr. AQUINAS Th. S. C. G. IV, cap. 11: “Non enim aliqua potentia sensitiva in seipsam reflectitur”.

<sup>45</sup> J. Searle: *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 102. Cfr. A. R. Luria: *Conciencia y lenguaje*. Barcelona, Visor, 1984. A. Aguilar: *Cómo estudiar la conciencia: Tres paradigmas de la psicología en Revista Latinoamericana de Psicología*, 2001, n° 1, p. 11-21.

<sup>46</sup> J. Searle: *El misterio de la conciencia*. O. C., p. 157. Cfr. A. Estany: *Vida, muerte y resurrección de la conciencia. Análisis filosófico de las revoluciones científicas en psicología contemporánea*. Barcelona, Paidós, 1999.

<sup>47</sup> Cfr. A. Rosmini: *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Intra, Tipografía di P. Bertolotti, 1875-1876. P. Sebastián García: *El sentir y la conciencia perceptiva en Diálogos*, 1988, n. 52, p. 127-142.

dos teorías científicas y estima que su aporte filosófico se halla en sostener que, sin embargo, no todo es lo mismo: un ente que emerge de otro es distinto del que emerge, como el agua lo es de los átomos que la componen.

23. Los postulados vulgares, los metafísicos y los teológicos, no son científicos: expresan, según Searle, una forma de sentir. Vulgarmente afirmamos que “el calor es lo que yo siento como color”. Cuando, por el contrario, tenemos una causa, por ejemplo, para explicar el calor ya no afirmamos que el calor es lo sienten las personas normales ante el fuego; sino que redefinimos el calor “en términos de las causas subyacentes. Entonces, el calor real se define ahora `en términos de energía cinética de los movimientos moleculares”<sup>48</sup>.

He aquí, pues, en resumen, el hallazgo de Searle: las filosofías anteriores utilizaron principios no científicos para explicar la conciencia y la propia identidad; hoy utilizamos teorías con principios científicos que hacen caducas las explicaciones filosóficas anteriores. Pero este es, justamente, el planteamiento que hacían los *positivistas*.

Searle estima que él está haciendo un aporte nuevo a la filosofía: no está negando la existencia de las experiencias subjetivas (el calor, el color): simplemente les da un diverso valor y un nuevo ser objetivo, insertándolas en las explicaciones científicas.

“¿Por qué consideramos al calor como reductible y al dolor como no reductible? La respuesta es que lo que nos interesa del calor no es la apariencia subjetiva sino las causas físicas subyacentes. Una vez que alcanzamos una reducción causal, redefinimos simplemente la noción para poder llegar a una reducción ontológica... Pero esta redefinición no elimina del mundo, y no se pretende que elimine, las experiencias subjetivas de calor (o color, etc.). Existen como siempre han existido”<sup>49</sup>.

La cuestión se ha reducido entonces, según Searle, a un problema de epistemología: al valor de nuestros conocimientos y de nuestros medios para entender la realidad; pero no para entender a la realidad en sí misma que sigue estando allí. Con esas reducciones, (por ejemplo, donde lo mental es reducido a una emergencia de lo biológico), no se elimina la realidad de lo metal: “Simplemente dejamos de denominarlo por medio de los viejos nombres”<sup>50</sup>.

24. En resumen, Searle nos está diciendo que el problema del conocimiento, de la conciencia, del yo o de la identidad personal, es una realidad, cuya comprensión depende del *marco teórico* en el cual nos ubicamos.

Ya no nos encontramos aquí ante un simple empirismo, sino ante un *positivismo y relativismo de la significación*: las cosas no tienen sentido en sí mismas, sino en relación a la teoría con la cual se la piensa. Veamos un ejemplo: el sol es siempre el sol, pero será un planeta en la concepción geocéntrica, y no lo será en la concepción heliocéntrica.

