

La libertad en la filosofía de la mente de John Rogers Searle

Lic. Pablo Emanuel García

Universidad Católica San Pablo

Introducción

El tema de la libertad no es nuevo en el ámbito filosófico. Ha sido objeto de debate y profundización de los grandes pensadores de la historia. Desde los filósofos griegos, como Sócrates, Platón y Aristóteles, pasando por los medievales, como Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, los modernos, como R. Descartes, D. Hume e I. Kant, hasta la época contemporánea, como puede observarse en S. Kierkegaard, E. Husserl, J. P. Sartre y M. Merleau Ponty. En todos estos períodos la filosofía buscó ver con claridad si el hombre puede elegir libremente o si está determinado, qué condicionamientos afectan su obrar, qué responsabilidad tiene de sus actos, etc.

En los últimos años este tema tuvo un giro novedoso. Con el avance de la informática, la psicología y las neurociencias, entre otras, surge en el ámbito anglosajón una nueva forma de filosofar llamada “filosofía de la mente”. En esta perspectiva se busca considerar los avances científicos y responder a los interrogantes que nacen de sus investigaciones en torno a diferentes temáticas. La libertad es una de las cuestiones clásicas que resurgieron de este encuentro de saberes, junto al del vínculo alma/cuerpo (o mente/cerebro, como suelen llamarlo), al del conocimiento, al de la inteligencia animal y artificial y al de la conciencia, entre otros¹. Las respuestas filosóficas que nacieron aquí estaban planteadas desde el inicio desde una perspectiva interdisciplinaria, ya que debían responder a los nuevos desafíos que presentaban las ciencias experimentales y esto no era posible realizarlo desconociendo sus propuestas.

En este contexto encontramos a John Rogers Searle (1932-), actual profesor de la Universidad de California (Berkeley). Proveniente de una tradición filosófica analítica, en los últimos años se dedicó a estudiar temas concernientes a la *filosofía de la mente*, publicando varios libros y artículos sobre estas cuestiones. En la actualidad es un referente ineludible, debido a la profundidad y claridad de sus argumentos y a la rotunda oposición a las tendencias generalizadas en torno al hombre. El sostiene que la libertad existe, aunque esto no lo lleva a radicarla en un principio espiritual, sino que busca compatibilizarla con una visión biológica del hombre.

El presente artículo tiene dos partes. En la primera presentaremos sintéticamente la visión de Searle sobre la libertad y en la segunda haremos una valoración crítica de la misma. Concluiremos luego con una breve reflexión sobre la necesidad del vínculo interdisciplinario como forma de entender las temáticas antropológicas.

¹ Para profundizar en las problemáticas propias de la filosofía de la mente puede consultarse: Searle, John Rogers (2006). *La mente: una breve introducción*. (Horacio Pons, Trad.). Bogotá: Norma; en este texto el autor mencionan doce problemas típicos de esta filosofía. También, Sanguinetti, Juan José. (2007). *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico*. Madrid: Palabra; allí se presentan las temáticas más relevantes de la filosofía de la mente analizándolas desde la visión aristotélico-tomista.

1. La doctrina de la libertad de John Rogers Searle

1.1. Perspectiva de la primera persona

El punto de partida de la reflexión de Searle sobre la libertad consiste en establecer la perspectiva desde la cual debe estudiarse. Para él, todas las cuestiones referidas a la experiencia del sujeto deben entenderse desde la *perspectiva de la primera persona*, ya que si se la considera desde la *perspectiva de tercera persona*, correspondiente al estudio de las cosas puramente físicas, queda eliminada, porque se la cosifica. Estas dos modalidades refieren a formas de conocer la realidad basadas en una consideración del modo de ser de las cosas. Hay realidades que son subjetivas y otras objetivas.

Aquí Searle se está refiriendo a subjetividad y objetividad ontológica, que manifiestan «propiedades de la realidad»², y que él diferencia de la subjetividad y objetividad epistémica, que son «propiedades de las aserciones»³. Algo es ontológicamente subjetivo si depende de un sujeto para existir, como el dolor, la libertad, el dinero, el lenguaje. Es ontológicamente objetivo si posee independencia del sujeto que los puede experimentar, como las sillas, las mesas, las moléculas, etc. La subjetividad y objetividad epistémica refiere al hecho de si una proposición depende o no de los sentimientos, gustos o preferencias del que la sostiene. Así, decir que una persona es simpática o no es epistemológicamente subjetivo, pero establecer que aquí hay una persona determinada, o un objeto específico, es epistemológicamente objetivo.

Que algo sea ontológicamente subjetivo no implica que sea epistemológicamente subjetivo también. El lenguaje, afirma Searle, es ontológicamente subjetivo ya que las personas establecieron el significado de los términos pero es epistemológicamente objetivo porque cualquiera puede averiguarlo. La libertad es de este tipo también, ontológicamente subjetiva pero epistemológicamente objetiva. Si bien los actos libres tienen su sede en el cerebro esto no implica que puedan ser estudiados desde una perspectiva de la tercera persona, con la cual se los cosificaría y se perdería lo fundamental de los mismos.

Para Searle, es posible reducir causalmente los fenómenos mentales pero no ontológicamente. Es decir, podemos explicar la libertad haciendo referencia a procesos cerebrales pero esto no quiere decir que se reduzca a ellos. Si la explicamos haciendo referencia a una ontología de tercera persona, la libertad queda eliminada porque se pierden sus características subjetivas. Esas «características superficiales»⁴ hacen necesario un vocabulario acorde a una ontología de primera persona.

² Searle, John R. (2005). *Libertad y neurobiología* (Miguel Candel, Trad.). Barcelona: Paidós, p. 93.

³ Ibid., p. 92.

⁴ Searle, John R. (2006). *La mente: una breve introducción*. (Horacio Pons, Trad.). Bogotá: Norma, p. 156.

1.2. El fenómeno de la brecha (*gap*)

Con este punto de partida busca aproximarse lo mejor posible al tema de la libertad, considerando la experiencia común de sabernos a nosotros mismos como dueños de nuestros actos. En este sentido no busca eliminar la *folk psychology* como los *eliminativistas*, es decir la explicación corriente de la libertad, sino que busca integrarla en la formulación filosófica y científica.

Searle pone de manifiesto que muchas veces experimentamos la certeza de que en el mundo físico hay sucesos que ocurren necesariamente, en los que dadas determinadas causas el efecto acontece inevitablemente. Como cuando soltamos una piedra que teníamos en la mano, sabemos con certeza que, en este contexto en el que nos encontramos, va a caer; o cuando conocemos un objeto que tenemos delante, sólo con abrir los ojos, si no tenemos problemas en la vista y contamos con la luz suficiente, vemos; o cuando nos dejamos llevar por una fuerte pasión y actuamos compulsivamente. Pero junto a estos hechos, en los que las causas son suficientes para explicarlos, encontramos otro tipo en los que no resulta así: *los actos voluntarios libres*.

Nosotros tenemos «experiencia de ocuparnos en acciones humanas, intencionales, voluntarias»⁵. Al hacer algo experimentamos que podríamos estar haciendo otra cosa, aún con las mismas condiciones. Esta experiencia subjetiva se expresa en lo que llama el «fenómeno de la brecha» (*gap*), o «libre albedrío»⁶, es decir en el salto que experimentamos en el proceso de realización de una acción entre las causas, «como forma[s] de razones para la decisión o la acción»⁷, y el efecto. Y eso sucede desde la consideración de las razones para realizar algo hasta la conclusión del acto. Esta experiencia no puede ser descartada sin más, como algo ilusorio, ya que está presente en todos actos voluntarios que realizamos a diario, y está presupuesta en la adjudicación de responsabilidad por lo que hacemos.

La brecha es aquel rasgo de la intencionalidad consciente por el que los contenidos intencionales de los estados mentales no se experimentan por el agente como algo que establece condiciones causalmente suficientes para decisiones y acciones, incluso en los casos en los que la acción es parte de las condiciones de satisfacción del estado intencional.⁸

Para él, esta brecha tiene tres momentos claramente distinguibles⁹: el *primero* se da entre las razones que se consideran y la decisión de conformar una intención para realizar una acción; el *segundo*, entre la intención ya conformada y el inicio de la acción; y el *tercero*, entre los actos iniciales de la acción y su continuación hasta finalizarla.

⁵ Searle, John R. (1985). *Mentes, cerebros y ciencia* (Luis Valdés, Trad.). Madrid: Cátedra, p. 107.

⁶ Searle, John R. (2000b). *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*. (Luis M. Valdés Villanueva, Trad.). Barcelona: Nobel, p. 26.

