

John R. Searle: *Freedom & Neurobiology. Reflections on Free Will, Language, and Political Power*, Nueva York: Columbia University Press, 2007, 113 pp.

No es posible hablar del contenido de este libro sin hacer antes algunas aclaraciones acerca del curioso proceso editorial que lo precede. A finales de la primavera de 2001, John Searle fue invitado a la Sorbona a pronunciar varias charlas: una plenaria acerca del lenguaje y el poder político, y otras, a auditorios menores, que trataban una diversidad de temas, desde la libertad de la voluntad, hasta la semiótica de la cata de vinos. Al finalizar el ciclo de conferencias, Searle aceptó la publicación de dos de ellas (la plenaria acerca del poder político y una de las menores acerca de la libertad de la voluntad) pensando que su aparición se daría en algún tipo de revista académica. Grande fue su sorpresa cuando, tiempo después, recibió en su casa en Berkeley una caja que contenía varios ejemplares de un libro de su autoría titulado *Liberté et neurobiologie. Réflexions sur le libre arbitre, le langage et le pouvoir politique*. Sin conocimiento de Searle, Patrick Savidan, su editor, había publicado ambas charlas en un pequeño y elegante libro. Tan sorprendente como la aparición del libro fue su rápida traducción al alemán y al español (este último se titula *Libertad y neurobiología*, y fue publicado con una traducción de Miguel Candel por Paidós en el 2005). A raíz de todo esto, la Universidad de Columbia solicitó a Searle hacer una traducción de este libro para ser publicado en inglés, cosa innecesaria porque el autor conservaba las versiones originales en su lengua materna. Sin embargo, para ese entonces Searle ya había modificado bastante su escrito acerca del lenguaje y el poder político; por ello, la versión que se publica en inglés en el 2007 difiere bastante de aquella del libro en francés del 2001.

Searle aprovechó la oportunidad para llenar un vacío en el libro en francés: las dos charlas parecían no relacionarse entre sí. En la versión en inglés agrega una introducción cuyo propósito es mostrar al lector cómo las dos charlas se conectan en la medida en que forman parte de un proyecto de investigación mucho mayor. El proyecto se basa en un conflicto que aparece al enfrentar dos puntos de vista inconsistentes entre sí, pero igual de fundamentales. Por un lado, está la creencia en la imagen del mundo que presenta la ciencia, como un mundo organizado según leyes causales, universales y necesarias. Por otro lado, se tiene la creencia de que

somos agentes conscientes, intencionales, racionales, sociales, políticos, éticos y poseedores de libre albedrío. La pregunta central que resume el proyecto general de Searle es: ¿cómo encajamos? Se trata de ver cómo es que la idea que el hombre tiene de sí mismo puede tener sentido en un mundo físico tal como lo presenta la ciencia. Searle ha afrontado este problema en sus investigaciones tomando cada uno de los temas por separado: la conciencia, la intencionalidad, el lenguaje, la racionalidad, el libre albedrío, la sociedad y las instituciones, la política y la ética. En la introducción de este libro muestra cómo cada uno de estos temas se relaciona con los demás, lo que le permite al lector ver cómo los dos capítulos que le siguen encajan en el proyecto general.

Esta introducción no es de mucha utilidad para el conocedor de la obra de Searle, pues no hay en ella ningún argumento o sustentación de sus ideas. Se trata simplemente de un cúmulo de afirmaciones que pretenden orientar al lector acerca de lo que viene en el libro. Sin embargo, sí es una excelente guía bibliográfica para aquel que desea comenzar a estudiar la obra del autor, pues este, pese a no ofrecer los argumentos aquí, sí remite al lector a cada una de las obras en donde estos han sido expuestos. Ya que esta introducción abarca todas las partes fundamentales del proyecto mayor de Searle, las referencias le indican al lector cuál obra se dedica a qué parte y qué puede esperar allí.

