

DEL PROBLEMA DIFÍCIL AL NATURALISMO BIOLÓGICO: ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO DE LA PROPUESTA DE JOHN SEARLE

Pablo Emanuel García¹

ORCID iD: [0000-0001-5032-9670](https://orcid.org/0000-0001-5032-9670)

Resumen: El presente artículo analiza la propuesta de John Searle al llamado *problema difícil de la conciencia* y su fundamentación en lo que denomina “naturalismo biológico”. Esta tarea se realiza desde la perspectiva fenomenológica, con el objetivo de mostrar algunos puntos de encuentro con la tradición analítica y posibles vías de solución para ciertas dificultades presentes en la propuesta searleana. Para esto, en primer lugar desarrollo los tres rasgos esenciales de la conciencia propuestos por el filósofo analítico: cualidad, subjetividad y unidad; luego explico cómo esas características están causadas por la base biológica, aunque son ontológicamente irreducibles a ella. En segundo lugar, analizo la propuesta de Searle desde la perspectiva continental a partir de cada uno de los rasgos de la conciencia. Aquí establezco algunos argumentos para fortalecer el carácter cualitativo; propongo otro modo de entender la subjetividad a partir de las nociones fenomenológicas de “autoconciencia prerreflexiva”, “yo” y “Leib”; y, por último, muestro cómo los conceptos anteriores permiten explicar la unidad vertical y horizontal de la conciencia.

Palabras claves: John Searle; Problema difícil de la conciencia; Naturalismo biológico; Fenomenología; *Leib*.

Abstract: This article analyzes John Searle's proposal for the so-called *hard problem of consciousness* and its foundation in what he calls “biological naturalism”. This task is carried out from the phenomenological perspective, with the aim of showing some points of convergence with the analytical tradition and possible ways of solving some difficulties of Searle's proposal. For this, first I account for the three essential features of consciousness established by the analytical philosopher: quality, subjectivity and unity; then I explain how these characteristics are caused by the biological base, although they are ontologically irreducible to it. Second, I analyze Searle's proposal from the continental perspective based on each of the features of consciousness. Here I propose some arguments to reinforce the qualitative character; then I try to show another way of understanding subjectivity from the phenomenological notions of “pre-reflective self-consciousness”, “self” and “Leib”; and, finally, I suggest another way to explain the vertical and horizontal unity of consciousness using the above concepts.

Keywords: John Searle; hard problem of consciousness; Biological naturalism; Phenomenology; *Leib*.

1. Introducción

La cuestión de la conciencia ha cobrado fuerza en el debate contemporáneo a partir del *consciousness boom* de las décadas de los 80 y 90. A partir de allí se generó una gran cantidad de publicaciones sobre el tema e incluso surgieron revistas especializadas, como *The Journal of Consciousness Studies*, *Consciousness and Cognition* y *Psyche*. Además se conformaron

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra (España), a través de la obtención de una beca de la Fundación Carolina, y profesor y licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina. El artículo fue realizado siendo profesor a tiempo completo de la Universidad Católica San Pablo, Arequipa, Perú (E-mail: pgarcia@ucsp.edu.pe). Actualmente es director de la Licenciatura en Humanidades de la Universidad de Montevideo, Uruguay (E-mail: p.garcia@um.edu.uy).

asociaciones y congresos, como la *Association for the Scientific Study of Consciousness* y el *Toward a Science of Consciousness*.

El presente artículo muestra cómo John Searle no permaneció ajeno a este impulso. Se analiza la forma en que entiende el llamado *problema difícil de la conciencia* y su fundamentación en el “naturalismo biológico”. Esta tarea se realiza desde la perspectiva fenomenológica, con el objetivo de mostrar algunos puntos de encuentro con la tradición analítica y posibles vías de solución para ciertas dificultades presentes en la propuesta searleana. Para esto, el artículo se divide en dos. En primer lugar se explican los tres rasgos esenciales de la conciencia propuestos por el filósofo analítico (cualidad, subjetividad y unidad) y cómo esas características están causadas por la base biológica, aunque son ontológicamente irreductibles a ella. En segundo lugar se analiza la propuesta searleana desde la perspectiva continental, con el objetivo de fortalecer y reproponer algunas nociones vinculadas al carácter cualitativo, subjetivo y unitario de la conciencia.

2. Los *qualia* y su fundamentación biológica

“[U]n estado mental es consciente si existe algo que es como estar en ese estado mental” (CHALMERS, 1995, p. 26), es decir, “si está ligado a una *sensación cualitativa*, una cualidad asociada de experiencia” (CHALMERS, 1995, p. 26). Así introducía Chalmers lo que denominó *el problema difícil de la conciencia*. Para él, los problemas fáciles de la conciencia – como los vinculados a la manipulación de datos en el conocimiento o su expresión – podrían resolverse desde un punto de vista funcional. Sin embargo, la dimensión experiencial – o los *qualia* – requiere una explicación distinta.

