



UNIVERSIDAD DE CONCEPCIÓN

FACULTAD DE EDUCACIÓN

PEDAGOGÍA EN FILOSOFÍA

LA SOLUCIÓN AL PROBLEMA MENTE-CUERPO EN JOHN SEARLE

Tesis para optar al título de profesor de filosofía

POR: Juan Pedro Reumay

Profesor Guía: Dr. Francisco Javier Vidal López

diciembre 2024

Concepción, Chile.

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mi más sincero agradecimiento a la Universidad de Concepción y a los docentes del Departamento de Filosofía, quienes me guiaron con vocación y dedicación a lo largo de mi vida universitaria. Y en especial, deseo reconocer al Profesor Javier Vidal, por orientarme y acompañarme durante estos últimos años de carrera, pues sus enseñanzas fueron fundamentales para motivarme a llevar a cabo esta investigación y ampliar mis perspectivas filosóficas.

Dedico esta investigación a mi madre, cuyo amor infinito me ha dado las fuerzas para seguir adelante pese a las adversidades del camino.

Índice

Resumen.....	4
Abstract.....	5
Introducción.....	6
CAPÍTULO 1: EL PROBLEMA DE LA CONCIENCIA: DUALISMO MENTE-CUERPO, QUALIA Y EL NATURALISMO BIOLÓGICO DE SEARLE.....	12
1.1. Searle y la necesidad de un replanteamiento del concepto de mente en filosofía.....	13
1.2. La posibilidad de un estudio científico de la conciencia.....	21
1.3. El naturalismo biológico como respuesta al problema mente-cuerpo.....	29
CAPÍTULO 2: LA MENTE NO ES UN PROGRAMA COMPUTACIONAL: EL PROBLEMA DE LA INTENCIONALIDAD Y LA HABITACIÓN CHINA.....	36
2.1. La (im)pertinencia de la analogía entre el cerebro y la computadora.....	37
2.2. El Test de Turing: ¿implica la imitación de conducta inteligente el poseer de una mente?.....	46
2.3. El argumento de la Habitación China y la imposibilidad de una IA en su sentido fuerte.....	53
CAPÍTULO 3: CONCLUSIONES Y REFLEXIÓN PEDAGÓGICA.....	62
3.1. Conclusión Capítulo 1.....	63
3.2. Conclusión Capítulo 2.....	65
3.6. Reflexión Pedagógica final.....	67
BIBLIOGRAFÍA.....	75

RESUMEN

La presente investigación tiene por objetivo exponer la solución de John Searle al problema mente-cuerpo, el cual refiere a la dificultad teórica de dar cuenta de la relación existente entre el cerebro y la mente. Para poder solventar esta cuestión, Searle llevará a cabo un análisis de los supuestos conceptuales tradicionales acerca de lo mental, del cual concluirá que la conciencia es una propiedad emergente del cerebro, siendo esta subjetiva, cualitativa y ontológicamente irreductible, posibilitando así su estudio científico al reconocerla como un fenómeno biológico. Tras ello y tomando en consideración dicha propuesta, se analizará la crítica de Searle a las teorías que afirman que el cerebro y la mente son equiparables a un computador y a un programa informático, respectivamente. Siendo esta una creencia arraigada con bastante fuerza en ciertas corrientes de la Inteligencia Artificial, a las que Searle buscará refutar con su "Argumento de la Habitación China". Tras exponer las razones que entrega este filósofo para dictaminar la imposibilidad de que las inteligencias artificiales puedan llegar a poseer estados mentales como la conciencia, se reflexionará en torno a los aportes de trabajar esta temática en el ramo de filosofía del sistema educativo chileno.

Palabras clave: problema mente cuerpo, conciencia, naturalismo biológico, inteligencia artificial, argumento de la habitación china.

ABSTRACT

This research aims to present John Searle's solution to the mind-body problem, which refers to the theoretical difficulty of explaining the relationship between the brain and the mind. To address this issue, Searle conducts an analysis of traditional conceptual assumptions about the mental, concluding that consciousness is an emergent property of the brain, being subjective, qualitative, and ontologically irreducible. This allows its scientific study by recognizing it as a biological phenomenon. Following this, Searle's critique of theories that equate the brain with a computer and the mind with a computer program will be examined. This belief is strongly rooted in certain branches of Artificial Intelligence, which Searle seeks to refute with his "Chinese Room Argument." After presenting the philosopher's reasons for declaring that artificial intelligences cannot possess mental states like consciousness, the contributions of working on this topic within the framework of philosophy in the Chilean educational system will be discussed.

Keywords: mind-body problem, consciousness, biological naturalism, artificial intelligence, Chinese Room argument.

INTRODUCCIÓN

Dar con una solución al problema mente-cuerpo ha sido un tema de debate dentro de la filosofía de la mente, desde que el filósofo francés René Descartes (1596-1650), estableciera una definición de mente en la que esta es considerada como una substancia racional e independiente del cuerpo, siendo este último una substancia extensa, o sea, material, sujeta al mecanicismo las leyes físicas. Esta concepción cartesiana de la mente denominada posteriormente como Dualismo Substancial, incurre en un error categorial al oponer la supuesta inmaterialidad de la mente a la materialidad del cuerpo, generando un problema a la hora de intentar justificar la interacción entre substancias distintas, una racional y la otra extensa, siendo una de las críticas modernas a esta concepción, aquella que se fundamenta en base al principio de cierre causal del mundo físico, que consiste en afirmar que un evento material del mundo debe tener como causa otro evento o fenómeno que también sea de carácter físico. Lo cual representa un gran problema al dualismo substancial de Descartes, sumado a las críticas similares que tuvieron lugar entre sus contemporáneos.

Por este y otros argumentos históricamente presentados contra el dualismo substancial cartesiano, es que John Searle (1932-) llegaría a afirmar que esta separación ontológica de la mente con respecto al cuerpo está conceptualmente superada e invalidada como teoría. Siendo un problema que desde la vereda

contraria al dualismo, tampoco encontraría una chance de dar con una solución factible a ojos de este autor, pues el problema es que las teorías que vinieron a copar el panorama posterior al dualismo, no le dieron una importancia mayor al fenómeno de la conciencia, que ha sido un tópico dejado de lado por la filosofía de carácter más reduccionista, siendo esta una característica propia del monismo materialista, que optaría por negar la dualidad mente-cuerpo mediante una reducción ontológica de las propiedades mentales a propiedades físicas.

Frente al optimismo que en primera instancia presentara el monismo materialista y posteriormente, teorías tales como el funcionalismo, es que haría aparición el trabajo de Searle a modo de consideración crítica de estas teorías. Pues el filósofo norteamericano postularía no solamente la necesidad de replantear el concepto de lo mental tradicional, para dar cabida al aspecto físico de los fenómenos mentales, sino que también llamaría a la reconsideración del estudio serio de la conciencia como un fenómeno pertinente para el escrutinio de la ciencia natural. A pesar de esta valoración del estudio científico de la conciencia, Searle defiende, por una parte, la irreductibilidad ontológica de la conciencia, por lo que el punto de partida de Searle lo encontramos en una superación del lenguaje dualista para dar cuenta de los fenómenos mentales, ya que como este autor afirma, ahí se encuentra la raíz de los malentendidos que han dado pie a la mayoría de los problemas de la filosofía de la mente (independientemente de que las distintas teorías propuestas se enmarquen dentro de la dialéctica monismo/dualismo).

El desarrollo de los primeros análisis de Searle en filosofía de la mente lo encontramos en la obra *Mente, cerebros y ciencia* (1984), que es una transcripción de algunas de las conferencias en las que presentó uno de sus argumentos más conocidos: el argumento de la habitación china, así como sus primeras objeciones al modo habitual de tratar el problema mente-cuerpo. Posteriormente, a través de *El redescubrimiento de la mente* (1992) y *El misterio de la conciencia* (1997), Searle introduciría específicamente su tratamiento del problema de la conciencia, la cual para este filósofo es considerada como una propiedad emergente del cerebro. De aquí en adelante mantendrá esta posición con firmeza a fin de resignificar el estudio de los fenómenos mentales conscientes, para que este tópico pudiera ser revalorizado en términos científicos y superar así el abandono de este estudio por parte de las teorías monistas materialistas, lo que a ojos de Searle es imprescindible para comprender científicamente la mente humana. Una síntesis de sus ideas sobre los problemas de la filosofía de la mente sería explicada posteriormente en su obra *La mente, una breve introducción* (2004).

Es así como este trabajo de investigación abordará, en un primer capítulo, la solución de Searle al problema mente-cuerpo, comenzando por un análisis de la crítica que lleva a cabo del lenguaje mentalista empleado en la tradición filosófica, indagando en las implicancias de este enfoque para el abordaje específico del fenómeno de la conciencia. Una vez definida la conciencia en los términos de Searle (con su énfasis en una ontología subjetiva o de primera persona), se

explicará más en detalle la solución propuesta al problema mente-cuerpo, la cual consiste en un naturalismo biológico que considera la mente consciente como una propiedad emergente del cerebro.

En un segundo capítulo, se hará un breve análisis de la pertinencia en torno a la comparación entre el cerebro y la mente, con una computadora y un programa informático respectivamente, lo cual en sus versiones más radicales, deriva en lo que Searle define como Inteligencia Artificial en su sentido fuerte, o *Strong A.I.*, que es la posición según la cual la Inteligencia Artificial es capaz de llegar a imitar o superar el entendimiento humano, al afirmar y defender la existencia de estados intencionales (como la comprensión de un lenguaje) realizables en máquinas computacionales digitales.

Esta crítica se llevará a cabo en base a las nociones de intencionalidad intrínseca e intencionalidad derivada, que tienen su origen en la distinción ontológica que Searle lleva a cabo, entre aquellos fenómenos dependientes e independientes de un observador, lo cual aplicado a la facultad de la mente, de dirigirse a eventos externos a ella y a la creación de contenido semántico en torno a su objeto de intencionalidad, puede dar cuenta de existen fenómenos intencionales que son originales e intrínsecos al mundo, por un lado, y fenómenos intencionales dirigidos hacia contenidos derivados y por tanto, extrínsecos a la objetividad de tercera persona por otra parte, es decir, se estos últimos se generan en base a

la dependencia a un observador, siguiendo la distinción ontológica que Searle estipula en primera instancia.

Por esta razón, es que para presentar de mejor manera los razonamientos de Searle, se analizará en primer lugar, el concepto de computación propuesto por Turing en su teoría de la computabilidad, a fin de encontrar en los cimientos de esta disciplina algún indicio que permita determinar la validez la posibilidad de reducir la mente a un programa informático, refiriendo a que el fenómeno de la computación depende explícitamente de la capacidad de una Máquina de Turing de manipular símbolos. Lo cual permite hacerse una idea de cómo abordar este problema al contrastar estas nociones con visión que propone Searle con respecto a la mente. Ya que, en un segundo y tercer apartado, se analizará más en detalle el problema de la inteligencia artificial, al ser esta un producto más avanzado de dicha concepción computacional inicial, pues el experimento mental del Test de Turing, puede ser considerado como la primera propuesta moderna acerca a favor de la Inteligencia Artificial, siendo el experimento de la Habitación China que es pensado por Searle, una crítica sólida a dicha posibilidad.

En efecto, el primero es un intento de justificar la posibilidad de inteligencia en las máquinas digitales mediante una prueba conversacional, y el segundo una refutación a la pertinencia de esa prueba como resultado de argumentar contra la existencia de estados intencionales en máquinas computacionales.

Para finalizar, se llevará a cabo una reflexión pedagógica con el objetivo de sintetizar estas discusiones filosóficas, enmarcándolas en torno a su aporte al sistema educacional chileno y sus respectivas exigencias, bajo el contexto de los desafíos en educación del siglo XXI.

Capítulo 1: EL PROBLEMA DE LA CONCIENCIA: DUALISMO MENTE-CUERPO, *QUALIA* Y EL NATURALISMO BIOLÓGICO DE SEARLE.

En este capítulo se expondrá la crítica de Searle al mal uso lingüístico que subyace al empleo del vocabulario utilizado para hacer referencia a lo mental, lo cual hace que el uso incorrecto del lenguaje sea el responsable del surgimiento de los principales problemas de la filosofía de la mente.

También se abordará la visión de Searle con respecto al problema de la conciencia, que ha de influir en el tratamiento de Searle al problema mente-cuerpo, que se explicará en detalle, junto con la respectiva respuesta del mismo autor a esta problemática a través de la teoría del naturalismo biológico, lo que haría conectar la filosofía de la mente con el estudio de la conciencia desde una perspectiva científica, pues Searle, al sostener que la conciencia es una propiedad emergente del cerebro, plantea una solución plausible al problema mente-cuerpo.

