EL CARÁCTER ANTROPOLÓGICO DEL NATURALISMO BIOLÓGICO DE JOHN SEARLE

Jorge Jesús López[1]

ORCID iD: 0000-0003-0812-3091

Resumen: En este artículo se intenta mostrar cómo la noción *naturalismo biológico* propuesta por el autor norteamericano John Searle debe ser interpretada desde un punto de vista antropológico, dejando abierta la posibilidad a una concepción hilemórfica del ser humano. Se indicarán los argumentos presentados por el autor, mediante los cuales pretenden contestar algunas visiones reduccionistas del ser humano dentro de la filosofía de la mente; especialmente serán estudiadas las nociones de conciencia, libertad y el concepto de *Yo*.

Palabras claves: Conciencia; Libertad; *Yo*; Emergentismo; Hilemorfismo.

Abstract: This article attempts to show how the notion of biological naturalism proposed by the American author John Searle must be interpreted from an anthropological point of view that leaving open the possibility to a hilemorphic conception of the human being. It will indicate the arguments presented by the author intending to answer some reductionist views of the human being within the philosophy of the mind; especially will be studied the notions of conscience, free will and Self.

Keywords: Consciousness; Free will; Self; Emergentism; Hylomorphism.

1. Introducción

John Searle se interesa por la filosofía de la mente a partir de su estudio de la intencionalidad al querer encontrar un fundamento para su teoría de los actos de habla. Este objetivo lo conduce a focalizar su atención en la conciencia y su estructura, el inconsciente y el fenómeno de la causalidad intencional. Todos estos fenómenos serían naturales en el hombre, pues son partes de la estructura psico-biológica de la persona, igual que el crecimiento, la reproducción, la secreción de la bilis y la digestión. Searle denomina *naturalismo biológico* a la teoría que ha elaborado para explicar estas realidades ya que – según su opinión – la conciencia, la libertad y el *yo*, siendo parte de la naturaleza biológica humana no pueden ser reducidas ontológicamente a otra cosa.

En este trabajo se presentarán algunas ideas searleanas que refutan los argumentos reduccionistas propuestos por varios filósofos, psicólogos y/o científicos al explicar la naturaleza y el funcionamiento de la mente; luego, se analizaran los conceptos de la libertad

[1] Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad de la Santa Cruz – Roma. Profesor de Bioética y Teología Dogmática y Moral en la Universidad Católica de Cuyo – San Luis, Argentina. Profesor de Historia de la Filosofía Contemporánea en el Seminario Diocesano San Miguel Arcángel – San Luis, Argentina. *E-mail:* jorgejesuslopez@gmail.com.

humana y el *yo*; para finalmente, llevar a cabo una valoración crítica de la noción de naturalismo biológico propuesta por el autor norteamericano.

2. Un pensador anti-reduccionista

Searle refuta los frecuentes errores y falsedades sostenidos en el ámbito de la filosofía de la mente: el materialismo, el dualismo de propiedades, el epifenomenalismo, el funcionalismo, incluyendo el modelo de la máquina de Turing, la inteligencia artificial fuerte y el conductismo. Uno de los mayores problemas surgidos a partir de la concepción cartesiana en torno a la relación entre la mente y el cuerpo ha sido el divorcio radical entre lo físico y lo mental, dando origen la aparición de un vocabulario lleno de términos aparentemente contradictorios y opuestos entre sí, por ejemplo, el cuerpo contra el alma, el materialismo contra el mentalismo, la materia contra el espíritu. Esto acarrea que los dualistas de propiedades piensen en el problema mente-cuerpo como algo

> aterradoramente difícil, quizás totalmente irresoluble y los materialistas afirmen que, si la intencionalidad y la conciencia existen realmente y son irreductibles a los fenómenos físicos, entonces tendríamos realmente un difícil problema mente-cuerpo, pero esperan "naturalizar" la intencionalidad y quizás también la conciencia. Por "naturalizar" los fenómenos mentales entienden el reducirlos a fenómenos físicos (SEARLE, 1996, p. 16).

En oposición a estas explicaciones, Searle sostiene que los estados mentales poseen una existencia real, propia e irreductible, y al mismo tiempo son causados por el cerebro y se encuentran en el interior de este:

> Tanto la conciencia como la intencionalidad son procesos biológicos causados en y por el cerebro, que son irreductibles a algo diferente. Uno puede aceptar los hechos obvios de la física – que el mundo consta enteramente de partículas físicas y campos de fuerza – sin negar que entre los rasgos físicos del mundo hay fenómenos biológicos tales como estados de conciencia cualitativamente internos e intencionalidad intrínseca (SEARLE, 1996, p. 53-66).

