

SEARLE, EL DUALISMO CARTESIANO Y EL DE PROPIEDADES: UN *DÉJÀ VU* Y DOS ACUSACIONES FALSAS

Rodrigo Alfonso González Fernández
Universidad de Chile
rodgonza@uchile.cl

RESUMEN / ABSTRACT

En este artículo analizo como, dadas algunas tesis filosóficas compartidas, comparar a Searle y Descartes crea un efecto *déjà vu*. La primera tesis es la mente consciente que existe en primera persona. La segunda es que aquella se define mediante un concepto primitivo. La tercera es que la intencionalidad implica condiciones de satisfacción internistas. La cuarta es el cuerpo-máquina. Segundo, argumento que ambos hablan desde cosmovisiones incompatibles –la metafísica deísta versus los “hechos básicos”; y como un hecho “básico” biológico indica la no separabilidad entre mente y cuerpo (cerebro)–, Searle ni es dualista cartesiano ni de propiedades.

PALABRAS CLAVE: dualismo cartesiano; dualismo de propiedades; Searle; mente consciente primitiva; intencionalidad; hechos básicos.

SEARLE, CARTESIAN AND PROPERTY DUALISM: A DÉJÀ VU AND TWO FALSE ALLEGATIONS

Given some shared philosophical theses, in this article I firstly analyze how comparing Searle and Descartes creates a philosophical *déjà vu* effect. The mind that exists from a first-person viewpoint is the first thesis. How a primitive concept defines the mind is the second. The internalist conditions of satisfaction in intentionality is the third. The machine-body is the fourth. Secondly, I argue that, since both philosophers have incompatible worldviews –the deist metaphysics versus the “basic facts”, and a “basic” biological fact suggests that the mind can’t exist separately from the body (brain), Searle embraces neither Cartesian nor property dualism.

KEYWORDS: cartesian dualism; property dualism; Searle; primitive and subjective conscious mind; intentionality; basic facts.

Introducción

RI Indudablemente, Searle es uno de los filósofos más prolíficos de nuestro tiempo. Intentando formar un sistema filosófico propio, ha incursionado en la filosofía del lenguaje, la filosofía de la mente, y últimamente, en la innovadora filosofía de la sociedad (Searle 2010: 5)¹. Sus aportes son siempre originales y enriquecedores de discusiones todavía abiertas. Por ejemplo, con su aproximación a problemas filosóficos perennes, dejándolos entre paréntesis con las posiciones *default* (Searle 1998: 9-11). Dichos problemas son la existencia del mundo externo, la verdad y los hechos, la percepción directa, los significados de las palabras y la causalidad, que son tratados desde un punto de vista pragmático, ya que tienen salidas teóricas discutibles. Por eso Searle afirma que dichas posiciones involucran presupuestos esenciales para el pensamiento y la acción.

Sin embargo, su estilo, locuaz y controvertido, a veces provoca cierta desazón. Chalmers ha sido particularmente crítico de su labia (Searle 1997: 163). Por ejemplo, Searle mismo ha declarado con pasión que el cartesianismo es una amenaza a la visión científica contemporánea (Searle 1992: 13), que el vocabulario, suposiciones y categorías cartesianas llevan a la dicotomía dualismo/materialismo entre otros *ismos* (Searle 1992: 13-14; 2004: 1-2) y, finalmente, que las soluciones cartesianas a los problemas que presenta nos han dejado con más problemas aún (Searle 2004: 11 y 22).

Pese a estas críticas, aquí explico el efecto *déjà vu* al comparar a Descartes y Searle, y las tesis que comparten. La primera es la mente consciente que existe en primera persona y que, por ello, es metafísicamente irreductible. La segunda es que dicha mente se define mediante un concepto primitivo, asociado a operaciones mentales habituales. La tercera es que los estados mentales intencionales requieren condiciones *internistas* de satisfacción. La última es que el cuerpo involucra mecanismos, explicados por leyes causa/efecto. En vista tal *déjà vu*, el presente artículo tiene los siguientes objetivos:

- i) Mostrar que la esencia del dualismo, cartesiano y de propiedades, es la separabilidad y diferenciación metafísica (por identificación de propiedades diversas).
- ii) Aportar antecedentes adicionales a Gillot (2010), y teniendo presente las críticas al naturalismo biológico (cf. Armstrong 1991; Churchland 1994; Corcoran 2001; Araujo 2013).

¹ Esta sería una nueva rama de la filosofía que estudia la creación y mantención de la civilización humana (Searle 2010). Su apuesta es una exploración inspiradora, por ser un tema novedoso en la filosofía contemporánea.

- iii) Mostrar que las cosmovisiones de Descartes y Searle son en principio incompatibles: deísta y naturalista, respectivamente.
- iv) En virtud de i, ii y iii, explicar qué implica que la mente, como un estado del cerebro, no sea separable del cuerpo (cerebro).

Una vez cumplidos estos objetivos, cuyo eje es la cuestión de la separabilidad –un punto inexplorado en las críticas al naturalismo biológico serleano–, concluyo que este último resulta incompatible con el dualismo cartesiano, e incluso con el de propiedades.