1.1. Searle y la necesidad de un replanteamiento en el uso del concepto de mente en filosofía.

Como punto de partida para la indagación en torno a la naturaleza de lo mental, es necesario indicar que prácticamente todas las acciones que una persona pueda llevar a cabo en su cotidianidad se deben de alguno u otro modo a algún principio de índole mental, siendo así pues la mente una parte indisociable de lo que es el ser humano en sus aspectos más esenciales. Al punto de que, como bien describe C. Moya (2006), se puede decir lo siguiente:

La atribución de propiedades y estados mentales no constituye meramente una descripción, sino que incluye también una valoración. El valor y la dignidad especial que concedemos a los seres humanos no se debe meramente a una actitud irracional antropocéntrica, sino que descansa en el supuesto de que los seres humanos poseen características mentales. (p. 17)

De este modo, en lo que respecta a los aspectos teóricos de la pregunta por lo mental, la búsqueda de respuestas a las interrogantes que esta suscita, ha quedado bajo responsabilidad de la filosofía de la mente, de la cual el filósofo norteamericano John Searle es uno de sus exponentes más importantes, motivo por el cual nos centraremos en sus ideas con respecto a esta disciplina, ya que ha dedicado buena parte de su trabajo investigativo a tratar las problemáticas de esta área de la filosofía, que a su juicio “es el tema más importante en la filosofía contemporánea” (Searle, 2006. p 23). Pues, en los últimos años esta ha recibido

gran atención al haber un resurgimiento del debate intelectual acerca de los aspectos constitutivos de lo mental, siendo según Broncano (2007), “una de las disciplinas donde se han producido novedades filosóficas que van más allá del mero comentario histórico y generan nuevas visiones del mundo” (p. 11), lo cual es vital para el desarrollo de las bases teóricas y conceptuales que sean de utilidad a la hora establecer las metodologías de investigación necesarias para lograr resolver las dudas que surgen al respecto del origen, estructura y funcionamiento de la mente, conectando también diferentes campos y ámbitos de estudio al ser este un problema complejo, ya que sin ir más lejos se puede afirmar con respecto a la mente:

Su funcionamiento -consciente e inconsciente; libre y no libre; en la percepción, la acción y el pensamiento; en los sentimientos, la emoción, la reflexión y la memoria y en todos sus otros rasgos- no es tanto un aspecto de nuestra vida como, en cierto sentido, nuestra vida misma. (Searle, 2006 p. 24)

Por este motivo, el reconocimiento que hace Searle del valor de la pregunta por la mente busca ser un aporte que permita lograr una comprensión mayor del ser humano, aportando también a la significancia que podamos hacer de la existencia, ya que este autor considera que la filosofía de la mente debe proponer respuestas de manera previa al abordaje de otros tópicos fundamentales para la filosofía, como es el caso de aquellos que derivan del uso de nuestras capacidades lingüísticas y de cuyo estudio se encarga la filosofía del lenguaje,

siendo esta un área de investigación que, como afirma Beuchot (2011) “atrajo mucho la atención en el siglo XX y sigue haciéndolo a inicios del siglo XXI” (p. 9).

En efecto, ante la importancia de la filosofía del lenguaje, Searle afirma que esta es una rama de la filosofía de la mente (Searle, 2004), estando ambas disciplinas conectadas en lo teórico, puesto que sostiene: “Nuestro uso del lenguaje es una expresión de nuestras capacidades mentales más fundamentales en términos biológicos, y no entenderemos del todo su funcionamiento mientras no comprendamos que se basa en nuestras habilidades mentales” (Searle, 2006, p. 24).

De este modo, y ante la importancia que asigna Searle a la mente dentro de la discusión filosófica contemporánea, hay que indicar que dicha relevancia viene dada, de manera paradójica y tal como lo indica el propio autor, no por los aciertos que se le puedan atribuir a las teorías que buscan explicar la mente, sino más bien por el hecho de que ninguna de ellas ha podido responder de manera correcta a las interrogantes que dan lugar a esta área de la filosofía, siendo el problema mente-cuerpo, que “es la cuestión de cómo la mente y el cuerpo están conectados” (Crane, 2008, p. 83), uno de los principales desafíos para la filosofía de la mente, ya que, tal como indica Rabossi (Rabossi en Broncano, 2007):

A lo largo de los siglos, muchos filósofos han intentado dar respuesta a estos enigmas. La insistencia está justificada. Las cuestiones que involucra el problema mente-cuerpo tienen en sí mismas una gran importancia teórica; además, la solución global del problema posee una significación especial. Un enfoque filosófico adecuado de la persona

humana exige, entre otras cosas, estar en condiciones de dar una respuesta al problema de la mente y el cuerpo. (p. 17)

Así pues, este debate filosófico acerca de la naturaleza de lo mental, a pesar de que tiene sus raíces en la antigüedad, debe su sentido actual a la filosofía de Descartes, pues este filósofo introdujo un concepto de mente que la define a grandes rasgos como una substancia racional, fuera del espacio e inmaterial, a diferencia del cuerpo que sería una substancia extensa, ubicada en el espacio y de carácter material (Descartes, 1987), siendo una teoría que no ha estado exenta de problemas, debido a una serie de supuestos en los que se basa, pero que carecen de un fundamento mayor:

Descartes es un dualista y su posición exhibe los problemas que acompañan al dualismo substancial, incluido el de dar cuenta de la interacción entre la substancia material y la mental. Otro de estos problemas surge de su afirmación de que la mente y el cuerpo son substancias que pueden existir por sí solas, mientras que también sostiene que el ser humano es una substancia compuesta por estas dos substancias (mente y cuerpo). (Hatfield en Antoine-Mahut et. al., 2019, pp. 107-108. Trad. Propia)

Con respecto a lo anterior, es necesario indicar que, si bien la noción cartesiana de mente surge bajo el panorama intelectual del siglo XVII, el problema mente-cuerpo ha logrado persistir en el tiempo a modo de debate gracias a ciertas modificaciones contextuales, por lo que “en su versión moderna, reza así: ¿cómo pueden los procesos cerebrales producir fenómenos mentales? ¿Cómo puede el cerebro ser la causa de la mente?” (Searle, 2006, p. 32). Siendo una de las principales dificultades para poder resolver dicho problema por parte de los

filósofos, tal como se mencionaba anteriormente, el justificar cómo es que dos sustancias de naturaleza diferente pueden interactuar entre sí, teniendo en consideración el principio del cierre causal del mundo físico, pues este “(...) afirma que todo efecto físico (es decir, todo evento físico causado) tiene una causa completa igualmente física” (Vicente, 2001, p. 4).

Searle considera que para dar solución al problema mente-cuerpo hay que dejar de lado estas discusiones y revisar los supuestos que subyacen a este problema, a fin de determinar hasta qué punto nuestras concepciones están erradas, pues para Searle, las posturas contemporáneas a su trabajo en filosofía de la mente, habrían fallado todas en dilucidar un marco teórico adecuado para tratar los fenómenos mentales, independientemente de si estas optasen por alguna teoría perteneciente a las dos posiciones relevantes frente al tema, que son el monismo o el dualismo, siendo esta una dicotomía que nace de la aceptación o rechazo de la división entre la mente y el cerebro y que engloban una gran variedad de teorías con respecto a la mente, las que de todos modos Searle considera inválidas dada la raíz equívoca común a todas ellas:

Las diferentes posiciones (...) se plantean en el marco de una serie de supuestos erróneos. Como resultado, la filosofía de la mente ocupa un lugar único entre las cuestiones filosóficas contemporáneas, por cuanto la totalidad de las teorías más célebres e influyentes son falsas. (Searle, 2006, p. 13)

Searle sostendrá, de este modo, que la gran mayoría de los problemas de la filosofía de la mente provienen principalmente de errores conceptuales derivados de un mal uso del lenguaje, lo cual es una consecuencia directa de la falta de actualización del saber filosófico, en la medida en que ya de a poco esta área de la filosofía comenzaba a marcar una distancia mayor con respecto a una concepción del mundo manifestada en la persistencia de un marco conceptual heredado del siglo XVII (Searle, 1984, p.18), del que no se habría dado un proceso de análisis crítico en lo relativo a la validez de los métodos empleados para abordar la naturaleza de lo mental:

Según la concepción cartesiana, las ciencias naturales genuinas excluían la “mente”, *res cogitans*, y se preocupaban sólo de la materia, *res extensa*. La separación de mente y materia fue una herramienta heurística útil en el siglo XVII, una herramienta que facilitó gran parte del progreso que tuvo lugar en las ciencias. Sin embargo, la separación es confusa filosóficamente, y, en el siglo XX, se había convertido en un obstáculo enorme para la comprensión científica del lugar de la mente en el mundo natural. (Searle, 1996a, p. 97)

Con esto, Searle quiere decir que la raíz del problema radica en la obstaculización a la que da lugar el utilizar un vocabulario sujeto a un contexto diferente al que han posibilitado las ciencias en la actualidad, por lo que para poder conciliar los descubrimientos en torno a la mente que constituyen un saber empírico al día de hoy, se deben reconocer los vestigios que ha dejado la visión cartesiana en nuestro modo de referirnos a los fenómenos mentales, dando cuenta de los malentendidos conceptuales que han desembocado en una imposibilidad de abordar científicamente la pregunta por la mente, por lo que para referirse a la

prevalencia del lenguaje mentalista que ha obstaculizado un escrutinio más adecuado de lo mental, Searle emplea el término de “dualismo conceptual”:

Este punto de vista consiste en tomar muy en serio los conceptos dualistas, esto es: consiste en el punto de vista de que, en algún sentido importante, “físico” implica “no mental” y “mental” implica “no físico”. Tanto el dualismo tradicional como el materialismo presuponen el dualismo conceptual así definido. Introduzco esta definición para aclarar por qué me parece mejor pensar en el materialismo como siendo, realmente, una forma de dualismo. Se trata de aquella forma de dualismo que comienza aceptando las categorías cartesianas. (Searle, 1996a, p. 40)

Teniendo esto en consideración, es que Searle buscará refutar a una de las posturas predominantes en la discusión filosófica del siglo XX con respecto a la mente, que es el monismo materialista, pues esta teoría opta por emplear el método reductivo para zanjar el problema mente-cuerpo, identificando los fenómenos mentales con ciertas zonas del cerebro, bajo la premisa de que una reducción a ciertos principios fundamentales constituiría una postura más cercana a un rigor científico predominantemente fisicista, lo cual a juicio de Searle no es un acierto en lo absoluto:

Muchos filósofos no comprenden cómo pueden existir estas entidades mentales presuntamente misteriosas, y si existen, cómo pueden ser causadas por procesos físicos en bruto localizados en el cerebro, y si existen y son causadas por procesos físicos, cómo pueden existir en el sistema físico cerebral. Adviértase, empero, que esta forma de plantear las dificultades y los interrogantes ya acepta el dualismo de lo mental y lo físico. Si formulamos la tesis sin recurrir al vocabulario cartesiano tradicional, el misterio se desvanecerá por completo. (Searle, 2006, p. 149)

El hecho de poder detectar las limitaciones del lenguaje empleado para hacer referencia a lo mental permitiría a Searle ofrecer un nuevo enfoque para abordar el problema mente cuerpo, logrando situarse en una perspectiva en la que ni el dualismo ni el monismo, en sus diversas variantes, sean parte de la solución al problema mente-cuerpo y sus derivados. Pero para lograr tal cometido es que Searle considera necesario replantearse el concepto de mente, al tiempo que niega el uso tradicional que se le han dado a los términos conceptuales de la filosofía de la mente, por ser insuficientes para describir los fenómenos de los que buscan dar cuenta, lo cual se ha traducido en una obstaculización en la búsqueda de una solución a dichos problemas:

Como primer paso, quiero sugerir la necesidad de no aceptar la terminología tradicional y los supuestos que la acompañan. Expresiones como “mente” y “cuerpo”, “mental” y “material” o “físico”, así como “reducción”, “causación” e “identidad”, tal cual se emplean en las discusiones sobre el problema mente-cuerpo, son el origen de nuestras dificultades y no herramientas para su resolución. (Searle, 2006, p. 142)

Esto se verá traducido en el planteamiento de un nuevo enfoque para abordar ciertos tópicos de la filosofía de la mente, siendo uno de los más relevantes, el fenómeno de conciencia. Pues Searle, se encargará de validar su estudio por parte de la filosofía, refutando el reduccionismo en el que incurren ciertos tipos de materialismo, algo que tendrá importantes consecuencias para el abordaje del problema mente-cuerpo, lo cual se tratará en mayor detalle a continuación.