⁷ Searle, John R. (2006). *La mente: una breve introducción*. (Horacio Pons, Trad.). Bogotá: Norma, p. 273.

⁸ Searle, John R. (2000b). *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*. (Luis M. Valdés Villanueva, Trad.). Barcelona: Nobel, p. 84.

⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 27-28, 68-69.

Estos momentos del *fenómeno de la brecha* son fundamentados por Searle mostrando, en primer lugar, el hecho de que podemos experimentar que en algunos actos somos nosotros los que los realizamos y no es algo que nos suceda como si fuéramos meros observadores. Para ilustrar esto menciona un experimento realizado por Wilder Penfield¹⁰, en el cual éste estimulaba el cortex motor de algunos pacientes con microelectrodos para que se produjeran movimientos corporales, ante los cuales los participantes no se consideraban sus autores. La experiencia del actuar libre es diversa, siempre se presentan dos elementos fundamentales: el hecho de que intentar hacer algo es suficiente para realizarlo y que las razones para actuar no pueden forzarme a hacerlo, es decir, no son causas suficientes.

En segundo lugar, nuestro autor afirma que el hombre solo puede elegir *una* cosa a pesar de tener varias opciones. Son múltiples las causas que están presentes pero sólo una se hace efectiva con mi elección, lo que me lleva a actuar de acuerdo a ella. La presencia solamente de esas causas no es suficiente para que actúe, es necesaria la elección racional de una de ellas para salir de la pasividad. En un tercer momento, indica que solo hay racionalidad si existe la posibilidad de un acto irracional, para lo cual es necesario reconocer que el hombre es libre. Por eso una computadora no es racional ya que está totalmente determinada.

La cuestión está en discernir «si las causas de nuestra conducta, cualesquiera que ellas sean, son suficientes o no para *determinar* la conducta de modo que las cosas *tengan que* suceder del modo que suceden»¹¹. Para Searle, la forma de demostrar que las causas son insuficientes para determinar la acción es analizando aquellas que se llevan a cabo por razones independientes del deseo.

1.3. Razones del acto libre

Para Searle, la libertad es posible porque la racionalidad humana, a diferencia de la animal, permite al hombre actuar por razones independientes del deseo¹². Un ejemplo de este tipo de actos es el llamado *altruismo fuerte*, por el que una persona «reconoce que tiene razones para actuar en interés de los demás que son altruistas, independientes del deseo y racionalmente vinculantes»¹³. Este altruismo se diferencia del *débil*, que es una mera inclinación, una más entre otras, a ayudar a los demás.

El *altruismo fuerte* para Searle se fundamenta en el carácter universal de lenguaje. Éste permite hacer afirmaciones sobre nosotros mismos en cuanto hombres y, por lo tanto, todas las cosas que digamos pueden aplicarse a los otros. Así, si siento dolor y considero que necesito ayuda, con esto debo aceptar que otro en mi situación podría requerir ayuda también y consiguientemente estoy comprometido a brindarle apoyo. Las afirmaciones sobre nuestras

¹⁰ Cfr. Ibid., p. 85.

¹¹ Searle, John R. (1985). *Mentes, cerebros y ciencia* (Luis Valdés, Trad.). Madrid: Cátedra, p. 100.

¹² Cfr. Searle, John R. (2000b). *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*. (Luis M. Valdés Villanueva, Trad.). Barcelona: Nobel, pp. 143-144.

¹³ Ibid., p. 182.

necesidades se convierten en razones para la acción de los demás, como las necesidades de los otros pueden ser razones para nosotros.

Para él, es posible sostener esto sin requerir una «metafísica dura»¹⁴, sólo basta con un lenguaje determinado. Consiguientemente, estas razones para la acción independientes del deseo son autosuficientes, es decir, no se basan en principios morales externos. «La creación de compromisos crea razones para la acción independientes del deseo, y el compromiso ya está incorporado en la estructura del acto de habla»¹⁵.

Esta razón, como cualquier otro compromiso, genera en mí una obligación y puede conllevar también un deseo, el cual es derivado, no origen, de la razón antes establecida. Aquí busca diferenciarse de lo que él llama *modelo clásico*¹⁶, que tendría como una de sus características establecer que las acciones surgen de un deseo determinado. Para Searle esta visión no permitiría fundamentar la existencia de la libertad.

Tanto formular una aserción como estar en una situación cuyo contexto implique la aceptación de algunas cosas, es decir, situaciones en las que haya intencionalidad, genera en mí un compromiso, una obligación. No necesito nada más para justificar la existencia de una razón para la acción, la cual se convierte en un motivador suficiente del acto. Esta suficiencia no es causal, ya que no basta para que la acción se lleve a cabo. Este tipo de razones manifiesta que en el acto libre no hay razones *causalmente* suficientes, por lo que surge una brecha, que requiere la presencia de un agente, un *yo* que asuma la razón como propia y la cumpla.

Esta obligación, expresada en la enunciación, contiene algunos *efectores y/o constituyentes*, es decir, el medio por el que puedo satisfacer el motivador y el hecho particular que lo satisface. Y todo esto es posible porque en estos casos el enunciado establecido explícita o implícitamente por el sujeto es considerado verdadero.

Searle distingue en los estados intencionales con proposiciones dos características, dependiendo del modo psicológico en el que se expresen: *condiciones de satisfacción y dirección de ajuste*¹⁷. La primera tiene que ver con lo necesario para que el estado intencional se satisfaga, así una creencia se satisface cuando es verdadera, un deseo cuando se cumple o una intención cuando el agente la lleva a cabo. La segunda refiere a lo que debe concordar para que se satisfaga un estado intencional. Las creencias son verdaderas cuando se adecúan al mundo, por tanto su dirección de ajuste es de *mente-a-mundo* (\downarrow). Por el contrario, los deseos e intenciones no se cumplen adecuándose al mundo, sino que el mundo debe adecuarse a ellos. Por ejemplo, si deseo que gane un determinado club de fútbol el partido de la próxima semana, dicho deseo solo se cumplirá si eso sucede. Por tanto, en este caso la dirección de ajuste es de *mundo-a-mente* (\uparrow). Searle afirma que algunos estados intencionales no tienen dirección de ajuste o su dirección de ajuste es *nula* (\emptyset), porque en ellos el contenido del estado intencional ya se satisfizo, es el caso de algunas emociones, como por ejemplo la alegría, el dolor, etc.

¹⁴ Ibid., p. 187.

¹⁵ Ibid., p. 200.

¹⁶ Cfr. Ibid., pp. 20-25.

¹⁷ Cfr. Ibid., pp. 55-57; Searle, John R. (2006). *La mente: una breve introducción*. (Horacio Pons, Trad.). Bogotá: Norma, pp. 214-216

Las razones para la acción independientes del deseo tienen una «dirección de ajuste ascendente, o mundo-a-obligación»¹⁸ (↑), es decir, se logran cuando la situación se ajusta a ellas. Por lo tanto, los actos libres se cumplen cuando se llevan a cabo, es decir que no son algo que nos suceda sino que implican un movimiento de nuestra parte.

Todo acto libre, además de poseer una *dirección de ajuste* posee una *dirección de causación*, aquello que permite que un estado intencional se satisfaga. Como en los casos anteriores, esto dependerá del modo psicológico en el que se encuentra el contenido intencional. Una razón independiente del deseo tiene una *dirección de causación mente-a-mundo* (↓), así, por ejemplo, si quiero leer un libro y lo hago, esta razón causó mi acción. Un acto de percepción tiene por el contrario una *dirección de causación mundo-a-mente* (↑). Searle menciona a su vez, dentro de los casos de causación intencional, un tipo especial, aquellos que son *causalmente autorreferenciales*, es decir, aquellos que se satisfacen por causa de ellos mismos¹⁹. Aquí incluye a las «experiencias perceptivas, recuerdos e intenciones»²⁰, como también a la «acción»²¹. Por ejemplo, una percepción se satisface si lo que se percibe causa dicha experiencia. En el caso de la acción, me mantengo realizando una acción a causa de la intención que me mueve a ello.

Cuando Searle habla de causa la está considerando como eficiente solamente, que, en términos generales, define como «algo que hace que suceda otra cosa distinta»²². Para él los otros tres tipos de causas establecidos por Aristóteles (material, formal y final) son erróneos²³. Dentro de las causas eficientes es posible establecer algunas que tienen que ver con los estados mentales, según los causen o ellos causen otra cosa. Y a su vez, dentro de las causas mentales encontramos una causa especial llamada *intencional*, definida como «cualquier relación causal entre un estado intencional y cualquier otro fenómeno en virtud de la cual el estado intencional causa aquello que representa o aquello que representa el estado intencional causa el propio estado intencional»²⁴. Si tengo deseos de comer algo eso puede llevarme a comer lo deseado (sin negar con esto el fenómeno de la brecha), y aquí el estado intencional causa lo que representa; también puede suceder que observe una determinada realidad, con lo cual lo representado causa el estado intencional.