Searle fue uno de los que defendió esta misma necesidad. Él parte de la distinción entre realidades ontológicamente subjetivas y ontológicamente objetivas. Algunos hechos, como la libertad, el dolor, el dinero, los matrimonios, etc., son ontológicamente subjetivos porque no podrían existir sin un sujeto consciente y su explicación debe incluir necesariamente una referencia explícita a quien los experimenta. Estas características están ausentes en las realidades ontológicamente objetivas, como las moléculas, la fotosíntesis, los planetas, etc. En este sentido, la existencia de lo objetivo “no depende de experiencias subjetivas” (SEARLE, 2005a, p. 93) y, por tanto, su explicación tampoco las necesita; de allí que Searle denomina a estas realidades como “hechos brutos” (SEARLE, 1995, p. 21).

Estos dos tipos de “propiedades de la realidad” (SEARLE, 2005a, p. 93) dan lugar a una dupla metodológica: la perspectiva de primera y tercera persona (cf. GARCÍA, 2014). Ambas perspectivas buscan la objetividad epistémica, es decir, elaborar una proposición cuyo “valor de verdad puede determinarse de manera independiente del sentimiento, las actitudes y las preferencias, etc., de quienes la hacen o la interpretan” (SEARLE, 2005a, p. 93). Por eso, que una realidad sea ontológicamente subjetiva no implica que sea epistemológicamente subjetiva también. Este es el caso de la conciencia, una realidad sobre la que se pueden lograr afirmaciones epistemológicamente objetivas aunque su modo de ser sea subjetivo. De allí que solo es posible establecer sus rasgos fundamentales a partir de la experiencia interna que tenemos de los actos conscientes.

Para Searle, la conciencia consiste en

aquellos estados del sentir y del advertir que, típicamente, dan comienzo cuando despertamos de un sueño sin sueños y continúan hasta que nos dormimos de nuevo, o caemos en un estado comatoso, o nos morimos, o, de uno u otro modo, quedamos “inconscientes” [...] Así definida, la conciencia es un fenómeno interno, en primera persona, cualitativo (SEARLE, 2000a, p. 19).

Desde un punto de vista externo, los estados conscientes pueden delimitarse en la vida corriente con el despertar y el dormir; sin embargo, su naturaleza solo se entiende de forma cabal desde la interioridad. Desde la perspectiva de primera persona, lo primero que se manifiesta es que poseen determinada cualidad, de allí que Searle defina a veces a la conciencia como “una serie de estados cualitativos” (SEARLE, 2000a, p. 22). Son cualitativos porque “para cada experiencia consciente hay algo que se siente como, o algo que es como, tener esa experiencia consciente” (BENNETT; DENNETT; HACKER & SEARLE, 2008, p. 122; SEARLE, 2007). Esta es la forma en que Nagel definía los *qualia* en su conocido artículo “What is it like to be a bat?” (NAGEL, 1974), donde puso en evidencia las limitaciones de las explicaciones fisicalistas para dar cuenta de la dimensión subjetiva o fenoménica de las experiencias. Aunque a veces Searle se mostró reticente con el término *qualia* – porque su utilización podría llevarnos a pensar que existen estados conscientes carentes de la dimensión cualitativa (cf. BENNETT; DENNETT; HACKER & SEARLE, 2008, p. 123; SEARLE, 2000a, p. 22; 2006, p. 174) – entiende que el problema de los *qualia* “es el problema de la conciencia” (SEARLE, 2000a, p. 32).

Sentir dolor, alegría o mareo conlleva una experiencia particular, sin la cual es imposible entender esos estados. Sin embargo, para Searle, también los actos cognoscitivos sensibles e

intelectuales poseen un *como qué*. “Incluso el pensar consciente tiene un sentir cualitativo. Hay algo que es como pensar que dos más dos es igual a cuatro. No hay manera de describirlo excepto diciendo que es el carácter de pensar conscientemente ‘dos más dos es igual a cuatro’” (SEARLE, 2007, p. 6). El énfasis de Searle en la dimensión experiencial de la conciencia lo lleva incluso a afirmar que la cualidad de los estados cognitivos tiene cierta independencia del objeto captado, por lo que sería posible tener la misma experiencia en una percepción o una alucinación (cf. SEARLE, 1992, p. 52, p. 70). Esto se debe a que la cualidad “se puede definir en términos de la experiencia consciente, simplemente abstrayendo la experiencia consciente de su objeto intencional” (BENNETT; DENNETT; HACKER & SEARLE, 2008, p. 144).

En vínculo con el carácter cualitativo, Searle reconoce dos características esenciales más de la conciencia: la subjetividad y la unidad (cf. SEARLE, 2006, p. 185; 2007)².

La conciencia es subjetiva ya que un estado consciente solo puede presentarse de determinada manera porque posee una “ontología subjetiva o de primera persona” (SEARLE, 2006, p. 145), es decir, es “de *alguien*” (SEARLE, 1996, p. 106). Si no existiera una perspectiva de primera persona, sería imposible que el sujeto experimente un determinado estado.

Para Searle, la necesaria referencia a quien experimenta los estados conscientes no implica una autoconciencia actual permanente. Entiende la “autoconciencia” en tres sentidos. Primero, el acto de volver la atención sobre nosotros mismos en el contexto social, como ser autoconscientes de un hecho propio que llama la atención de los demás. Segundo, indica el acto mediante el cual el sujeto vuelve su atención sobre otro acto consciente – intencional o fenoménico –, como darnos cuenta que estamos pensando sobre una cuestión determinada o que nos sentimos de un modo particular. En estos dos primeros significados, “autoconciencia” refiere a un grupo limitado de actos mentales mientras se realizan. El tercer significado refiere a una autoconciencia potencial, es decir, a la posibilidad que tiene todo estado consciente de cambiar la atención desde el objeto al acto que se está realizando. En cuanto que solo refiere a la mera posibilidad de cambio de atención, Searle considera a este sentido poco relevante.