El marco teórico, o el transfondo dentro del cual las percepciones tienen sentido, es dado por supuesto; es la *condición de posibilidad*<sup>51</sup>, según Searle, para poder conocer y para tener conciencia de las cosas y de sí mismo. La conciencia incluye la categorización (ubicarla en un contexto), como una condición de posibilidad para tener la experiencia de las percepciones. Para percibir un árbol debo estar familiarizado con árboles. El transfondo es pues, para

---

<sup>48</sup> J. Searle: *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 129.

<sup>49</sup> J. Searle: *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 130.

<sup>50</sup> J. Searle: *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 133.

<sup>51</sup> J. Searle: *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 199. Cfr. J. Searle: *The Mystery of Consciousness*. New York, New York Review Press, 1997, p. 57.

Searle, *el resultado de una familiaridad con las cosas que ha dejado de ser consciente* porque ya no es necesario al sujeto; ha dejado de tener un contenido intencional o explícito. Como decía William James, la conciencia desaparece cuando no se la necesita. De este modo, explica, entonces, Searle la condición de posibilidad del conocer: por la experiencia repetida que hace familiar un objeto de conocimiento, experiencia que luego pasa a ser inconsciente. Esa experiencia pasada se convierte en el transfondo y en lo que capacita para encuadrar todo el conocimiento posterior, e incluso constituye las bases formales de todo lenguaje<sup>52</sup>.

En su fondo, el transfondo “consta de un conjunto de capacidades mentales”<sup>53</sup>. También en este caso, Searle termina en el contexto del empirismo y positivismo: no ha explicado qué es el conocer, sino solo ha postulado que tenemos de hecho capacidades para ello<sup>54</sup>.

Mas para un filósofo clásico, lo que habría que explicar consiste en aclarar las condiciones de posibilidad de la primera percepción del hombre y no en las repeticiones de las mismas. ¿Cómo es posible que el hombre conozca? ¿Qué es el conocimiento? En la concepción de Searle, esto queda reducido a los procesos biológicos, lo que equivale a firmar, con el empirismo y materialismo clásico, que el conocimiento es reducido a una sensación o impresión sensorial. De hecho, Searle reduce lo psíquico a lo biológico y esto a lo físico.

Así resume, finalmente, Searle su investigación:

“El cuadro general que emerge es este. 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; pero 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. Toda mi vida mental está alojada en el cerebro”<sup>55</sup>.

Desde el punto de vista tradicional -y, de hecho, desde el punto de vista de Searle-, considerarse monista, implica reducir toda la realidad a una sola forma de ser, y -en el caso de Searle- a lo físico, donde lo mental es una emergencia del cerebro, y no tiene un ser que en cuanto ser sea distinto de lo físico. De esta manera, Searle estima que puede superar los materialismos y conductismos los cuales no dan lugar a la conciencia en sus investigaciones científicas.

Cabe recordar, sin embargo, que la palabra y el concepto de *monismo* no significa una concepción filosófica que deja algo afuera de ella; sino -desde los inicios de la cultura griega- con la expresión “monismo” (*mónos*: solo, único) se menciona a la concepción que sólo admite un ser o una sola forma de ser. Searle no escapa, pues, a una concepción monista desde el punto de vista ontológico y metafísico. Por un lado, pues, su concepción física de la realidad (en la cual todo se incluye y nada se excluye, ni la conciencia, ni los pensamientos, etc.) es, en verdad, una toma de posición filosófica acerca del *ser de todas las cosas*; es, dicho brevemente, un sistema filosófico que bien podría llamarse *fisicalismo*. Por otro lado, esto lo justifica en nombre de “la concepción científica del mundo”; pero una filosofía que solo admite que: a) los datos de la ciencia son sólo los empíricos (o, como sostiene Searle, los datos físicos) y b) la concepción que sostiene que sólo el conocimiento científico (que trata del mundo físico y

---

<sup>52</sup> J. Searle: *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 148, 183, 191. Cfr. J. Searle: *La construcción de la realidad social*. O. C., p. 141, 145.

<sup>53</sup> J. Searle: *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 192, 201.