Entonces, solo hay acciones libres si hay razones para actuar independientes del deseo, y «*sólo para un yo puede algo ser una razón para una acción*»²⁵. Por ello, a continuación presentamos la propuesta de Searle con respecto al *Yo* como fundamento de la libertad.

¹⁸ Searle, John R. (2000b). *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*. (Luis M. Valdés Villanueva, Trad.). Barcelona: Nobel, p. 216

¹⁹ Cfr. Searle, John R. (1992). *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente* (Enrique Ujaldón Benítez, Trad.). Madrid: Tecnos, pp. 97 y 132.

²⁰ Searle, John R. (2000b). *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*. (Luis M. Valdés Villanueva, Trad.). Barcelona: Nobel, p. 61.

²¹ Ibid.

²² Ibid., p. 59; Cfr. Searle, John R. (1992). *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente* (Enrique Ujaldón Benítez, Trad.). Madrid: Tecnos, p. 133.

²³ Cfr. Searle, John R. (2000b). *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*. (Luis M. Valdés Villanueva, Trad.). Barcelona: Nobel, p. 59.

²⁴ Ibid., p. 60.

²⁵ Ibid., p. 107.

1.4. El Yo como fundamento de la libertad

Para Searle, la única forma de explicar cómo es que, a pesar de no haber una necesidad en las causas sin embargo se da la acción, es haciendo referencia a un *yo*. «El *yo* realiza el acto, pero no lo *causa*. No hay nada que colme la brecha»²⁶. En algunos textos afirma que la noción de *yo* «es un concepto puramente formal», una noción «no “sustantiva”»²⁷, «una especie de principio de organización del cerebro y sus experiencias»²⁸, algo que lógicamente se necesita para explicar la acción libre. Sostiene que está de acuerdo con Hume en negar la existencia de un *yo* que sea objeto de las experiencias pero reclama un postulado formal «como algo sumado a ellas con el objeto de entender su carácter»²⁹. Establece que postular un *yo* es una cuestión formal como lo es establecer *un punto de vista* cuando queremos explicar las percepciones. Este *punto de vista* no es algo que tenga existencia en sí mismo, «no es algo que veo o percibo de alguna otra manera»³⁰, sino algo que me permite explicar cómo es que percibimos. Lo mismo sucedería con el *yo*.

Sin embargo, en ese mismo texto menciona que el *yo* debe ser un ente singular que «tenga conciencia, percepción, racionalidad, la capacidad de lanzarse a la acción y la de organizar percepciones y razones a fin de llevar a cabo acciones voluntarias bajo un supuesto de libertad»³¹. También dice:

[...] además del “haz de percepciones”, tal como las describió Hume, debemos suponer que ciertas coacciones formales se ejercen sobre la entidad que toma las decisiones y lleva a cabo las acciones. Tenemos que postular un *yo* o agente racional capaz de actuar libremente y hacerse responsable de las acciones. El complejo de las nociones de acción libre, explicación, responsabilidad y razón nos da la motivación para postular algo por añadidura a la secuencia de experiencias y el cuerpo en el cual estas ocurren. Para ser más exacto, a fin de explicar las acciones racionales libres, debemos suponer la existencia de una entidad X tal que de ella pueda decirse que es consciente (con todo lo que la conciencia implica), persiste a través del tiempo, formula razones para la acción y reflexiona sobre ellas bajo las coacciones de la racionalidad, es capaz de decidir, iniciar y llevar a cabo acciones bajo un supuesto de libertad y (ya implícito en lo que he dicho) es responsable de al menos algunos de sus actos.³²

²⁶ Ibid., p. 181.

²⁷ Searle, John R. (2006). *La mente: una breve introducción*. (Horacio Pons, Trad.). Bogotá: Norma, p. 361.

²⁸ Bennett, M.; Dennett, D.; Hacker, P.; Searle, J. (2008). *La naturaleza de la conciencia. Cerebro, mente y lenguaje* (Roc Filella, Trad.). Barcelona: Paidós, p. 151.

²⁹ Searle, John R. (2006). *La mente: una breve introducción*. (Horacio Pons, Trad.). Bogotá: Norma, p. 363.

³⁰ Ibid., p. 361.

³¹ Ibid., p. 362.

³² Ibid., p. 359.

A su vez, en *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío* sostiene que «[l]a inteligibilidad de nuestro operar en el fenómeno de la brecha exige una noción substancial de yo»³³ o «una noción mucho más substancial del yo que la que se acostumbra a contemplar en nuestra tradición filosófica»³⁴ (se está refiriendo aquí nuevamente Hume).

El *yo* substancial que Searle rechaza parece referir a una substancia considerada como pura materia perceptible por los sentidos. Él se da cuenta que una noción así no permite entender adecuadamente qué es el *yo* que reclama el acto libre como fundamento para su explicación. Sin embargo, esto no lleva a Searle a aceptar un principio espiritual. Todas las características del *yo* son solamente biológicas para él, ya que «los eventos mentales [...] están fundados en la neurofisiología»³⁵.

Por este motivo él mismo llama a su posición «naturalismo biológico»³⁶. Esta doctrina para Searle no contradice dos teorías explicativas del mundo que actualmente se consideran verdades casi irrefutables: la teoría atómica y la teoría evolucionista. Siguiendo la primera es posible explicar las grandes estructuras haciendo referencia a sus microcomponentes. Y considerando la segunda se sostiene que el hombre es fruto de la evolución de las especies, haciendo de él un ser biológico más complejo y de la conciencia, y con ella todos los actos conscientes, un rasgo del cerebro solamente, del cual emerge debido a su gran complejidad. Afirma:

*[...] la conciencia es un rasgo biológico de los cerebros humanos y de ciertos animales. Está causada por procesos neurobiológicos y es una parte del orden biológico natural como cualquier otro rasgo biológico, como lo son la fotosíntesis, la digestión o la mitosis*³⁷

Para Searle, esta visión del hombre lo aleja del monismo materialista, que niega la existencia de lo mental, como también del dualismo cartesiano, tan temido por los filósofos de la mente, donde la dimensión física y mental no tienen un vínculo esencial. Los estados mentales emergen de la actividad neuronal pero se distinguen de ella, así como la propiedad de liquidez que tiene el agua se diferencia de las propiedades que tienen las moléculas individuales que la componen. Esta emergencia de la mente del cerebro permitiría explicar la causación dinámica de las acciones, de abajo hacia arriba y de arriba hacia abajo.

Puesto que todos los rasgos superficiales del mundo están causados enteramente por y realizados en sistemas de microelementos, la conducta de los microelementos es suficiente para

³³ Searle, John R. (2000b). *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*. (Luis M. Valdés Villanueva, Trad.). Barcelona: Nobel, p. 96.

³⁴ *Ibid.*, p. 83.

³⁵ Searle, John R. (1985). *Mentes, cerebros y ciencia* (Luis Valdés, Trad.). Madrid: Cátedra, p. 105.

³⁶ Searle, John R. (2000a). *El misterio de la conciencia* (Antoni Domènech Figueras, Trad.). Barcelona: Paidós, p. 14; Searle, John R. (2006). *La mente: una breve introducción*. (Horacio Pons, Trad.). Bogotá: Norma, p. 147; Searle, John R. (2007). “La conciencia”. <www.dialogos.unam.mx/pdf/la%20conciencia.pdf> [21 de febrero de 2013], p. 16.

³⁷ Searle, John R. (1996). *El redescubrimiento de la mente*. Barcelona: Crítica, p. 102.

determinar todo lo que sucede. Tal cuadro del mundo “de abajo arriba” permite causación de arriba abajo (nuestras mentes, por ejemplo, pueden afectar a nuestros cuerpos).³⁸

Esto vale para todos los procesos conscientes, desde la sed a un pensamiento o una elección libre. Todo es producido por el cerebro, es causado por los niveles inferiores³⁹ y por tanto es una característica suya «aunque en un nivel superior al de las neuronas y sinapsis»⁴⁰. Los estados mentales, si bien son producidos por y en el cerebro⁴¹, no pueden ser reducidos a un nivel neuronal solamente, dado que tienen una ontología de primera persona.

