

## *Problemas epistemológicos subyacentes a la teoría de la mente de Searle\**

José Antonio GUERRERO DEL AMO  
(Universidad Complutense de Madrid)

### **Resumen**

En este trabajo se discuten algunos problemas epistemológicos de la teoría de la mente de Searle, que derivan de su realismo externo (metafísico) e ingenuo. Éste le lleva, en primer lugar, a una problemática separación entre ontología y epistemología, que le permitirá sostener que hay hechos evidentes, previos e independientes a las teorías. Entre esos hechos incuestionables, en segundo lugar, sitúa las características que el sentido común atribuye a la mente y que trata de encajar, aunque es dudoso que lo consiga, en un planteamiento científico, que exigiría cambiar la idea de objetividad. Finalmente, el realismo le aboca a un dualismo implícito contrario a su pretendido fisicalismo y más radical que el que le gustaría admitir.

*Palabras clave:* Realismo externo, realismo metafísico, realismo ingenuo, objetividad, dualismo, Searle.

### **Abstract**

We discuss in this paper some epistemological problems of Searle's theory of mind that come from his external (metaphysical) and naïve realism. This realism takes him, in the first place, to a problematic separation between ontology and epistemology, that will allow him support that there are facts which are evident, previous and independent from theories. Among these unquestionable facts, in the second place, he places the characteristics that

---

\* Este trabajo fue realizado bajo el estímulo del Proyecto de Investigación MEC-PB96-0580/96 de la D.G.I.C.Y.T.

common sense attributes to the mind, and which he tries to fit, although we doubt that he achieves it, in a scientific view, that would demand to change the idea of objectivity. Eventually, this realism takes him to an implicit dualism opposed to his supposed physicalism and more radical than the one that he would like to admit.

*Keywords:* External realism, metaphysical realism, naïve realism, objectivity, dualism, Searle.

El objetivo de este artículo<sup>1</sup> es explicitar y discutir algunos de los problemas, fundamentalmente de carácter epistemológico, que subyacen a la teoría de la mente de Searle y que derivan, en última instancia, de su posición realista. Comenzaré, pues, analizando ese realismo searleano, para luego detenerme en las dificultades que origina el mismo. En concreto, me ocuparé de tres cuestiones:

1º) La pretendida independencia de los hechos con respecto a las teorías.

2º) La dificultad de encajar la subjetividad ontológica en la objetividad epistemológica de la ciencia.

3º) El dualismo implícito al que se ve abocado Searle, a pesar de que lo niegue y defienda una forma de fisicalismo.

## 1. Realismo externo y realismo ingenuo

La posición realista de Searle tiene dos componentes claramente diferenciados. El primero de ellos es lo que comenzó denominando un realismo metafísico (1991a) y últimamente califica de realismo externo (1995/1997). Dicho realismo externo sostendría que existe una realidad independiente de nuestras representaciones de la misma, aunque no dice en ningún caso cómo es esa realidad. Sólo afirma que tiene una manera de ser, sin especificar cuál. Ésta, evidentemente, es una tesis de carácter ontológico y, de ninguna manera, subraya Searle, una tesis sobre el conocimiento, la verdad o el lenguaje.

El segundo de los componentes de su posición realista es una versión del realismo ingenuo, que más o menos explícita se hallaba en sus obras por lo menos desde su libro sobre *La intencionalidad* (1983). Ese realismo ingenuo

---

<sup>1</sup> Se reproduce aquí, con insignificantes modificaciones de estilo, una ponencia presentada en el II Congreso de la Sociedad Española de Filosofía Analítica, celebrado en la Universidad Complutense de Madrid, los días 16-18 de septiembre de 1998.

consistía en afirmar que en la percepción se me presentan las cosas directamente como son o, dicho con mayor cautela, como él prefiere, “algunas veces percibimos objetos directamente, y en algunas ocasiones los percibimos del modo como son realmente” (Searle, 1991a, 189). Así nos dirá que “si, por ejemplo, veo una ranchera amarilla frente a mí, la experiencia que tengo es directamente del objeto. No «representa» solamente al objeto; proporciona el acceso directo a él. La experiencia tiene una especie de claridad, inmediatez e involuntariedad, que no es compartida por la creencia que podría tener sobre el objeto en su ausencia” (1983/1992, 59)<sup>2</sup>. Esta tesis es una tesis de carácter epistemológico y, así formulada, parece que se aplicaría fundamentalmente a la percepción de los objetos físicos. De hecho, cuando Searle argumenta a favor de ella lo hace rechazando las que considera sus rivales en ese campo, a saber, la teoría representativa y el fenomenalismo. No obstante, Searle va a sostener también –e incluso acentuar– este realismo ingenuo con respecto a los estados mentales, aunque bien es cierto que con algunas modificaciones, dada su tesis de que los rasgos mentales son rasgos físicos, pero irreductibles a ellos. Así nos dirá que “por lo que se refiere a los estados mentales, tienen las propiedades que parecen tener, porque en general para tales propiedades no hay distinción entre cómo las cosas son y cómo parecen” (1984a); o, en otro lugar, “en el caso de la conciencia la única realidad es la apariencia” (1991b, 63; 1992/1996, 131; 1997, 112). Dicho de otra manera, las propiedades de los estados mentales son reales en la medida en que aparecen a la conciencia, esto es, son reales porque tenemos conciencia inmediata de ellas.

Dadas las consecuencias que estas tesis van a tener para su teoría de la mente, y dado que ambos tipos de realismo, pero especialmente el realismo ingenuo, parecía un planteamiento superado en epistemología, parece conveniente que nos detengamos unos momentos a analizar las razones que ha propuesto en favor de cada una de ellas.