<sup>54</sup> Cfr. W. R. Daros: *La construcción de los conocimientos*. Rosario, UCEL, 2001. W. R. Daros: *Hacia la construcción del principio del empirismo* en VERITAS (Puerto Alegre –Brasil), 2001, n° 2, p. 309-330.

<sup>55</sup> J. Searle: *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 169.

es ciencia natural<sup>56</sup>) posee valor, es un *positivismo fiscalista*, como ya lo ha sido, por ejemplo, Rudolf Carnap<sup>57</sup>. Su posición positivista de atenerse solamente a hechos observables de la ciencia, le hace estar satisfecho con ellos sin necesidad de recurrir a otros supuestos, no biológicos. Acepta, pues, que “toda nuestra vida consciente está causada por procesos de bajo nivel” (esto es, sinápticos), y que sin embargo ellos no ofrecen material más que para “una idea nebulosa” acerca de la conciencia<sup>58</sup>.

Cuando Searle sostiene que la conciencia en tanto “conciencia... es física... y es física porque es mental”<sup>59</sup>, indudablemente está manifestando poseer una ontología limitada y una inadecuación de su concepción respecto del vocabulario filosófico tradicional.

En otra concepción filosófica, por ejemplo en la rosminiana, el ser es uno; pero en tres formas esenciales de ser: el ser es *realidad* (y dentro de la realidad se hallan los sentimientos y las cosas físicas que inciden en el sentimiento); pero es también *idea* (la idea es el ser inteligible que hace surgir la inteligencia), y ser es finalmente *moral* (en la conducta de los hombres que no niegan lo que conocen, realizando la justicia). La conciencia, pues, existe y es *real como el sujeto humano es real*. Ella es un acto reflexivo del ser humano; requiere de condiciones físicas a través del cerebro; mas este hecho no autoriza a afirmar que ella se reduce a lo físico. La conciencia humana, además de ser real en cuanto acto reflexivo de un sujeto, es, en su objeto, ideal (posee ideas), hasta el punto que tener conciencia (conocer reflexivamente) sin conocer algo (un objeto conocido mediante una idea) resultaría ser absurdo<sup>60</sup>.

## Conclusión

25. Las filosofías se distinguen de las ciencias en que aquéllas buscan principios últimos (o fundamentos primeros); éstas hacen afirmaciones próximas a los hechos observados y desconfían de las afirmaciones metafísicas, por ser físicamente improbables.

Esta desconfianza solo es posible si, *a priori*, se supone que todo lo real es sensible o físico. Cuando algún hecho parece requerir algo más, el empirismo lo ha reducido a ser un producto de la imaginación y, por lo tanto, sin valor real (empírico). Un recurso actual, y análogo, utiliza Searle desacreditando, como *poco interesante*, el estudio de la *autoconciencia*, del sentimiento interno de sí mismo y del proceso de representación del mismo.

Mas el ser humano necesita tanto del conocimiento científicos como del filosófico para dar un sentido completo a su vida. Sólo ante el reiterado fracaso en las explicaciones se construye un saber escéptico que descrea tanto de la capacidad de las ciencias para dar una finalidad o un sentido a la vida humana (aunque logran ofrecer buenos medios); como de las metafísicas que ofrecen un sentido último (la materia según el materialismo, el espíritu según el espiritualismo, etc.) pero del que no podemos sondear empírica o positivamente su valor.

Searle rechaza el *espiritualismo* (o sea, la posibilidad de que exista algo que no es objeto de observación para los registros que utiliza la ciencia empírica), resultando ser, por lo tanto, el espiritualismo un enfoque anticientífico<sup>61</sup>. Con el mismo criterio, Searle debería des-

---

<sup>56</sup> J. Searle: *El misterio de la conciencia*. O. C., p. 20. Cfr. W. R. Daros: *Introducción a la epistemología popperiana*. Rosario, Conicet, 1998.

<sup>57</sup> Cfr. R. Carnap. *Psicología en lenguaje fiscalista* en A. J. Ayer: *El positivismo lógico*. México, FCE, 1965, p. 171.