De esta manera, el filósofo norteamericano entiende que la pertenencia de un estado mental a alguien no conlleva experimentar un yo interior al que se captaría en una vuelta sobre sí mismo. En línea con Hume, sostiene que el yo no se presenta como objeto de una experiencia particular. Sin embargo, es necesario “postularlo”, como se postula un punto de vista al explicar la percepción (cf. SEARLE, 2006, p. 363). Ni el yo ni el punto de vista tienen una realidad propia que los convierta en objeto de un acto intencional, sino que solo son un requerimiento

² Searle menciona otros rasgos, pero son subsidiarios de estos.

para dar cuenta de otra cosa: además de las experiencias, se necesita “algo sumado a ellas con el objeto de entender su carácter” (SEARLE, 2006, p. 363). Así, p. ej., para explicar los actos conscientes libres “[t]enemos que postular un yo o agente racional capaz de actuar libremente y hacerse responsable de las acciones” (SEARLE, 2006, p. 363). De esta manera, el yo no debe entenderse como una substancia, sino “una especie de principio de organización del cerebro y sus experiencias” (BENNETT; DENNETT; HACKER & SEARLE, 2008, p. 151); por eso, para Searle, el yo es “un concepto puramente formal” (SEARLE, 2006, p. 361).

El último rasgo esencial de la conciencia es la “unidad”. Los diversos actos conscientes no son compartimentos estancos de la vida mental, sino que conforman un único campo de conciencia. Esta unidad se expresa en dos órdenes: horizontal y vertical (SEARLE, 1996, p. 139). La unidad horizontal corresponde al bloque de actos que se prolongan en un lapso breve de tiempo; como al expresar una oración, que al terminar de pronunciarla sabemos lo que hemos dicho al inicio gracias a la memoria. La unidad vertical es la que se da entre distintos estados conscientes en un mismo momento; p. ej., podemos ver un paisaje mientras percibimos el aroma del café y escuchamos música. Aquí, las tres experiencias suceden como rasgos distintos de un mismo estado. Para Searle, sabemos cómo el cerebro causa la unidad horizontal, aunque no cómo acontece la vertical.

Cualidad, subjetividad y unidad son las características esenciales de la conciencia que llevan a Searle a asumir completamente el *problema difícil*, sin que esto lo conduzca al dualismo substancial. La conciencia requiere un mínimo de materia para existir, ya “que la secuencia de estados conscientes tiene que tener alguna realización física” (SEARLE, 2000b, p. 100). Por otro lado, considera que afirmar un substrato biológico tampoco implica un materialismo radical, como el de los teóricos de la identidad. La clave está en evitar tanto el dualismo como la eliminación de lo mental. Esto es lo que busca justificar con su *naturalismo biológico*, “una solución que hace hincapié en el carácter biológico de los estados mentales” (SEARLE, 2006, p. 147).

Searle considera que se debe explicar “cómo los procesos neurobiológicos en el cerebro *causan* nuestros estados subjetivos de advertir y de sentir; cómo exactamente esos estados son *realizados* en las estructuras cerebrales; y cómo exactamente *funciona* la conciencia en la economía global del cerebro, y por lo tanto, cómo funciona en nuestras vidas en general” (SEARLE, 2000a, p. 172). La naturaleza biológica de la mente podría brindar una salida al problema mente-cerebro. Para esto se vale de la teoría evolucionista y la teoría atómica. Por la primera entiende al hombre como fruto de la evolución de la materia. Así, considera que la

conciencia surgió como fruto de un proceso que comienza con la existencia de partículas físicas, pasa por el surgimiento de la vida hasta complejizarse y dar lugar a organismos que, con el tiempo, adquirieron conciencia. Con la segunda teoría explica que este proceso evolutivo fue posible porque la estructura biológica de los animales es más compleja que la de los seres inferiores, aunque dependiente de ella. Esto se debe a que las propiedades superiores se entienden desde las inferiores, es decir, las grandes estructuras solo se explican por sus microcomponentes.

Esta explicación *bottom-up* se constata en estructuras simples, como el agua, pero también serviría para dar cuenta de las más complejas, como la conciencia. Así como distintas relaciones entre las moléculas de agua dan lugar a propiedades diversas – como la solidez y la liquidez –, determinados tipos de relaciones neuronales generan estados conscientes. Una sola molécula de agua no es líquida o sólida, pero sí cuando se relaciona con otras. De la misma manera, una sola neurona no es consciente pero la interconexión de miles de millones de ellas, sí. Searle afirma que “[t]odas las formas de conciencia son causadas por el comportamiento neuronal y se realizan en el sistema cerebral, compuesto a su vez de neuronas” (SEARLE, 2006, p. 147). El funcionamiento neuronal no solo es causa necesaria, sino suficiente para que emerja un nuevo estado mental. Con esto no se generan en nosotros “dos reinos metafísicos diferentes, uno ‘físico’ y otro ‘mental’. Antes bien, sólo hay procesos que se desarrollan en el cerebro, y algunos de ellos son experiencias conscientes” (SEARLE, 2006, p. 164).