Con respecto al realismo externo, Searle cree que no es posible dar una prueba, porque la demanda de ella sería semejante a la demanda de probar la racionalidad. Cualquier intento de suministrar un argumento presupone ya ciertos criterios de racionalidad. Del mismo modo, el realismo externo no es una tesis o una hipótesis, sino la condición de que haya ciertas clases de tesis o hipótesis. Por decirlo de otra manera, “la tesis de que hay una realidad independiente de nuestras representaciones no establece cómo son las cosas de

---

<sup>2</sup> Lo mismo viene a decir en su libro *The Mystery of Consciousness*: “Cuando miro a mi reloj, veo realmente el reloj real. No veo una descripción o una interpretación del reloj real” (1997, 32). Puede verse también Searle, 1995/1997, 178.

hecho; lo que establece es un espacio de posibilidades” (1995/1997, 189). Estas consideraciones llevan a Searle a que el único argumento que es posible dar en favor del realismo externo es un argumento de tipo trascendental (1991a, 190; 1995/1997, 190 y ss.). Dicho argumento consiste en decir que el realismo externo es una condición de la posibilidad de que haya un lenguaje público. Sólo si las cosas tienen una manera de ser independiente de nuestras representaciones es posible la inteligibilidad de la comprensión de una clase muy amplia de expresiones (1995/1997, 191). Además, esta presuposición de que existen objetos públicos de referencia en el discurso normal es un presupuesto de trasfondo. Ser un presupuesto de trasfondo significa que dicha presuposición no adopta la forma de creencia o, incluso de presuposición en sentido estricto, porque los elementos del trasfondo, en un funcionamiento normal de éste, funcionan como condiciones de inteligibilidad de las representaciones, pero ellos no son representaciones. Establecer los elementos del trasfondo como proposiciones explícitas inevitablemente distorsiona su funcionamiento.

Este argumento, sin embargo, no parece convincente, independientemente de que se acepte o no el realismo externo que pretende apoyar. A mí, al menos, no me lo parece. Del hecho de que nosotros tengamos que presuponer la existencia de una realidad externa para poder comunicarnos, no se sigue que esa realidad externa tenga que existir. Podría muy bien no existir, aunque nuestra suposición fuera necesaria para entendernos unos a otros. El propio Searle admite que dicho argumento no prueba la verdad del realismo externo, aunque comprometería con el mismo a cualquiera que intente comunicarse con los otros (1995/1997, 191).

Por otra parte, Searle ha argumentado también a favor del realismo externo replicando a algunas de las objeciones que se le podrían hacer (1995/1997, 169-182). Ahora bien, dado que el valor de esas réplicas, a excepción de la referente a la relatividad conceptual, a la que haremos referencia más adelante, se basan a mi juicio en la aceptación previa del realismo ingenuo, no me ocuparé de ellas y pasaré, sin más dilaciones, a analizar las razones que propone Searle en apoyo de ese realismo ingenuo.

El realismo ingenuo lo va a argumentar Searle de dos modos diferentes, según se sitúe en el terreno de la teoría de la percepción o en el terreno de lo mental. En el primer caso, como decíamos antes, criticará las dos teorías históricamente rivales del mismo, a saber, la teoría representativa y el fenomenalismo (1983/1992, 71-73). En el segundo, se basará en la subjetividad ontológica de los estados mentales para no diferenciar en ellos entre apariencia y realidad.

Comencemos por las razones para defender un realismo ingenuo como componente de una teoría de la percepción. Su argumento se podría resumir como sigue: el realismo ingenuo es la mejor de todas las alternativas posibles para explicar la percepción y la única que escapa a las objeciones del escepticismo. Las otras dos teorías rivales, la teoría representativa y el fenomenalismo, al sostener que el objeto de nuestra percepción es la experiencia perceptiva, dejarían sin explicar la relación que hay entre esa experiencia que es lo que se percibe y el objeto material que no se percibe. Así la teoría representativa es incapaz de explicar la noción de similitud o representación en la que se basa, y el fenomenalismo desemboca en el solipsismo. En consecuencia, ni una ni otra, a juicio de Searle, son capaces de explicar el conocimiento y defenderlo frente a objeciones escépticas, cosa que sí haría el realismo ingenuo. Aparte de estos argumentos indirectos, Searle no aporta ningún argumento positivo a favor del realismo ingenuo, por lo que éste, como sugiere Zemach (1991, 171), parece más bien una asunción.

Por otro lado, no está nada claro que ese realismo ingenuo permanezca inmune a las objeciones del escepticismo. Al menos el escéptico podría hacer tres objeciones:

La primera de ellas se podría plantear del modo siguiente: ¿Cómo se yo que ahora estoy viendo un coche amarillo? (Zemach, *ibid.*) La respuesta de Searle es que “no hay nada que pueda proporcionar como evidencia o fundamento en ese sentido... No tenemos evidencia perceptual para la verdad [de afirmaciones como «yo lo veo» o «yo lo estoy viendo ahora»], de la manera que ellas proporcionan evidencia perceptual para la verdad de otras afirmaciones” (1991a, 189-190).

Una segunda objeción, planteada por el propio Searle, aunque rechazada como tal, es que “no podemos saber cómo es realmente el mundo porque sólo podemos saber cómo es con relación a nuestra propia constitución empírica y en las formas en las que tiene un impacto causal sobre nuestra constitución” (1983/1992, 88). Searle no admite esto como objeción porque, según él, lo que se sigue de lo dicho es que “podemos saber cómo es el mundo, pero nuestra misma noción de cómo es éste es relativa a nuestra constitución y a nuestras transacciones causales con él” (*ibid.*). Sin embargo, como ha señalado Armstrong (1991, 156), ¿no conduce esto al escepticismo? La respuesta parece que debe ser “sí”. El mundo nos es conocido a través de los efectos sobre nuestras mentes. Los efectos son conocidos como efectos de causas externas. Pero nuestra única pista sobre la naturaleza de estas causas es la naturaleza de las propiedades fenoménicas.

Una tercera objeción es que nuestra captación de la realidad está media-

tizada por nuestros sistemas conceptuales y, según sean éstos, así será la imagen que nos formemos de la realidad. Searle, aunque admite explícitamente la relatividad conceptual, niega que eso vaya en contra del realismo ingenuo. Pero eso no sólo es discutible, sino que, como expondremos luego al ver las consecuencias de aquél en la teoría de la mente, presenta problemas prácticos de difícil solución.

Por todo esto, su realismo ingenuo en el campo de la percepción externa, como decíamos, parece más una asunción que una tesis argumentada.