1.2. La posibilidad de un estudio científico de la conciencia.

Para poder abordar de mejor manera la respuesta de Searle al problema mente-cuerpo, es importante tratar de manera previa sus ideas sobre la naturaleza de la conciencia, ya que esta es considerada por diversos investigadores como un proceso imposible de esclarecer (De la Fuente, 2002, p. 3) y que en el mejor de los casos es preferible descartar, pues “en la posición monista lo que importa es que la aparente distinción entre mente y materia se disuelva en algo común” (Durán-Rivera, 2018, p. 63), tal como lo propone la teoría de la identidad mente-cerebro, que “sostiene que los fenómenos mentales son (numéricamente idénticos a) estados físicos (estados cerebrales) y, *a fortiori*, que la mente es (numéricamente idéntica a) el cerebro” (Rabossi en Broncano, 2007 p. 19). Algo que Searle por su parte, rechazará afirmando que la conciencia dista de ser algo misterioso, que debería ser desechado so pena de introducir entidades mentales de naturaleza inmaterial, pues, si bien hay que reconocer que la mente está estrechamente ligada al cerebro, algo que ha quedado claro desde que “el cerebro humano (...) ha comenzado a ceder sus secretos y misterios a los investigadores en neurociencias” (Álvarez-Leefmans et. Al, 2015, p. 7), es necesario considerar a la conciencia junto a los distintos fenómenos que el cerebro causa, para un estudio de carácter científico. Pues tal como afirma

Searle: “Entenderemos la conciencia cuando comprendamos en detalle biológico cómo la causa el cerebro” (Searle, 1997, p. XV. Trad. Propia).

Por este motivo Searle se distanciará del materialismo, dado que, en base a la filosofía de este autor, es posible afirmar: “(...) las variedades del materialismo que hay en el mercado filosófico son erróneas en un punto crucial: todas ellas dejan fuera la conciencia” (García en Broncano, 2007, p. 380). Ante lo cual, buscará a través de su obra marcar una diferencia con relación a las teorías materialistas que optan por eliminar la conciencia como alternativa para evitar caer en algún tipo de dualismo. Nuevamente, es el concepto detrás de lo mental el que no se ajusta a un vocabulario que pueda conciliar la presencia de fenómenos mentales como un hecho del mundo físico, tal como cualquier fenómeno del que podemos dar cuenta, así Searle critica duramente al materialismo por querer fundamentar científicamente un estudio de la mente en base a una reducción que termina eliminando su objeto de estudio en primer lugar. Para lo cual vale la siguiente aclaración:

Estas personas creen superar de un modo u otro la dicotomía dualista, pero en realidad aceptan su peor rasgo. Cuando dicen que lo mental es físico, no dicen que lo mental como tal es físico como tal. Dicen que lo mental como tal no existe: sólo lo físico existe. (Searle, 2006, p. 142)

Con ello Searle busca resignificar el estudio de la conciencia, pero esto no quiere decir que Searle niegue el monismo para defender algún tipo de dualismo, sino que más bien rechaza ambas posturas: “Es esencial mostrar que tanto el

dualismo como el monismo son falsos puesto que, generalmente, se supone que ambos agotan el campo y no dejan otra opción” (Searle, 1996a, p. 17). Este supuesto es lo que resulta en una limitación para abordar el fenómeno de la conciencia desde las teorías tradicionales, dado que “la aceptación de los puntos de vista actuales está motivada no tanto por una convicción independiente de que son verdaderos como por un terror a lo que, aparentemente, son las únicas alternativas” (Searle, 1996a, p. 18). Es importante señalar este aspecto, ya que algunas críticas que se le han hecho a Searle lo sitúan dentro de algún tipo de dualismo, lo cual es patentemente erróneo y constituye una crítica infundada (González, 2022).

De todos modos, y de manera opuesta a las teorías materialistas, Searle sostendrá que se abordará mejor el problema de la conciencia si reconocemos dos hechos de base empírica: que el universo está hecho de materia y que la mente existe (Searle, 2006, p. 141), sin que ambos sean excluyentes entre sí, para a partir de ahí sentar las bases para resolver el problema de la conciencia. Indicando nuevamente al lenguaje cartesiano como responsable de un vocabulario inadecuado, aunque ya no orientado a la relación entre el cerebro y la mente, sino que enfocado a la pregunta por la naturaleza de los estados mentales conscientes y el lugar que ocupa la conciencia en el mundo:

El inconveniente que enfrentamos con la terminología es que, por tradición, los términos se han definido como recíprocamente excluyentes. “Mental” se define como cualitativo, subjetivo, de primera persona y por ende inmaterial. “Físico” se define como cuantitativo, objetivo, de tercera

persona y por consiguiente material. Sugiero que estas definiciones son inadecuadas para aprehender el hecho de que el mundo funciona de tal manera que algunos procesos biológicos son cualitativos, subjetivos y de primera persona. Si pretendemos mantener la terminología, necesitaremos una noción ampliada de lo físico que permita dar cabida a su componente mental intrínseco y subjetivo. (Searle, 2006, p. 150)

De este modo, al partir por una definición de la conciencia que la conciba como un fenómeno del mundo físico, Searle, en vez de elaborar una terminología compleja para describirla, la naturaliza al concebirla como una actividad biológica común relacionada con el estado de vigilia (Searle, 1997, p. 5), recuperando así la posibilidad de que esta sea un objeto de estudio válido para los estándares científicos actuales. Para ello, Searle se enfocará principalmente en atender el problema de los *qualia*, el cual consiste en la dificultad de explicar científicamente la presencia de estados fenomenológicos cualitativos de primera persona dentro de una ontología de tercera persona centrada en la existencia de un mundo objetivo exterior al sujeto.

Se puede afirmar, en efecto, que la dificultad aparente de tratar la conciencia como objeto de análisis radica principalmente en explicar el que puedan darse fenómenos subjetivos en un mundo material de realidad objetiva (Searle, 1997, p. 8). El concepto de *qualia*, mencionado más arriba, corresponde al 'cómo es, para un sujeto, estar en un determinado estado', lo que se expresa, por ejemplo, en la cualidad que es sentida por una persona, como lo puede ser el sabor de una bebida efervescente. Aquí no hay distinción entre estados con *qualia* y

estados conscientes: “No existen dos tipos de fenómenos, conciencia y *qualia*. Solo hay conciencia, que es una serie de estados cualitativos” (Searle, 1997. p. 8. Trad. Propia). Searle considera que ambos términos son coextensivos (Searle, 2006, p. 174), ante lo cual, si bien se puede explicar la efervescencia en tanto propiedad química de la bebida, esto en sí mismo no constituye una explicación de cómo el sujeto siente la efervescencia como una cualidad de su experiencia. Esto pone en una seria dificultad a las teorías que buscan explicar la mente sin reconocer este hecho, ya que, para dar cuenta de los *qualia*, es necesario situar la perspectiva subjetiva de primera persona en un mundo objetivo de tercera persona, reconociendo la validez ontológica de ambas categorías, lo cual algunas teorías contrarias a Searle consideran como inviable optando justamente por querer desechar la pertinencia de la conciencia dentro de la pregunta por la mente. Es por ello que la problemática en torno al lugar que ocupan los fenómenos subjetivos de primera persona explicaría el por qué algunos filósofos como Chalmers (1995) se han referido a esta problemática como el problema “difícil” de la conciencia, al igual que Nagel (1974), para quién no es posible tener un conocimiento objetivo de la conciencia, dado que el carácter subjetivo de la experiencia imposibilitaría un tratamiento epistemológico del problema. Searle, basándose en el reconocimiento de los *qualia* antes descritos, propone una solución al problema difícil de la conciencia a través de la ontología, no de la epistemología, que consiste en aceptar tanto la realidad objetiva como el carácter subjetivo de la conciencia, pues un tratamiento de la experiencia del sujeto en

primera persona se pierde si trata de reducirse ontológicamente a la tercera persona.

Por esta razón, Searle optará por afirmar la irreductibilidad de la conciencia. Y para lograrlo, llevará a cabo una distinción entre los distintos tipos de reducciones, ya que considera que las nociones de reducción y reductibilidad “se cuentan entre las más confusas de la filosofía, porque están plagadas de ambigüedades” (Searle, 2006, p. 153). Sería entonces la distinción entre reducción ontológica y reducción causal la más adecuada para resolver el problema de la conciencia sin optar por la eliminación de los fenómenos subjetivos. Lo cual propone del siguiente modo:

Será preciso trazar una distinción entre las reducciones que eliminan el fenómeno reducido al mostrar que es una ilusión -las puestas de sol, por ejemplo, se eliminan al demostrar que son una ilusión generada por la rotación de la Tierra-, y las que muestran cómo se realiza en el mundo un fenómeno real: los objetos materiales, por ejemplo, se reducen a moléculas, pero eso no significa que no existan. (Searle, 2006, p. 143)

De este modo, una reducción ontológica corresponde a aquella en la que (1) los fenómenos A se reducen a B si y sólo si A tiene una relación de identidad con B, es decir, si son la misma cosa. Por otra parte, para que una reducción sea causal, tiene que cumplirse la condición de que (2) los fenómenos A se reducen a B si y sólo si A puede ser explicado en términos causales mediante el comportamiento de B, en caso de que A no tenga facultades causales al margen de las que posea B (Searle, 2006, pp. 153-154).

Esta distinción permitiría entonces a Searle establecer un nuevo punto de vista con respecto a la naturaleza de la conciencia, ya que establece que esta es reductible según los criterios de (2), afirmando que la conciencia es causada por procesos de bajo nivel en el cerebro relacionados a la actividad neuronal, lo cual no generaría problemas explicativos en torno a cómo es posible una relación causal entre la mente y el cerebro. Pero la conciencia sería irreductible a la actividad cerebral en el sentido de (1):

Podemos hacer una reducción causal de la conciencia a su sustrato neuronal, pero no llegamos así a una reducción ontológica, porque la conciencia tiene una ontología de primera persona y el sentido del concepto se desvanece si lo redefinimos en términos de tercera persona. (Searle, 2006, p. 158)

Searle considera de este modo que la conciencia se sitúa a una escala mayor que los microprocesos que conforman la actividad del entramado neuronal, sin que esto implique la apelación a un epifenómeno sin poder causal en la medida en que justamente la conciencia, como un proceso neurobiológico, hereda sus poderes causales de los procesos de bajo nivel (Searle, 2006, p. 148). Ante lo cual, es necesario reconocer que esta definición de la conciencia que lleva a cabo Searle abriría una nueva perspectiva para poder comprender la conciencia a través del estudio científico, dejando de lado el halo de misterio bajo el cual solía describirse, posibilitando así una propuesta que pusiera término a la aparente dificultad con la que se concebía el problema mente-cuerpo. Ahora queda explicar con mayor detalle en que consiste la solución de Searle a dicho

problema, partiendo justamente por explicar cómo tiene lugar la conciencia a partir de la actividad neuronal del cerebro.

1.3. El naturalismo biológico como respuesta al problema mente-cuerpo.

Tras demostrar Searle la inconsistencia de mantener una posición dualista o monista como una salida explicativa al problema mente-cuerpo, cabe fundamentar ahora de qué modo es que surge la conciencia si consideramos los estados conscientes como estados del cerebro, y lo que es más importante aún, cómo es que el cerebro es capaz de albergar conciencia. En particular se trata de explicar el fenómeno de la conciencia tanto en términos filosóficos como científicos, lo cual él presenta de la siguiente manera:

En pocas palabras, 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. Este principio es el primer estadio para la comprensión del lugar de la conciencia en el seno de nuestra concepción del mundo. (Searle, 1996a, p. 102)

Teniendo entonces en consideración: (a) la irreductibilidad ontológica de la conciencia y sus estados fenoménicos, (b) el carácter biológico de los procesos mentales y con ello (c) la reducción causal de la conciencia como solución al problema mente-cuerpo, se plantea la necesidad de fundamentar cómo es que surge la conciencia a partir de los procesos biológicos presentes en el cerebro.

Searle, a modo de síntesis, va a sostener que la conciencia es una propiedad emergente del cerebro que es causada por la interacción de los elementos

constitutivos de los procesos neuronales a una escala celular. La conciencia sería una propiedad emergente tal como, por ejemplo, lo es la liquidez del agua a nivel molecular con respecto a las propiedades del oxígeno y del hidrógeno a nivel atómico, o tal como lo sería la digestión producida en el aparato digestivo, sin que esta actividad fuera algo independiente de lo que está ocurriendo a escala celular en los órganos que intervienen en dicho proceso fisiológico.