“Free Will as a Problem in Neurobiology” es el título que lleva el primero de los dos capítulos del libro. Se trata del texto en inglés en el que se basó la charla que dio Searle en la Sorbona en mayo de 2001, y es una versión nueva y modificada de su escrito “Consciousness, Free Action and the Brain”, que ya había sido publicado en el número 10 del *Journal of Consciousness Studies* en el año 2000, y que luego apareció como el noveno capítulo de su libro *Rationality in Action*, a finales del 2001 (*Rationality in Action* es otro libro de Searle que primero salió de la imprenta en otro idioma, en este caso en español, bajo el título *Razones para actuar* –publicado por ediciones Nobel en el 2001– y que luego fue publicado en una versión ampliada en inglés; la versión en español carece de los últimos dos capítulos de la edición en inglés). No son grandes las diferencias que hay entre el escrito “Consciousness, Free Action and the Brain” y su versión actualizada “Free Will as a Problem in Neurobiology”. Algunas cosas son omitidas en el último escrito, como la descripción de una aproximación al estudio de la conciencia que Searle denomina “la aproximación de los bloques de construcción” y que luego critica con un argumento bastante cuestionable. Otras son explicadas de manera más detallada, como es el caso del argumento trascendental que pretende mostrar la necesidad de postular un *yo* irreducible y no humeano en la explicación de las acciones humanas. Pese a estos cambios, el argumento y la

propuesta de Searle siguen siendo los mismos en ambos escritos. El problema fundamental que desea tratar es la tensión que se produce al enfrentar nuestro punto de vista científico acerca del funcionamiento del cerebro (visto como una máquina que obedece las leyes causales y necesarias de la física) y el sentimiento de libertad que acompaña la toma de decisiones y las acciones del hombre. Este sentimiento de libertad puede describirse como el sentimiento de que las razones previas a la toma de decisiones no son causalmente necesarias para determinar la opción a tomar; en palabras de Searle, se presenta una *brecha* entre las razones para la acción y la decisión. Ahora bien, si los estados conscientes son producidos por procesos neurobiológicos, y a nivel psicológico la brecha es real, ¿existe también una brecha a nivel neurobiológico?

Las opciones solamente son dos: por un lado, es posible que la brecha psicológica no corresponda con una brecha a nivel neurobiológico. Esto es concebible en la medida en que un agente no es consciente de todos los procesos del cerebro y es posible que el sentimiento de libertad que experimenta se deba solamente a que lo que ocurre en el cerebro entre el sopesar las opciones y la toma de la decisión no se hace consciente. Por otro lado, puede ser que la brecha psicológica tenga su correspondiente brecha empírica. En el primer caso, lo que llamamos “libertad” sería una gran ilusión, pues la toma de decisiones estaría determinada por procesos neurobiológicos y la deliberación sería simplemente un epifenómeno. El problema que Searle encuentra en esta opción es que va en contra de todo lo que se sabe acerca de la evolución, pues no parece haber función alguna de valor evolutivo para que la ficción de la libertad se mantenga a través de las generaciones (*cf.* p. 69). La objeción deja un sinsabor, pues detrás de ella se esconde el supuesto de que si la deliberación no juega el papel que parece jugar en la vida humana, entonces no juega papel alguno. ¿No podría ser una ficción y sin embargo tener una utilidad para la especie? La otra opción, a saber, que la brecha psicológica corresponda con una brecha empírica, tiene la ventaja de presentar una visión de la libertad más sustantiva. Sin embargo, no es fácil pensar en un proceso neurobiológico que presente brechas. ¿Cómo puede un proceso físico-químico tener un desarrollo causal en donde la causa antecedente no determine concluyentemente el estado siguiente? La posible solución a este problema exige, según Searle, un cambio en la manera como se considera que funciona el cerebro en relación con la conciencia.