Las razones para mantener un realismo ingenuo con respecto a los estados mentales son distintas, porque, aunque los estados mentales son estados físicos, hay una diferencia radical entre aquéllos y éstos; aquellos, nos dice Searle, son ontológicamente irreductibles a éstos (1992/1996, 127-8). En el caso de los estados mentales, su ontología es una ontología de primera persona, lo que permite a cada uno tener una forma de acceso a sus propios estados mentales que no tiene con respecto al resto de los fenómenos físicos y con respecto a los estados mentales de los otros (1992/1996, 106-7). La ontología de primera persona significa que los fenómenos a los que se la atribuimos no tienen una existencia independiente de alguna forma de subjetividad. La consecuencia que se sigue de eso para Searle es que en los estados mentales, en la medida en que son subjetivos, no cabe distinguir entre la realidad del objeto y la apariencia, ya que su realidad consiste en su aparecer (1997, 112). En ellos no hay diferencia entre apariencia y realidad. Su realidad es su apariencia. Por tanto, de esa subjetividad ontológica, se sigue que los estados mentales de cada uno son como a él le parece que son, y eso nadie, desde fuera, lo puede corregir.

Este realismo con respecto a los estados mentales planteará problemas todavía más importantes que los señalados antes en el ámbito de los objetos físicos no mentales, problemas a los que Searle, a nuestro juicio, no da la réplica adecuada. A analizar y discutir dichos problemas dedicaremos lo que resta de nuestra exposición.

## **2. La distinción entre ontología y epistemología**

El primero de los problemas que plantea la posición realista de Searle es la distinción nítida y clara entre ontología y epistemología a que le lleva. Según nuestro autor, primero está la realidad preexistente (ontología –realismo externo o metafísico–), a la que, como señalábamos, tenemos un acceso directo e inmediato (realismo ingenuo) y de la que, por tanto, podemos tener

un conocimiento fiel –son los hechos incuestionables– y luego nuestras teorías explicativas de la misma junto con las entidades teóricas postuladas por ellas (epistemología). De ahí que Searle también haya defendido últimamente una versión de la teoría de la verdad como correspondencia (1995/1997, 203-232). En el caso de la mente, esta visión de las cosas le hará a Searle exclamar que “deberían darse por sentados los fenómenos mentales para empezar, de la misma manera que uno da por sentados los fenómenos digestivos en el estómago” (1992/1996, 43). O, más adelante, en el mismo libro, “parece una locura afirmar que yo nunca he sentido sed o deseos, que nunca he tenido dolor, que, en realidad, nunca he creído nada, o que mis creencias y mis deseos no juegan ningún papel en mi conducta” (*loc. cit.*, 62). “La existencia de esos fenómenos es anterior a la teoría” (1992/1996, 73)<sup>3</sup> y, en consecuencia, esos hechos incuestionables –evidentes– son independientes de nuestras teorías sobre la realidad, cosa que no ocurre con las entidades teóricas, cuya existencia es postulada por las mismas. Así nos encontramos con que mientras las entidades teóricas caen con las teorías, si estas son falsas, los hechos, al ser independientes de las mismas, permanecen inafectados. Dicho de otra manera, “su ontología no depende de la verdad de una teoría especial” (1992/1996, 74). Las consecuencias epistemológicas que se siguen de este planteamiento son claras: si hay hechos inapelables, independientes de las teorías, serán el criterio con el que confrontar cualquier teoría sobre la realidad (en nuestro caso, sobre la mente) que aspire a ser aceptada.

Este planteamiento es el que explicaría, por ejemplo, su empecinamiento en no admitir prácticamente ninguna objeción a su concepción de la mente, reflejado especialmente en el debate en torno a su experimento mental de la habitación china (Searle, 1980a). ¿Por qué Searle insiste una y otra vez en que hay un hecho evidente, inapelable, que es que el inquilino de la habitación china no entiende chino (1980a, 1980b)? ¿Qué le hace tener esa confianza absoluta en ese hecho y no admitir ninguna otra interpretación del mismo? La respuesta a estas cuestiones es que ninguna teoría de la mente puede corregir el hecho de que si una “primera persona” se sitúa en la habitación china, esa persona no entendería chino. Ese hecho es incuestionable, repitémoslo, porque tiene una ontología de primera persona, es ontológicamente subjetivo y eso hace que en él no haya posibilidad de distinguir entre apariencia y realidad, su apariencia es su realidad y, por tanto, se conoce de un modo diferente –Searle se niega a hablar de acceso privilegiado y de

---

<sup>3</sup> Afirmaciones semejantes encontramos en *El misterio de la conciencia*. Baste una como muestra: “Las sensaciones subjetivas son los datos” –la cursiva es de Searle– “que una teoría de la conciencia tiene que explicar” (1997, 99).

introspección directa— a como se conocen los hechos de tercera persona y sin posibilidad de error o confusión entre apariencia y realidad. “Su existencia —nos dirá Searle— es una existencia para la primera persona” (1992/1996, 106), y, desde esa primera persona, no es posible cuestionarlo, aunque no hubiera pruebas para la tercera persona (1992/1996, 82). En consecuencia, nuestro autor cree que con respecto a la mente hay una serie de hechos evidentes e incuestionables, de los que cualquier teoría de la misma debe partir y, en ningún caso, puede negar.

Esta tesis searleana del conocimiento distinto de nuestros estados mentales y, en consecuencia, de la imposibilidad de confundir apariencia y realidad en ellos, ha sido interpretada por Paul Churchland como una defensa de la tesis tradicional del conocimiento directo privilegiado y de la incorregibilidad del mismo en general y, por ello, duramente criticada (1995, 205 y ss.; 1983/1992, 118-125). Sus argumentos se podrían resumir como sigue: 1) no parece que seamos muy de fiar a la hora de apreciar algunos de nuestros deseos, temores y celos; 2) factores como la distracción, las expectativas o una duración temporal corta de los estímulos pueden minar incluso la fiabilidad de nuestras sensaciones; 3) puede ocurrir que tengamos una concepción falsa o superficial del carácter esencial de nuestros estados internos que nos haga estar equivocados sistemáticamente.