Patricia Moya (2003, p. 57) explica que Searle no establece una contraposición absoluta entre lo físico y lo mental, porque los rasgos mentales, desde su punto de vista, son rasgos biológicos, sólo que de un nivel superior.

Searle (1996, p. 231) es bastante claro en afirmar su concepción general de la mente y de su relación con el mundo natural:

> Veo el cerebro humano como un órgano como cualquier otro, como un sistema biológico. Su rasgo especial, por lo que respecta a la mente, según el cual difiere notablemente de otros órganos biológicos, es su capacidad de producir y mantener toda la enorme variedad de nuestra vida consciente.

Para Searle (2015, p. 48) los estados conscientes son causados por las conexiones neuronales en el cerebro, y aunque no conozcamos los detalles de este proceso – dado el estado actual de la neurobiologia – podemos decir que la conciencia es causada por la actividad neuronal. Siendo la naturaleza de la conciencia *irreducible ontológicamente*, sin embargo, la misma es *causalmente reducible* a procesos mentales. Searle piensa que algún día se podrán inventar máquinas con la capacidad de albergar algún tipo de conciencia a partir de materiales inorgánicos, pero al presente los únicos estados conscientes se encuentran en los sistemas nerviosos de los animales y de los seres humanos.

Searle ofrece una descripción de cómo el cerebro, al ser un órgano físico, puede causar diversos fenómenos mentales. Lo hace siguiendo un modelo de causación, habitual en la física, aplicándolo a los estados mentales. Se trata de la distinción entre micro y macro-propiedades de los sistemas. En el cerebro se darían unas propiedades de micro-nivel: por ejemplo, la actividad de las neuronas y de las sinapsis, mientras que la mente sería una expresión de las propiedades del macro-nivel del mismo cerebro. El cerebro sería el responsable, por tanto, de llevar a cabo las actividades neurofisiológicas y los procesos mentales, funcionando de este modo en dos niveles: micro y macro. Aquí están sus palabras:

> Una distinción común en física es aquélla que se da entre micro y macro propiedades de sistemas a pequeña y a gran escala. Considérese, por ejemplo, la mesa en la que estoy sentado ahora, o el vaso de agua que está delante de mí. Cada objeto está compuesto de micropartículas. Las micropartículas tienen rasgos al nivel de las moléculas y átomos, así como la solidez de la mesa, la liquidez del agua y la transparencia del vaso, rasgos superficiales o globales de los sistemas físicos. Muchas de esas propiedades superficiales o globales pueden explicarse causalmente por la conducta de elementos del micro nivel. Por ejemplo, la solidez de la mesa que está delante de mí se explica por la estructura de enrejado ocupada por las moléculas de las que está compuesta. Similarmente, la liquidez del agua se explica por la naturaleza de las interacciones entre las moléculas de H_2O. Esos macro rasgos se explican causalmente por la conducta de elementos de micro nivel (SEARLE, 1985, p. 25).

Vera Zorrilla (2008, p. 220) explica que para Searle la conciencia, al igual que toda realidad fisiológica, como la digestión, la respiración, la lactancia, tendría su origen a partir de un sistema biológico. Sin embargo, aquélla no debería ser considerada una acción particular de la mente, sino más bien de todo el sistema neuronal en su conjunto. En base a lo dicho,

Sanguineti (2007, p. 31-4) sostiene que Searle se ubica dentro del grupo de autores que proponen el emergentismo como explicación válida de los fenómenos mentales. Searle (1996, p. 28-9), hablando respecto a la relación entre el cerebro y la conciencia, afirma:

> El cerebro causa ciertos fenómenos "mentales", tales como los estados mentales conscientes, y esos estados conscientes son, simplemente, rasgos de nivel superior del cerebro. La conciencia es una propiedad emergente, o de nivel superior, del cerebro en el sentido lisa y llanamente inocuo de nivel "superior" y "emergente".