«No hablamos de dos entidades diferentes sino del mismo sistema en distintos niveles»⁴². La clave para entender cómo lo mental puede ser físico es considerar que para él los estados mentales son un tipo de entidad física. Lo físico para Searle se caracteriza por tres cosas⁴³: primero, el estar situado en el espacio y el tiempo; segundo, la microfísica permite explicar causalmente sus rasgos y comportamientos; tercero, funciona causalmente y la causalidad del universo físico es cerrada, si algo causa es parte de él. Si bien los fenómenos mentales además son cualitativos, subjetivos e intencionales esto no se contradice con las características mencionadas anteriormente.

Una sola neurona no es consciente pero el cerebro en su totalidad, compuesto por miles de millones de ellas, sí. Para Searle los estados conscientes son propiedades emergentes del cerebro⁴⁴, fruto de las «relaciones entre los elementos»⁴⁵. Por tanto, la conciencia está causada por el cerebro, es decir, podemos reducir causalmente la conciencia a la actividad neuronal, como en el caso de la liquidez del agua que se explica por referencias a sus moléculas. Pero en este último ejemplo esta reducción causal lleva a una reducción ontológica. Es decir que si queremos entender con mayor precisión qué es el agua, debemos hacer referencia a las moléculas de hidrógeno y oxígeno que la componen. A diferencia de lo que sucede con la conciencia, que puede ser reducida causalmente pero es irreductible *ontológicamente* hablando al cerebro, sin que por ello se niegue la visión científica ni se caiga en el dualismo.

En el caso del agua es posible realizar una reducción ontológica a su microestructura porque se pueden separar los *rasgos superficiales* (la liquidez) considerándolos como efectos del objeto. La percepción del objeto por parte del observador sigue existiendo pero refiere a una explicación subjetiva, que debe separarse de la realidad misma, de la que es consecuencia. Aquí lo que interesa son los factores determinantes para que el objeto tenga unas propiedades específicas. En esta reducción ontológica se redefine el objeto, pero no se crea nada nuevo.

³⁸ Searle, John R. (1985). *Mentes, cerebros y ciencia* (Luis Valdés, Trad.). Madrid: Cátedra, pp. 105-106.

³⁹ Cfr. Searle, John R. (2006). *La mente: una breve introducción*. (Horacio Pons, Trad.). Bogotá: Norma, p. 148; Bennett, M.; Dennett, D.; Hacker, P.; Searle, J. (2008). *La naturaleza de la conciencia. Cerebro, mente y lenguaje* (Roc Filella, Trad.). Barcelona: Paidós, p. 123.

⁴⁰ Searle, John R. (2006). *La mente: una breve introducción*. (Horacio Pons, Trad.). Bogotá: Norma, p. 146.

⁴¹ Cfr. Bennett, M.; Dennett, D.; Hacker, P.; Searle, J. (2008). *La naturaleza de la conciencia. Cerebro, mente y lenguaje* (Roc Filella, Trad.). Barcelona: Paidós, pp. 135-136.

⁴² Searle, John R. (2006). *La mente: una breve introducción*. (Horacio Pons, Trad.). Bogotá: Norma, p. 164.

⁴³ Cfr. *Ibid.*, p. 152.

⁴⁴ Cfr. Searle, John R. (2000a). *El misterio de la conciencia* (Antoni Domènech Figueras, Trad.). Barcelona: Paidós, p. 30.

⁴⁵ Searle, John R. (1996). *El redescubrimiento de la mente*. Barcelona: Crítica, p. 121.

En el caso de la conciencia, la libertad o el dolor, no es posible realizar esto. Aquí dejar de lado las experiencias subjetivas implica no considerar lo que queremos definir, ya que poseen una ontología de primera persona. La conciencia no implica una «*distinción entre apariencia y realidad porque la apariencia es la realidad*»⁴⁶. La sensación de dolor no puede ser explicada solo con una perspectiva de tercera persona, diciendo por ejemplo que el dolor es una mera alteración en el tálamo y otras regiones del cerebro. Si lo explicáramos así se perdería lo fundamental, la sensación subjetiva que está teniendo la persona.

Para Searle, esto no parece tener consecuencias metafísicas, no refiere a una distinción en la realidad, sino que es solo una cuestión del lenguaje, de la manera en que definimos. «La conciencia no puede ser reductible, no a causa de ningún rasgo misterioso, sino simplemente porque, por definición, cae fuera del patrón de reducción que hemos escogido por razones pragmáticas»⁴⁷.

La reducción causal de los estados conscientes al cerebro plantea el problema del compatibilismo e incompatibilismo, que Searle afrontó directamente. La primera posición establece que es posible compatibilizar el determinismo con la libertad, cosa que niega en la segunda.

Para Searle el compatibilismo propone un determinismo blando⁴⁸, que permitiría compatibilizarlo con el libre albedrío. Para ellos las acciones voluntarias libres están determinadas, como los otros hechos del mundo físico, por causas específicas. La diferencia está en el tipo de causa que determina a unas o a otros. Las acciones libres están causadas por «convicciones, procesos racionales y reflexiones internas»⁴⁹, si actúo de acuerdo a ellas soy libre, de lo contrario actúo obligado, forzado. Para Searle el compatibilismo no termina de resolver la cuestión, que es saber si las condiciones previas a las acciones libres son causas suficientes para que se den.

El incompatibilismo, que niega la posibilidad de compatibilizar la libertad con el determinismo, puede llevar por dos caminos: negar la libertad o afirmarla sosteniendo que no todo está determinado. Dentro de los que sostienen que no somos libres, que todo está determinado, Searle distingue dos tipos: el *determinismo psicológico* y el *neurobiológico*⁵⁰. El primero se caracteriza por afirmar que los estados psicológicos del sujeto (creencias, deseos, el conocimiento de las obligaciones, etc.) son causas suficientes para explicar el modo en que se actúa. Los adictos y aquellos que han estado bajo la acción del hipnotismo son mencionados como ejemplos en los que parece no haber acción libre. Esto también sucede en los actos pasionales, donde la persona se ve arrebatada por un dinamismo psicológico intenso y la acción se sigue necesariamente.

El segundo tipo de determinismo, el neurobiológico, se dirige a un nivel más profundo que el psicológico. Los estados psicológicos están enteramente determinados por el nivel neurobiológico inferior, de tal modo que cualquier modificación psicológica implica una a nivel neurobiológico. En este caso, el cerebro funcionaría como

⁴⁶ Ibid., p. 131.

⁴⁷ Ibid., p. 132.

⁴⁸ Cfr. Searle, John R. (2006). *La mente: una breve introducción*. (Horacio Pons, Trad.). Bogotá: Norma, p. 275.

⁴⁹ Ibid., p. 276.

⁵⁰ Cfr. Ibid., p. 279.

una máquina en la cual todos los elementos presentes en un estado T1 son suficientes para explicar lo que sucederá en T2. De este modo el cerebro podría asemejarse al hardware de una computadora cuyo software determina las acciones futuras, incluso si el software fuera más complejo nos daría la sensación de que estamos actuando libremente cuando en realidad estamos determinados.

Searle no acepta ninguno de los dos determinismos, inscribiéndose en lo que él denomina *libertarianismo*⁵¹. El hecho de que a veces se actúe dejándonos llevar por los estados psicológicos no niega la existencia de la libertad, más bien la confirma. Ya que sabemos que no estamos realizando un acto libre en esos casos porque tenemos experiencia de otras acciones en la que sí somos libres. Ahora bien, el saber si nuestras acciones están psicológicamente determinadas o no es «una cuestión empírica fáctica»⁵² para Searle y por tanto imposible de resolver sólo con la filosofía. El determinismo neurobiológico es una explicación razonable, ya que busca entender al hombre como un organismo más, pero deja de lado la experiencia que tenemos de realizar actos libres, de ser dueños de las acciones. Esta experiencia tiene una importancia fundamental, central, en nuestra vida, negarla sería ir en contra de todo lo que se sabe sobre la evolución⁵³.

Por lo tanto, es necesario aunar la experiencia del intervalo, entre las causas y el efecto, y el nivel neuronal, que debe reflejarlo. Para Searle la salida podría estar en la propuesta de la mecánica cuántica, donde el estado T1 es causalmente responsable del estado T2 solo de manera estadística, debido a un componente aleatorio presente a nivel de las micropartículas. Menciona que en algún momento él había descartado esta posibilidad porque pensaba que el indeterminismo cuántico sólo fundamentaba el azar, pero luego se dio cuenta que estaba cometiendo una falacia, la de *composición*, por la cual se atribuye al todo las características de las partes. Por tanto, para él, aceptar un elemento aleatorio en las partes que componen al todo no necesariamente lleva al azar. Podría sostenerse que el cerebro, a pesar de estar compuesto de elementos aleatorios, en su totalidad no actúa azarosamente aunque sí permanece indeterminado. A pesar de esto, para nuestro autor lo que se sabe del cerebro aún no es suficiente para afirmar esta doctrina.