A mi juicio, siguiendo su estilo habitual, Searle respondería sin demasiados problemas a dichas objeciones admitiendo, en primer lugar, que efectivamente podemos cometer errores a la hora de identificar nuestros propios estados mentales bien sea por distracción bien por otras causas, aunque en ningún caso dichos errores serían una confusión entre apariencia y realidad. Los estados mentales son reales en la medida en que los siente, desea, cree, etc. alguien y, desde esa perspectiva, si el poseedor los ha vivido como un dolor, una sensación placentera o cualquier otra cosa, son verdaderamente eso, un dolor, una sensación agradable o cualquier otra cosa, y no hay modo de corregir mi vivencia, puesto que en ella es en lo que consiste el estado mental. En segundo lugar, añadiría, para responder a las objeciones del tercer tipo, esto es, a que puede ocurrir que tengamos una concepción falsa o superficial del carácter esencial de nuestros estados internos que nos haga estar equivocados sistemáticamente, que una cosa son los hechos y otra distinta es la categorización y descripción de los mismos que se realiza dentro de un marco conceptual que hace que el enunciado de ellos sea verdadero o falso de un modo relativo a dicho marco. Así, el que se conceptualicen erróneamente con relación a un marco conceptual no significa desde luego que mi vivencia de ellos sea errónea. Si yo he sentido una sensación X, nada cambia

el hecho de que yo he sentido esa sensación X, aunque luego cambie de marco conceptual o amplíe el que ya tenía y aprenda que eso es más correcto denominarlo de un modo distinto a como lo había hecho en un primer momento.

Esta réplica y toda la propuesta de Searle en general está basada, por tanto, en la distinción entre hecho y enunciado (del hecho) (1995/1997, 45; 214 y ss.). Dicha distinción es la única posibilidad de sostener al mismo tiempo el realismo ingenuo y la relatividad conceptual como pretende nuestro autor: nosotros captamos primero la realidad tal y como es (realismo ingenuo) y luego la conceptualizamos –la describimos, dice textualmente Searle– de una forma o de otra según el marco teórico en que nos situemos (relativismo conceptual). Ahora bien, esta separación entre captación y conceptualización o entre hecho y su enunciación en terminología de Searle, aunque en principio sea posible, no parece que pueda tener las consecuencias prácticas que Searle quiere de ella. El problema que, a efectos prácticos, plantea esa distinción y que hace inviable la pretensión de Searle es el siguiente: ¿Cómo podemos utilizar esos hechos inapelables (evidentes) para contrastar teorías, si en cuanto los enunciemos, como el propio Searle admite (1995/1997, 170), ya nos encontramos dentro de un marco conceptual que hace su verdad relativa a dicho marco conceptual? Dicho de otra manera, ¿cómo podemos establecer públicamente esos hechos incuestionables de un modo no relativo, para que puedan servirnos para contrastar las teorías? Le guste o no, la respuesta de Searle tiene que ser que no hay modo de hacerlo. Cuando Searle está defendiendo el relativismo conceptual está reconociendo este hecho. Piénsese en el ejemplo que él mismo pone tomado de Putnam (1987/1994, 62). ¿Hay tres o hay siete objetos en el minimundo imaginario? La respuesta de Searle es que realmente hay tres objetos, de acuerdo con el criterio del sentido común, y realmente siete, de acuerdo con el criterio de Lesniewski y otros lógicos polacos (1995/1997, 172). La cuestión que surge entonces es ¿cuáles son, en este caso, los hechos independientes de los enunciados? Posiblemente Searle diría que esta cuestión es una trampa, ya que en cuanto profiera un enunciado ya se está moviendo en un marco teórico y, por tanto, será verdadero o falso con respecto a ese marco conceptual. Pero esto, nos lleva a la situación, un poco paradójica, de que hay hechos evidentes absolutos, que todos deberíamos reconocer, pero que son imposibles de establecer públicamente, si no es de un modo relativo. Esto, a efectos prácticos, significa la imposibilidad de disponer de unos hechos públicos (enunciados) con los que contrastar las teorías como pretende Searle, esto es, supone carecer de un criterio público de valoración de las teorías.

Para ilustrar esto volvamos al debate sobre el experimento mental de la habitación china. ¿Qué es lo que ocurre con el hecho que Searle cita como evidente, a saber, que el inquilino de la misma no entiende chino (1980a; 1980b)? Pues sencillamente que en el momento en que Searle lo ha enunciado se está moviendo dentro de un marco conceptual que no es otro que el del sentido común. Pero puede haber y de hecho hay mucha gente que no conceptualiza de la misma manera ese hecho. Con lo cual, a no ser que pudiéramos separar el hecho del marco conceptual y al mismo tiempo poderlo enunciar para comunicarnos con los demás fuera de cualquier marco conceptual —y esto supone fuera de cualquier lenguaje—, cosa a todas luces imposible, no se ve cómo podríamos utilizarlo en la contrastación de las teorías de la mente. Es decir, para aceptar lo que Searle propone como hechos evidentes, deberíamos aceptar también el marco conceptual del sentido común sobre la mente. Creo que Searle con su insistencia en que existen una serie de hechos evidentes con respecto a la mente tiende a ocultar esa relatividad conceptual que conlleva el marco del sentido común dentro del que se mueve.

Para terminar con este apartado quiero dejar claro que el problema que yo he estado planteando es un problema epistemológico, que está relacionado, por tanto, con el realismo ingenuo, y no tanto un problema ontológico relacionado con el realismo externo. Hago esta aclaración porque en *La construcción de la realidad social*, Searle argumenta por extenso a favor del realismo externo, insistiendo reiterativamente en que es una tesis ontológica y que no hay contradicción entre dicha tesis y la relatividad conceptual, problemas estos en los que yo no quiero entrar ahora.

En definitiva, por tanto, y como primera conclusión, podemos afirmar que Searle no acaba de mostrar que, a efectos prácticos, sea posible establecer una separación entre ontología y epistemología o entre hechos brutos absolutos y teorías.

### 3. Ontología de primera persona *versus* objetividad epistemológica

Entre esos hechos incuestionables, que nuestro autor se ve abocado a aceptar, como consecuencia del realismo postulado, se encuentran también toda una serie de características que el sentido común atribuye a la mente, a saber, la conciencia, la intencionalidad, la subjetividad y la causación intencional. De lo que se trataría con respecto a estas características es de intentar encajarlas dentro de nuestra visión científica del mundo. Sin embargo, estas características, y especialmente la conciencia y la subjetividad encuentran

difícil acomodo en una concepción científica del mundo. La razón se halla en que nuestra concepción científica se basa en la objetividad, mientras que los estados mentales y con ellos sus rasgos característicos son ontológicamente subjetivos.