Además, Searle (1996, p. 29) está convencido de que la conciencia, siendo un fenómeno mental, es simultáneamente de naturaleza física:

> Cuando digo que la conciencia es un rasgo de nivel superior del cerebro, la tentación es oír esto como queriendo decir físico-como-opuesto-a-mental, como queriendo decir que la conciencia debería describirse *sólo* en términos conductistas objetivos o neurofisiológicos. Pero lo que realmente yo quiero decir es que la conciencia *qua* conciencia, *qua* mental, *qua* subjetiva, *qua* cualitativa, *es física*, y es física *porque* es mental.

En este sentido, para nuestro autor, el fenómeno de la conciencia – al igual que todo estado mental – debe analizarse desde la perspectiva de la primera persona. El estudio de la conciencia no puede ser abordado en términos de tercera persona, como si se tratase de una realidad meramente física. Searle propone para los estados mentales una ontología de la primera persona puesto que los fenómenos a los que se la atribuimos no tienen una existencia independiente de alguna forma de subjetividad.

A pesar de estas consideraciones, nuestro autor no se considera a sí mismo un dualista:

> En mi punto de vista, los estados conscientes son ontológicamente subjetivos. Pero al mismo tiempo poseen propiedades físicas como cualquier otro fenómeno. Éstos están localizados en una zona particular del cerebro, poseen aspectos electroquímicos […]. La razón por la cual sostengo que mi teoría del Naturalismo biológico no es una forma de Dualismo, es porque la misma niega que la conciencia sea una realidad ontológica separada del resto de las realidades del único mundo en el cual habitamos (SEARLE, 2002, p. 57-64).

Searle estima que bastaría conocer más profundamente el modo de funcionar el cerebro humano para encontrar una explicación válida para todos los fenómenos mentales.

3. La libertad

Searle (2001, p. 16-7) señala que, si bien las nociones de racionalidad y libertad son diversas, la racionalidad tiene la misma extensión que la libertad. Por eso, la discusión sobre la existencia o no de la libertad es realmente escandalosa. Por otro lado, muchas de las confusiones acerca de la naturaleza de la libertad se resolverían al dilucidar las aparentes contradicciones presentes en el campo neurológico.

El autor (2004, p. 41-2) destaca cómo al realizar una determinada acción no sentimos que las causas precedentes a nuestro obrar, entendidas en cuanto razones, motivos, gustos, inclinaciones, deseos, preferencias, etc., sean condiciones suficientemente fuertes para causar una determinada acción. Dicho de otra manera, al describir nuestra sensación psicológica, en el momento de tomar una decisión, somos conscientes de contar con otras alternativas sobradamente importantes para modificar nuestro comportamiento: si tomamos una decisión escogiendo una opción entre varias posibilidades es porque actuamos libremente. Veamos un pasaje donde Searle (2004, p. 52-3) explica este fenómeno:

> En lo que respecta a su estructura lógica, las explicaciones que damos sobre nuestras acciones voluntarias, en cuanto las consideramos razones para actuar son muy diversas a las explicaciones causales que encontramos en otros ámbitos de nuestra vida. La forma lógica de las explicaciones causales ordinarias es que el evento "A causa el evento B". Es decir que, en determinadas condiciones el evento A ha tenido la fuerza suficiente para poder causar el evento B. En cambio, al explicar el comportamiento humano, cuando decimos que una persona ha realizado la acción A, actuando en razón de R, tiene una estructura lógica diversa. Ésta no es la forma "A causó B". La forma lógica de la explicación es "El Agente S realizó la acción A en razón de R". Las explicaciones racionales de nuestro comportamiento son diversas a las explicaciones de las relaciones causales ordinarias. Nuestras explicaciones no presentan condiciones causales suficientes para cumplir una acción, sino que citan las razones en a las cuales el sujeto obró.

Con esta explicación Searle pretende dar respuesta a uno de los principales interrogantes en torno a la existencia de nuestra libertad, a saber: "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" (SEARLE, 1985, p. 100). La solución searleana está claramente a favor de la existencia de la libertad.

La experiencia subjetiva de actuar libremente que toda persona posee es explicada por Searle por medio de la brecha (*gap*) o libre albedrío. Este fenómeno da cuenta del vacío experimentado, durante el proceso de realización de una acción, "entre las causas consideradas

como forma[s] de razones para la decisión y la acción" (SEARLE, 2006, p. 273), es decir, el cumplimiento del acto mismo que hemos decidido ejecutar:

> En un caso normal de acción racional, tenemos que presuponer que el conjunto previo de creencias y deseos no es causalmente suficiente para determinar la acción. Esto es una presuposición del proceso de deliberación y es absolutamente imprescindible para la aplicación de la racionalidad. Presuponemos que hay una brecha entre la "causa" de la acción en forma de creencias y deseos, y el "efecto", en forma de acción. Esta brecha tiene un nombre tradicional, se denomina libre albedrío (SEARLE, 2001, p. 13).