En realidad no sabemos cómo existe el libre albedrío en el cerebro, si es que existe. No sabemos por qué o cómo la evolución nos ha dado la inconmovible convicción del libre albedrío. Y no sabemos, en síntesis, cómo puede llegar a funcionar. Pero sí sabemos que la convicción de nuestra libertad es inexorable. Si no la supusiéramos seríamos incapaces de actuar.⁵⁴

⁵¹ Cfr. Ibid., p. 283.

⁵² Ibid., p. 282.

⁵³ Cfr. Ibid. 291.

⁵⁴ Ibid., p.291.

2. Valoración crítica de la propuesta de J. R. Searle

Hasta aquí la doctrina de Searle. A continuación presentaremos una valoración crítica de los aspectos más sobresalientes de su postura, siguiendo la estructura establecida para presentar su posición, a fin de establecer una visión antropológica más completa para fundamentar la existencia de la libertad.

2.1. Perspectiva de la primera persona

En primer lugar es importante destacar la distinción que establece entre objetividad y subjetividad *epistémicas*, y objetividad y subjetividad *ontológicas*. El hecho de que Searle afirme la posibilidad de adecuar nuestra inteligencia a la realidad es un aspecto fundamental para elaborar cualquier doctrina filosófica y científica, pero que, como sabemos, algunos niegan terminando en el escepticismo. Él se llama a sí mismo *realista ingenuo*, ya que parte de aceptar la realidad como se da, aunque falta en su propuesta una alcance metafísico que le de mayor consistencia, como veremos luego.

A su vez, con respecto al orden ontológico, el autor pone de manifiesto que el tema de la libertad debe ser considerado de un modo diverso a cómo se enfrentan las cuestiones referidas a los entes distintos del hombre. Este inicio de la reflexión es muy valioso, porque establece la metodología adecuada para la profundización de la libertad, que está vinculada intrínsecamente a la experiencia del sujeto. Una metodología errónea (la perspectiva de la *tercera persona*) no permitiría entender bien el objeto de estudio. Aquí, con la perspectiva de *tercera persona*, Searle se está refiriendo a la explicación de la ciencia experimental, más específicamente a la neurobiología, que es incapaz de captar la experiencia subjetiva. Negar la experiencia personal por considerarla *poco objetiva*, epistemológicamente hablando, es reducir la realidad *a priori*, y por lo tanto una actitud anticientífica.

Este primer paso es acertado, la ciencia experimental no puede entender la totalidad de la persona humana, ni siquiera puede comprender el cerebro como una totalidad unitaria⁵⁵, ya que sus instrumentos de estudio solo ponen de manifiesto algunos aspectos de la actividad cerebral. Por ejemplo, la *tomografía por emisión de positrones* (PET) mide solamente la actividad metabólica del cuerpo al que se le suministra determinado fármaco, la *resonancia magnética funcional* (fMRI), mide el flujo sanguíneo y muestra las áreas en las que se da en mayor cantidad, y la *magnetoencefalografía* (MEG) capta los mayores campos magnéticos como resultado de la actividad postsináptica. Todos estos instrumentos otorgan una imagen cerebral *no instantánea*, aunque cada vez se acercan más a ello, *estadística*, ponen de manifiesto solo *algunos aspectos* de la actividad cerebral según criterios pre establecidos por el científico y refieren a *áreas*, no a conexiones sinápticas específicas como a veces se piensa al hablar de correlatos

⁵⁵ Cfr. Giménez-Amaya, José M. y Mirillo, José I. (2009). "Neurociencia y Libertad. Una aproximación interdisciplinar". *Scripta Theologica*, 1, 41, p. 44

neurales de la actividad mental. Todo esto ya alcanza para suavizar las conclusiones a las que se pueden llegar. Aún así, aunque estos elementos se perfeccionen, siempre quedará algo inexplicable desde esta metodología, ya que la realidad estudiada la trasciende, como mostraremos luego.

La forma de explicar la realidad desde la *perspectiva de tercera persona*, si bien Searle la aplica a la ciencia experimental, pienso que puede referirse también a una manera de hacer filosofía. En esta línea encontramos la tradición aristotélica, que considera al hombre a partir del conocimiento de la realidad material, aplicando analógicamente lo descubierto a la persona humana. Esta manera de reflexionar ayuda a entender los elementos comunes entre el hombre y los otros entes materiales pero debe complementarse con una reflexión desde la interioridad, es decir, desde una *perspectiva de la primera persona*, para evidenciar la diferencia cualitativa del ser personal.

A este último camino se lo podría criticar por considerarlo poco objetivo, a diferencia de la perspectiva de *tercera persona*, alegando que tal vez algunos no experimenten lo que describimos por referirse solamente a características accidentales del sujeto, que pertenecen a un ente particular pero no necesariamente a todos. Esta objeción no es válida por dos motivos. Primero, porque la perspectiva de *tercera persona* también requiere una disposición interior, por la cual existe la posibilidad de entender o no una determinada realidad. Y segundo, que la perspectiva de *primera persona* no nos pone en contacto solo con características accidentales, que pertenecen a un único sujeto, sino que puede permitirnos conocer lo esencial del hombre, que se refleja de diversas maneras en la experiencia particular.

El punto de partida searleano no es llevado a sus últimas consecuencias por el autor. De haberlo hecho tal vez hubiera podido entender la necesidad de referir a una dimensión espiritual en el hombre. Si bien Searle parte de la aceptación de los estados mentales y realiza un primer análisis, considerándolos como irreducibles a la materia, termina yendo en contra de su propuesta al pretender dar una fundamentación última de los mismos en el ámbito cerebral, refiriendo a la neurobiología y, por tanto, estableciendo una explicación de *tercera persona*.

2.2. El fenómeno de la brecha (*gap*) y las razones independientes del deseo

Es interesante ver cómo la reflexión sobre uno mismo permite realizar una descripción del acto libre considerando la indeterminación como elemento fundamental. Searle dice que esta característica se manifiesta en que las causas son insuficientes. Y aquí hay una cuestión que merece la pena que nos detengamos un momento. Podemos ver que en su propuesta hay una consideración unívoca de la causalidad. Como ya mencionamos, rechaza explícitamente la clasificación aristotélica de las cuatro causas, aceptando como válida únicamente la final. Searle parece no considerar la visión del Estagirita en toda su profundidad, alineándolo con Hume y Kant dentro de lo que él llama *filósofos clásicos*. En sus textos parece haber o una errónea interpretación de los filósofos antiguos, como en

el caso de Aristóteles, o un total desconocimiento, como sucede con los medievales. Esto, sumado a que a veces Searle reconoce los límites del conocimiento científico pero sin dar paso a otro tipo de explicación, parece manifestar una cierta visión positivista.

A pesar de esto, es verdad que experimentamos que las causas finales, ahora siguiendo a Aristóteles, no son suficientes para explicar la acción del hombre. Experimentamos un salto, las razones no determinan las acciones por sí mismas. Una interpretación analógica del concepto de causa⁵⁶ permite entender mejor el tema, considerando que la causa final es necesaria aunque no suficiente para explicar el acto libre. A su vez, esta perspectiva resulta clarificadora en orden a entender la constitución del hombre sin caer en el materialismo y el dualismo, como mostraremos en el próximo punto.

Por otro lado, es iluminador que Searle proponga a las acciones realizadas por razones independientes del deseo como explicaciones del acto libre. Muestra el vínculo entre libertad y racionalidad dando unidad al accionar humano. La dificultad está en que el análisis de Searle termina en el lenguaje, considerando que basta con entender los actos del habla para explicar la acción. Esto no reclama, según él, una referencia metafísica. Pero si analizamos la acción libre podemos ver que ella, además de explicarse por la *brecha*, manifiesta una tendencia al bien, presente a la inteligencia humana como tal. Y esto en última instancia radica en la bondad de lo real, es decir, en una consideración metafísica de las cosas. El lenguaje toma su fuerza vinculante del ser de la realidad, sin lo cual en última instancia nada puede *obligarnos*.

Es valioso el hecho de que Searle presente como ejemplo al *altruismo fuerte*, distinguiéndolo del vínculo que pueda haber entre los animales. Pero falta en su propuesta la captación del otro como un *yo* que posee un valor irrenunciable por su modo de ser. En el acto empático por ejemplo, captamos algo del otro de manera directa, mediados por la sensibilidad pero en un acto que la trasciende. Esto no puede explicarse solamente por la activación de determinadas neuronas, como sostuvieron algunos con respecto a las llamadas neuronas espejo⁵⁷. Y tampoco termina de entenderse refiriendo únicamente a la estructura del lenguaje, que más bien es expresión del valor personal.