Este segundo problema epistemológico de cómo encajar dichos rasgos en nuestra visión científica del mundo, deriva, pues, de la ontología de primera persona de los estados mentales. Para Searle, ha sido la pretensión de que los estados mentales son estados objetivos como cualesquiera otros, esto es, pretender un planteamiento de tercera persona con respecto a ellos, lo que nos ha llevado a no poder encajar sus rasgos más característicos, dentro de nuestra imagen científica del mundo (Searle, 1992/1996, 106-107). Por decirlo con palabras del propio Searle, “encontramos difícil explicar satisfactoriamente la subjetividad [de nuestros estados mentales], no sólo por haber sido educados en una ideología que dice que, en último término, la realidad ha de ser completamente objetiva, sino porque nuestra idea de una realidad objetivamente observable presupone la noción de observación que es en sí misma ineliminablemente subjetiva, y que no puede convertirse en el objeto de la observación, como sí pueden serlo los objetos y estados de cosas objetivamente existentes” (1992/1996, 109). Sin embargo, cree Searle que esta dificultad para encajar la subjetividad y la conciencia dentro de una concepción científica del mundo desaparece simplemente con aceptar los hechos: “si ‘ciencia’ es el nombre del conjunto de verdades objetivas y sistemáticas que podemos enunciar acerca del mundo, entonces la existencia de la subjetividad [y la conciencia] es un hecho científico tan objetivo como cualquier otro” (Searle, 1987/1995, 435; 1984b/1994, 30). Una explicación científica del mundo que intenta describir cómo son las cosas, debe explicar la subjetividad (y la conciencia) como uno de los rasgos de los estados mentales.

Esta propuesta efectivamente parece que disuelve el problema, pero en realidad plantea una serie de cuestiones de difícil solución, y, además, pone de manifiesto la inconsistencia de algunos de los supuestos searleanos. ¿Cómo puede ser la subjetividad un hecho científico tan objetivo como cualquier otro, si se nos acaba de decir que tiene una ontología de primera persona frente al resto de los hechos físicos que tienen una ontología de tercera persona, lo cual lleva aparejado una forma de conocimiento completamente diferente de la que tenemos de los otros hechos físicos? ¿En qué consiste esa objetividad bajo la que se pueden agrupar tanto fenómenos físicos no mentales como fenómenos físicos mentales (subjetivos)? ¿Cuáles son los rasgos que hacen que consideremos algo como objetivo?

Searle casi con toda seguridad respondería a estos interrogantes, dicién-

do, de un modo reiterativo, que lo que subyace a ellos es que no nos hemos desprendido del dualismo conceptual de raíces cartesianas que nos lleva a ver como incompatibles los rasgos físicos y los rasgos mentales (1983/1992, 267; 1992/1996, 40), y que los rasgos mentales son macropropiedades físicas del cerebro y, por tanto, igualmente accesibles al estudio científico. Pero veamos lo que significa esto más detenidamente. Los estados mentales, en el nivel microfísico, esto es, en el nivel neurofisiológico, serían estados que tendrían una ontología de tercera persona, es decir, su existencia sería independiente de cualquier forma de subjetividad, y serían, por tanto, perfectamente accesibles al método objetivo de la ciencia. Pero el problema es que no nos podemos quedar en ese nivel neurofisiológico, porque entonces dejaríamos fuera su ontología subjetiva (1992/1996, 127), es decir, aquello en lo que consiste el estado mental en cuanto mental. Por ejemplo, dejaríamos fuera si es una creencia o un dolor, su contenido intencional, etc. (Code, 1991, 107). Por tanto, es necesario el estudio del nivel macromental. Sin embargo, en el nivel macrofísico, dichos estados tendrían una ontología de primera persona, es decir, su existencia no es independiente de la subjetividad de quien son estados mentales, y no serían, en consecuencia, accesibles al método objetivo de la ciencia, ni siquiera aunque este fuera un método introspectivo (Searle, 1992/1996, 109). “El modo habitual de observación –dice Searle– no funciona para la subjetividad consciente” (*ibid.*). Pero esto nos cierra cualquier salida. Por una parte, habría que cambiar nuestro concepto de ciencia para dar cabida a la subjetividad (Searle, 1984b/1994, 30): “Si tenemos una definición de ciencia que nos impide investigar la parte del mundo [que consiste en fenómenos ontológicamente subjetivos], es la definición lo que debemos cambiar y no el mundo” (1997, 114). Por otra, parece imposible hacerlo, puesto que la propia subjetividad “es ineliminablemente subjetiva y no puede convertirse en objeto de observación” (1992/1996, 109). Planteado de otra manera, ¿cómo tendría que ser esa nueva ciencia que acoja en su seno la subjetividad? Searle ha respondido a este interrogante diciendo que aunque en los estados mentales no tenemos acceso de la misma manera a los objetos empíricos por su ontología subjetiva, eso no impide que lo podamos hacer por métodos indirectos. En concreto sería la combinación de ver, por una parte, que alguien exhibe la conducta adecuada, y, por otra, que tiene la relación causal apropiada con la fisiología subyacente, lo que nos llevaría a atribuirle esos estados mentales (1992/1996, 84-89; 1997, 123). Ahora bien, dado que en ningún caso podemos, desde una tercera persona, tener la vivencia subjetiva que tiene el poseedor de los estados mentales, nos seguimos dejando fuera la subjetividad que es en lo que consiste el estado mental en

cuanto estado mental. Por tanto, no se ve cómo estos métodos indirectos nos llevarían al conocimiento del nivel macromental en cuanto tal.