De allí que la experiencia consciente de la brecha nos da la convicción de la libertad humana. No podemos descartar esta experiencia que se presenta diariamente en nuestras tomas de decisiones. Si la considerásemos ilusoria, deberíamos también negar la responsabilidad de nuestros actos.

Searle (2004, p. 43-5) explica que, en primer lugar, experimentamos en algunas acciones que somos los agentes que las llevan a cabo y no meros espectadores de algo que simplemente acontece. En segundo lugar, ante las múltiples posibilidades que se presentan como alternativas para nuestra acción, solamente podremos elegir una, constituyéndose en la razón que motive nuestro comportamiento. El simple hecho de contar con varias alternativas para nuestro comportamiento no es suficiente para que actuemos; es necesario que, mediante una elección racional, optemos por una de esas opciones saliendo así de la pasividad en la cual podríamos encontrarnos. En tercer lugar, podemos afirmar que sólo hay racionalidad si existe la posibilidad de efectuar un acto irracional. La condición necesaria para actuar de un modo racional o irracional es la presencia de la libertad. Por eso, entender el concepto de la brecha es absolutamente necesario para valorar correctamente la noción de racionalidad, porque la racionalidad solamente puede operar si se da esta brecha.

4. El yo

De la explicación searleana respecto a la naturaleza de la libertad se desprende la idea de que el único modo de justificar nuestro comportamiento, sin estar determinados por las razones que disponíamos, es gracias la presencia de un *yo*. La noción del *yo* (*self*) es indispensable para comprender la estructura de nuestra operación racional en el ámbito de la brecha. En palabras de nuestro autor: "La inteligibilidad de nuestro operar en la brecha requiere un concepto irreductible del *yo*" (SEARLE, 2001, p. 74).

En algunos de sus trabajos, nuestro autor sostiene que el *yo* es "una entidad puramente formal, una noción no 'sustantiva'" (SEARLE, 2006, p. 361), "una especie de principio de organización del cerebro y sus experiencias" (SEARLE, 2008a, p. 151), "una entidad, lógicamente necesaria, para explicar la toma de la decisión racional y la acción que le sigue" (SEARLE, 2010b, p. 219).

En otros escritos concuerda con Hume en que el *yo*, aunque no sea el nombre de una experiencia ni el objeto de las experiencias, debería ser considerado al modo de un postulado formal, como algo sumado a ellas con el objeto de entender su carácter. Entender que el *yo* sea una noción puramente formal es análogo al hecho de establecer *un punto de vista* para explicar nuestras percepciones. El punto de vista de una percepción no es una entidad existente en sí misma, no es algo que veamos o percibamos de alguna u otra manera, sino que nos permite explicar la manera de percibir. Así, las experiencias de las acciones libres implican la presencia de un *yo*; aunque éste, en sí mismo, no sea una experiencia ni un objeto de experiencia (SEARLE, 2001, p. 92-4).

Searle (2006, p. 359) se aparta del pensador escocés y dice que el *yo* debe ser un agente consciente que dispone de la capacidad de iniciar y llevar a cabo acciones con el presupuesto de la libertad. Este agente, para poder tomar decisiones y actuar libremente, debe ser capaz de tener percepciones, creencias, deseos, memoria y raciocinio.

En consonancia con lo dicho hasta el momento, Searle (2001, p. 74) explica que "la inteligibilidad de nuestro operar en el fenómeno de la brecha exige una noción substancial de *yo*". El autor realiza, en este caso, una operación análoga a la llevada a cabo por Kant para justificar la moralidad: el *yo* o el alma deberían considerarse como postulados de la razón práctica.

Vera Zorrilla (2008, p. 315) indica que Searle no está de acuerdo en que el *yo* sea entendido como una pura materia perceptible por los sentidos. Por otra parte, tampoco acepta un *yo* en cuanto principio espiritual. Él no utiliza la noción *formal* en el sentido aristotélico.