<sup>58</sup> J. Searle: *El misterio de la conciencia*. O. C., p. 18.

<sup>59</sup> J. Searle: *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 28 y 29. Cfr. G. Harman, (Ed.): *On Noam Chomsky: Critical Essays*. Amherst, MA, University of Massachusetts Press, 1982.

<sup>60</sup> Cfr. A. Rosmini: *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*. Intra, Tipografia di P. Bertolotti, 1875-1876. A. Rosmini: *Il rinnovamento della filosofia in Italia*. Lodi, L. Marinoni, 1910. A. Rosmini: *Antropologia in servizio della scienza morale*. Roma, Fratelli Bocca, 1954. A. Rosmini: *Trattato della coscienza morale*. Roma, Città Nuova, 1991. A. Rosmini: *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*. Torino, Unione Tipografica, 1883. A. Rosmini: *Introduzione alla filosofia*. Roma, Anonima Romana, 1934.

<sup>61</sup> J. Searle: *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 18.

cartar toda afirmación, basada en la sola introspección, a cerca de la existencia del pensamiento y de la conciencia. El mundo quedaría entonces reducido a lo sensorial y público; pero no sería un mundo humano. Por ello, Searle desea afirmar la existencia de la conciencia, pero reducirla, en cuanto a su ser, a lo físico, para hacerla compatible, en última instancia, con su concepto de conocimiento válido que es el empírico.

Todo el trabajo de Searle, presupone la aceptación anticipada del positivismo, el cual excluye el situar a la conciencia “fuera del mundo físico y, así, fuera del imperio de la ciencia natural”<sup>62</sup>. Como bien sabemos, el positivismo es heredero de los principios filosóficos del empirismo y éste parte del dogma de que nada hay en la mente que primero no haya estado en los sentidos. En este punto, sería conveniente recordar la crítica de Leibniz a Locke: nada está en la mente que antes no haya estado en los sentidos, excepto la misma mente. Es la mente y sus capacidades lo que debe ser explicado en filosofía. Ésta puede admitir que la ciencia biológica afirma como necesario para la existencia del pensamiento los condicionamientos neuronales; pero el problema filosófico aún subyace: ¿las neuronas son una condición necesaria para la existencia de la conciencia; pero son también una condición suficiente, para explicar el ser de la conciencia, y sus productos, los pensamientos? Es esto lo que está en juego y que Searle no explica suficientemente, filosóficamente (remitiéndose al problema del ser último), sino sólo científicamente, como suele hacer el positivismo.

¿Cuál es, entonces, el aporte de Searle? Se reduce a esto: a presentar como posible científicamente hablar de la conciencia (y no excluirla como lo hacen algunos científicos); pero también a reducir su ser y su explicación a un fundamento científico.

Por cierto que alguien puede asumir legítimamente una filosofía positivista. Las filosofías son, en efecto, un ejercicio de lógica; y los positivistas son lógicos y coherentes con el principio empirista asumido como premisa y mantenido en sus conclusiones. Si se parte admitiendo que lo mental se reduce a lo biológico y éste a lo físico, siendo el ser -y todo ser-, en última instancia físico, las conclusiones que no evaden este punto de partida son filosóficamente lógicas. Mas, nuevamente, lo que está en discusión es la afirmación acerca de si lo que se explica con la observación de hechos confirmatorios del punto de partida, constituye una explicación suficiente, o sólo un círculo vicioso. Para otro filósofo que no admite como punto de partida que todo se reduzca a los principios del empirismo, la explicación de Searle sigue siendo insuficiente. El positivismo absolutiza el valor de la ciencia de modo que las otras formas de conocer quedan sometidas a su imperio y son *descalificadas* por ella. Para Searle, admitir otra forma de conocimiento como el metafísico incluido en el dualismo, significa “echar por la borda toda la concepción científica del mundo que trabajosamente hemos formado durante cuatro siglos”<sup>63</sup>. Un metafísico no que admitiese el valor de la ciencia podría decir que, al valorizar absolutamente la ciencia moderna, se echan por la borda veinte siglos. Desde nuestro punto de vista, el ser humano necesita tanto el conocimiento científico como el que lo encuadra dentro de un contexto más amplio de significado, en cual se halla aspectos importantes de la vida y sobre los cuales los científicos no opinan (como el sentido de ser, el valor de la vida, del amor, de la belleza, del amor, etc.). Por otra parte, ya desde tiempos de Aristóteles se sabe que no podemos pedir los mismos resultado a las distintas formas del conocer que utilizan los hombres. Searle comete, en este punto, *una falacia de confusión causal*, que puede formularse así: lo que no hace adelantar a las ciencias empíricas no tiene valor; la metafísica no se propone hacer adelantarlas y por lo tanto carece de valor. Pero se le está pi-