Problemas semejantes a los que venimos señalando se plantean si analizamos el uso que nuestro autor hace de la noción de “emergencia”. Searle acepta que su propuesta se puede calificar de emergentismo en la medida en que entendamos por tal la teoría que sostiene que las propiedades mentales son emergentes al modo en que lo son las características de alto nivel de los sistemas físicos, como, por ejemplo, la solidez. Así, la conciencia, pongamos por caso, es una propiedad causal emergente del cerebro y puede, en consecuencia, ser explicada por las interacciones causales de los elementos del cerebro en el micronivel, esto es, en el nivel neurofisiológico. A esto es a lo que Searle denomina emergente 1. Por el contrario, si por emergente se entiende una teoría que acepta que hay algo misterioso en la existencia de las propiedades emergentes, y que ese algo escapa al alcance de las ciencias físicas o biológicas, entonces no acepta que su propuesta sea emergentista (1987/1995, 438). Dicho de otra manera, Searle rechaza lo que denomina emergente 2 que sería cuando un rasgo emergente 1 tiene, además, poderes causales que no pueden ser explicados por las relaciones causales de los elementos del micronivel (1992/1996, 122). ¿Pero los rasgos que Searle atribuye a la mente son, como él sugiere, emergentes 1, o, por el contrario, son más bien emergentes 2? Las dos características de los rasgos emergentes 1 a tenor de lo que acabamos de decir serían: a) no hay nada en ellos que escape a la explicación de las ciencias físicas o biológicas; b) sus poderes causales, por tanto, son explicados por las relaciones causales de los elementos del micronivel. Ahora bien, si los rasgos de la mente son irreductiblemente subjetivos, no se ve, una vez más, cómo pueden ser explicados por la ciencia que es objetiva. Dicho de otra forma, no se ve cómo las interacciones causales en el nivel neurofisiológico pueden explicar un tipo de fenómenos que constitutivamente –esencialmente, diríamos en terminología tradicional– tienen propiedades radicalmente irreductibles a las de los fenómenos físicos. Como ha señalado Nagel (1993, 40), la relación de la conciencia con la conducta de las neuronas no parece que sea análoga, por ejemplo, a la de la liquidez del agua con la conducta de las moléculas de H<sub>2</sub>O. En este caso podemos ver cómo la liquidez es el resultado lógico de la conducta de las moléculas, mientras que en el caso de la mente, no se ve cómo la conciencia es el resultado lógico de la actividad neuronal. Por decirlo de otra manera, hay un plus en los fenómenos mentales (su subjetividad ontológica) que dejaríamos fuera si nos limitáramos a estudiar la neurofisiología subyacente. Searle, de alguna manera, está admitiendo esto al señalar que mientras en las macropropiedades fisi-

cas no mentales la reducción causal lleva a una reducción ontológica, esto no puede ser así con las propiedades mentales (1992/1996, 128-133). Sí que parece, por tanto, que hay algo misterioso en la emergencia de los fenómenos mentales.

Para afrontar este problema, Searle (1992/1996, 106; 1995/1997, 27) ha distinguido entre un sentido epistemológico de la distinción objetivo-subjetivo y un sentido ontológico de la misma. En un sentido epistemológico «objetivo» y «subjetivo» son predicados de juicios. Un juicio es epistemológicamente objetivo cuando su verdad o falsedad depende de hechos en el mundo que son independientes de las actitudes, sentimientos o puntos de vista de las personas que los profieren o los oyen. Por el contrario, un juicio es epistemológicamente subjetivo cuando su verdad o falsedad depende de las actitudes, sentimientos o puntos de vista de los proferidores o de los oyentes. En un sentido ontológico, «objetivo» y «subjetivo» son predicados de entidades y tipos de entidades, y atribuyen modos de existencia. Una entidad es ontológicamente objetiva cuando su modo de existencia es independiente de cualesquiera perceptores o de cualquier estado mental. Una entidad es ontológicamente subjetiva cuando su modo de existencia depende de (que sea sentida, deseada, creída, etc. por) un sujeto.

Esta distinción que acabamos de exponer permitiría a nuestro autor caracterizar a los estados mentales como ontológicamente subjetivos, pero, al mismo tiempo, epistemológicamente objetivos. Tomemos un ejemplo del propio Searle, el enunciado «tengo dolor de espalda». “Tal enunciado –nos dice– es completamente objetivo en el sentido de que lo convierte en verdadero la existencia de un hecho real y no depende de las actitudes u opiniones de los observadores. Sin embargo, el fenómeno mismo, el dolor real mismo, tiene un modo subjetivo de existencia” (1992/1996, 106). De este modo, no habría ningún obstáculo que impidiera que fenómenos mentales como el sentir dolor de espalda, que acabamos de citar, encajaran perfectamente en nuestra visión científica del mundo. Pero el problema que se plantea es cómo una tercera persona –pongamos un científico dedicado a estudiar los estados mentales– puede conocer ese dolor que yo tengo, si no es por mi conducta (verbal o de otro tipo) o viendo si hay alteraciones en mi neurofisiología. Ahora bien, en ese caso, una vez más, nos dejamos fuera la subjetividad, mi vivencia del dolor de espalda, que es en lo que consiste el hecho en cuanto hecho mental. Por consiguiente, en tanto que hecho mental, seguimos sin saber cómo es accesible epistémicamente. A lo que estoy apuntando con estas consideraciones es a que la objetividad epistemológica (científica) no sólo implica que la verdad de un enunciado sea independiente con respecto a las acti-

tudes, sentimientos, puntos de vista de los individuos concretos, sino también que lo expresado por ese enunciado sea accesible del mismo modo para cualquiera –para una tercera persona–. La subjetividad ontológica de los fenómenos mentales no se ve cómo pueda cumplir ese requisito.

Lo que está en la raíz de este problema que venimos analizando es el intento searleano de mantener lo subjetivo como un componente irreducible de la realidad y al mismo tiempo seguir proponiendo un concepto de objetividad proporcionado en última instancia por las ciencias físicas y biológicas. Es cierto que él ve la necesidad de ampliar dicho concepto para que pueda englobar también a lo mental –lo mental es un rasgo de lo físico–, pero en la medida en que pretende seguir el modelo de la ciencias señaladas, no se ve cómo se pueda producir dicha ampliación.

Todo esto, además, lleva aparejado que la pretensión de Searle de que la distinción de niveles entre el nivel mental y el nivel neurofisiológico –físico– es semejante a la distinción que se hace habitualmente en física entre el nivel de las micropropiedades y el nivel de las macropropiedades (1984b/1994, 25-26; 1987/1995, 431-3) es difícilmente aceptable. No sólo por las razones señaladas antes (imposibilidad de reducción ontológica y falta de comprensión del fenómeno de la emergencia en el caso de la mente), sino también porque en física tanto las micropropiedades como las macropropiedades son accesibles al método objetivo de la ciencia, aunque unas lo sean indirectamente y otras de un modo directo, y en el caso de la mente, las macropropiedades no lo son.