Muchas veces, Searle (2001, p. 76-8) se ha encargado de repetir que su noción del *yo* no tiene ninguna connotación metafísica. Postular la existencia de un alma inmortal para justificar la presencia del *yo*, como hace John Eccles, solamente puede entenderse desde el punto de vista religioso. Por lo tanto, al carecer de fundamento filosófico y científico, no acepta su existencia. Para nuestro autor, por una parte, las características del *yo* son de carácter biológico, teniendo en cuenta que "los eventos mentales están fundados en la neurofisiología" (SEARLE, 1985, p. 151). En este sentido, la descripción del *yo* estaría de acuerdo con su tesis

del naturalismo biológico. Giusseppe Vicari (2008, p. 208-12) destaca la posibilidad de tener una noción realista del *yo*, que se ubique como opción válida, superadora de la tradicional dicotomía entre el monismo y el dualismo; lográndose, de este modo, una integración no reduccionista de las características de la mente según una concepción naturalista. Para lograr tal noción realista del *yo*, se debería profundizar en los puntos de contacto que se dan entre los conceptos del "naturalismo biológico" propuesto por Searle y del "proto-yo" de António Damásio.

Sin embargo, Searle (2006, p. 152-64) no presenta una visión reduccionista, o meramente material del *yo*; por el contrario, afirma que el *yo* y el cerebro no son dos entidades diferentes sino dos niveles distintos del mismo sistema. Por lo tanto, el *yo*, siendo parte de los fenómenos mentales, posee una naturaleza física. La clave para entender cómo lo mental puede ser físico es tener en cuenta que – para Searle – los estados mentales son un tipo de entidad física. Lo físico se caracterizaría por tres elementos: primero, el estar situado en el espacio y en 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 tiene la virtualidad de causar debe pertenecer necesariamente al mundo físico.

Según Searle (1985, p. 83-4), si asumimos la existencia de un *yo* consciente e irreducible, que actúa sobre la base de razones bajo los vínculos de la racionalidad y el presupuesto de la libertad, podemos dar sentido al concepto de responsabilidad y a todas las nociones que le están ligadas. Por ello, Francesca di Lorenzo (2008, p. 6) explica que la responsabilidad abarca al juicio, a la acción y a la percepción, cada una de estas acciones humanas deben estar marcadas por el vínculo inescindible a la verdad.

Searle (2001, p. 92) describe la noción de responsabilidad esencialmente unida a la realidad del tiempo. La responsabilidad tiene realmente sentido si podemos atribuirla a un agente por las acciones que ha realizado en el pasado. Esto es posible gracias a que se puede afirmar que el sujeto (*yo*), que cumplió ciertos actos en el pasado, es idéntico al sujeto que es juzgado por las mismas en el presente.

A partir de lo visto hasta el momento sobre el pensamiento searleano sobre el concepto de libertad y racionalidad, somos capaces de reconocer su falta de claridad ontológica respecto a la naturaleza del *yo*. A decir verdad, él mismo es consciente de las dificultades presentadas a la hora de utilizar la noción de *yo*, y las consecuencias que tal concepto pueda implicar. El siguiente texto de nuestro autor nos ayudará a ilustrar lo que estamos diciendo:

> Son muchas las definiciones del yo, incluyendo la noción que utilizo, esto puede generar varios problemas. El yo no es el nombre de una entidad a la cual se le puedan atribuir propiedades causales. […] El yo, en tal sentido, no causa la acción. Por el contrario, el yo es la estructura formal por la cual las diversas causas pueden producir la acción. Yo reflexiono en base a razones, tomo una decisión y luego actúo. La secuencia de causas no contiene un "YO" como otra causa; sino que es el aspecto formal por el cual las causas presentes se hacen efectivas. De todas maneras, el modo como he descrito el origen de la acción no implica necesariamente que en cada caso haya condiciones suficientemente necesarias para la realización de la misma. Ésta es una de las razones que explica por qué todavía tenemos el problema de la libertad sin resolver (SEARLE, 2010b, p. 219).

Para Searle (2008b, p. 150-1), junto con otros autores (EDELMAN & TONONI, 2005; DAMÁSIO, 2012), la explicación última de la naturaleza del *yo*, su estructura y funcionamiento, deberá venir por parte de la neurobiología. No tiene ninguna duda de que el cerebro sería capaz de producir esa peculiar organización de las experiencias mentales que nos dan a conocer la existencia del *yo*. Las respuestas a las dudas latentes en este campo de la filosofía de la mente vendrán tarde o temprano de la mano de las neurociencias.