1. La mente consciente y su existencia en primera persona

Para nadie es novedad que Descartes centra su filosofía en el *cogito*, esto es, en el pensamiento y la mente consciente como instancias más fáciles de conocer que las cosas materiales (Newman 2019). Lo polémico es por qué lo hace. En lo grueso, Popkin (1960) está en lo cierto, ya que Descartes tiene en su agenda una primera tarea metafísica, esencial para el desarrollo de su epistemología *fundacionalista* (Williams 1998: 37-38): derrotar al escéptico radical (referencia anonimizada), ese que propone que, por obra del genio maligno, la realidad podría ser un sueño, una ilusión, o incluso una alucinación (la versión contemporánea de esta creencia es *el cerebro en la cubeta*) (cf. Williams 2001: 70).

La mente consciente en Descartes existe en primera persona. El fundamento del conocimiento debe ejecutarse por un agente, quien se cuestiona la existencia del mundo externo, entre otras dudas metafísicas. En efecto, la duda hiperbólica lleva a cuestionar, desde la primera persona, si, por ejemplo, podemos estar ciertos acerca de las representaciones del mundo exterior. De esta manera, aspira a principios que den certeza, tal como ocurre en la geometría y las matemáticas, tanto para el sueño como la vigilia (Schlutz 2009). En ambos debe primar el principio epistemológico de que el pensamiento es pensamiento consciente propio (Pecere 2020: 1-2)².

A pesar de que Searle no busca principios epistemológicos en que basar el conocimiento científico, pues considera que la ciencia es un “hecho básico” basado en la inteligibilidad del universo (Searle 1998: 1-2), su tratamiento de la conciencia del agente, estrechamente *unida* al cuerpo, parece muy similar al de Descartes. En efecto, Searle considera que la conciencia tiene existencia con un punto de vista

² Esta es *la* cuestión que lleva a controversia en la ciencia cognitiva, con posturas que ensalzan la neuropsicología de Descartes, y otras que subvaloran el rol que asigna a la mente subjetiva irreductible.

subjetivo, esto es, existe en primera persona, lo que excluye su reducción a pura conducta, objetiva, o a cualquier existencia que implique la tercera persona.

Para el filósofo norteamericano la mente tiene un carácter distintivo: la existencia de un punto de vista subjetivo, desde el cual la mente consciente existe, aprehendiendo el mundo “interno” y “externo”³. A diferencia de las cosas físicas, que existen en tercera persona, la conciencia existe *en y desde* la subjetividad consciente que implica tener mente. Hay un resabio cartesiano importante en la concepción de la mente de Searle, a saber, los estados mentales conscientes tienen que ser *experimentados* por un sujeto (como el dolor), tal como acontece con el *cogito*, que es justamente el centro de la experiencia consciente.

Para Searle, los estados mentales conscientes “tienen un tipo de subjetividad que llamo ontología subjetiva. Otra manera de referirme al punto es decir que la conciencia tiene un punto de vista de primera persona. *Existe solo al ser experimentada* por un sujeto humano o animal en el sentido de que existe solo desde la perspectiva de primera persona” (Searle 2004: 94, énfasis mío). De este modo, concibe la conciencia como un fenómeno que existe desde la experiencia subjetiva y, por tanto, irreductible a cualquier fenómeno solo descriptible en y desde la tercera persona.

Aparentemente, una diferencia importante con Descartes es que para Searle la conciencia puede explicarse causalmente, es decir, sí puede haber conocimiento científico de qué produce los estados mentales conscientes. Esto es consistente con una distinción serleana: lo ontológicamente subjetivo (que existe en primera persona), lo ontológicamente objetivo (que existe en tercera persona), por una parte, y lo epistémicamente subjetivo y lo epistémicamente objetivo, por otra (Searle 2004: 94-95). Los estados mentales conscientes tienen existencia ontológica subjetiva, mientras que las cosas físicas y la conducta existen objetivamente. Asimismo, lo epistémicamente subjetivo tiene que ver con valoraciones y preferencias, e.g. “Mozart es mejor compositor que Bach”, mientras que es objetivo, epistémicamente, que Mozart nació en Salzburgo. En consecuencia, según Searle, la existencia ontológica subjetiva de los estados mentales conscientes no impide su explicación causal objetiva, i.e., científica.

Pero, incluso así, parece existir una cercanía importante entre Descartes y Searle. Como lo pone el propio francés en carta a Clerselier, es posible la existencia de algo material en el alma:

³ Uso comillas, porque ambos conceptos supuestamente son parte del vocabulario y categorías cartesianas a ser superadas. Esto, naturalmente, invita a pensar que Searle logra una victoria pírrónica: no es claro si dicho vocabulario y categorías pueden superarse del todo (véase Gillot 2010: 111-112).