---

<sup>62</sup> J. Searle: *El misterio de la conciencia*. O. C., p. 20.

<sup>63</sup> J. Searle: *El misterio de la conciencia*. O. C., p. 12-13. Cfr. H. GASCÓN: *La conciencia humana. hacia una educación transpersonal*. Madrid, S. Pablo, 1998.



diendo a la metafísica que sea “una causa que produzca consecuencias que no le están exigidas”<sup>64</sup> para ser ella lo que es.

26. Searle desea ser filósofo y, por ello, hace afirmaciones sobre la realidad última y única, y sostiene: todo es físico, también lo mental. Sometamos a un breve análisis la afirmación, quizás fundamental, de Searle: la conciencia es “sobre todo un fenómeno biológico”<sup>65</sup> y lo biológico se incluye en lo físico. No hay nada que explicar más allá de lo físico, o sea, no hay nada metafísico.

El argumento de Searle, para reducir la conciencia a lo biológico, y esto a lo físico, se halla en que, para que la conciencia exista requiere de lo biológico y esto de lo físico. *La conciencia es considerada como un hecho físico*. El aporte que Searle desea hacer consiste en sostener que *se debe incluir a la conciencia entre las cosas que existen y no excluirla o minusvalorarla* como lo hicieron los conductistas o los materialistas del pasado. En una época materialista, donde todo lo que no se ve no existe, ésta afirmación banal -la existencia de la conciencia- parece ser un gran logro. No obstante, no queda justificado el reduccionismo de Searle, sino sólo afirmado. El reduccionismo -como su inversa, el emergentismo- posee supuestos epistemológicos<sup>66</sup> y ontológicos. El reduccionismo supone que su una disciplina A (como la Psicología) se incluye en una disciplina B (como la Biología) y ésta en otra disciplina C (como la Física) que ya posee leyes conocidas, entonces B queda explicada con las leyes de C, y A con las leyes de B. Si algo no puede reducirse, no logra tener valor científico. Si a los efectos de A, B, y C, se le aplican las mismas leyes, se supone que tienen las mismas causas y el mismo ser. El reduccionismo hace suyo el lema de Guillermo Ockham (*Non sunt multiplicanda entia sine necessitate*); pero también cabe admitir que se deben admitir las diferencias que no son arbitrariamente reductibles, sin que nos conduzcan a un conocimiento erróneo de los hechos (*Non sunt ad placitum reducenda entia sine veritate*).

Searle no discute su supuesto de que una sensación sea igual a un pensamiento; que la dualidad que se halla entre lo pensado y lo sentido manifiesta entidades que no tienen las mismas características en sus formas de ser: simplemente reduce el pensamiento a la sensación y, explicada ésta queda explicado aquél. La idea de fuego no es el fuego real (el ser de la una no se reduce al ser del otro); y no es una explicación suficiente afirmar que para tenerla necesitamos del cerebro. El cerebro puede ser pensado como *una causa instrumental, necesaria* para la aparición de una idea, o de un estado de conciencia, *pero no suficiente* y, por ello, sin que se justifique identificar y reducir una cosa a la otra.