De manera semejante, la analogía utilizada por Searle para explicar las relaciones entre las propiedades de un ente inanimado, como el agua, y las que se darían entre el cerebro y el *yo*, no es adecuada. Las propiedades presentes en el *yo* son cualitativamente distintas al cerebro, del que supuestamente emergerían, a diferencia de lo que sucede en la relación entre la liquidez del agua y las propiedades de sus moléculas.

El *yo* postulado por Searle termina siendo una realidad emergente del ámbito físico, es decir, una característica biológica más. Por este motivo creemos que la doctrina aristotélica-tomista del hilemorfismo, tan apreciada por algunos filósofos contemporáneos, puede ayudar a comprender la presencia de una dimensión espiritual en el hombre, sin caer en el dualismo. El hilemorfismo postula una dualidad de principios y no un dualismo de substancias. Este sería el punto de vista más adecuado para aproximarnos al estudio del *yo* o *sí mismo* como la causa de donde proceden las acciones libres de la persona humana.

Encontramos interesante la descripción que Sanguineti (2014, p. 223-4) hace del *yo* al distinguir entre un *sí mismo profundo* y un *sí mismo intencional*, como aspectos constitutivos implicados a la hora de la ejecución de las acciones libres:

> (El *yo*) no es un añadido extrínseco a las cualidades naturales. El *yo* es la persona misma que actúa con su capacidad voluntaria de auto-determinarse en función de un bien conocido intelectualmente. Se trata de una causalidad natural, no de algo superior a la naturaleza, salvo que entendamos por

> «naturaleza» el mundo físico inferior a la libertad, cosa inadecuada y que favorece el dualismo extrínseco.

Los actos libres, continuando con la descripción de Sanguineti, tienen su origen a partir de todo un entramado de causalidades complejas, en el cual la actividad neuronal constituye sólo un aspecto, ya que la *causa agens* del acto voluntario es el *yo*.

5. Conclusiones

Luego de lo visto en estas páginas sobre los conceptos searleanos de conciencia, *yo* y libertad, podemos presentar algunas conclusiones. En primer lugar, para comprender correctamente lo que Searle entiende por *naturalismo biológico,* es necesario tener en cuenta este concepto sin referencia exclusiva a fenómenos meramente fisiológicos. Cuando Searle utiliza el término naturalismo biológico, o describe los fenómenos mentales del ser humano como "biológicos" se está refiriendo a hechos de un nivel superior en el hombre que no pueden ser ontológicamente reducidos a un nivel material. Por ello, es perfectamente adecuado decir que el naturalismo biológico propuesto por nuestro autor posee un carácter esencialmente *antropológico*.

Al explicar la naturaleza de los estados intencionales, Searle establece, clara y apropiadamente, que *la perspectiva de la primera persona* es la más adecuada para acercarse al estudio de tales fenómenos. Dicha perspectiva permite comprender correctamente el vínculo existente entre los estados mentales y la experiencia del sujeto.

En lo que toca a la consideración del *yo* como fundamento de la libertad, su justificación ontológica nos parece insuficiente. Dado que en otros pasajes Searle dice que el *yo* es simplemente un postulado meramente formal, incluso llega a sostener que la noción del *yo* tal como la propone Hume. Por estos motivos, nuestro autor termina explicando la naturaleza del *yo* por medio de una reducción causal de lo mental a lo neuronal.

Searle establece una diferencia ontológica entre lo físico y lo mental. Sin embargo, sus explicaciones son insuficientes para demostrar tal diversidad. Por un lado, estima que los estados mentales son irreductibles a la materia. Pero, por otra parte, coloca el origen exclusivo de los fenómenos intencionales en el ámbito cerebral. En otros términos, el autor propone una exclusiva causalidad física de los estados mentales en conformidad con los estudios de la neurobiología y termina estableciendo una explicación de tercera persona en los fenómenos mentales, al menos desde la perspectiva causal. Por este motivo, la visión ontológica searleana

de los fenómenos mentales posee un tinte materialista, aunque él no quiera ser considerado un reduccionista. Este hecho determina la insuficiencia de nuestro autor al dar cuenta cabal de la especificidad del ser humano. A partir de premisas puramente biológicas no es posible reconocer el estatuto ontológico que le corresponde a la persona humana como ser racional. Las capacidades racionales y volitivas del ser humano no pueden ser explicadas exclusivamente a partir de sus fuerzas biológicas.