El acto libre es manifestación del ser mismo de la persona que lo realiza⁵⁸, por ello su estudio reclama la referencia a un *yo* que asuma las razones y las ponga en acto, como adecuadamente vislumbró Searle.

⁵⁶ Cfr. Aristóteles. (2012). *Metafísica* (Valentín García Yebra, Trans.). Madrid: Gredos, 983a 25 – 993a 27

⁵⁷ Cfr. Iacoboni, Marco. (2010). *Las neuronas espejo. Empatía, neuropolítica, autismo, imitación, o de cómo entendemos a los otros* (Isolda Rodríguez Villegas, Trans.). Buenos Aires: Katz.

⁵⁸ Cfr. Acerbi, Ariberto. (2011). "What does it mean: "I will"? Ontology of first person and free will, in dialogue with Searle, Libet and Schipenhauer". En Ariberto Acerbi y José Angel Lombo Juan José Sanguineti (Ed.), *Moral Behavior and Free Will*. Ciudad del Vaticano: IF Press, p. 125

2.3. El Yo como fundamento de la libertad

Como mencionamos, Searle sostiene en algunos textos que el *yo* es un postulado formal, así como el *punto de vista* es el lugar desde donde observamos las cosas, pero también en otros pasajes parece darle cierta realidad ontológica al otorgarle algunas características (conciencia, libertad, etc.). No queda demasiado clara su postura en este tema. Incluso él mismo dice explícitamente con respecto a su doctrina del *yo*: «no va lo bastante lejos y realmente no sé cómo completarlo»⁵⁹. Lo interesante es que intenta no reducir el hombre a la pura materia, buscando afirmar la existencia de los estados mentales. Pero realiza esta labor desde una perspectiva *naturalista*, pensando que éste es único medio para sostener la existencia de los *qualia* sin caer en el dualismo y en el materialismo.

Por lo tanto, en su propuesta no hace referencia a una dimensión espiritual para explicar al hombre, afirmando como verdades absolutas la teoría atómica y el evolucionismo. No solo presenta estas doctrinas como irrefutables, sino que pretende *a priori* que ellas expliquen toda la realidad. Como ya mencionamos, termina queriendo justificar su doctrina con elementos neurobiológicos, que se expresan desde la *perspectiva de tercera persona* y con ello termina yendo en contra de su punto de partida.

En coherencia con esta línea de análisis, piensa que es posible realizar una reducción causal de lo mental a lo neuronal sin caer en el materialismo. Afirma que en el caso de la libertad o la conciencia se aplica lo mismo que sucede con algunas propiedades de entes puramente materiales, donde el nivel inferior causa el superior. Esto, según él, no conllevaría una reducción ontológica. Aquí hay dos dificultades, primero que este paralelismo entre las propiedades de un ente no vivo como el agua y las del *yo* no es adecuado, porque las propiedades de éste último son cualitativamente distintas al cerebro, del que emergerían, a diferencia de lo que puede suceder con la liquidez del agua y sus moléculas. Segundo, como menciona Paolo Arcara⁶⁰, la reducción causal lleva a una reducción ontológica inevitablemente. Si el cerebro causa la mente entonces la mente tiene las potencialidades que se desprenden del cerebro, al cual queda reducido. Como se ha afirmado clásicamente, desde lo inferior no puede surgir lo superior y consiguientemente el *yo* no puede ser cualitativamente diverso de la materia original. Esto hace que Searle quede presa del materialismo que buscaba rechazar, porque el *yo*, para él, termina siendo solo una emergencia del ámbito físico, una característica biológica más⁶¹.

A su vez, según esta propuesta sobre el *yo*, la libertad, manifestada en el fenómeno de la brecha, debería verse reflejada de algún modo en la actividad cerebral en forma de un salto. Para explicar esto remite al indeterminismo cuántico como una posible vía de solución. Pero, como afirman algunos autores⁶², en la actividad cerebral no hay saltos cuando se realiza una acción libre, por lo que no tiene sentido remitir al indeterminismo. Si sucediera algo semejante debería haber algún sustento empírico de ello y sin embargo la ciencia no puede brindarlo.

⁵⁹ Searle, John R. (2006). *La mente: una breve introducción*. (Horacio Pons, Trad.). Bogotá: Norma, p. 363.

⁶⁰ Cfr. Arcara, Paolo. (2008). "La mente en John Searle: intencionalidad y causalidad". *Cuadernos de Filosofía*, 3, XVIII, p. 282

⁶¹ Cfr. Searle, John R. (2006). *La mente: una breve introducción*. (Horacio Pons, Trad.). Bogotá: Norma, p. 150.

⁶² Cfr. Boström, K. J.; Honnacker, A.; Ziesche, A. (2010). "Acting on Gaps? John Searle's Conception of Free Will". En A. Karakuş D. Franken, & J. G. Michel (Ed.), *John R. Searle: Thinking About the Real World* (pp. 221-225). Münster: Ontos Verlag.

Sostener que en un futuro sí se podrá demostrar experimentalmente no soluciona el problema, más bien lo complica, porque manifiesta que el autor está afirmando cosas que reclaman una comprobación empírica cuando todavía no la hay, con lo cual debería evitar pronunciarse sobre ello.

Incluso suponiendo que aceptáramos que se evita el materialismo porque el cerebro causa algo distinto de sí, ya que en la concepción searleanala la causalidad es eficiente solamente, esto traería otras complicaciones, ya que terminaría en un dualismo substancial, cosa que Searle rechaza de plano. Sea como fuera, su explicación sobre el *yo* es insuficiente.

En Searle, como en casi todos los filósofos de la mente, hay un legítimo interés por explicar los actos humanos como unidad y no como una relación extrínseca de dos substancias, cosa que la doctrina aristotélica de las cuatro causas puede permitir entender mejor. El hilemorfismo, dependiente de la teoría de la causalidad, ayuda comprender que la aceptación de una dimensión espiritual en el hombre no lleva al dualismo necesariamente. En esta línea encontramos a algunos filósofos de la mente contemporáneos, como por ejemplo Antonio Malo⁶³, para quien los procesos cerebrales pueden considerarse como la causa material de la acción, no eficiente, y la intención como la causa final.

Por su parte, Juan José Sanguineti⁶⁴ elabora su concepción del *Yo* o *Sí mismo* como causa de las acciones libres, en la unidad de todas sus dimensiones, desde tradición aristotélico-tomista. En sus escritos inicia su análisis desde los entes de nivel inferior hasta llegar al hombre, utilizando la doctrina hilemórfica en distintos niveles estratificados y estableciendo que no hay nada que sea pura materia, ya que todo lo existente está determinado por la forma. Aquí hay dualidad de coprincipios, no dualismo de substancias.

Sanguineti distingue entre el *sí mismo profundo* y el *sí mismo intencional*, como aspectos constitutivos del *yo* implicados en las acciones libres. A su vez, en el primero establece un *background* cognitivo y tendencial tanto a *nivel vegetativo-sensitivo* (un fondo estable dado por la genética y otro adquirido por la experiencia) como a *nivel personal* (donde hay un nivel constitutivo dado por la naturaleza humana y otro individualizado por el ambiente, la cultura, la educación, etc.). Las acciones libres surgen de este complejo entramado causal, del cual las activaciones neurales son solo un aspecto. En la persona humana, la acción voluntaria, correspondiente al estrato espiritual, se realiza naturalmente en vínculo con la actividad de un cuerpo elevado, al que está formalizando «a través de las actividades intencionales sensitivas superiores, que tienen una especial afinidad con las actividades espirituales, cognitivas y afectivas, y son como su soporte»⁶⁵.

⁶³ Cfr. Malo, Antonio. (2011). "Three theories about freedom". En Ariberto Acerbi y José Angel Lombo Juan José Sanguineti (Ed.), *Moral Behavior and Free Will* (pp. 135-148). Ciudad del Vaticano: IF Press

⁶⁴ Cfr. Sanguineti, Juan José. (2005). "Operaciones cognitivas: una aproximación ontológica al problema mente-cerebro". pp. 1-41. <http://didattica.pusc.it/file.php/118/Operaciones_cognitivas.pdf> [23 de enero de 2013]; Sanguineti, Juan José. (2007). *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico*. Madrid: Palabra; Sanguineti, Juan José. (2008a). "La elección racional: un problema de filosofía de la mente y de la neurociencia". pp. 29-57. <http://didattica.pusc.it/file.php/118/Scelta_razionale.pdf> [23 de enero de 2013]; Sanguineti, Juan José. (2008b). Libertad y base cerebral. 1-12. <http://didattica.pusc.it/file.php/118/libertad_y_base_cbral.pdf> [23 de enero de 2013]; Sanguineti, Juan José. (2008c). Libertad y cerebro. 1-20. <http://didattica.pusc.it/file.php/118/libertad_y_cerebro.pdf> [23 de enero de 2013]; Sanguineti, Juan José. (2010). El yo como causa. 1-23. <http://didattica.pusc.it/file.php/118/El_Yo_como_causa.Art.pdf> [23 de enero de 2013].