Esta noción de los estados mentales como resultado de la acción del cerebro, respalda (b) sin generar mayores conflictos con (a), dado que una explicación biológica compatible con las leyes físicas sitúa a la conciencia en el mundo sin necesidad de eliminarla ni a ella ni a los otros fenómenos mentales. Ahora bien, en comparación a los puntos anteriores, (c) requiere una justificación más en detalle, sobre todo en lo que respecta al cómo es que la conciencia emerge del cerebro. Searle sostiene que, al crecer en grados de organización, los procesos neurobiológicos son capaces de sostener una propiedad compleja tal como lo es la conciencia a partir de la actividad cerebral de bajo nivel. Plantea entonces que, con respecto a la naturaleza de la conciencia, existe una solución:

Tal solución es la siguiente: los fenómenos mentales están causados por procesos neuropsicológicos del cerebro y son a su vez rasgos del cerebro. Para distinguir este punto de vista de muchos otros que existen en el mercado lo llamaré “naturalismo biológico”. (Searle, 1996a, p. 15)

Entonces, bajo el concepto de “naturalismo biológico” se buscaría explicar la emergencia de la conciencia como una complejidad organizacional dependiente de sus aspectos neurobiológicos constituyentes, lo cual naturaliza la conciencia y posibilita su estudio científico: “Doy a mi perspectiva el nombre de ‘naturalismo biológico’ porque aporta una solución naturalista al tradicional ‘problema mente-cuerpo’, una solución que hace hincapié en el carácter biológico de los estados mentales y evita tanto el materialismo como el dualismo” (Searle, 2006, p. 147).

Bajo este concepto de carácter emergentista, es necesario aclarar que la conciencia sería una propiedad a nivel de sistema, lo que quiere decir que surge como un aspecto de la complejidad manifestada en un nivel de organización mayor a partir de componentes simples, que en este caso son las neuronas: “Todas 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). Esta explicación no incurre en un epifenomenalismo o algo similar, tal como ya se ha mencionado, algo que Searle justifica del siguiente modo:

Ningún problema semejante se presenta para el naturalismo biológico, porque el funcionamiento causal de la conciencia es una forma más del funcionamiento cerebral descrito en un nivel más elevado que el de las neuronas y sinapsis. Piénseselo de esta manera: en términos generales, la conciencia es a las neuronas lo que la solidez del pistón es a las moléculas metálicas. Tanto la conciencia como la solidez funcionan en forma causal. Pero ni una ni otra están ‘por encima’ de los sistemas a los que pertenecen. (Searle, 2006, p. 167)

Al respecto de lo anterior, es importante recalcar que el hecho de afirmar que la conciencia es una propiedad emergente del cerebro no implica que la conciencia esté presente en cada uno de los microprocesos que interfieren en su aparición: “Por sí misma, una neurona no es consciente, pero las partes del sistema cerebral compuestas por ellas sí lo son” (Searle, 2006, p. 148). Searle postulará, de esta manera, la existencia de campos unificados de conciencia, para dar cuenta de cómo es que esta se presenta a modo de propiedad en un sistema.

Por este motivo, la propuesta de Searle logra con cierto grado de éxito justificar la relación causal entre la mente y el cerebro al mismo tiempo que posibilita el estudio científico de la conciencia, pues, aun considerando los estados fenoménicos en términos de una ontología subjetiva (o de primera persona), se conciben como una clase de estados físicos, lo que permite superar el conflicto de las teorías materialistas con la existencia de tales rasgos mentales innegables en el ser humano, tal como se discutía en el apartado anterior:

El modo de existencia de los estados conscientes es, en efecto, ontológicamente subjetivo, pero la subjetividad ontológica del tema no impide hacer de él una ciencia epistémicamente objetiva. En rigor, toda la ciencia de la neurología exige buscar una descripción científica epistémicamente objetiva de dolores, angustias y otras aflicciones sufridas por los pacientes, a fin de poder tratarlas con técnicas médicas. (Searle, 2006, pp. 175-176)

Se puede afirmar de este modo que, al naturalizar la conciencia concibiéndola como una propiedad emergente del cerebro, Searle también quita el halo de

misterio que se cierne sobre todo lo relativo a los procesos que dan lugar a la conciencia. Pero al reconocer también su ontología subjetiva, reconoce también su valor humano, aparte de su sentido científico, dado que, en la raíz de lo mental que es la conciencia es que tiene su origen tanto el lenguaje que posibilita nuestros razonamientos, como la actividad misma del pensar, haciendo eco de lo mencionado al comienzo de esta investigación. Más aún, poder salvar a la conciencia de un reduccionismo que dejara de lado los aspectos fundamentales de la subjetividad humana es también rescatar una concepción del ser humano en la que la razón sea capaz de indagar en torno al sentido de la vida:

Uno de los extraños rasgos de la vida intelectual reciente ha sido la idea de que la conciencia -en el sentido literal de estados y procesos subjetivos cualitativos- no era importante; de alguna manera, no contaba. Si esa idea parece tan descabellada es, entre otros motivos, porque la conciencia es la condición misma de la importancia de cualquier cosa. Sólo un ser consciente puede forjarse un concepto como el de la importancia. (Searle, 2006, p. 201)

Pero, a pesar de que Searle logra dar con una solución al problema mente-cuerpo mediante su teoría del naturalismo biológico, es importante destacar que esto no es un paso suficiente para describir con precisión la estructura y el funcionamiento de la conciencia, algo que, para este autor sin lugar a duda, se remitiría a la propia investigación científica del cerebro. Lo que se destaca principalmente en el trabajo de Searle es su contribución al establecimiento de un marco filosófico que permita interpelar a la comunidad científica a fin de motivarla en el reconocimiento y validez de la investigación sobre la conciencia

en base a la naturaleza física de los estados mentales, sin dejar por ello de reconocer su carácter subjetivo (o de primera persona), lo cual concilia el saber científico con el saber filosófico, pues se cumple así una de las tareas de la filosofía, como lo es el respaldar la investigación científica mediante la formulación de las preguntas correctas en base a un uso no ambiguo de los conceptos que permitan orientar las indagaciones respectivas dentro de un marco adecuado para, por una parte, lograr dar respuesta a los problemas y, por otra parte, promover un acercamiento entre distintas áreas de la ciencia y la filosofía. En efecto, se trata del reconocimiento de la necesidad de un trabajo conjunto entre diversas disciplinas para dilucidar los secretos de la mente, dada la complejidad del fenómeno de la conciencia en todos los sentidos. Por lo que Searle describe los desafíos del futuro de la investigación de la conciencia de la siguiente manera:

Aunque la ontología básica es simple, los fenómenos resultantes son complicados, y los pormenores de sus relaciones neurobiológicas con el cerebro son difíciles de entender y hasta el momento desconocidos en gran parte. Una vez resuelto el problema filosófico, relativamente sencillo, nos quedan por delante problemas neurobiológicos muy arduos. (Searle, 2006, p. 173)

Cabe de este modo plantear las implicaciones de la teoría emergentista de Searle con respecto al cómo se abordan ciertos problemas en filosofía de la mente, uno de los cuales es la comparación entre la mente y un programa de computadora, lo cual está muy en boga en la actualidad. Desde el naturalismo biológico, esta

pregunta adquiere una nueva perspectiva, por lo que en el siguiente capítulo se analizará la pertinencia de esta comparación desde los conceptos que propone Searle, para así dar cuenta de hasta qué punto la mente depende, entre otras cosas, de un sustrato biológico.

Capítulo 2:. LA MENTE NO ES UN PROGRAMA COMPUTACIONAL: EL PROBLEMA DE LA INTENCIONALIDAD Y LA HABITACIÓN CHINA

En este capítulo, se expondrán los conceptos de intencionalidad intrínseca y derivada planteados por Searle, para así abordar la pertinencia en el tratamiento de los problemas de la filosofía de la mente de los argumentos que se sostienen en la premisa de que la mente puede ser modelada como una computadora digital. Para ello se hará un breve análisis de los conceptos de Máquina de Turing y Test de Turing, que son de gran influencia para la Teoría de la Computación y los primeros planteamientos de la posibilidad real de una Inteligencia Artificial, y ver entonces la oposición de Searle con su reconocido “Argumento de la Habitación China”, el cual se presenta como una sólida refutación a la noción de Inteligencia Artificial en su sentido fuerte (*Strong AI*), así como también una crítica a ciertas concepciones de la mente, entre las que se hayan algunas variantes del Funcionalismo, que consideran en términos estrictos la mente como homóloga a una computadora digital.

2.1. La (im)pertinencia de la analogía entre el cerebro y la computadora.

En la época actual, aún persiste una creencia que se ha arraigado con fuerza, pese a que puede ser refutada fácilmente si se lleva a cabo el razonamiento adecuado. Esta creencia consiste, para Searle, en sostener que la mente puede ser descrita empleando términos computacionales, o sea, mediante la implementación de un programa informático:

La idea básica del modelo del ordenador de la mente es que la mente es el programa y el cerebro es el hardware de un sistema computacional. Un eslogan que se ve a menudo es el siguiente: “La mente es al cerebro lo que el programa es al hardware”. (Searle, 1996b, p. 205)

Esta idea ha gozado de gran aceptación en disciplinas como la ciencia cognitiva, la cual corresponde, tal como indica Martínez (2011), a un esfuerzo interdisciplinario por abordar los temas relacionados con la mente, afirmando que un acto cognitivo es una forma de procesamiento de información, “y que el conocimiento no es un don especial de los humanos, sino algo compartido por los humanos, por (muchos) animales y por (algunas) máquinas adecuadamente programadas” (Martínez, 2011, p. 228).

Esta postura que sitúa a la mente en un ámbito reductivo al relacionarla al procesamiento de información será rechazada por Searle, puesto que tal como menciona:

Es importante señalar que esa teoría, junto con otras formas de reduccionismo, no dice, por ejemplo, que si contáramos con el programa informático apropiado, la máquina, por añadidura, sería consciente. Dice, antes bien, que eso es todo lo que hay sobre la conciencia. No hay otra cosa que el programa informático apropiado con sus entradas y productos pertinentes. (Searle, 2006, p. 186)

Es por este motivo que Searle se propone como objetivo refutar esta concepción, pues, en lo que respecta a la filosofía de la mente, la metáfora del computador será un aspecto importante dentro de las denominadas teorías computacionales de la mente, las cuales guardan una relación con el funcionalismo, que “es la visión de que los estados y eventos mentales – como los dolores, creencias, deseos, pensamientos, entre otros – se definen por sus relaciones causales con otros estados mentales, los estímulos (‘inputs’) y las respuestas (‘outputs’)” (Piccinini en Bailey, 2014, p. 148). Siendo el funcionalismo computacional, propuesto por Putnam (Putnam en Hook, 1960), aquel que identifica los estados mentales como estados computacionales de una Máquina de Turing, es decir, identifica a la mente con un programa de computadora, que en el caso de la Máquina de Turing equivale a la tabla de instrucciones, o tabla de máquina, para llevar a cabo sus operaciones.

De todos modos, pese al éxito inicial de esta comparación entre la mente y la Máquina de Turing, Putnam tomaría distancia al respecto del funcionalismo (Shagrir en Bailey, 2014) debido principalmente a las limitaciones de esta explicación para dar cuenta de los fenómenos cualitativos, o de la estructura misma de los procesos mentales, entre otros problemas, que aquí no se

abordarán, dado que ya se expuso a nivel general el rechazo de Searle a ciertas teorías de la mente, incluyéndose el funcionalismo dentro de dicha crítica. Es por ello por lo que, para abordar la pertinencia de la metáfora del computador a nivel general, este apartado se enfocará primeramente en la noción de computación antes que en una revisión extensiva del funcionalismo.

Cabe mencionar que Searle, en primera instancia, detecta el siguiente problema con el uso del vocabulario computacional por parte de ciertos sectores de la ciencia cognitiva que influirían y serían influidos por una filosofía de la mente que, como se verá, es inadecuada para problemas tales como la naturaleza de los estados mentales:

(...) “inteligencia”, “conducta inteligente”, “cognición” y “procesamiento de la información”, por ejemplo, no son nociones definidas de modo preciso. Incluso, más sorprendentemente, gran cantidad de nociones que suenan a técnicas están muy pobremente definidas —nociones tales como “ordenador”, “computación”, “programa” y “símbolo”, por ejemplo. En las ciencias de la computación no importa para muchos propósitos que estas nociones estén mal definidas (...); pero cuando los científicos cognitivos dicen cosas tales como que los cerebros son ordenadores, las mentes son programas, etc., entonces la definición de esas nociones se convierte en crucial. (Searle, 1996a, p. 30)

Así pues, con respecto a la noción computacional de la mente, esta consiste en afirmar que (1) si se logra determinar la serie de instrucciones y reglas que conforman un determinado programa o tabla de máquina, tal como se emplea en una Máquina de Turing, (2) se tendrá una descripción precisa de lo que es una mente. Cabe señalar que (2), que supone una reducción de las propiedades

mentales a propiedades funcionales correspondientes a los estados computacionales de una máquina de Turing, encuentra un sustento que le otorga una aparente validez en la relación de superveniencia que postula el funcionalismo, según la cual las propiedades funcionales, al igual que las propiedades mentales, no dependen de un substrato material determinado, sino que más bien pueden darse de diversas maneras si se cumplen los roles funcionales que posibilitan un determinado fenómeno.

De este modo, la concepción de la mente como un programa computacional, a pesar del optimismo con el que se la recibe, puede ser refutada si se analiza de manera crítica recurriendo a un escrutinio de los conceptos que maneja Turing en su teoría de la computabilidad, en que describe los límites de la computación en tanto ejercicio mecánico, siendo de este modo un ejercicio adecuado para ver si (1) es posible y con ello si se sigue de ello (2).