En nuestra opinión el modo más apropiado de encontrar una vía de escape hacia una visión ontológica del hombre más integral y capaz de explicar armónicamente las diversas relaciones dadas entre el cerebro y la mente sería la aceptación de una dimensión espiritual en el ser humano.

Referencias

ALVAREZ RODRIGUEZ, A. *Propiedades nucleares de los fenómenos mentales según Searle: intencionalidad, subjetividad, semanticidad*. Revista de Filosofia (Madrid), 27/2, p. 389-417, 2002.

BISHOP, M. & PRESTON, J. *Views into the Chinese Room*: *New Essays on Searle and Artificial Intelligence*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

DAMÁSIO, A. R. *Y el cerebro creó al hombre*: *¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* Barcelona: Booket, 2012.

DI LORENZO AJELLO, F. (ed.). *Razionalità, verità e mente*. Milano: Mondadori, 2008.

EDELMAN, G. M. & TONONI, G. *El universo de la conciencia*: *Cómo la materia se convierte en imaginación*. Barcelona: Crítica, 2005.

GIMÉNEZ AMAYA, J. M. & LOMBO, J. Á. *La unidad de la persona*: *Aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia.* Pamplona: EUNSA, 2013.

MOYA CAÑAS, P. *El internalismo de los estados mentales en John Searle*. Acta Philosophica, 12/1, p. 31-62, 2003.

PÉREZ, R. *Los actos de habla de J. R. Searle y su relevancia filosófica*. Roma: Università della Santa Croce, 2013.

SANGUINETI, J. J. *Filosofía de la mente*: *Un enfoque ontológico y antropológico*. Madrid: Palabra, 2007.

SANGUINETI, J. J. *Neurociencia y filosofía del hombre*. Madrid: Palabra, 2014.

SEARLE, J. *Minds, Brains, and Programs. Behavioral and Brain Sciences*, 3/3, p. 417–24, 1980.

SEARLE, J. *Mentes, cerebros y ciencia*. 4a. ed. Madrid: Cátedra, 1985.

SEARLE, J. *El Redescubrimiento de la mente*. Barcelona: Crítica, 1996.

SEARLE, J. *El misterio de la conciencia*: *Intercambios con Daniel C. Dennet y David J. Chalmers.* Barcelona: Paidós, 2000.

SEARLE, J. *Rationality in Action*. Cambridge (Mass.): MIT Press, 2001.

SEARLE, J. *Why I Am Not a Property Dualist.* Journal of Consciousness Studies, 9/12, p. 57-64, 2002.

SEARLE, J. *Freedom and Neurobiology*: *Reflections on Free Will, Language, and Political Power*. New York: Columbia University Press, 2004.

SEARLE, J. *La mente*: *Una breve introducción.* Bogotá: Grupo Ed. Norma, 2006.

SEARLE, J. *Situar de nuevo la conciencia en el cerebro*. In: BENNETT, M.; DENNETT, D.; HACKER, P. & SEARLE, J. *La naturaleza de la conciencia*: *Cerebro, mente y lenguaje,* Paidós, Barcelona 2008a.

SEARLE, J. *Philosophy in a New Century*: *Selected Essays*. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2008b.

SEARLE, J. *Reply to «Searle's Biological Naturalism: A Typology».* In: FRANKEN, D.; KARAKUS, A. & MICHAEL, J. G. (eds.). *John R. Searle*: *Thinking About the Real World.* Frankfurt: Ontos Verlag, 2010a, p. 210-4.

SEARLE, J. *Reply to «Acting on Gaps? John Searle´s Conception of Free Will»*. In: FRANKEN, D.; KARAKUS, A. & MICHAEL, J. G. (eds.). *John R. Searle*: Thinking About the Real World. Frankfurt: Ontos Verlag, 2010b, p. 217-9.

SEARLE, J. *Seeing Things as They Are: A Theory of Perception.* New York: Oxford University Press, 2015.

VERA ZORRILLA, F. *The Problem of Consciousness According to John Searle*. Roma: Università della Santa Croce, 2008.

VICARI, G. *Incorporazione non riduttiva ed autoreferenzialità causale. Note per una concezione realista del sè nella teoria della coscienza di Antonio Damasio e nella filosofia della mente de John Searle.* In: DI LORENZO AJELLO, F. (ed.). *Razionalità, verità e mente*. Milano: Bruno Mondadori, 2008.