⁶⁵ Sanguineti, Juan José. (2008b). Libertad y base cerebral. <http://didattica.pusc.it/file.php/118/libertad_y_base_cbral.pdf> [23 de enero de 2013].

Para él no hay que entender los procesos biológicos en términos de determinismo físico, ya que las operaciones a este nivel se rigen por causas dinámicas y complejas, que no son las leyes rígidas de una física mecánica. Ya en el animal hay una elevación de la dimensión física, constituyéndose una unidad psiconeural, donde hay influencia de *abajo-arriba* y *arriba-abajo*, lo cual en el hombre alcanza un nivel de mayor complejidad. El hecho de que no haya saltos en la actividad cerebral no reclama el indeterminismo cuántico ni implica que haya determinismo físico. Como tampoco el hecho de que haya alguna activación cerebral cuando el hombre está consciente implica que el cerebro sea consciente, como Maxwell Bennett y Peter Hacker le señalaron a Searle⁶⁶.

Hay que explicar el acto libre haciendo referencia a una causalidad múltiple y dinámica, mostrando que el hombre es una realidad estratificada⁶⁷, donde el nivel superior actúa como *causa formal activa*, no eficiente, sobre los estratos inferiores⁶⁸. Esta unidad hilemórfica permite entender cómo los estados mentales, en cuanto tales, pueden producir efectos físicos, que es la cuestión central de la causalidad en orden a explicar el acto libre, como señala Carlos J. Moya⁶⁹.

Sanguineti también afirma que es necesario mostrar que los actos voluntarios libres tienen una referencia al bien universal, por lo cual, si bien están radicados en el cerebro por su vínculo con la *sensibilidad alta*, trasciendan la dimensión física⁷⁰. Esta es la doctrina tomista de la tendencia natural al bien por parte de la voluntad, considerada como trascendental del ser. Esta apertura al ser universal es el fundamento de la libertad, como posibilidad infinita (potencialmente) de elegir el bien⁷¹.

La explicación de este autor manifiesta el carácter unitario del acto humano y la continuidad, o elementos comunes, del hombre con los otros entes materiales. Esta manera de entender a la persona humana, que parte de la realidad material, podría considerarse una perspectiva de *tercera persona*, pero en el ámbito filosófico y no científico experimental como proponía Searle. Como anticipábamos, si se presenta solo esta visión puede dificultarse ver la trascendencia de la persona sobre las cosas, la diferencia cualitativa entre el hombre y el animal. Por tanto, esta doctrina podría complementarse con una profundización del punto de partida searleano, es decir, con una reflexión filosófica desde la *primera persona* o desde la interioridad.

Esta forma de considerar al hombre, asumida por Searle como inicio de su reflexión, estuvo paradójicamente presente en la modernidad a partir de Descartes⁷², aunque hunde sus raíces en la tradición

p. 11.

⁶⁶ Cfr. Bennett, M.; Dennett, D.; Hacker, P.; Searle, J. (2008). *La naturaleza de la conciencia. Cerebro, mente y lenguaje* (Roc Filella, Trad.). Barcelona: Paidós, p. 170.

⁶⁷ Cfr. Sanguineti, Juan José. (2008b). Libertad y base cerebral. 1-12. <http://didattica.pusc.it/file.php/118/libertad_y_base_cbral.pdf> [23 de enero de 2013]

⁶⁸ Cfr. Sanguineti, Juan José. (2010). El yo como causa. <http://didattica.pusc.it/file.php/118/El_Yo_como_causa.Art.pdf> [23 de enero de 2013], p. 20.

⁶⁹ Cfr. Moya, Carlos J. (2006). *Filosofía de la mente* (2º ed.). Valencia: Universitat de València, p. 208.

⁷⁰ Cfr. Sanguineti, Juan José. (2008a). “La elección racional: un problema de filosofía de la mente y de la neurociencia”. pp. 29-57. <http://didattica.pusc.it/file.php/118/Scelta_razionale.pdf> [23 de enero de 2013]

⁷¹ Cfr. Sanguineti, Juan José. (2007). *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico*. Madrid: Palabra, p. 220.

⁷² Cfr. Franck, Juan Francisco. (2012a). “La persona como lugar de convergencia de las neurociencias, la filosofía y la religión”. Ponencia presentada en el *VII Congreso Latinoamericano de Ciencia y Religión*, Río de Janeiro, Brasil.

agustiniana, hecho que injustamente no es reconocido por la mayoría de los filósofos de la mente, incluyendo a nuestro autor. Descartes parece ser el chivo expiatorio donde se concentran los grandes errores de la filosofía hasta el momento e incluso a veces parece haber un temor a ser considerado en esta corriente⁷³. Con este rechazo a la doctrina cartesiana se excluye la posibilidad de referir a una dimensión espiritual en el hombre, pensando que esto lleva necesariamente al dualismo. Aunque como ya hemos visto, con el hilemorfismo esto no necesariamente es así.

Una fenomenología de la interioridad abierta a la trascendencia⁷⁴ puede ayudar a entender el carácter irreductible de la persona a las cosas y por tanto evitar el reduccionismo materialista. También permite evitar el dualismo de sustancias, donde se considera a la materia dotada de una consistencia que solo es atribuible al espíritu. A su vez, un análisis detenido de la experiencia interior manifiesta no sólo el fenómeno de la brecha sino la capacidad de autodeterminación por una razón que trasciende lo particular.

En el hombre hay una tendencia hacia la totalidad que solo puede entenderse adecuadamente si existe en sí mismo algo infinito. Esta es la propuesta de Michele Federico Sciacca⁷⁵ que postula la presencia de la *Idea de ser* como constitutivo ontológico del hombre y fundamento de su espiritualidad. Esta *Idea* también permite explicar el carácter universal de la inteligencia y la tendencia de la voluntad hacia el bien absoluto. El ser, no como una noción que abstraemos y despojamos de toda perfección, sino como una *Idea* que contiene en sí todo acto, no puede tomarse de lo menos perfecto, debe ser dada por Dios. Por ello la reflexión metafísica comienza en el ente creado más perfecto, el hombre, pero no nos deja encerrados en nosotros mismos sino que nos dirige a la trascendencia. Este es el verdadero antropocentrismo que es a la vez teocentrismo.

La noción de esencia, como abstracción de la realidad material no termina de explicar el carácter universal de la inteligencia y, por tanto, la posibilidad infinita de autodeterminación de la voluntad y la espiritualidad del alma. Esta abstracción podría ser interpretada como una elaboración un poco más compleja que la realizada por los animales, en los cuales hay cierta generalización de los entes. Solo con la captación de nociones que trasciendan una esencia específica, incluso que trasciendan las categorías en sentido aristotélico, podemos afirmar la universalidad de la inteligencia humana, la irreductibilidad de la voluntad a la materia y por tanto considerar que el hombre es algo más que conexiones sinápticas.

El análisis de la interioridad nos permite distinguir los estados mentales referidos a objetos particulares, las sensaciones, de aquellos que no están limitados a un objeto material específico. Si no se distinguen con claridad aquellas cosas que pertenecen a la sensibilidad, como captar un color o un sonido, de las que las trascienden, como

<www.academia.edu/attachments/31058065/download_file> [14 de mayo de 2013]; Franck, Juan Francisco. (2012b). "The mereological fallacy and the subject of freedom". Ponencia presentada en *Persons and their Brains*, Oxford, Reino Unido.

<http://www.academia.edu/2926410/The_mereological_fallacy_and_the_subject_of_freedom> [04 de noviembre de 2013]

⁷³ Cfr. Leocata, Francisco. (2010). *Filosofía y ciencias humanas: hacia un nuevo diálogo interdisciplinario*. Buenos Aires: EDUCA, p. 9.

⁷⁴ Cfr. Leocata, Francisco. (2007). *Estudios sobre fenomenología de la praxis*. Buenos Aires: Proyecto.

⁷⁵ Cfr. Sciacca, Michele Federico. (1963). *La interioridad objetiva* (Juan José Ruiz Cuevas, Trad. 2º ed.). Barcelona: Luis Miracle.

un pensamiento o una acción libre, terminaremos cayendo en el reduccionismo, aceptando, como algunos afirman algunos⁷⁶ la posibilidad de que existan fenómenos mentales de todo tipo en cualquier materia.