Una estrategia simple para abordar la pertinencia de un vocabulario computacional para lo mental consiste en definir el lugar en el que ha de situarse la computación, tomando como punto de referencia la distinción ontológica que lleva a cabo Searle entre los fenómenos que son dependientes de un observador y aquellos que son independientes de un observador. Ante lo cual, se consideran dentro del segundo grupo, aquellos que existen como hechos del mundo independientemente de nuestras acciones o apreciaciones al respecto, siendo parte de la objetividad de tercera persona, por lo que en esta categoría se

incluyen eventos tales como la ebullición, la fosilización, la decantación, la cinética de las partículas, entre otros fenómenos naturales. Mientras que por otra parte, existen fenómenos que poseen una asignación ontológica que es exclusivamente atribuible a un sujeto, es decir, existen en la medida en que alguien puede referirse a ellos, incluyéndose en esta categoría aquellos fenómenos que son constitutivos de las estructuras sociales, como, por ejemplo, las normas cívicas, el dinero, los sistemas métricos estandarizados, las reglas de tránsito, por mencionar algunos. Searle resume esta idea, al mismo tiempo que indica el lugar que ocupa la mente en su esquema ontológico, del siguiente modo:

En general, las ciencias naturales se ocupan de los fenómenos independientes del observador y las ciencias sociales abordan los que dependen de este. Los hechos dependientes del observador son creados por agentes conscientes, pero los estados mentales de quienes los crean son, en sí mismos, hechos independientes del observador. (Searle, 2006, p.18)

El motivo por el cual Searle incluye a la mente como un fenómeno independiente del observador, radica en que, a pesar de que la conciencia posee una ontología de primera persona, tal como se menciona en el capítulo anterior de esta investigación, se trata de un fenómeno emergente del cerebro y, por tanto, se sitúa entre los fenómenos naturales del mundo.

Volviendo entonces al tema principal, resulta que Searle situará a la computación como un hecho que es dependiente de un observador, dado que, para él, el acto mismo de computar no puede existir de manera independiente de un intérprete,

puesto que esta consiste en la manipulación de símbolos que sólo pueden ser interpretados por un sujeto con facultades mentales, no siendo entonces la computación un fenómeno intrínseco del mundo. Ante lo cual se ve que no puede servir como explicación de lo mental una noción que proviene de nuestra propia capacidad de establecer significados, que sí es, por el contrario, un fenómeno intrínseco del mundo (aunque tenga una ontología subjetiva).

La noción de computación como manipulación de símbolos, sujeta a un estricto orden sintáctico, o sea, dependiente de unas reglas lógicas establecidas, proviene de la propia definición de computación elaborada por Turing, quién abordó el tema de la manipulación de símbolos para la resolución de problemas susceptibles de ser tratados algorítmicamente a través de su Máquina de Turing. Así pues, con respecto a este concepto, hay que indicar antes de definirlo con más detalle, que a pesar de que su nombre pudiera evocar alguna especie de mecanismo, una Máquina de Turing es en realidad un ejercicio teórico de pensamiento, "o sea que no es una máquina física, sino más bien una especificación abstracta, teórica, de una máquina posible" (Crane, 2008, pp. 156).

Crane (2008) describe una Máquina de Turing como compuesta habitualmente de una cinta dividida en cuadros, en los que un dispositivo similar a un "cabezal" es capaz de leer y sobrescribir símbolos un cuadrado a la vez, ya que este mecanismo puede moverse a la izquierda o derecha según lo dictamine una tabla

de instrucciones, la cual contiene las reglas bajo las cuales operará la máquina, empleando como símbolos un "0" o un "1", con los cuales es capaz de codificar cualquier operación posible. El concepto central de esta idealización es que la Máquina de Turing es capaz de estar en determinados "estados de máquina", que son un conjunto de configuraciones simbolizadas en un número capaz de ser computado o "descrito" por la máquina, el cual es dependiente del conjunto de reglas aplicado en su tabla de instrucciones, como bien lo describe Copeland (2004). Por lo que, si bien este mecanismo es sencillo en su estructura, es potente en su funcionamiento, ya que puede realizar prácticamente todas las tareas que puedan llevarse a cabo de manera mecánica, es decir, mediante una sucesión de pasos discretos en el tiempo, dando cuenta del potencial de la máquina para el tratamiento de problemas algorítmicos.

Hasta aquí, no hay problemas mayores, dado que efectivamente la Máquina de Turing está pensada para cubrir la aritmética de la que es capaz la mente humana, pues corresponde a una forma de mecanización de nuestras capacidades de cálculo. Pero ahí es dónde surge la confusión, ya que el hecho de que una Máquina de Turing pueda llevar a cabo las operaciones de las que es capaz una persona con conocimiento de las nociones básicas de matemáticas y derivar de ahí cualquier tipo de operación, ha llevado a pensar que realmente el cerebro es una máquina de cálculo, lo cual es erróneo y tiene un origen bien claro:

Una postura dominante en filosofía de la mente y en ciencia cognitiva ha sido suponer que la computación es un rasgo intrínseco del mundo y que conciencia e intencionalidad son, de alguna manera, eliminables, bien a favor de algo distinto o porque son relativas al observador, o reductibles a algo más básico, tal como la computación. (Searle, 1996a, p. 13)

El hecho de reconocer que la computación es dependiente de un observador, o intérprete, le resta fuerza a la posibilidad de explicar la mente, puesto que dicha explicación en el mejor de los casos sólo daría cuenta de las capacidades sintácticas que posee un mecanismo capaz de manipular símbolos. En efecto, el aspecto semántico es dejado de lado al no ser un rasgo intrínseco de la computación independiente del intérprete, lo que justo implica que la computación no es suficiente para tener la intencionalidad, o el significado, que es propia de los estados mentales, que por cierto sí es un rasgo intrínseco de una mente que va más allá de un conjunto de reglas sintácticas como lo es un programa de computadora, o una tabla instrucciones de una Máquina de Turing, si se utiliza la analogía que defendía en primera instancia el funcionalismo computacional.

En otras palabras, la mente humana posee más facultades que aquellas ligadas al pensamiento aritmético, siendo la intencionalidad y la elaboración de contenido semántico que posibilita el lenguaje algunas de esas facultades de las que una computadora no es capaz, pues sólo opera mediante la manipulación de símbolos que en su aspecto más avanzado sólo incluye la noción de sintaxis, es decir, un conjunto de reglas aplicables a un determinado lenguaje. Esto se verá

más en profundidad tras discutir la noción de inteligencia artificial que se desprende de las reflexiones de Turing con respecto a las capacidades que podrían llegar a tener las computadoras digitales, dado que Turing, no solamente fue el pionero de las ciencias de la computación, sino que sería el primero en sentar las bases para una proyección seria de la posibilidad de una Inteligencia Artificial con su famoso Test de Turing. Es por ese motivo que, antes de pasar al argumento definitivo de Searle contra la Teoría Computacional de la Mente mediante su Argumento de la Habitación China, se expondrá el contexto del surgimiento del programa investigativo en torno a la inteligencia artificial.

2.2. El Test de Turing: ¿implica la imitación de conducta inteligente el poseer de una mente?

Si en el apartado anterior se discutió en torno a la noción de computación tomando como referente a la Máquina de Turing como un modelo de computador abstracto y universal para determinar la validez de la analogía entre el cerebro y un computador, queda pendiente indagar si es o no posible recrear una mente implementado un programa de inteligencia artificial, lo cual representa un paso más allá en la metáfora de la mente como una computadora. Este planteamiento se encuentra en boga actualmente, dado el exponencial avance de la inteligencia artificial en todos los aspectos, un fenómeno que se hace cada vez más presente en nuestra vida cotidiana, sin diferenciar la capacidad real de poseer estados mentales, o inteligencia en este caso, frente a la simulación realizada mediante algoritmos que procesan gran cantidad de datos.

Cabe aclarar, como punto de partida, que la crítica de Searle a la Inteligencia Artificial no se lleva a cabo tomando como referencia los últimos avances en esta área. Pues, en lo que respecta a la perspectiva por la que ha optado este autor, se debe recurrir a los cimientos de esta disciplina para determinar el curso que esta idea ha tomado, evaluando sus posibilidades y así indicando también sus falencias y limitaciones. Aunque la idea misma de una inteligencia artificial está estrechamente ligada al contexto de la época en la que fue concebida, su

comparación con las nociones actuales demuestran que el tema no ha variado significativamente a nivel teórico, pues, al igual que con la teoría de la computabilidad, fueron los razonamientos de Turing los que definieron el rumbo que podría tomar esta nueva disciplina. Él identificó con antelación las posibilidades que permitiría el desarrollo de las computadoras digitales, aún antes de que estas comenzaran a materializarse ni mucho menos a llegar a la potencia de los sistemas actuales que posibilitan los complejos modelos de inteligencia artificial que están disponibles para la comunidad investigadora.

En efecto, Turing en el año 1948, es decir, dos años antes de la publicación “Computer Machinery and Intelligence” en donde presentaría el Test de Turing (Turing en Copeland, 2004), formulaba la idea de poder replicar los estados mentales característicos del pensamiento a través de una maquinaria sofisticada como el caso de una computadora digital, ya que, desde su perspectiva, “una gran razón positiva para creer en la posibilidad de crear maquinaria pensante es el hecho de que es posible construir maquinaria capaz de imitar cualquier pequeña parte de un ser humano” (Turing en Copeland, 2004, p. 420). Lo cual dice mucho sobre la perspectiva de Turing al respecto del lugar que ocupa la explicación mecánica de los fenómenos ligados a nuestra biología y las posibilidades que esta ofrece para entender cómo funciona el organismo humano. Considera así que nuestros rasgos más fundamentales pueden ser explicados de forma mecanicista, siendo un ejemplo de ello la noción de que la inteligencia puede reducirse al comportamiento, lo cual en su época era una idea

que circulaba a partir de ciertas teorías de la mente según las cuales lo mental puede explicarse en términos de la conducta visible.

Es por ello por lo que realiza un giro en el abordaje del problema de las máquinas pensantes optando por cambiar la pregunta tradicional por una menos ambigua (Copeland, 2004, p. 411), siendo ahora la pregunta de si es posible que una máquina pueda imitar el comportamiento inteligente humano al punto de poder pasar por una persona natural frente a un jurado competente. En la especulación que lleva a cabo Turing, esto equivaldría a una inteligencia genuina demostrada, de lo cual se seguiría que las máquinas serían indistinguibles de un ser humano en un futuro indeterminado. Ya no por la posesión de una mente en algún sentido idiosincrásico, sino por la simulación de inteligencia, que, en base a una perspectiva conductista, sería efectivamente inteligencia al fin y al cabo, más allá de que sea simulada, sin necesariamente debatir sobre la naturaleza de lo mental y evadiendo así los largos debates filosóficos en pos de una postura más pragmática. Esto sería vital para la transición conceptual desde la noción de “inteligencia de máquina”, como se conocía este tema inicialmente, hacia el concepto de “inteligencia artificial” acuñado en el Congreso de Dartmouth, llevado a cabo unos años tras la muerte de Turing.

De este modo, la razón por la cual este matemático consideraría esta visión como un enfoque válido consiste en que la discusión filosófica previa en torno a la pregunta de una eventual adquisición de pensamiento por una máquina era

netamente teórica, sin poder con ello dar una solución definitiva a esa pregunta. Es por ello por lo que, para este autor, si sólo se considerase el comportamiento inteligente aparente del que es capaz una Máquina de Turing mediante un programa que imite el modo en que actúa un ser humano, efectivamente se podría llegar a resolver de manera afirmativa la respuesta al problema de la posibilidad de una máquina dotada de mente, o al menos de inteligencia.

Pues bien, el Test de Turing (Turing en Copeland, 2004) se lleva a cabo bajo la siguiente dinámica: tenemos un escenario con (a) una persona, (b) una máquina y (c) un juez que ha de decidir si (b) es una persona o una máquina. Para lo cual, la aplicación del Test de Turing se ha de implementar en un espacio cerrado, en el que (a) y (b) no tienen contacto entre sí, a la vez que se comunican con (c) mediante un teclado y una pantalla en la que (c) irá haciendo preguntas a ambos para determinar quién es quién, siendo el objetivo de (b) convencer o incluso engañar a (c) de que se trata en realidad de un agente como (a), es decir, de un ser humano. Cabe mencionar que el Test de Turing como tal no tiene condiciones suficientes para determinar bajo un criterio numérico o estadístico cuándo es que (b) ha pasado la prueba. Pero, sí establece como condición suficiente la decisión de (c) en caso de que este sea incapaz de distinguir si (b) es una máquina o una persona, lo cual no implica un criterio cuantitativo sino cualitativo que debe considerar la opinión de diferentes jueces al respecto, para lograr un resultado más confiable.