Para Searle, los estados conscientes son producidos por procesos neurobiológicos del cerebro. Se trataría de dos líneas que corren paralelamente, siendo la inferior la que produce la superior. Sin embargo, Searle acude a un ejemplo de Roger Sperry para mostrar cómo se puede entender ahora el funcionamiento de la conciencia con

relación al problema de la brecha. El ejemplo presenta una rueda que gira colina abajo. La rueda está compuesta de moléculas. El conjunto de moléculas forma la rueda y, sin embargo, la solidez de la rueda no está en ninguna de sus moléculas. De igual manera, al girar la rueda, es la forma y la solidez de la misma la que determina el lugar en el que cada molécula se encuentra en un determinado lugar. De esta manera, la característica del todo produce efectos en las partes. Con el cerebro y con la conciencia ocurre algo similar. La conciencia, así como la intencionalidad, no están en ninguna de las neuronas ni en sus partes. Sin embargo, el conjunto de partes permite la aparición de la conciencia como una característica del sistema como un todo. Este sistema puede afectar a sus partes tal como la posición de las moléculas de la rueda depende de la solidez de la misma. La idea es que el cerebro, al actuar en conjunto, se comporta como un sistema cuya actuación se caracteriza por las brechas psicológicas que experimentamos. A la vez, estas brechas psicológicas son también brechas empíricas, pues las partes del cerebro se ven afectadas por el funcionamiento del sistema entero. Es claro que mucho es lo que falta aún por explicar, que Searle es consciente de que su propuesta dista de estar completa aún. Lo que pretende es mostrar que este es un posible camino para buscar la respuesta a la pregunta acerca del componente empírico que acompañaría al sentimiento psicológico de libertad.

Una de las diferencias más notables que tiene la versión anterior de este escrito, publicada en *Rationality in Action*, frente a la nueva que aquí se presenta, está en que ahora la física cuántica, que antes era apenas mencionada, juega un papel central en la propuesta de Searle. Si la hipótesis según la cual la brecha también es empíricamente real ha de tener sentido, solo lo tiene, a los ojos del autor, si se acude a los descubrimientos acerca de la cuántica: “si la hipótesis 2 es cierta, y si el indeterminismo cuántico es la única forma real de indeterminismo en la naturaleza, entonces se sigue que la mecánica cuántica debe entrar en la explicación de la conciencia” (p. 75). Searle apoya lo anterior con el siguiente argumento: Premisa 1, todo indeterminismo en la naturaleza es indeterminismo cuántico. Premisa 2, la conciencia es un rasgo de la naturaleza que manifiesta indeterminismo. Conclusión, la conciencia manifiesta indeterminismo cuántico.

168 Dos cosas son dignas de atención aquí: en primer lugar, la premisa 2 asume la verdad de la hipótesis para la que el argumento es esgrimido; es decir, se asume que la brecha es empíricamente real, falla de la que Searle no se percata. En segundo lugar, aun si la mecánica cuántica tiene un lugar legítimo en la explicación de la conciencia, no es muy claro cuál es, ni tampoco que su inclusión en el tema sea más beneficiosa que perjudicial, problema del que Searle está al tanto. El indeterminismo que la mecánica cuántica puede traer para las acciones humanas elimina a la vez el

elemento de control que el agente ha de tener sobre ellas. Se piensa que las acciones son libres, pero, al mismo tiempo, que están bajo el control del agente, es decir, que ocurren por una causa racional y no por un hecho fortuito, azaroso o, cuando menos, ajeno a la voluntad.

Es claro que las dos hipótesis son problemáticas. Sin embargo, Searle no pretende tener la última palabra en el asunto; por el contrario, cierra su capítulo diciendo que “hay, estoy seguro, mucho más que decir” (p. 78).

“Social Ontology and Political Power” es el título del segundo y último capítulo del libro. Allí, Searle retoma las investigaciones que había tratado con anterioridad, en su obra *The Construction of Social Reality* de 1995, frente a la pregunta acerca de cómo es posible una realidad social en un mundo compuesto por partículas físicas. En ese trabajo anterior, el autor no trataba sino muy levemente el tema de la política. Sin embargo, Searle afirma ahora que si se mira ese libro en conjunto con *Rationality in Action*, se puede encontrar una teoría política subyacente. Su objetivo en “Social Ontology and Political Power” es poner de manifiesto esa teoría, o al menos sus puntos fundamentales, mostrando a la vez el papel explícito que el lenguaje y la intencionalidad colectiva tienen en la constitución de la realidad social y del poder político.