Pero aunque los estados mentales son causados por el cerebro y no generan un ámbito paralelo, no se detectan en el mismo nivel explicativo que las relaciones sinápticas; la descripción de la conciencia se da por encima de ellas. De allí que la observación del cerebro desde la tercera persona científica no encuentra placer, dolor, tristeza, experiencia perceptiva, la brecha en la elección, etc. Por eso, aunque los estados mentales son causalmente reductibles al cerebro no lo son en el orden ontológico; p. ej., “[l]os disparos neuronales causan la sensación, pero no son lo mismo que la sensación” (SEARLE, 2000a, p. 39). Estos estados mentales deben entenderse desde la primera persona porque, aunque son biológicos, son ontológicamente subjetivos.

Para Searle, esta causación de abajo hacia arriba permite también la causación *downward*. Lo mental no es un mero epifenómeno, sino que puede influir en lo físico:

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 determinar todo lo que sucede. Tal cuadro del mundo “de abajo arriba” permite [la] causación de arriba abajo

(nuestras mentes, por ejemplo, pueden afectar a nuestros cuerpos) (SEARLE, 1985, p. 105-6).

Como se ve, para Searle, los estados mentales son causalmente reductibles al cerebro pero ontológicamente irreductibles. Pero, ¿es posible sostener esto? ¿Puede asumirse completamente el *problema difícil* y fundarlo en el *naturalismo biológico*? ¿Tiene limitaciones el planteo searleano sobre la conciencia? ¿Es posible fortalecer alguno de sus argumentos?

Pienso que si acudimos a una mirada “extranjera” podemos responder a estos interrogantes. A continuación analizaré estas cuestiones a la luz de la fenomenología. Esto permitirá establecer algunos canales de diálogo entre la tradición continental y la filosofía analítica de la mente de Searle, así como reformular algunas cuestiones para ofrecer salidas alternativas a las dificultades de la propuesta searleana.

3. Aportes fenomenológicos a la propuesta sobre la conciencia

La referencia a la fenomenología requiere una justificación previa, ya que Searle ha rechazado explícitamente la validez de la tradición fundada por Husserl para entender los temas fundamentales de filosofía de la mente. El filósofo analítico considera que Husserl y Heidegger utilizan un método introspectivo y trascendental inválido porque conduce a la “ilusión fenomenológica” (SEARLE, 2005b, p. 323). Esta ilusión consistiría en pensar que las cosas existen solo en cuanto dadas a la conciencia, lo que dejaría fuera las realidades que no son accesibles fenoménicamente (cf. SEARLE, 2001, p. 284).

¿Son acertadas las apreciaciones de Searle? Su distanciamiento parece más bien una carencia de formación en esta tradición. A la vez que critica la fenomenología, reconoce que su conocimiento es escaso porque solo leyó la primera *Investigación Lógica* de Husserl, obra que abandonó rápidamente por considerarla carente de novedad con respecto a Frege (cf. SEARLE, 2005b, p. 320). Además, aunque haya pretendido alejarse, la fenomenología tiene muchos puntos de encuentro con su propuesta y puede aportar nuevas luces para entender mejor algunos de sus temas de interés.

En cuanto al *problema difícil*, los fenomenólogos también consideran que el carácter cualitativo es esencial para entender la conciencia. Los *qualia* no solo refieren a los sentimientos o estados de ánimo – como el dolor, la alegría, el placer, etc. –, sino también a los actos cognoscitivos, incluyendo los intelectuales. Aquí la propuesta de Husserl puede fortalecer

la de Searle con otros argumentos que muestran la particularidad de la experiencia intelectual. En *Investigaciones Lógicas* dice así:

Imaginémonos, por ejemplo, que ciertas figuras o arabescos hayan empezado por ejercer sobre nosotros un efecto puramente estético y que, de pronto, comprendamos que pueden ser símbolos o signos verbales. ¿En qué radica la diferencia? [...] En estos casos y otros innumerables semejantes, la modificación radica en los caracteres de acto. Todas las diferencias lógicas y principalmente todas las diferencias de forma categorial, se constituyen en los actos lógicos, en el sentido de intenciones (HUSSERL, 1999, p. V, § 14, 502-3).

De esta manera, Husserl afirma que la experiencia que surge de la captación estética de determinados grafismos es distinta de la que emerge de entenderlos como signos de un lenguaje conocido. La experiencia intelectual se genera con la captación de un objeto con significado, cosa que no sucede en la experiencia estética. Por eso no se explica por la percepción de los signos lingüísticos en sí mismos, como queda demostrado si se analizan los homónimos. Los términos equívocos contienen dos o más significados totalmente diversos; p. ej., “banco” indica la entidad financiera y el objeto que sirve para sentarse. Aquí, la misma palabra conlleva experiencias diversas, que solo se explican por la captación del significado de los enunciados y no por el signo utilizado, que es idéntico.