A su vez, la perspectiva de la primera persona también puede ayudar a entender la unidad del hombre. Nuestro cuerpo es experimentado como propio, no al modo que experimentamos un objeto material cualquiera ni al modo en que experimentamos el cuerpo de otro ente vivo u otra persona. Y para captar nuestro cuerpo como propio éste debe estar *enespiritualizado*, como dice Sciacca⁷⁷. Es decir, el cuerpo y el alma deben constituir una unidad.

Conclusión

Para Searle, entender cabalmente un tema filosófico implica referir necesariamente a otras cuestiones. No es posible entender bien algo sin comprender adecuadamente otras temáticas con las que se vincula. Esta necesaria complementariedad en los temas se manifiesta especialmente con la *libertad*. Para analizarla filosóficamente se necesita vincularla por ejemplo, con la conciencia, la causalidad y la racionalidad. A su vez, este requerimiento de diálogo temático se complementa con el diálogo interdisciplinar entre filosofía y ciencia. Este es un elemento ineludible en la actualidad, aunque no siempre presente, si queremos tener una visión unitaria del hombre. La propuesta de este filósofo resulta valiosa, entre otras cosas, porque nos permite repensar muchas temáticas clásicas pero ahora desde una visión interdisciplinar.

Desde la filosofía podríamos pensar que no tenemos que ver con lo que dice la ciencia, que nuestro ámbito puede permanecer ajeno a sus propuestas sin ninguna dificultad. Pero esto no es una visión filosófica auténtica. La filosofía se pregunta por la realidad y escucha todo lo que pueda hablarle de ella. Una propuesta que tenga en cuenta la visión científica estará en mejores condiciones de manifestar la unidad de la realidad y el carácter sinfónico de la verdad, cuestiones que afectan en primer lugar a la antropología y por ella a la universidad.

Pienso que el camino de diálogo entre los diversos saberes encuentra un ámbito privilegiado en la reflexión sobre el hombre. En él es posible el encuentro de la ciencia y la filosofía, con las dos modalidades de explicación que mencionamos, de primera y tercera persona. Entre estas últimas hay una confluencia en orden metafísico, sin el cual no es posible evitar el cientificismo que lleva a la negación, explícita o implícita, de la libertad, reduciéndola a la explicación neurobiológica.

⁷⁶ Cfr. Guarino, Juan Ignacio. (2010). "La relación causal entre la mente y el cuerpo. Searle y el "naturalismo biológico"". *Eikasia. Revista de Filosofía*, V, 32. <<http://www.revistadefilosofia.com/32-02.pdf>> [23 de septiembre de 2013], p. 39.

⁷⁷ Cfr. Sciacca, Michele Federico. (1958). *El hombre, este desequilibrado* (Juan José Ruiz Cuevas, Trad.). Barcelona: Luis Miracle, p. 104.

Referencias bibliográficas

- Acerbi, Ariberto. (2011). "What does it mean: "I will"? Ontology of first person and free will, in dialogue with Searle, Libet and Schipenhauer". En Ariberto Acerbi y José Angel Lombo Juan José Sanguineti (Ed.), *Moral Behavior and Free Will* (pp. 121-134). Ciudad del Vaticano: IF Press.
- Arcara, Paolo. (2008). "La mente en John Searle: intencionalidad y causalidad". *Cuadernos de Filosofía*, 3, XVIII, pp. 207-293.
- Aristóteles. (2012). *Metafísica* (Valentín García Yebra, Trans.). Madrid: Gredos.
- Bennett, M.; Dennett, D.; Hacker, P.; Searle, J. (2008). *La naturaleza de la conciencia. Cerebro, mente y lenguaje* (Roc Filella, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Boström, K. J.; Honnacker, A.; Ziesche, A. (2010). "Acting on Gaps? John Searle's Conception of Free Will". En A. Karakuş D. Franken, & J. G. Michel (Ed.), *John R. Searle: Thinking About the Real World* (pp. 221-225). Münster: Ontos Verlag.
- Franck, Juan Francisco. (2012a). "La persona como lugar de convergencia de las neurociencias, la filosofía y la religión". Ponencia presentada en el *VII Congreso Latino Americano de Ciencia y Religión*, Río de Janeiro, Brasil. <www.academia.edu/attachments/31058065/download_file> [14 de mayo de 2013]
- Franck, Juan Francisco. (2012b). "The mereological fallacy and the subject of freedom". Ponencia presentada en *Persons and their Brains*, Oxford, Reino Unido. <http://www.academia.edu/2926410/The_mereological_fallacy_and_the_subject_of_freedom> [04 de noviembre de 2013]
- Giménez-Amaya, José M. y Mirillo, José I. (2009). "Neurociencia y Libertad. Una aproximación interdisciplinar". *Scripta Theologica*, 1, 41, pp. 13-46.
- Guarino, Juan Ignacio. (2010). "La relación causal entre la mente y el cuerpo. Searle y el "naturalismo biológico"". *Eikasia. Revista de Filosofía*, V, 32, pp. 33-41. <<http://www.revistadefilosofia.com/32-02.pdf>> [23 de septiembre de 2013]
- Iacoboni, Marco. (2010). *Las neuronas espejo. Empatía, neuropolítica, autismo, imitación, o de cómo entendemos a los otros* (Isolda Rodríguez Villegas, Trans.). Buenos Aires: Katz.
- Leocata, Francisco. (2007). *Estudios sobre fenomenología de la praxis*. Buenos Aires: Proyecto.
- Leocata, Francisco. (2010). *Filosofía y ciencias humanas: hacia un nuevo diálogo interdisciplinario*. Buenos Aires: EDUCA.
- Malo, Antonio. (2011). "Three theories about freedom". En Ariberto Acerbi y José Angel Lombo Juan José Sanguineti (Ed.), *Moral Behavior and Free Will* (pp. 135-148). Ciudad del Vaticano: IF Press.
- Moya, Carlos J. (2006). *Filosofía de la mente* (2º ed.). Valencia: Universitat de València.

- Sanguineti, Juan José. (2005). "Operaciones cognitivas: una aproximación ontológica al problema mente-cerebro". pp. 1-41. <http://didattica.pusc.it/file.php/118/Operaciones_cognitivas.pdf> [23 de enero de 2013]
- Sanguineti, Juan José. (2007). *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico*. Madrid: Palabra.
- Sanguineti, Juan José. (2008a). "La elección racional: un problema de filosofía de la mente y de la neurociencia". pp. 29-57. <http://didattica.pusc.it/file.php/118/Scelta_razionale.pdf> [23 de enero de 2013]
- Sanguineti, Juan José. (2008b). Libertad y base cerebral. 1-12. <http://didattica.pusc.it/file.php/118/libertad_y_base_cbral.pdf> [23 de enero de 2013]
- Sanguineti, Juan José. (2008c). Libertad y cerebro. 1-20. <http://didattica.pusc.it/file.php/118/libertad_y_cerebro.pdf> [23 de enero de 2013]
- Sanguineti, Juan José. (2010). El yo como causa. 1-23. <http://didattica.pusc.it/file.php/118/El_Yo_como_causa.Art.pdf> [23 de enero de 2013]
- Sciaccia, Michele Federico. (1958). *El hombre, este desequilibrado* (Juan José Ruiz Cuevas, Trad.). Barcelona: Luis Miracle.
- Sciaccia, Michele Federico. (1963). *La interioridad objetiva* (Juan José Ruiz Cuevas, Trad. 2º ed.). Barcelona: Luis Miracle.
- Searle, John R. (1985). *Mentes, cerebros y ciencia* (Luis Valdés, Trad.). Madrid: Cátedra.
- Searle, John R. (1992). *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente* (Enrique Ujaldón Benítez, Trad.). Madrid: Tecnos.
- Searle, John R. (1996). *El redescubrimiento de la mente*. Barcelona: Crítica.
- Searle, John R. (2000a). *El misterio de la conciencia* (Antoni Domènech Figueras, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Searle, John R. (2000b). *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*. (Luis M. Valdés Villanueva, Trad.). Barcelona: Nobel.
- Searle, John R. (2005). *Libertad y neurobiología* (Miguel Candel, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Searle, John R. (2006). *La mente: una breve introducción*. (Horacio Pons, Trad.). Bogotá: Norma.
- Searle, John R. (2007). "La conciencia". (Jorge F. Morales, Trad.). Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía, México, pp. 1-34. <www.dialogos.unam.mx/pdf/la%20conciencia.pdf> [21 de febrero de 2013]