Otra afirmación de sentido común, aportada por Searle, en un mundo cargado de subjetividad, es la distinción entre sujetos y objetos. Pero Searle no saca las consecuencias de este hecho: la distinción entre sujeto y objeto requiere del pensamiento, pero éste no se reduce a ser una sensación. Una sensación no establece una distinción entre quien siente y lo que se siente: es sólo el pensamiento el que puede establecer esta distinción.

Una tercera afirmación de sentido común, en un mundo entregado a lo que se siente, es la que sostiene la diferencia entre el hecho biológico del cerebro y el estado de conciencia.

En realidad, se trata de un retorno a afirmaciones que ya tenían fuerte vigencia en el mundo de la filosofía clásica; pero esta filosofía -sobre todo la platónica- si bien distinguía la

---

<sup>64</sup> J. Sanguinetti, . *Lógica*. Pamplona, EUNSA, 1982, p. 140.

<sup>65</sup> J. Searle: *El misterio de la conciencia*. O. C., p. 149.

<sup>66</sup> Cf. C. Nangel. *La explicación científica. Estudios sobre filosofía de la ciencia*. Bs. As., Paidós, 1999, p. 259. G. Klimovsky. *Las desventuras del conocimiento científico*. Bs. As., A-Z Editora, 1994, p. 273.

base material e instrumental del pensamiento y de la conciencia, sin embargo, no reducía el ser del cerebro a la conciencia. Distinguir el cerebro de la conciencia no significa gran cosa, si luego de reduce ésta a aquél: se trata sólo de una distinción mental y no real.

27. Searle toma a la conciencia como un conocimiento difuso, sin un objeto determinado como se da en un conocimiento. En realidad, Searle no distingue el conocimiento directo (sin conciencia) del conocimiento consciente. Como Locke, no admite que un conocimiento pueda ser tal, sin ser consciente.

El filósofo Antonio Rosmini, sin embargo, casi cien años antes de S. Freud, había admitido la presencia de pensamientos inconscientes. La conciencia es un concepto abstracto que elaboramos a partir de los actos de conocimientos conscientes, esto es, conocimientos que vuelven sobre conocimientos anteriores. Tener conciencia es conocer lo que ya se conoce; advertir lo que se conoce; y no es un estado difuso o confuso del hombre. Los análisis de Searle muestran, en este punto, falta de análisis.

28. Explicar lo que es la mente reduciéndola a la intencionalidad, y ambas -mente e intencionalidad- a “procesos biológicos causados por procesos neuronales de nivel más bajo que tienen lugar en el cerebro”, no es más que una explicación científica de los hechos: es atenerse a la observación; pero no es una profunda explicación filosófica.

Un positivista o pragmatista o empirista explica los hechos haciéndolos ver, pero no dando sus causas últimas. Al abrir nuestras manos y constatar que los objetos que teníamos caen, podemos afirmar que *existe* de hecho la gravedad, como lo hizo Newton (y la formuló como una fórmula matemática: “el cuadrado inverso de las distancias”); pero ello no significa *explicar* lo que es la gravedad, que seguía siendo aún un misterio para Newton. Newton no deseaba hacer una hipótesis sobre la causa de la existencia de la gravedad, precisamente para no pasar de la filosofía experimental (hoy diríamos, la física) a la filosofía metafísica; para no trascender el ámbito de los conocimientos positivos y sensoriales. Newton era consciente de estar dando una explicación de la existencia del hecho, pero no una razón filosófica del mismo, esto es, del ser del hecho.

“Hasta el presente no he logrado descubrir la causa de esas propiedades de gravedad a partir de los fenómenos, y no finjo hipótesis”<sup>67</sup>.

Explicar requiere una causa que va más allá del hecho, que no es el hecho; y esta causa puede ser cercana al hecho y la llamamos científica; o puede ser una causa metafísica (entendible pero no visible, como los conceptos abstractos) y la llamamos filosófica o metafísica. La filosofía de Searle no llega a postulados metafísicos y se contenta con ser la chatarra de las ciencias: la que prepara o prosigue algunas afirmaciones de las ciencias.