La experiencia intelectual tampoco puede depender de las imágenes sensibles que podrían acompañar a algunos actos. Si así fuera, una misma imagen debería provocar una experiencia equivalente, pero – como indican Thompson y Zahavi – dos afirmaciones pueden estar acompañadas de la misma imagen y generar experiencias diversas (cf. THOMPSON & ZAHAVI, 2007, p. 85). Así, la imagen de la bandera de Brasil puede acompañar la idea de que ese país tiene uno de los mejores equipos de fútbol como la de considerarlo una potencia económica.

Reconocer que la dimensión experiencial está presente en todo tipo de actos manifiesta que los *qualia* no son realidades inefables u objetos intermedios entre el sujeto y el mundo, sino que indican el modo en el que el objeto se dona a la conciencia. De allí que el *como qué* de un determinado estado consciente dependa tanto del tipo de acto como del objeto intencional. Si alguno de los dos elementos varía, cambia la experiencia. No es lo mismo percibir el olor de una rosa que el de un alimento en descomposición, ni genera la misma experiencia percibir que imaginar. La diferencia entre un caso y otro radica en la cualidad (acto) y la materia (objeto)

intencional (cf. GALLAGHER & ZAHAVI, 2012, p. 133; ZAHAVI, 2005, p. 304-6)³. Esta propuesta permite superar la lectura no intencionalista de Searle que, como se dijo, considera posible explicar la experiencia con independencia del objeto. Sin embargo, esto dificulta entender la diferencia entre actos diversos, con lo que no podríamos distinguir, p. ej., entre una percepción y una alucinación – que él mismo reconoce como diversas.

Por lo dicho hasta aquí, debería afirmarse que no solo existe *el* problema difícil de la conciencia, sino que todos los problemas de la conciencia son difíciles. Los *problemas fáciles* no son menos difíciles que los *qualia*, dado que si un acto es consciente, conlleva una dimensión experiencial.

Como se dijo, además del carácter cualitativo, Searle considera que la conciencia es subjetiva. Este segundo rasgo implica la necesaria referencia a la primera persona: todo acto consciente es *de alguien*. Esto no lo llevó a sostener la existencia de un yo interior que podría ser tomado como objeto de un acto reflexivo constante. Entiende que el yo es un postulado formal y la autoconciencia solo da cuenta de actos particulares en momentos específicos. Pero, ¿alcanza esta explicación para entender el carácter subjetivo? ¿Qué significa que una realidad posea una ontología de primera persona? Pienso que para asumir la subjetividad es preciso llevar la primera persona a sus últimas consecuencias, lo que implica reformular las nociones de yo y autoconciencia.

Como Searle, la tradición continental afirma la necesidad de referir al *quién* de los actos conscientes, para lo cual se parte de la experiencia que tenemos de ser un yo. Esta experiencia es irrenunciable porque se presenta de manera inmediata al analizar la dimensión cualitativa. Todo acto consciente implica una experiencia según el tipo de acto y objeto solo porque los actos se sienten “como algo *para alguien*” (ZAHAVI, 2007, p. 67). Esta donación del acto no indica simplemente la existencia de un hecho (los estados mentales) en algo (el sujeto), mucho menos una pertenencia como la que tenemos de una cosa; sino que refiere al modo propio de todo acto consciente. Si no hay un *para alguien*, no puede existir la conciencia porque su naturaleza consiste en la manifestación misma.

Esta referencia a una subjetividad es transversal a todo acto consciente y permite entender adecuadamente al “yo” que, siguiendo a Zahavi, puede definirse como “la subjetividad misma de la experiencia” (ZAHAVI, 2014, p. 23). Esta manera de entender al yo ha “hecho que el problema difícil sea aun más difícil” (ZAHAVI & GARCÍA, 2018, p. 408), ya que todo acto

³ Gregory McCulloch y Galen Strawson también presentan ejemplos semejantes (cf. McCULLOCH, 2003, p. 29; STRAWSON, 2010, p. 5-6).

consciente reclama una referencia única al sujeto que experimenta el estado particular y a sí mismo.

Ahora bien, esta experiencia no es la de un objeto interior. Como afirma Searle siguiendo a Hume, si analizamos los actos conscientes particulares, el yo no se presenta como un objeto más entre otros que puedo percibir. Esto llevó al filósofo inglés a una postura no egológica; sin embargo, Hume buscó “el yo en el lugar equivocado” (ZAHAVI, 2003, p. 61). El yo no se encuentra analizando los objetos intencionales. A Searle le pasa lo mismo; por eso, al no encontrar el yo en el análisis de las experiencias particulares pero intentando ser fiel a la primera persona lo postula. Sin embargo, el yo hay que buscarlo en la experiencia misma, cuyo rasgo fundamental es la donación para quien la vive, de allí que implique una cierta autorreferencia.