De todas maneras, la dinámica del test se puede resumir bajo el siguiente esquema:

(1) si (b) logra hacerse pasar por una persona ante (c), (b) pasa la prueba.

(2) si (b) no logra hacerse pasar por una persona ante (c), (b) no pasa la prueba.

Ante lo cual, Turing sostendrá que en caso de darse (1), estaríamos afirmando que, en efecto, (b) es inteligente al *simular* un comportamiento inteligente, lo cual podría llevar a la confusión de sostener que (b) *posee* una mente humana, o al menos inteligencia humana:

Un ordenador que realice algo que “debería describirse como pensar” no obstante fallaría la prueba de Turing si, por cualquier motivo, destacara en una conversación como muy diferente de un hombre. Se deduce que “pensar” no puede definirse en términos de éxito en el juego de imitación. El éxito en el juego es, probablemente, una condición suficiente para pensar; pero el éxito en el juego de imitación no es también una condición necesaria para pensar. (Copeland, 2004, p. 435)

Es por ello por lo que, teniendo en consideración lo anterior y tomando en cuenta la popularidad que ha logrado el Test de Turing, como un medio referencial para detectar un posible comportamiento inteligente en una computadora (Copeland, 2004, p. 434), la comunidad investigativa ha debatido arduamente al respecto, habiendo algunos pensadores que reniegan de la factibilidad del test, frente a otros que lo aprueban considerándolo válido. En esta segunda categoría se ubican autores como D. Dennett quién ha posicionado en algún momento a favor de la pertinencia del test de Turing en lo

que respecta a la posibilidad de que una máquina sea capaz de tener estados mentales. En particular, este filósofo dedicó parte de su obra a fundamentar esta postura, aludiendo como prueba epistemológica de la pertinencia del test, al hecho de ajustarse a las características de empleo de facultades lingüísticas que pudiera eventualmente mostrar una máquina digital. Por otra parte, Searle, se ha opuesto a la pertinencia del Test de Turing para dar cuenta de una inteligencia genuina, poniendo en duda su efectividad por no considerarlo como una prueba suficiente, ni siquiera un indicador, de inteligencia o pensamiento (Searle, 1996b).

Lo cual, por cierto, tampoco estaba en los planes de Turing, ya que justamente a fin de evitar el debate conceptual y teórico innecesario a su parecer, optaría por asumir unas nociones de inteligencia o actividad mental que se redujeran a lo más empírico posible, resultando de este modo en una consideración netamente comportamental de todo lo que representa la inteligencia y el pensamiento. Lo cual tampoco era ocultado por Turing, así pues, tal como indica Copeland (2004):

(...) no hay evidencia textual que respalde esta interpretación de Turing. En *Computing Machinery and Intelligence* Turing afirmó estar ofreciendo solo un "criterio para 'pensar' (...). Además, en su discusión sobre la prueba de Turing (...), Turing dice de manera bastante específica que su objetivo no es "dar una definición de pensar. (Copeland, 2004, p. 435)

Así pues, a propósito del debate en torno a si Turing con su test pretendió o no dar una definición de inteligencia como tal, debe concluirse que no lo es en lo

absoluto (González, 2007), por lo que pese las críticas que ha recibido el Test de Turing, como la réplica de Searle e incluso observaciones en base a las declaraciones de él mismo, este no ha dejado de ocupar un lugar importante dentro de la cultura popular. Es por este motivo, que una vez demostrada la invalidez de la metáfora del computador, en un sentido estricto para explicar la mente y la incapacidad del Test de Turing para dar cuenta de fenómenos mentales genuinos en un programa informático que implemente un modelo de inteligencia artificial, cabe ahora ver la refutación definitiva de Searle a las corrientes pertenecientes a la filosofía y a algunos sectores de la ciencia cognitiva que efectivamente avalan la posibilidad de que una máquina llegue a tener las mismas facultades mentales que un ser humano e incluso de que esta sea consciente de sí misma. Para ello, se expondrá el "Argumento de la Habitación China", que engloba buena parte de lo visto hasta ahora en torno al concepto de mente que maneja Searle.

2.3. El argumento de la Habitación China y la imposibilidad de una IA en su sentido fuerte.

Pese a las dificultades teóricas e incluso técnicas que ha tenido que sortear el desarrollo de la inteligencia artificial a lo largo de su reciente historia, no ha dejado de haber un optimismo por parte de ciertos autores al respecto de lograr un programa que sea capaz de emular las capacidades humanas en su diversidad y complejidad, teniendo en consideración que dicho proyecto corresponde a un trabajo conjunto del que son parte las más diversas disciplinas. En base a ello, Searle definirá las que a su juicio son las dos grandes corrientes que predominan en el desarrollo de la inteligencia artificial moderna, estableciendo tal distinción a partir del rol que se le ha designar a los modelos computacionales en el estudio de la mente.

Así pues, tenemos por un lado lo que Searle (Searle, 1985) considera como (1) inteligencia artificial en su sentido débil (*Weak A.I.*), para referirse a la perspectiva que aboga por un uso meramente instrumental de las inteligencias artificiales, es decir, que esta sea empleada sólo para satisfacer ciertas actividades prácticas que puedan ser automatizadas. Mientras que, por otra parte, establece la noción de (2) inteligencia artificial en su sentido fuerte (*Strong A.I.*) para describir aquella corriente en la que predomina la visión de que efectivamente se puede implementar un sistema inteligente que replique las mismas facultades mentales

de las que es capaz un ser humano, incluidos los fenómenos mentales complejos, llegando al punto de superar al ser humano en determinados casos.

La crítica de Searle se enfocará principalmente en (2), dado que esta posee implicancias que generan un amplio debate filosófico. Pues en la aceptación o negación de esa perspectiva, se encuentran en juego nuestras nociones filosóficas sobre la mente y su relación con el cerebro, incluyendo la posibilidad de emular de manera algorítmica fenómenos mentales como la comprensión:

Según la IA débil, el valor principal de la computadora en el estudio de la mente es que nos proporciona una herramienta muy poderosa. Por ejemplo, nos permite formular y probar hipótesis de manera más rigurosa y precisa que antes. Pero según la IA fuerte, la computadora no es simplemente una herramienta en el estudio de la mente; más bien, la computadora adecuadamente programada realmente es una mente en el sentido de que las computadoras, con los programas adecuados, puede decirse literalmente que entienden y tienen otros estados cognitivos. Y, según la IA fuerte, dado que la computadora programada tiene estados cognitivos, los programas no son meras herramientas que nos permiten probar explicaciones psicológicas; más bien, los programas son en sí mismos las explicaciones. (Searle en Haugeland, 1997, p. 183)

Ante esta postura, que sostiene que los programas son capaces de generar estados mentales, Searle recurre a ciertas nociones que se desprenden del problema de la intencionalidad, como el significado y la comprensión, los cuales son tópicos muy relevantes para el tratamiento del problema de la inteligencia artificial. Así, Searle distingue dos tipos de intencionalidad en estrecha relación con su ontología de los fenómenos bajo la cual estos pueden ser dependientes o independientes de un observador.

La intencionalidad original o intrínseca, en primer lugar, guarda estrecha relación con las capacidades mentales de un individuo consciente, y corresponde a aquellos estados intencionales dirigidos hacia un objeto externo a él o hacia una representación mental propia, lo cual, al ser una propiedad intrínseca de la mente surgida de su propia actividad, no necesita de un agente externo que le confiera significado o sentido. Un ejemplo de ello son las creencias, o ponerse alerta al escuchar un disparo, donde el contenido del estado mental es independiente de un observador externo. Mientras que, por otra parte, la intencionalidad derivada, tal como su nombre lo indica, se desprende de la intencionalidad original, de la capacidad de la mente de atribuir un sentido, significado o valoración a un sistema simbólico. Un ejemplo de ello sería el conjunto de caracteres impreso en un libro, que son símbolos representados con tinta sobre el papel que no tienen un significado por sí mismos, dado que significan algo sólo porque un sujeto es capaz de entenderlos e interpretarlos:

La distinción entre intencionalidad intrínseca y derivada es un caso especial de una distinción mucho más fundamental entre aquellas características del mundo que son *independientes del observador*, como la fuerza, la masa o la atracción gravitatoria, y aquellas características que son *dependientes del observador*, como la de ser un cuchillo, una silla o una frase en inglés. La intencionalidad intrínseca es independiente del observador: tengo un estado de hambre con independencia de lo que piense cualquier observador. La intencionalidad derivada es dependiente del observador: por ejemplo, una frase francesa sólo tiene el significado que tiene en relación con los observadores, usuarios, etc. (...) Toda intencionalidad derivada se deriva de la intrínseca. (Searle, 2004, p. 88).

Esta distinción se verá reflejada en el célebre argumento de Searle contra la I.A. en su sentido fuerte conocido como Argumento de la Habitación China (Searle, 1985), el cual a través de un sencillo experimento mental muestra cómo es que las operaciones aparentemente simbólicas de una máquina computacional no pueden describirse en términos de la noción de significado, ni por tanto de comprensión lingüística, puesto que tales conceptos semánticos refieren a propiedades de un organismo dotado de un cerebro que se caracterizan por su intencionalidad intrínseca, a diferencia de lo que ocurre con el lenguaje de las máquinas, algo que también es reconocido por otros filósofos que han abordado este tema:

El lenguaje de los programas lo es solo con relación a un intérprete humano. Una máquina no puede tener una semántica, ni una sintaxis intrínseca, aunque el lenguaje siempre va a materializarse en una base material. La intencionalidad relativa está en función de la intencionalidad intrínseca. (Sanguineti, 2007, p. 39)

Searle propone entonces, a fin de ilustrar la carencia de capacidad semántica por parte de una computadora, el imaginar una habitación dentro de la cual hay una persona que no habla chino, pero que posee un diccionario o manual de traducción con la equivalencia entre caracteres chinos y nuestro alfabeto latino. De este modo, la persona puede, a través de unas ventanillas por la que entran y salen los mensajes, llevar a cabo un proceso de traducción y comunicarla al exterior. Es por ello por lo que se daría el caso de que cualquier observador que viera el resultado de la traducción pensaría que la persona en la sala (1) sabe

chino, es decir, lo entiende, dado que efectivamente (2) traduce los caracteres del chino al alfabeto. Ahora bien, aunque a primera vista podría parecer que (1) es cierto, ya que la persona dentro de la habitación traduce de manera efectiva los textos, la verdad es que esa persona lleva a cabo la tarea sin tener un conocimiento de lo que representan los caracteres chinos que está usando, dado que su actividad sólo consiste en tomar una lista de caracteres y seguir determinadas instrucciones para la traducción.

Este sencillo experimento mental serviría entonces para dar cuenta del proceso que se produce dentro de un computador de manera sencilla. Pues, este, al igual que la persona con el diccionario, cuenta simplemente con una configuración que le permite tomar ciertas entradas y procesarlas para llegar a un resultado mediante el empleo de símbolos, algo que está es constitutivo de la noción de Máquina de Turing que se explicó anteriormente. O sea, el computador en vez de lograr algún tipo de entendimiento de la tarea que realiza sólo lleva a cabo una rutina mecánica basada en las instrucciones o configuraciones de su programa, sin que ello implique que tenga algún tipo de comprensión:

Puesto que los programas se definen en términos puramente formales o sintácticos, y puesto que las mentes tienen un contenido mental intrínseco, se sigue inmediatamente que el programa por sí mismo no puede constituir una mente. La sintaxis formal del programa no garantiza por sí misma la presencia de contenidos mentales. (Searle, 1996a, p. 205)

En resumidas cuentas, el computador no conoce ni puede conocer un lenguaje, pues su actividad se reduce a la manipulación de símbolos, lo cual, como se ha establecido en el apartado anterior, sólo involucra significado como un rasgo dependiente de un observador, es decir, tales símbolos sólo tienen significado para un sujeto o intérprete. Este es el contraargumento de Searle a la perspectiva de la IA fuerte sobre la posibilidad de que las máquinas sean modelos aptos para explicar la cognición humana, incluyendo las propiedades intencionales presentes en nuestra habilidad de generar contenido semántico. Algo que ignoran quienes ven en la máquina procesos cognitivos, siendo la raíz de dicho malentendido una atribución de intencionalidad equívoca basada en un error de juicio:

La extensión indiscriminada de propiedades intencionales a todo lo que manifiesta auto-organización y finalidad nos hace ver la importancia de un uso controlado de la terminología intencional. (Sanguineti, 2007. pp.230)