Hacer filosofía es tener capacidad para creer en la fantasía, en la utopía y en la hipótesis que luego la ciencia podrá quizás corroborar con algunos hechos. Quedarse solo en los hechos es propio del científico y de la filosofía positiva que no es más que reducir la filosofía, ciñéndola a los límites de la ciencia.

29. Searle llama intencionalidad a un conocimiento que va más allá de él mismo (*directed*

---

<sup>67</sup> I. Newton *Principios matemáticos*. Barcelona, Altaya, 1993, p. 621.

*at something beyond itself*)<sup>68</sup>. Searle no distingue el acto de conocer (que puede ser dirigido y afecta a la intención) del objeto de conocimiento (que no es afectado por la intención). Para Searle, un conocimiento inconsciente es un conocimiento con elementos que van más allá de él mismo. Pero se trata de una defectuosa distinción. Un acto de conocimiento es inconsciente cuanto no vuelve sobre otro acto u objeto previamente conocido. La intencionalidad es la capacidad -considerada en abstracto- que tiene el sujeto cognoscente de dirigir su poder de conocer y dirigirlo a uno u otro acto u objeto cognoscible.

30. Diferenciar a la conciencia como un darse cuenta en general, un estar despierto (*awareness*) por oposición a estar dormido, es una definición vulgar, en la que Searle no distingue un conocimiento directo de uno reflexivo. “Darse cuenta en general” indica un acto reflexivo, que vuelve sobre lo conocido, sin especificar sobre cual objeto se vuelve. Mas no es el objeto difuso o bien delimitado el que hace que la conciencia exista o no exista. Una cosa es estar despierto y otra el darnos cuenta de estar despierto; esto último implica un acto de conocimiento consciente. Al conjunto de conocimientos conscientes (prescindiendo de lo que conocemos, pero sin negarlo) le llamamos conciencia o estado psicológico de conciencia.

31. Searle se encuadra también dentro de lo que solemos llamar *filósofos emergentistas*. Según ellos, de lo menos puede surgir lo más: del hidrógeno y del oxígeno (gases) surge el agua (elemento líquido). Searle advierte que lo que él dice tiene toda la apariencia de lo “casi autocontradictorio”<sup>69</sup>: por ejemplo que la conciencia es sólo un rasgo biológico ordinario del mundo, lo que es casi inconcebible que deba ser de ese modo. Admitir que la conciencia es un hecho biológico es admitir que el efecto (la conciencia) es más que la causa (la vida solamente biológica). Esto significa ir contra el sentido común y de la lógica clásica, que admite que el efecto no puede ser mayor que la causa que le da el ser.

32. El recurso de calificar de “prejuicio” a lo que no cuadra con los supuestos asumidos por un filósofo es frecuente. Searle estima que es “un prejuicio filosófico suponer que lo mental y lo físico son dos ámbitos distintos” y esto se debe a nuestra ignorancia sobre el funcionamiento del cerebro<sup>70</sup>. Searle admite -como principio- que *el ser se reduce a lo físico*; en consecuencia, nada más se requiere para explicar cualquier hecho que lo físico; y califica de prejuicio filosófico a quien asume otros principios. ¿Pero su principio no es también un “prejuicio”, como cualquier otro principio filosófico? Es sabido que los principios no se explican, sino que sirven para explicar las demás consecuencias, como una causa explica un efecto.

Searle también presenta su principio emergentista: de lo menos (lo físico) se puede explicar lo más (lo psicológico o, según otros pensadores, lo espiritual), sin poderlo explicar más que recurriendo a algunos casos, donde estima que lo anterior (por ejemplo, hidrógeno y oxígeno) son menos que el agua. Alguien podría sostener que no son más, sino ellos mismos como componentes de otro elemento que los contiene.