Esto exige sumar un nuevo tipo de autoconciencia a la clasificación establecida por Searle: una autoconciencia prerreflexiva. Se denomina prerreflexiva porque es lógicamente previa a la reflexión. Toda reflexión es un acto intencional dirigido a nosotros mismos; pero como todo acto intencional, se requiere de una afección por parte del objeto para poder dirigirnos a él. En este caso, como el objeto somos nosotros, debe existir una “autoafección” (HENRY, 2003, p. 290) – en palabras de Henry – previa a la tematización. Esta autoconciencia no es potencial – como el tercer tipo enunciado por Searle –, sino actual. Es un requisito necesario no solo para la autoconciencia reflexiva, sino para cualquier estado consciente. La dimensión cualitativa reclama una conciencia que se esté experimentando a sí misma y, en ella, la realidad que se dona. Si no existiera una autoafección, sería imposible experimentar cualquier cosa. “Es solo porque ya estamos donados a nosotros mismos que podemos ser afectados por el mundo” (ZAHAVI, 1999, p. 113). Por otro lado, si no existiera esta autoafección prerreflexiva, en el acto reflexivo nosotros seríamos como otro para nosotros mismos.

En palabras de Husserl, esta autoconciencia prerreflexiva es una “conciencia interior” [*innere Bewußtsein*] o “percepción interna” [*innere Wahrnehmen*] (cf. HUSSERL, 2001, p. 607). Con estas nociones pone de relieve el carácter directo de la captación que la conciencia tiene de sí; no se quiere indicar que esa autoconciencia posee la estructura acto-objeto, propia de todo acto intencional – incluyendo la reflexión. Aquí hay una ampliación de la noción de conciencia con respecto a Searle, que abre la posibilidad de entender al yo de un modo diverso. Como sostiene Legrand, Searle “identifica conciencia con conciencia de objeto” (LEGRAND, 2007, p. 586), de allí que solo puede llegar al yo postulándolo; porque reconocer la experiencia del yo implicaría concebirlo como un objeto pero, como ya se dijo, el yo no aparece como una

cosa más. La “autoconciencia prerreflexiva” podría brindar a Searle un concepto distinto para seguir reconociendo al yo, pero no ya como un postulado que debe aceptar “a regañadientes” (SEARLE, 2006, p. 356), sino como parte constitutiva de la experiencia de primera persona.

Este acento en la experiencia no pretender eliminar su fundamentación orgánica, por el contrario, reclama una conciencia encarnada; aunque con una particular noción de cuerpo, que evita tanto el dualismo substancial como el materialismo. Para esto, los fenomenólogos distinguen entre *Körper* y *Leib* (GALLAGHER & ZAHAVI, 2012, p. 154). El primero indica al cuerpo en cuanto cosa en el mundo, accesible desde la tercera persona; el segundo refiere al cuerpo vivido o cuerpo propio en cuanto experimentado desde dentro o en primera persona. Estos dos términos no refieren a dos cuerpos distintos, sino a dos modos de experimentar nuestro organismo. En este contexto resulta relevante el *Leib*, que puede entenderse como la causa de los estados mentales.

En la propuesta searleana los estados mentales están causados por el cerebro, que lo concibe como un hecho bruto, “en tanto que objeto en el espacio y en el tiempo” (SEARLE, 2000a, p. 160). En esta perspectiva sostiene incluso que podríamos explicarnos como un “cerebro en una cubeta” (SEARLE, 1992, p. 235), ya que la vida mental del hombre puede entenderse desde el cerebro. Esta propuesta descansa en la certeza de que “el grueso de nuestra metafísica deriva de la física (incluyendo en ella a otras ciencias naturales)” (SEARLE, 1995, p. 26).

Esta interpretación del cuerpo – o, más específicamente, del cerebro – como hecho bruto conlleva algunas dificultades. En primer lugar hace complejo explicar la ontología subjetiva de los estados mentales. No se entiende cómo desde un hecho bruto puede surgir algo ontológicamente distinto. La comparación entre los estados mentales y las propiedades del agua es más equívoca que análoga, ya que la relación de las moléculas de agua se identifica con la liquidez, pero la relación entre las neuronas – aunque sea la totalidad de ellas – no se identifica con la mente. Como sostuvo Levine, no basta la física y la química para explicar los estados mentales: “¡por qué el dolor debe sentirse del modo en que lo hace!” (LEVINE, 1983, p. 357).

En segundo lugar, Searle señala acertadamente que no se debe entender la causalidad como un proceso diacrónico, donde el estado cerebral ocurrido antes da lugar al mental, porque esto llevaría al dualismo. La causalidad mente-cerebro es sincrónica. Sin embargo, aquí surge un conflicto de causalidades, como señala Kim desde una posición radicalmente reduccionista (KIM, 2010, p. 32). Si la mente no es un epifenómeno y tiene poder causal, entonces se hace

difícil conciliar esta causalidad descendente con la ascendente; ya que no se explica cómo esta podría influir en el cerebro mientras el cerebro está causando la mente.

Además, en tercer lugar, la propuesta de Searle difícilmente puede evitar lo que Bennett y Hacker denominaron “falacia mereológica” (BENNETT & HACKER, 2003, p. 29), es decir, atribuir a una parte lo que corresponde al todo. Atribuir estados mentales al cerebro, como en último término debe afirmar Searle, carece de sentido, ya que corresponden a la totalidad de la persona.

De esta manera se abre aquí una disyuntiva en la propuesta searleana: o acepta la irreductibilidad tanto ontológica como causal o asume la reductibilidad no solo causal, sino también ontológica.