El punto central que recalcará Searle consiste en la constatación de que la semántica no puede derivarse de la sintaxis, por lo que, si bien una computadora puede, en efecto, manipular símbolos y actuar acorde a unas determinadas reglas, no se sigue de ello que pueda generar una intencionalidad intrínseca en términos de una comprensión de las tareas que dicta su programación, siguiendo la línea propuesta con respecto al test de Turing de que simular propiedades no es igual a tenerlas. Más aún, el hecho de que esta no tenga las capacidades semánticas del ser humano depende estrictamente de que la mente sólo puede

darse en un organismo cuya actividad neuronal sea capaz, o tenga el poder causal, de generar actividad consciente, tal como lo es el caso de la intencionalidad. Algo que no es tomado en cuenta por ciertos filósofos e investigadoras adscritos a las teorías computacionales de la mente, o a algunas variantes de la ciencia cognitiva, que aceptan la metáfora del computador:

Mi propia opinión es que solo una máquina podría pensar, y de hecho, solo máquinas muy especiales, a saber, cerebros y máquinas que tuvieran los mismos poderes causales que los cerebros. Y esa es la razón principal por la que la IA fuerte ha tenido poco que decirnos sobre el pensamiento: no tiene nada que decirnos sobre las máquinas. Por su propia definición, trata sobre programas, y los programas no son máquinas. Sea lo que sea que la intencionalidad sea, es un fenómeno biológico, y es probable que dependa causalmente de la bioquímica específica de sus orígenes, de la misma manera que la lactancia, la fotosíntesis o cualquier fenómeno biológico. Nadie supondría que podríamos producir leche y azúcar ejecutando una simulación por computadora de las secuencias formales en la lactancia y la fotosíntesis; pero cuando se trata de la mente, muchas personas están dispuestas a creer en tal milagro, debido a un dualismo profundo y persistente: la mente, suponen, es una cuestión de procesos formales e independiente de las causas materiales específicas de la misma manera en que la leche y el azúcar no lo son. (Searle en Haugeland, 1997, pp. 203-204)

Además, asumiendo que para un estudio del lenguaje es necesario tener en cuenta una teoría de la intencionalidad, que es una de las características que mejor definen la naturaleza de la mente, Searle establece lo siguiente:

La intencionalidad del lenguaje debe explicarse en términos de la intencionalidad de la mente y no a la inversa. Pues los sonidos y las marcas sólo se refieren a los objetos y sucesos que he mencionado en virtud de que la mente les ha impuesto una intencionalidad. El significado del lenguaje es intencionalidad derivada y debe deducirse de la intencionalidad original de la mente. (Searle, 2006, p. 207)

A modo de conclusión, es necesario indicar que Searle no niega que en un determinado momento se pudiera crear algún tipo de mente de manera artificial, pero es enfático en señalar que esto sólo podría darse si se lograran duplicar los poderes causales del cerebro, los cuales hasta dónde sabemos necesitan una base biológica como la actividad neuronal:

De un modo semejante, si alguien tratara de crear la conciencia de un modo artificial, la manera natural de hacerlo sería intentar duplicar la base neurofisiológica que la conciencia tiene de hecho en organismos como nosotros. Dado que, en el momento presente, no sabemos exactamente cuál es la base neurobiológica, las perspectivas para tal “inteligencia artificial” son muy remotas. Además, como sugería anteriormente, podría ser posible producir conciencia usando un tipo de química totalmente diferente al que nuestro cerebro usa de hecho. Sin embargo, una cosa que sabemos incluso antes de comenzar la investigación es que cualquier sistema capaz de causar conciencia debe ser un sistema capaz de duplicar los poderes causales del cerebro. (Searle, 1996a, p. 103)

Dejar abiertas esta interrogante, representa no solamente una motivación para el estudio científico de la mente, sino que también un llamado a poner bajo escrutinio ciertas concepciones que han determinado en gran medida los caminos equívocos que han transitado ciertos programas de investigación. Dicho sea esto, se puede pasar a la conclusión de esta investigación, reflexionando en torno al significado de estos temas para la educación en filosofía que es impartida en los últimos dos años de escolaridad obligatoria en el sistema educativo chileno.

Capítulo 3: CONCLUSIONES Y REFLEXIÓN PEDAGÓGICA.

En este capítulo, se llevarán a cabo las conclusiones de la investigación junto a una breve reflexión pedagógica, enmarcada en el contexto del sistema educativo chileno. Abogando de este modo, por el reconocimiento de la oportunidad que representa para las generaciones más jóvenes, una formación en filosofía orientada a introducir los marcos ontológicos y epistemológicos que sirvan de respaldo para la investigación científica. Para ello, se tomará el estudio de la conciencia que propone Searle con su respuesta al problema mente-cuerpo, como ejemplo práctico de las posibilidades de interacción entre ciencia y filosofía, dejando espacio una proyección en torno al sentido de la escuela, pues Searle en sus trabajos de filosofía del lenguaje, analiza la relación entre esta capacidad humana y el surgimiento de instituciones, lo cual sirve de marco para un análisis del rol social la escuela, al ser esta la institución responsable de crear otras instituciones.

3.1. Conclusión Capítulo 1.

En un primer capítulo, a modo de introducción de las dos grandes problemáticas de la Filosofía de la Mente que trata Searle: la conciencia y el problema mente-cuerpo, se da cuenta del rol del lenguaje en la resolución de problemas teóricos que en apariencia parecieran no tener una solución simple, dado que el problema mente-cuerpo, así como también el problema de la conciencia, han sido temáticas ampliamente abordadas por los filósofos sin que haya un consenso al respecto.

Para ello, se menciona la crítica que lleva a cabo Searle, a lo que denomina como “dualismo conceptual”, que consiste en la influencia (in)directa de Descartes en las teorías contemporáneas de la mente, para a partir de ahí, ir desglosando su respuesta al problema mente-cuerpo, hasta llegar a la conclusión de este autor, de que la conciencia es subjetiva, cualitativa e irreductible. Entendiendo de este modo que todo ello no sería posible sin la constatación previa de que todos los enfoques que hasta ese momento se le daban al problema mente-cuerpo eran erróneos, al sostenerse en un marco conceptual que dificultaba la posibilidad de establecer una metodología adecuada para dar cabida a lo mental dentro de los fenómenos del mundo . Lo cual, desde la perspectiva de un simple escrutinio del lenguaje conceptual que tenga en consideración el rigor analítico, posibilita el surgimiento de propuestas explicativas para fenómenos complejos.

De este modo, Searle sostendrá que optar por un enfoque reductivo de fenómenos mentales tales como la conciencia proviene del error categorial de situar a la mente como una entidad independiente de la materia, lo cual es común tanto al dualismo y al monismo, pues este último, en su aspecto reductivo eliminacionista, opta por dejar de lado el estudio científico de la conciencia al aceptar *a priori* que, de existir realmente, se trataría de un fenómeno inmaterial incompatible con un lenguaje científico.

Así pues, para dar cabida al componente material de lo mental sin optar por una eliminación, Searle propondrá que la conciencia es un rasgo emergente del cerebro, la cual se caracteriza por ser subjetiva, cualitativa y ontológicamente irreductible: explicará la conciencia en términos de una reducción causal a la actividad cerebral sin con ello comprometer la existencia de fenómenos cualitativos de primera persona, admitiendo que estos pueden situarse en el mundo natural junto a los fenómenos de tercera persona sin la necesidad de postular la existencia de otros niveles de realidad independientes al material.

De este modo, la perspectiva del naturalismo biológico de Searle nos abre nuevas oportunidades al mostrar que el rigor del léxico filosófico posibilita un tratamiento científico con respecto a tópicos que en primera instancia podrían ser catalogados de netamente filosóficos, permitiendo establecer nuevas formas de ver el mundo al tiempo en que se amplía también nuestra noción del ser humano, como un ser que habita el universo, siendo parte de él.

3.2. Conclusión Capítulo 2.

En un segundo capítulo, se abordó la pertinencia de la metáfora entre el cerebro y el computador, lo cual en su expresión más avanzada llevaría a ciertas corrientes de investigación a sostener incluso que los programas son capaces de generar estados mentales complejos, lo que pese al optimismo que causó en su momento más relevante, hoy en día no se ha concretado, y pese al vertiginoso desarrollo de la I.A. moderna, tampoco pareciera que va a ser posible dentro de un horizonte próximo.

Así pues, Searle constata esta limitación siendo enfático en sostener que ni la mente es una computadora ni un programa jamás será capaz de llegar a tener estados mentales. Para dar cuenta de ello, aborda el problema desde la noción misma de computación, cuyo descubrimiento dio paso a una época predominantemente electrónica e informatizada.

De todos modos, se puede sostener que a pesar de las proezas técnicas de las que puedan dar cuenta los investigadores en la actualidad acerca de la potencia de la I.A., los teóricos de la I. A. no respetan las categorías filosóficas pertinentes al tratamiento de estos temas, cuando se consideran los supuestos que subyacen a dichos programas de investigación enfocados en una I.A. superinteligente o de capacidades similares a las que permite la mente humana. Searle introduce como I.A. en su sentido fuerte a la perspectiva que, inspirada por la ciencia cognitiva,

buscaría simular la mente mediante un programa informático, reduciéndola a un conjunto de estados funcionales. A este respecto, se propone refutar tanto la pertinencia de la metáfora del computador (cognitivismo), dependiente del concepto de computación, como de la validez del test de Turing para dar cuenta de los fenómenos mentales, que es tomada por algunas de estas corrientes de inteligencia artificial (I.A. en su sentido fuerte). Concluye entonces que ni la mente es un programa, ni la inteligencia artificial basada en la simulación de comportamiento inteligente constituye en sí un garante de la existencia de fenómenos mentales en programas, respectivamente.

Es así como este autor mantiene su postura con respecto al problema mente-cuerpo, al afirmar que si la mente no es ontológicamente reducible a la actividad cerebral, tampoco lo es con respecto a un programa informático u otra noción que descansa sobre los principios de la computación, entendida como el proceso mecánico de llevar a cabo cálculos algorítmicos en base a un conjunto de reglas. Por lo que, al dejar en claro el origen cerebral de los fenómenos mentales, deja bajo responsabilidad del estudio científico de la conciencia el ver qué nuevos enfoques pueden ampliar nuestra noción de una mente artificial, aunque siempre, teniendo en cuenta la necesidad y el aporte que representa el análisis filosófico de los conceptos.

3.1. Reflexión pedagógica final.

A la hora de definir el rol que ha de cumplir la filosofía en la formación intelectual y valórica de las generaciones venideras, existen opiniones encontradas en lo que respecta a la pertinencia de esta disciplina dentro de la escolaridad obligatoria. Ya que "la Filosofía, como el arte o la literatura, ha sido siempre una disciplina que goza al mismo tiempo del respeto y el desdén del gran público" (Álvarez Villanueva, 2021, p. 61) por lo que, dentro del contexto nacional, en el aspecto más negativo de esta visión colectiva, esta área del saber casi es eliminada por completo del plan educativo común. Algo que, para tranquilidad del gremio docente, finalmente no se llevó a cabo. Optándose, al contrario, por una reforma que asegura su obligatoriedad dentro del currículum escolar en los últimos dos niveles de enseñanza media y de manera transversal a las diferentes modalidades de enseñanza de las respectivas instituciones educativas, ya sean estos centros de formación comercial, industrial, técnico profesional, humanista-científico, etc.. (MINEDUC, 2020)

Así pues, con respecto a los intentos de deslegitimización que ha afectado a la enseñanza de la filosofía en el nivel secundario, cabe señalar que uno de los argumentos más comunes empleados para poner en duda su relevancia, corresponde al prejuicio que subyace a su aparente "inutilidad" en el sentido práctico, lo cual, desde la perspectiva de estas voces contrarias a la formación

filosófica obligatoria, no contribuiría a las necesidades del proyecto educativo que debemos construir como país frente a la demandante necesidad de una reforma educativa que logre superar los desafíos que ya de a poco comienzan a manifestarse, tales como la crisis climática y la urgencia de reformas estructurales en distintos ámbitos institucionales, la transformación tecnológica en miras a una ciudadanía digital y el advenimiento de la inteligencia artificial como un aspecto cada vez más presente dentro de la vida cotidiana, por mencionar algunos. Pues la postura preferentemente "teórica y contemplativa" de la filosofía, no ayudaría a resolver problemas para los cuales se necesita especialización en determinadas áreas técnicas, optándose por fortalecer aquellas disciplinas que juegan un papel protagónico dentro de las pruebas estandarizadas que rigen el estado del sistema escolar en su conjunto, lo cual, obedece a una razón productiva, sujeta a voluntades políticas. (Olivares, 2020)

Ahora bien, en otro aspecto de este debate, queda abierta la pregunta de hasta qué punto la filosofía es un área meramente especulativa, en relación con los tópicos de enseñanza de esta, lo cual una vez se analiza, aunque sea a grandes rasgos, da lugar a la posibilidad de develar un sentido práctico en ella, que, en el fondo, si es afín a las necesidades educativas del contexto chileno, pues al cabo en sus aspectos reflexivos, la filosofía está ampliamente orientada a la acción cotidiana, por lo cual se ha de reconocer su valor en el aspecto formativo. (Beltrán et. al, 2021). De todos modos, y dejando de lado esta discusión, teniendo en consideración que la filosofía, desde su propio campo de análisis puede

responder bien a los ataques que se le hacen, hay que reconocer que el hecho mismo de que se le ponga en duda supone una oportunidad ventajosa de identificar desafíos pendientes a fin de favorecer una modernización en cómo se aborda la filosofía en el aula. Por lo cual antes que tomar este cuestionamiento como algo negativo, se puede optar por encontrar nuevos puntos de vista para darle continuidad al proceso filosófico, renovando enfoques disciplinarios y descubriendo nuevas formas de pensamiento. Pues, si se toman en consideración los ejemplos mencionados de algunas problemáticas que enfrenta la sociedad actualmente, la filosofía no tiene por qué salir mal parada sino volverse totalmente necesaria. Prueba de ello es que el problema mente-cuerpo y aquellos derivados de la inteligencia artificial, pudieron ser tratados en esta investigación desde un enfoque filosófico, en amplio contacto con el saber científico, tal como corresponde al estilo de Searle. Dando cuenta entonces, al menos en ese pequeño aspecto, de la versatilidad de la indagación filosófica con respecto a diversos temas, lo cual es a su vez una manifestación tangible de la vigencia de esta disciplina, que persiste y se adapta, incluso en una época en la que algunos paradigmas científicistas quisieran alejarse de cualquier tipo de reflexión filosófica, lo cual, a estas alturas, pareciera ya imposible de que suceda y a pesar del constante debate que genera, hay que esforzarse en que no suceda nunca no porque la filosofía busque ser ella misma una ciencia, sino más bien por el hecho de que el aspecto teórico y una noción adecuada de las categorías conceptuales fundamentales es vital para el desarrollo de cualquier disciplina que

busque dar cuenta de un determinado fenómeno, justificándolo en base a hechos o conjeturas acerca del mundo.