Searle comienza con el *zoon politikon* de Aristóteles y sus dos traducciones habituales: animal *social* y animal *político*. La ambigüedad llama la atención del autor, quien afirma que muchos animales son sociales, pero solo el hombre es un animal político. La sociabilidad no es un punto tan problemático, pues muchos animales tienen la capacidad de la cooperación basada en características biológicas. Esta capacidad permite una intencionalidad colectiva, intencionalidad que se muestra cuando, por ejemplo, un grupo de animales trabaja en conjunto para atrapar una presa. La intencionalidad colectiva también se presenta en formas distintas a la conducta, cuando varios individuos tienen actitudes conscientes compartidas, tales como deseos y creencias. La pregunta inminente es: ¿qué debe ser añadido al hecho de que el hombre es un animal social para obtener el hecho de que es un animal político? Dos elementos componen la respuesta: la imposición de función y las reglas constitutivas.

El hombre comparte con otros animales la capacidad de utilizar y crear herramientas dependiendo de su forma. Así como ciertos primates utilizan una vara para extraer termitas de una colonia, el hombre utilizaba ciertas piedras filosas para cortar la carne. Sin embargo, a diferencia de los animales, el hombre tiene la capacidad de utilizar otros objetos cuya función no depende de su forma física, sino de cierta forma de aceptación colectiva. El dinero es el mejor ejemplo. Su función depende de la aceptación colectiva de que dicho objeto tiene cierto estatus. Es por ello que Searle propone llamar a dichas funciones “funciones de estatus”.

Las funciones de estatus son posibles gracias al segundo elemento que compone la respuesta de Searle: las reglas constitutivas. A diferencia de las regulativas (que regulan formas de comportamiento preexistentes), las reglas constitutivas no solo regulan sino que crean la posibilidad de nuevas formas de comportamiento. Un ejemplo de las primeras es “cruce sólo cuando la luz del semáforo esté en verde”; un ejemplo de las segundas está en el conjunto de reglas para jugar ajedrez: sin las reglas, no hay juego. Así, las reglas constitutivas son las que permiten la aparición de nuevas formas de comportamiento, tales como las que se presentan frente al dinero. Es por lo mismo que permiten a la vez las funciones de estatus. Todo esto, en conjunto, permite la aparición de ciertos hechos que Searle denomina “hechos institucionales”. A diferencia de los hechos brutos, como que cierta montaña es más alta que otra, los hechos institucionales requieren de las instituciones humanas. Un hecho institucional es “ser ciudadano mexicano”, pero para ello se requiere de ciertas instituciones humanas como la patria mexicana y la ciudadanía. Aquí se ha de resaltar que las funciones de estatus siempre conllevan poderes negativos y positivos; es decir, quien tiene dinero, está casado o tiene una propiedad adquiere poderes que antes no tenía. Searle propone distinguir con claridad este poder de lo que llama el “poder bruto”, como puede ser el poder del motor de un automóvil. El poder adjunto a las funciones de estatus es un poder que tiene que ver con derechos, deberes, obligaciones y compromisos, entre otros, y cuya existencia depende de que sea aceptado y reconocido por los demás. Por ello, Searle propone llamar a estos poderes “poderes deónticos”.

Una vez que Searle ha identificado los dos elementos que permiten que el hombre sea un animal político, se pregunta, ya no por los individuos, sino por las instituciones. La iglesia, los clubes y el gobierno son todas estructuras institucionales, creadas por el hombre y basadas tanto en reglas constitutivas como en imposiciones de función. Sin embargo, el gobierno sobresale entre ellas como la más poderosa, y Searle se pregunta qué es lo que le permite al gobierno sobresalir y regir a las demás, siendo en su naturaleza igual a las otras.