La noción de *Leib* brinda una salida alternativa para reconocer la irreductibilidad ontológica y la reductibilidad causal. Pero aquí la causa no es un hecho bruto, sino un cuerpo vivido, que presenta desde el inicio al hombre como un organismo unitario que no se explica solo desde la física. Esto manifiesta que en el hombre existe algo que desde el inicio escapa a lo puramente material, aunque se revele con posterioridad.

La concepción del cuerpo como hecho bruto también dificulta entender la tercera característica de la conciencia propuesta por Searle. Ya se dijo que el filósofo analítico reconocía sus limitaciones para explicar la unidad vertical, aunque sin darse cuenta que esto requería un replanteamiento desde la base. Si la experiencia está determinada exclusivamente por los procesos cerebrales, no podremos entender nunca la unidad de la conciencia, en la que las distintas experiencias se dan juntas y diferenciadas a la vez. A lo sumo, los procesos cerebrales podrían explicar la distinción entre un momento y otro, pero no la unidad. Aunque dos partes o relaciones cerebrales sean cercanas nunca estarán lo suficientemente próximas como para constituir la unidad que se experimenta en la vida consciente. Los estados más básicos ya reflejan la diferenciación de los diversos hechos que se experimentan, la reunión de los mismos y, a la vez, la distinción con la conciencia que los vive (cf. FRANCK, 2018, p. 56-57). El *Leib* da cuenta mejor de esto, ya que en esta caracterización del cuerpo las referencias espaciales – como cerca, lejos, arriba, abajo, etc. – propias de lo puramente físico – incluido el cerebro – carecen de sentido. Nada de mi cuerpo está más cerca o más lejos, arriba o debajo de mí mismo.

Estos límites para explicar la unidad vertical se trasladan a la unidad horizontal, ya que esta última se fundamenta en las experiencias conjuntas que tenemos en cada momento. Si no podemos explicar la unidad vertical, tampoco podremos dar cuenta de la horizontal. El recuerdo

de un hecho pasado supone que lo hemos vivido y, por tanto, que se dio la unidad vertical propia de los estados conscientes de ese momento. Por otro lado, no tiene sentido pretender explicar la unidad horizontal refiriendo al cerebro ya que el acto de la memoria no se identifica con la actividad de una determinada región cerebral. Como afirma Tallis, “cuando recuerdo algo pasado me doy cuenta *de que* es pasado” (TALLIS, 2011, p. 124). Aquí hay una conciencia explícita de que el hecho no es presente. De allí que la memoria contenga una doble intencionalidad: una dirigida al hecho recordado y otra que refiere a la direccionalidad del acto pasado hacia su objeto. Siguiendo con el ejemplo de Tallis, aunque la memoria tenga algún vínculo con el hipocampo, no consiste en las relaciones neuronales que allí suceden porque como mucho, en este caso, solo podrían brindarnos una experiencia presente y el acto rememorativo perdería su naturaleza propia.

4. Conclusión

Una mirada “extranjera” muchas veces permite iluminar aspectos de un problema que permanecen ocultos desde el interior de una tradición. En el caso de los debates de filosofía de la mente, la fenomenología puede brindar reflexiones nuevas para entender algunas aristas difíciles de asir desde la perspectiva analítica. Este análisis de la propuesta de Searle desde conceptos fenomenológicos intentó mostrar algunos aportes en este sentido.

Se vio que los rasgos esenciales de la conciencia propuestos por Searle también se encuentran en la fenomenología. A partir de esto se propusieron algunos argumentos para fortalecer el carácter cualitativo; además, se mostró que es posible utilizar algunas nociones elaboradas al interior de la tradición continental – como las de autoconciencia prerreflexiva, yo y *Leib* – para solucionar ciertas limitaciones del filósofo norteamericano en su explicación de la subjetividad y la unidad.

Dentro de las nociones fenomenológicas analizadas resultó central la de *Leib*, porque permite superar la noción searleana de cuerpo como “hecho bruto”, que dificulta explicar las particularidades de la conciencia y trunca el punto de partida de primera persona. Además, el concepto de cuerpo vivido permite relacionar los tres rasgos esenciales de la conciencia propuestos por el filósofo analítico. La experiencia cualitativa solo puede predicarse de un cuerpo que se experimenta a sí mismo y esta autoconciencia prerreflexiva es fundamento de su subjetividad. Además, solo proponiendo un cuerpo que contenga en sí desde el inicio algo

irreductible a lo puramente material es posible explicar la unidad de la conciencia, tanto vertical como horizontal.

El vínculo aquí propuesto entre la filosofía analítica de Searle y una fenomenología de la mente también puede realizarse sobre otros temas. Además del *problema difícil* podrían establecerse puntos de diálogos sobre la dimensión social de la conciencia, que Searle no sabe cómo explicar (cf. SEARLE, 1996, p. 137) y que los fenomenólogos han abordado explícitamente (cf. ZAHAVI, 2014). La cuestión de la intencionalidad es otro tópico fundamental para establecer puentes entre las dos tradiciones. Aunque Searle se haya dedicado a esta cuestión pretendiendo dejar de lado los aportes fenomenológicos (cf. SEARLE, 1992, p. 15), esta tradición se dedicó a esto desde sus orígenes (HUSSERL, 1999; 2013) hasta elaboraciones recientes en diálogo con otros saberes (GALLAGHER & ZAHAVI, 2012). Estas son algunas temáticas que quedarán para futuras profundizaciones.