Concluimos este apartado, por tanto, señalando que no está nada claro cómo se puede lograr el conocimiento objetivo de los fenómenos mentales subjetivos que Searle pretende conseguir. Si se nos permite tomar prestadas unas palabras de Pinillos que él aplica a la psicología contemporánea, podríamos decir que el drama de Searle consiste “en pretender una ciencia objetiva de una realidad subjetiva, sin poseer un concepto de ciencia adecuado para tal empresa” (1978, 163).

#### **4. El dualismo implícito**

Un tercer problema que plantea el realismo del sentido común con respecto a la mente es que lleva a un dualismo implícito. El dualismo es inevitable si se quieren seguir manteniendo los rasgos que el sentido común –como ha hecho la filosofía tradicionalmente– atribuye a la mente y poder así caracterizar los estados mentales de un modo radicalmente diferenciador

—son irreductibles, como veíamos— del resto de los estados físicos. Tomando prestado un argumento que Davidson utiliza en otro contexto, podríamos decir que el atribuir estados mentales a una persona en el sentido que tradicionalmente se hace, implica una serie de criterios lógicos normativos incompatible con que sean al mismo tiempo rasgos físicos. Desde esta perspectiva, la subjetividad ontológica de los estados mentales y la objetividad ontológica del resto de los fenómenos físicos serían las dos formas de ser de la realidad.

Searle se niega a admitir ninguna forma de dualismo (1992/1996, 42) y sólo, en alguna ocasión y tras algunas matizaciones, ha consentido que se denomine a su teoría dualismo de propiedades (1987/1995, 437), aunque el prefiera hablar de polismo (*ibid.*) o pluralismo (1997, 211) de propiedades. ¿Por qué Searle se niega a admitir que su teoría es un dualismo de propiedades, cuando a muchos (Nagel, 1993; Kim, 1995, 192; Putnam, etc.) nos parece algo tan claro? Básicamente porque, además de admitir las tesis del dualismo de propiedades, a saber, que existe un tipo de realidad, normalmente lo físico, con dos clases de propiedades irreductibles una a otra, las físicas y las mentales, Searle sostiene que las propiedades mentales, aunque sean irreductibles, no por eso dejan de ser rasgos físicos del cerebro (fiscalismo o materialismo). La fuerza del argumento está, por tanto, en la justificación o falta de ella para considerar a los estados mentales estados físicos. A mi juicio, dicha justificación no está nada clara.

La plausibilidad de la propuesta de Searle descansa sobre un concepto de realidad física, que es ambivalente. Por una parte, es el concepto de realidad que se acepta habitualmente y que aceptan las ciencias empíricas con la física al frente. Por otra, es un concepto distinto, ya que lo mental forma parte de la misma, cosa que no ocurre en el sentido corriente. Esa ambigüedad le va a permitir sostener que lo mental es irreductible a lo físico, pero no se opone a ello, sino que es una de sus propiedades. Sin embargo, no se entiende muy bien cómo dos formas de ser completamente diferentes —la objetividad ontológica de las propiedades físicas no mentales y la subjetividad ontológica de las propiedades mentales— se pueden encuadrar dentro de una misma categoría ontológica —lo físico. Como ha señalado Nagel (1993, 40c), parece que la objetividad ontológica es una de las características esenciales, esto es, una de las “condiciones definitorias centrales” de lo físico. Por el contrario, la subjetividad ontológica es la característica fundamental de los fenómenos mentales. Una y otra resultarían, por tanto, incompatibles. Supongamos, como quiere Searle, que se prescinde de dicha característica en la definición de «físico». En ese caso, no se ve en qué sentido se está utili-

zando el término «físico». Más bien parece que al aplicarlo a lo mental “se está haciendo una declaración esencialmente dualista en un lenguaje que expresa una fuerte aversión al dualismo” (Nagel, 1993, 40c). Parece, pues, que es difícil evitar la conclusión que Searle pretende eludir, a saber, que su teoría de la mente es dualista.

A pesar de todo lo dicho, Searle ha insistido, como decíamos, en que su teoría es un pluralismo de propiedades. Lo que entiende Searle por pluralismo de propiedades con sus propias palabras es que “en el mundo hay multitud de tipos diferentes de propiedades de sistemas de alto nivel y que las propiedades mentales están entre ellas... Las palabras ‘mental’ y ‘físico’ no son opuestas entre sí, porque las propiedades mentales, interpretadas ingenuamente, sólo son una clase de propiedades físicas, y las propiedades físicas se oponen correctamente no a las propiedades mentales sino a rasgos tales como las propiedades lógicas y las propiedades éticas, por ejemplo” (1987/1995, 438). ¿Suponen estas afirmaciones una réplica a lo dicho? A mi juicio, no. Y la razón fundamental es que, cuando en la propuesta de un autor hay dos categorías ontológicas –recuerden que es el propio Searle quien califica de ontológica la distinción entre la forma de ser de lo mental y la forma de ser de las otras propiedades físicas (1992/1996, 106)– que juegan el papel central que la subjetividad y la objetividad (ontológicas) tienen en la obra de Searle, mientras otras distinciones no tienen prácticamente ningún papel, parece más razonable calificar su teoría en función de aquella y no en función de éstas, independientemente de sus preferencias.

Por otra parte, últimamente Searle también ha reiterado que “la distinción realmente importante es no entre lo mental y lo físico, mente y cuerpo, sino entre los rasgos del mundo que existen independientemente de los observadores –rasgos tales como fuerza, masa, y atracción de la gravedad– y los rasgos que son dependientes de los observadores –tales como dinero, propiedad, matrimonio, gobierno–”. Y añade: “aunque todas las propiedades relativas al observador dependen de la conciencia para su existencia, la conciencia no es ella misma relativa al observador. La conciencia es un rasgo real e intrínseco de ciertos sistemas biológicos como usted y yo” (1997, 211; 1995/1997, 28-32). La pregunta que cabe hacer, una vez más, es si esto niega el dualismo de propiedades que le hemos estado atribuyendo. Y la respuesta creo que es “no”. Esta distinción, sin duda, es una distinción derivada con respecto a la distinción entre subjetividad y objetividad ontológicas, porque supone aquella. Es necesario primero que haya observadores con conciencia (e intencionalidad) frente al resto de los seres físicos del mundo, para, después, poder establecer la división entre rasgos intrínsecos y rasgos relativos al observa-

dor. Por eso, ontológicamente hablando, éstos últimos heredan de la conciencia su subjetividad, como reconoce el propio Searle (1995/1997, 31). Por tanto, no parece que esta distinción sea más fundamental que la otra.