En la búsqueda de esta respuesta, Searle va resaltando varios puntos que considera como características fundamentales del gobierno: la primera se refiere al poder del gobierno, es decir, a lo que Searle llama el *poder político*. Todo poder político depende de las funciones de estatus, pues no se trata de un poder bruto, sino de un poder adquirido mediante la aceptación colectiva de los individuos. Por ello, se trata de un poder deóntico. La segunda característica está íntimamente relacionada con la anterior, pues al depender el poder político de las funciones de estatus, se sigue de allí que el poder mismo viene de “abajo”, es decir, de los individuos. Sin embargo, es también una característica del gobierno que los individuos, pese a ser la fuente misma

del poder político, se sientan impotentes frente a ese mismo poder. ¿Cómo puede ser posible que la fuente misma del poder sienta impotencia frente a él? Searle encuentra la respuesta en la cuarta característica del gobierno, tal vez la más controversial de toda su propuesta: el sistema de las funciones de estatus funciona, al menos en parte, porque los poderes deónticos proveen al agente de razones para la acción que son independientes del deseo (cf. pp. 101-105). Como el reconocimiento de las funciones de estatus trae consigo poderes y obligaciones, Searle considera que esto también da razones para la acción independientes del deseo, ya que actuar de acuerdo a la obligación u obedecer al poder pueden ser contrarios al deseo del agente y, sin embargo, son acciones que se realizan racionalmente. Searle no se extiende mucho en este tema ni es minucioso en lo poco que dice acerca de él. La falla más grande está en que el autor no es claro en cuanto a qué se refiere con “independiente del deseo”, pues parece ser que solo toma en cuenta el deseo inmediato del agente y deja de lado su capacidad de planificar para obtener la realización de sus deseos a largo plazo.

El autor resalta a continuación el papel del lenguaje en el poder político y en el gobierno como algo fundamental, pues, ya que en el fondo todo ello depende de funciones de estatus, han de ser en gran parte constituidos lingüísticamente. La razón de ello está en que las instituciones políticas, a diferencia de los hechos naturales, no existen sin agentes que los reconozcan, ni existen como objetos tangibles; por ello se requiere de una forma de representación de las funciones que la colectividad acepta y otorga, y dicha forma de representación es típicamente lingüística.

Una vez que Searle ha mostrado las características fundamentales del gobierno y del poder político, así como también la función del lenguaje en ellos, responde la pregunta acerca de por qué el gobierno puede fungir como una estructura institucional superior a las demás: porque el gobierno tiene el monopolio de la violencia organizada. Ya que el gobierno tiene control de la fuerza policial y de las demás fuerzas armadas (sumado al control de la tierra), puede tener en el público una injerencia mayor a la que tienen la iglesia o los clubes sociales. Los individuos aceptan, en un principio, las funciones de estatus del gobierno, y con ello adquieren deberes y derechos que les proporcionan razones independientes del deseo para sus acciones, pero el gobierno, a diferencia de las demás instituciones, no queda a merced de los individuos, sino que garantiza su continuidad mediante la violencia organizada. A esto es a lo que Searle denomina *la paradoja del gobierno*: “el poder gubernamental es un sistema de funciones de estatus y por ello descansa en la aceptación colectiva, pero la aceptación colectiva, pese a no estar basada en la violencia, solo puede continuar funcionando si hay la amenaza permanente de violencia en la forma de la milicia y la policía” (p. 97).

Searle no va más allá, no ofrece más argumentos ni hace investigaciones más profundas. Tal como pasa con el primer capítulo del libro, lo que ofrece aquí es una serie de ideas acerca de las posibles aproximaciones a un problema, mas no hay aquí la pretensión de dar una respuesta definitiva ni una teoría completa. No por ello deja de ser atractivo su libro, que contextualiza los dos temas aquí tratados en el proyecto general del autor, y ofrece nuevas y modificadas versiones de las ideas publicadas en otras de sus obras, las cuales difieren incluso de las versiones de este mismo libro en otros idiomas.

Carlos G. Patarroyo
Universidad Nacional de Colombia