Referencias

BENNETT, M.; DENNETT, D.; HACKER, P. & SEARLE, J. *La naturaleza de la conciencia: cerebro, mente y lenguaje*. Traducción de R. Filella. Barcelona: Paidós, 2008.

BENNETT, M. R.; HACKER, P. M. S. *Philosophical foundations of neuroscience*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2003.

CHALMERS, D. Facing up to the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, v. 2, n. 3, p. 200-19, 1995.

FRANCK, J. F. *¿Somos o no somos nuestro cerebro? Un ensayo filosófico*. Rosario: Logos, 2018.

GALLAGHER, S. & ZAHAVI, D. *The phenomenological mind*. 2 nd ed. London: Routledge, 2012.

GARCÍA, P. E. La perspectiva de primera persona como metodología de estudio en filosofía de la mente desde John R. Searle. *Revista de Investigación de la UCSP*, v. 5, n. 5, p. 29-46, 2014.

HENRY, M. *L'essence de la manifestation*. 2 a ed. Paris: Presses universitaires de France, 2003.

HUSSERL, E. *Investigaciones lógicas, 2*. Traducción de M. G. Morente & J. Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

HUSSERL, E. *Analyses concerning passive and active synthesis: lectures on transcendental logic*. Translated by A. J. Steinbock. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.

HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero, Introducción general a la fenomenología pura*. Traducción de A. Z. Quijano. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, Fondo de Cultura Económica, 2013.

KIM, J. Making sense of emergence. In: KIM, J. *Essays in the metaphysics of mind*. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 8-40.

LEGRAND, D. Pre-reflective self-as-subject from experiential and empirical perspectives. *Consciousness and Cognition*, 16, n. 3, p. 583-99, 2007.

LEVINE, J. Materialism and qualia: the explanatory gap. *Pacific Philosophical Quarterly*, n. 64, p. 354-61, 1983.

McCULLOCH, G. *The life of the mind: an essay on phenomenological externalism*. London: Routledge, 2003.

NAGEL, T. What is it like to be a bat? *The Philosophical Review*, v. 83, n. 4, p. 435-50, 1974.

SEARLE, J. R. *Mentes, cerebros y ciencia*. Traducción de L. Valdés. Madrid: Cátedra, 1985.

SEARLE, J. R. *Intencionalidad: un ensayo en la filosofía de la mente*. Traducción de E. U. Benítez. Madrid: Tecnos, 1992.

SEARLE, J. R. *La construcción de la realidad social*. Traducción de A. Domènech. Barcelona: Paidós, 1995.

SEARLE, J. R. *El redescubrimiento de la mente*. Traducción de Luis Ml. Valdés Villanueva. Barcelona: Crítica, 1996.

SEARLE, J. R. *El misterio de la conciencia*. Traducción de A. D. Figueras. Barcelona: Paidós, 2000a.

SEARLE, J. R. *Razones para actuar: una teoría del libre albedrío*. Traducción de Luis Ml. Valdés Villanueva. Oviedo: Nobel, 2000b.

SEARLE, J. R. Neither phenomenological description nor rational reconstruction: reply to Dreyfus. *Revue Internationale de Philosophie*, v. 55, n. 216, 2, p. 277-84, 2001.

SEARLE, J. R. *Libertad y neurobiología*. Traducción de M. CANDEL. Barcelona: Paidós, 2005a.

SEARLE, J. R. The phenomenological illusion. In: REICHER, M. E. & MAREK, J. C. (Eds.). *Experience and analysis*. Vienna: Öbvahpt, 2005b. p. 317-36.

SEARLE, J. R. *La mente: una breve introducción*. Traducción de H. Pons. Bogotá: Norma, 2006.

SEARLE, J. R. La conciencia. p. 1-34. Disponível em: www.dialogos.unam.mx/pdf/la%20conciencia.pdf. Acesso em: 21/02/13.

STRAWSON, G. *Mental reality*. 2 ed. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2010.

TALLIS, R. *Aping Mankind: neuromania, darwinitis and the misrepresentation of humanity*. Durham: Acumen, 2011.

THOMPSON, E. & ZAHAVI, D. Philosophical issues: phenomenology. In: ZELAZO, P. D.; MOSCOVITCH, M. & THOMPSON, E. (Eds.). *The Cambridge Handbook of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 67-87.

ZAHAVI, D. *Self-awareness and alterity: a phenomenological investigation*. Evanston: Northwestern University Press, 1999.

ZAHAVI, D. Phenomenology of self. In: KIRCHER, T. & DAVID, A. (Eds.). *The self in neuroscience and psychiatry*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 56-75.

ZAHAVI, D. Intentionality and experience. *Synthesis Philosophica*, v. 20, n. 2, p. 299-318, 2005.

ZAHAVI, D. Subjectivity and the first-person perspective. *Southern Journal of Philosophy*, n. 45, Spindel Supplement, p. 66-84, 2007.

ZAHAVI, D. *Self and other: exploring subjectivity, empathy and shame*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

ZAHAVI, D. & GARCÍA, P. E. Nuevos horizontes en filosofía de la mente. Entrevista al Prof. Dan Zahavi. *Eidos*, n. 29, p. 400-9, 2018.