Así pues, desde la filosofía de Searle, la búsqueda de una metodología adecuada para la realización del saber científico no es ignorada ni pospuesta. Sus criterios de objetividad y el rol que otorga a la ciencia en nuestra experiencia del mundo garantizan la posibilidad de dar cabida a una comprensión racional de los fenómenos que posibilitan nuestro existir. Esto lo manifiesta de lleno en el epílogo de *"La mente: una breve introducción"* (Searle, 2006), en el que recuerda a su audiencia que un conocimiento de la realidad si es posible, lo cual en una época que, en ciertas circunstancias se ha mostrado a sí misma como relativista y escéptica frente al fenómeno del saber, representa un valor inconmensurable dentro de cualquier proyecto investigativo:

No vivimos en varios y ni siquiera en dos mundos diferentes, uno físico y otro mental, un mundo científico y un mundo del sentido común. Por el contrario, hay un solo mundo, el mundo donde todos vivimos, y es preciso explicar nuestra existencia como parte de él. (Searle. 2006, p. 367)

Ahora bien, cabe mencionar que reconocer el aporte de Searle a la resolución de determinados problemas en filosofía, contribuye enormemente a los objetivos de esta investigación, pues desde el pensamiento de este filósofo, se pueden lograr lecturas e interpretaciones que pueden dar cabida a un acercamiento a la necesidad de modernización con respecto al enfoque que se le da a ciertos

tópicos educativos recurrentes dentro del aula, tales como el desarrollo de pensamiento crítico, la reflexión en torno a problemas éticos, la elaboración de preguntas en torno a los fenómenos cotidianos, entre otros, generando así nuevas maneras de situar la filosofía en el desarrollo de las habilidades y actitudes que se buscan fomentar en la enseñanza de esta disciplina (MINEDUC, 2023). Es por ello, que es necesario reconocer que una base filosófica sólida, enfocada a las áreas del lenguaje y de la lógica, pueden formar intelectualmente a generaciones más aptas para comprender los dilemas ontológicos, epistemológicos e inclusive éticos que se desprenden de los nuevos adelantos tecnológicos que se han presentado y presentarán a lo largo del presente siglo, el cual, sin lugar a duda, presagia cambios que podrán ser capaces incluso de llegar a transformar nuestra noción misma de ser humano, si es que no está ocurriendo ya. Algo de lo que da cuenta Villanueva (2021) en relación con la transformación digital que está atravesando la humanidad presente, principalmente en el campo de la inteligencia artificial, la cual ya se presenta como un desafío para la educación:

Todos estos objetivos deben conjugarse con una cada vez mayor incertidumbre y automatización en todos los ámbitos, que cada vez tiene más preeminencia debido a su rentabilidad económica y el convencimiento de que abrazar las posibilidades de la inteligencia artificial —en adelante, IA— es algo que conviene hacer cuanto antes, toda vez que se considera inevitable su ubicuidad en pocos años. (p. 61)

Frente a este panorama de incertidumbre, pero al mismo tiempo de esperanza, la filosofía tiene todas las posibilidades de ser un aporte al respecto, siendo de

este modo la filosofía analítica una buena manera de dotar a las y los estudiantes de las herramientas necesarias para una indagación filosófica adecuada (Borja, et. Al, 2017), pues tal como se vio en esta investigación, es patente que muchas de las problemáticas filosóficas que puedan copar el debate intelectual, pueden depender de conceptos errados, lo cual interfiere en la capacidad de establecer soluciones factibles, al carecer de un sustento teórico que respalde el saber, en cualquiera de sus ámbitos, pues al menos en lo que respecta a la tecnología, esta no deja de ser un área que posee grandes responsabilidades, dada las implicancias que puede llegar a tener para nuestra vida, dado su impacto muchas veces disruptivo.

Así pues, el análisis del lenguaje para la resolución de problemas puede significar un puente de comunicación entre las diferentes disciplinas científicas y la investigación teórica del lenguaje, lo corresponde a una de las motivaciones principales que definen los lineamientos sobre los que se sostiene el sistema educativo chileno, y la educación en general. Y que consiste en la entrega de las herramientas con las que se ha de construir el conocimiento, así como la guía para un actuar ético en sociedad, que sea provechoso para sí mismo y para los demás, tal como promueve el marco para la buena enseñanza del MINEDUC (2021).

En ese sentido, desde el terreno de la discusión actual en filosofía de la mente nos podemos encontrar con que estas temáticas tienen una relación importante

con las necesidades educativas necesarias para lograr los conocimientos adecuados para enfrentar los desafíos de la educación en el siglo XXI.

Esto quiere decir, que, atribuyendo una dignidad humana de base, en torno a la posesión de una mente, puede ser un punto de encuentro en torno a la filosofía, y la manera en la que nos asumimos como seres racionales, lo cual dentro del aula es indispensable para poder crear una comunidad en la que la diversidad de opiniones pueda permitir una convivencia sana y democrática:

La Teoría de la mente da cuenta de una capacidad humana de comprender estados mentales propios y en los otros, capacidad que es vital al momento de intentar comprender la labor educativa, la docencia, la relación de formación. Comprender tal capacidad tiene implicaciones educativas". (Montoya et al, 2022, pp. 53)

En otro aspecto, la pregunta por la naturaleza de la conciencia y las diversas teorías que han aportado los filósofos al respecto, representan la oportunidad de un acercamiento a temas que darán que hablar por su importancia en los años venideros, gracias a los distintos avances tecnológicos y científicos que las generaciones actuales tendrán que convivir y aprender a adaptarse al representar a su vez cambios sociales que afectarán sin duda a las diversas instituciones, por no decir todas. Lo que también incluye, obviamente, a los centros educativos, siendo una proyección de esta posibilidad, tal como lo propone González (González ,2015), el poder analizar este tema desde otras problemáticas que ha tratado Searle, como por ejemplo la filosofía del lenguaje, ya que al estudiar las perspectivas de este autor, en torno al lenguaje y su influencia en los fenómenos sociales tales como las instituciones, se puede

reflexionar acerca del rol de las instituciones educativas en la sociedad, pues estas son la institución que posibilita otras instituciones. Por lo que, para concluir esta reflexión, se reconoce el valor de la filosofía de este autor, no solamente en lo que respecta a las problemáticas tratadas, sino también en otras temáticas que igual aborda en su obra, lo cual representa una oportunidad de debate en torno al papel de la educación en nuestras vidas.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez-Leefmans, F. y De la Fuente, R. (2015). *Biología de la Mente*. Ed. Electrónica. Fondo de Cultura Económica.

Álvarez Villanueva, E. (2021). Pensar (en) el futuro: Cuestiones sobre la enseñanza de la Filosofía y la Inteligencia Artificial . *Revista Paideia* 116, 59-70

Antoine-Mahut, D., Nadler, S. y Schmaltz T, M. (2019). *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*. Oxford University Press.

Bailey, A. (2014). *Philosophy of Mind: The Key Thinkers*. Bloomsbury Academic.

Beltrán, F., Ramos, J. y Vallejo, R. (2021). El Sentido de la Enseñanza de la Filosofía en la Educación Media Chilena. Una Aproximación a Partir de la Mirada de Estudiantes de Pedagogía. *Ixtli. Revista Latinoamericana de Filosofía de la Educación*, 8(15), 75-94.

Beuchot, M. (2011). *Historia de la Filosofía del Lenguaje*. Fondo de Cultura Económica.

Borja, M., Vásquez, R. y Zeballos, J. (2017). La Filosofía Analítica: su enfoque hacia el proceso de enseñanza-aprendizaje. *Sophia, colección de Filosofía de la Educación*, 22(1), 149-169.

Broncano, F. (Ed.). (2007). *La Mente Humana. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Editorial Trotta.

Chalmers, D. (1995). Facing Up to the Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness. Studies*, 2(3), 200-19.

Copeland, J. (Ed.) (2004). *The Essential Turing: Seminal Writings in Computing, Logic, Philosophy, Artificial Intelligence, and Artificial Life: Plus The Secrets of Enigma*. Oxford University Press.

Crane, T. (2008). *La mente mecánica: Introducción filosófica a mentes, máquinas y representación mental*. Fondo de Cultura Económica.

De la Fuente, R. (octubre de 2002). El estudio de la conciencia: estado actual. *Salud Mental*, 25(5), 1-9.

Descartes, R. (1987). *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Editorial Gredos.

Durán-Rivera, L. (julio-septiembre de 2018). Introducción al problema de la conciencia desde la filosofía de la mente. *La Colmena*, 99, 55-70.

González, R (2007). El Test de Turing: Dos mitos, un dogma. *Revista de filosofía*, 63, 37-53.

González, R. (2015). Educación pública chilena: Un análisis desde la ontología social de John Searle. *Estudios Pedagógicos*, 41(2), 359-372.

González, R. (2022). Searle, el dualismo cartesiano y el de propiedades: un déjà vu y dos acusaciones falsas. *Revista de Filosofía* 79, 127-146.

Haugeland, J. (Ed.) (1997). *Mind Design II. Philosophy, Psychology, Artificial Intelligence*. MIT Press.

Martínez, P. (2011). La Interdisciplina en Filosofía de la Mente. *Ludus Vitalis*, 20(35), 227-230.

Ministerio de Educación, Equipo de Desarrollo Curricular. (2020). *Priorización Curricular Filosofía*. República de Chile.

Ministerio de Educación, Centro de Perfeccionamiento, Experimentación e Investigaciones (CPEIP). (2021). *Marco para la buena enseñanza*. República de Chile.

Ministerio de Educación, Unidad de Currículum y Evaluación. (2023). *Orientaciones didácticas Filosofía*. República de Chile.

Moya, C. (2006). *Filosofía de la Mente*. Universitat de València.

Nagel, T. (octubre 1974). What Is It Like to Be a Bat?. *The Philosophical Review*, 83(4), 435-450.

Olivares, R. (2020). La enseñanza de la Filosofía en Chile en la última reforma educativa: la historia de una lucha. *Saberes y prácticas. Revista de Filosofía y Educación*. 5(2), 1-13.

Montoya, D., Ospina, J., Taborda, J. y Tobón, G. (2022). Filosofía de la mente y algunos paradigmas del aprendizaje en Psicología de la educación. *Sophia, colección de Filosofía de la Educación*, 33, 43-69.

Sanguinetti, J.J., (2007), *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico*. Ediciones Palabra.

Searle, J. (1985). *Mentes, Cerebros y Ciencia*. Ediciones Cátedra.

Searle, J. (1996a). *El Redescubrimiento de la mente*. Crítica.

Searle, J. (1996b). El Misterio de la Conciencia. En J. Almela (Trad.). *Vuelta*, 20(231), pp. 14-24.

Searle, J. (2004). *Mente, cultura y sociedad. La filosofía en el mundo real.* (J. Alborés, Trad.). Alianza Editorial.

Searle, J. (2006). *La mente: Una breve introducción.* Grupo Editorial Norma.

Vicente, A. (2001). El principio del cierre causal del mundo físico. *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 33(99), 3–17.