En definitiva, Searle no se puede desprender de un dualismo conceptual, por mucho que critique al funcionalismo y al materialismo por aceptarlo, porque difícilmente se pueden mantener los rasgos de sentido común de la mente y al mismo tiempo rechazar aquel. Esos rasgos presuponen el dualismo, esto es, una distinción radical, una irreductibilidad de los estados mentales a cualquier otra cosa.

## **5. Conclusión**

La conclusión que se puede sacar de nuestra exposición es que Searle no ha logrado hacer compatible, como pretendía, nuestra concepción realista ingenua de sentido común de la mente con nuestra visión científica del mundo, ni ha logrado escapar al dualismo. Llama mucho la atención que, en un tema relacionado con el que estamos tratando como es la libertad, Searle reconozca esa incompatibilidad y, de algún modo, ese dualismo implícito, pero que se niegue a hacerlo en el caso de la mente. Posiblemente la postura más acorde con todo lo dicho hubiera sido admitir también en este caso que por ahora no podemos renunciar en la vida cotidiana a lo que nos dice el sentido común sobre la mente y, por otra parte, reconocer que eso no encaja en la concepción científica que tenemos del mundo. Ahora bien, eso no significa que, al menos de momento, tengamos que prescindir de ninguna de las dos cosas. Tanto el sentido común como la ciencia son sistemas conceptuales diferentes que no pueden ser reducidos el uno al otro. Pero tanto uno como otro son necesarios en las distintas esferas de la vida humana. Eso, por otra parte, es totalmente coherente con el relativismo conceptual que explícitamente defiende Searle (1991a, 190; 1995/1997, 160, 169-176).

## **Referencias bibliográficas**

ARMSTRONG, D.M. (1991): "Intentionality, Perception, and Causality: Reflections on John Searle's Intentionality", en LEPORE, E. and GULICK, R. van (eds.) (1991), pp. 149-158.

- CHURCHLAND, P. M. (1984): *Matter and Consciousness*, Cambridge, The MIT Press./ Ed. esp.: *Materia y conciencia*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- (1995): *The Engine of Reason, the Seat of the Soul*, Cambridge, The MIT Press.
- CODE, A. (1991): “Aristotle, Searle, and the Mind-Body problem”, en LEPORE, E. and GULICK, R. van (eds.) (1991), pp. 105-113.
- KIM, J. (1995): “Mental Causation in Searles’s «Biological Naturalism»”, *Philosophy and Phenomenological Research*, LV, 1, 189-194.
- LEPORE, E. and GULICK, R. van (eds.) (1991): *John Searle and his Critics*. Oxford, Basil Blackwell.
- NAGEL, T. (1986): *The View from Nowhere*, New York, Oxford University Press./Ed. esp.: *Una visión de ningún lugar*, México, F.C.E., 1996.
- (1993): “The Minds Wins!”. Review of J. Searle, *The Rediscovery of Mind*, *The New York Review of Books*, XL, 5, 4 de marzo, pp. 37-41.
- PINILLOS, J. L. (1978): “Lo físico y lo mental”, en *La psicología y el hombre de hoy*, México, Trillas, 1983. (Originalmente apareció en *Boletín Informativo de la Fundación Juan March*, 71 (1978)).
- PUTNAM, H. (1987): *The Many Faces of Realism*, La Salle, Illinois, Open Court./ Ed. esp.: *Las mil caras del realismo*, Barcelona, Paidós, 1994.
- SEARLE, J. R. (1980a): “Minds, Brains and Programs”, en *The Behavioral and Brain Sciences*, 3, pp. 417-424./ Ed. cast.: “Mentes, cerebros y programas”, en BODEN (comp.) (1990/1994), *Filosofía de la inteligencia artificial*, México, F.C.E., pp. 82-104.
- (1980b): “Intrinsic Intentionality” (Author’s Response [to his Critics]), en *The Behavioral and Brain Sciences*, 3, pp. 450-456.
- (1983): *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge, Cambridge University Press./ Ed. cast.: *La intencionalidad. Un ensayo en filosofía de la mente*, Madrid, Tecnos, 1992.
- (1984a): “Intentionality and its Place in Nature”, en *Synthese*, 61, pp. 3-16.
- (1984b): *Minds, Brains and Science: The 1984 Reith Lectures*, Cambridge, Harvard University Press./ Ed. cast.: *Mentes, cerebros y ciencia*. Madrid, Cátedra, 1985.
- (1987): “Minds and Brinds without Programs”, en BLACKEMORE, C. and GREENFIELD, S. (comps.) (1987), pp. 211-233./ Ed. cast.: “Mentes y cerebros sin programas”, en E. RABOSI (ed.) (1995), *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*, Barcelona, Paidós, pp. 413-443.
- (1990): “¿Es la mente un programa informático?”, en *Investigación y Ciencia*, marzo, 10-16.

- (1991a): “Response: Perception and the Satisfactions of Intentionality”, en LEPORE, E. and GULICK, R. van (eds.) (1991), pp. 181-192.
- (1991b): “Consciousness, Unconsciousness and Intentionality”, en VILLANUEVA, E. (ed.) (1991), *Consciousness*, Atascadero, California, Ridgeview Publishing Company, pp. 45-71.
- (1992): *The Rediscovery of Mind*. Cambridge, Mass., The MIT Press./ Ed. cast.: *El redescubrimiento de la mente*, Barcelona, Crítica, 1996.
- (1995): *The Construction of Social Reality*, New York, The Free Press./ Ed. esp: *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós, 1997.
- (1997): *The Mystery of Consciousness*, New York, The New York Review of Books.
- ZEMACH, Eddy M. (1991): “Perceptual Realism, Naive and Otherwise”, en LEPORE, E. and GULICK, R. van (eds.) (1991), pp. 169-179.