Admitido, entonces, el principio emergentista, gran parte de nuestra concepción científica del mundo caduca, porque *se pierde el valor de la proporción entre causa y efecto*, y cualquier cosa, hasta la más insignificante podría ser causa de lo más sublime. Si lo más se explica con lo menos, sería suficiente admitir un átomo inicial y postular que todo deriva de

---

<sup>68</sup> Cfr. J. Searle: *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 96, 140. Cfr. A. Santamaría: *La naturaleza semiótica de la conciencia en Infancia y Aprendizaje*, 1997, n° 80, p. 3-17.

<sup>69</sup> J. Searle: *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 97.

<sup>70</sup> J. Searle: *El redescubrimiento de la mente*. O. C., p. 112.

él, sin exigirnos más explicaciones, con lo que quedaríamos satisfechos dentro de los límites de las explicaciones científicas. Searle parece sugerirnos que si antes se admitía que todo procedía de Dios todopoderoso, (dado que el concepto de Dios parece ser demasiado metafísico y conflictivo por las consecuencias morales que trae), entonces hoy podría admitirse que todo emerge de un átomo primitivo todopoderoso, evitándose entrar en los problemas metafísicos y morales e entronizando al hombre como única fuente de libertad y responsabilidad<sup>71</sup>.

33. El problema filosófico surge cuando una explicación científica es insuficiente. Afirmar los procesos cerebrales causan los procesos conscientes (brain processes *cause* conscious processes), hace surgir la pregunta: ¿Los procesos cerebrales son la causa total y eficiente de los procesos conscientes, o son la causa material y condicionante de los mismos, pero no una causa total y suficiente para explicarlos? Los espiritualistas, para quienes el espíritu no surge de la materia sino que posee un ser categóricamente distinto, no aceptarán el cerebro como a una causa eficiente *total* de la existencia del espíritu.

34. Searle afirma que con las teorías de los procesos neurobiológicos, “nosotros convertimos automáticamente este problema en un problema de investigación teórica y científica. Lo hemos sacado del reino de la filosofía o de la imposibilidad metafísica”.

Ahora bien, si explicar un problema es sacarlo de la filosofía (en última instancia, de la metafísica) y ubicarlo en la ciencia y quedar satisfecho con esta sola explicación, en realidad Searle confiesa que es un *positivista empírico*, que renuncia a toda otra explicación que vaya más allá de las ciencias y, en última instancia, que vaya más allá de la física.

El pasaje de alma al psiquismo, y de éste al yo o conciencia y luego al lenguaje, no es indiferente: señala la creciente tendencia empirista de los científicos que descarta toda hipótesis que dé pie a suspicacias metafísicas. No obstante, cabe notar que el proceder científico fue brillante siempre que se atrevió a superar la acumulación estadística de datos y realizar los que Einstein llamó “la aventura del pensamiento”, superando creativamente la intuición sensible con interpretaciones suprasensoriales. El heliocentrismo y la ley de inercia fueron ejemplo de lo dicho, como hoy lo es la existencia de “materia oscura” o de “agujeros negros” exigida por algunas observaciones y por los cálculos matemáticos respetuosos de la física y de sus leyes<sup>72</sup>.

Un filósofo que no se atreve a pensar más que basado en datos empíricos, nos parece que traiciona las fuentes de la mente humana. Ésta puede ser reducida por los biólogos a neuronas; podrán intentar explicarla con el ambiguo recurso a la “emergencia”, donde sin razón suficiente ontológica con lo menos se explica lo más, y se acepta que de lo menos complejo surge lo más. No obstante, desde el punto de la experiencia antropológica del pensar, la mente constituye la posibilidad de la superación de los datos presentes; la posibilidad de criticar el presente porque tiene posibilidad de abrirse y pensar más allá de él, lo que no parece hacer lo meramente físico.

---

<sup>71</sup> Cfr. J. A. Noguera: *¿Son los hechos sociales una clase de hechos mentales? Una crítica materialista a la ontología de John Searle* en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 2002, nº 99, p. 35-60.

<sup>72</sup> Cfr. Paul Davis: *El universo desbocado*. Barcelona, Salvat, 1993, p. 150. A. Einstein, L - L. Infeld, *La física, aventura del pensamiento*. Bs. As., Losada, 1974.