Dije en algún lugar que mientras que el alma duda acerca de todas las cosas materiales, se sabe *praecise tantum* –en sentido estricto– como una substancia inmaterial. Y siete u ocho líneas más allá mostré que las palabras “en el sentido estricto” no significaban una exclusión o negación, sino solo *una abstracción de las cosas materiales*. Pues dije que a pesar de esto no estamos seguros de que no haya nada corpóreo en el alma, incluso aunque no reconozcamos nada corpóreo en ella. (Clarke 2003: 183, énfasis mío) No reconocemos nada corpóreo en el alma, cuestión que nuevamente pone sobre el tapete que la mente cartesiana existe en primera persona. Sin embargo, Descartes entiende la mente como un fenómeno *separable* –no separado de hecho– del cuerpo, aunque estrechamente unido a él. Esta es la esencia del dualismo, como se analiza en este trabajo, lo que trae repercusiones importantes en relación con la diferencia irreconciliable entre Searle y la versión dualista cartesiana y de propiedades.

Hay dos argumentos cruciales para entender la diferencia fundamental entre lo “separable” y lo “separado de hecho”, en el dualismo cartesiano⁴. Brevemente, el primer argumento es de separabilidad, de la llamada intuición modal (Descartes 2008^a: 54, AT VII 78). Dicho argumento establece que, como es posible concebir clara y distintamente que mente y cuerpo tienen distintas propiedades, mentales y espaciales diferentes, y Dios puede hacer todo lo que es concebible, la mente es separable del cuerpo (la cuestión de la separabilidad es ciertamente soslayada por Gillot (2010: 120). Que la mente sea *separable* del cuerpo, le vale a Descartes haber sido considerado como un dualista de substancia (en el entendido de que las substancias existen en sí mismas, con independencia de otras cosas)⁵.

Sin embargo, según el filósofo francés, mente y cuerpo no están separados, porque están estrechamente unidos. Enfatiza que hay ideas como las sensaciones del dolor, del hambre, de la sed, etc., que muestran que él, su espíritu, está *estrechamente unido a su cuerpo*. Llega a esta conclusión, desde un segundo argumento: la disanalogía del piloto y el navío (Descartes 2008a: 56, AT VII 81). A diferencia del piloto, quien percibe cualquier daño del navío a la distancia, sostiene que cualquier

⁴ Nótese que esta cuestión de la separabilidad de cosas, o de características o propiedades, como se verá, tiene importantes repercusiones en el funcionalismo de máquina de Turing (referencia anonimizada), planteado por Putnam (1967) y a propósito de la caracterización funcionalista de los estados mentales. Dada la tesis de múltiple realizabilidad de las propiedades mentales en diversas propiedades físicas de esta aproximación, el funcionamiento de un programa resulta separable de su materialización en el *hardware*. Este punto no es menor porque motiva a que Searle a que ataque dicho funcionalismo como una forma de dualismo (Searle 1980: 86). ¿Afecta la separabilidad al dualismo de propiedades? Intentaré responder esto más adelante.

⁵ Esto es ciertamente discutible. La separabilidad por identificación de propiedades mentales y no mentales, y la noción de substancia como noción no explicativa, son base para que Clarke (2003) concluya que Descartes es un dualista de propiedades. Por razones de espacio solo menciono aquí esta desafiante propuesta.

daño corporal no se percibe *solo* con el entendimiento, sino que se lo hace con la sensación misma percibida por el cuerpo.

Al igual que otras sensaciones, el dolor es un modo confuso de pensar que *muestra que cuerpo y alma se entremezclan*, formando una unidad (en una tercera substancia o *ens per se*). Por eso el espíritu no tiene partes, sino facultades (Descartes 2008a: 59, AT VII 86), lo que es *complementario* a la intuición modal en cuanto a la diferencia metafísica, de separabilidad, entre mente y cuerpo. De este modo, Descartes se apoya en la intuición modal y en la dis-analogía del piloto y el navío, para concluir que la mente tiene existencia subjetiva. Pero hay que tener cautela aquí: aunque mente y cuerpo son separables por ser metafísicamente diferentes, están de hecho estrechamente unidos. Y, nótese: por esto el argumento de la intuición modal y el de la dis-analogía del piloto y el navío no se contradicen mutuamente.

En síntesis, Descartes y Searle coinciden en relación con la existencia subjetiva, con ontología de primera persona de la mente consciente, que, como se verá más adelante, implica una experiencia vívida metafísicamente irreductible. Mientras el filósofo francés lo desarrolla con el *cogito* y especialmente con la intuición modal y la dis-analogía del piloto y del navío, el filósofo norteamericano lo hace al enfatizar que la mente es subjetiva y cualitativa. No obstante, existe otra interesante coincidencia entre ambos filósofos: la mente asociada a un concepto primitivo, objeto de análisis de la siguiente sección.

2. La mente como primitivo

Irreductible desde un punto de vista metafísico, la mente consciente es un fenómeno central para Descartes y para Searle. Ambos consideran que la experiencia consciente no es reducible *metafísicamente* a nada de otro dominio, por ejemplo, a lo físico. Tal como se examinó, en ello coincide la mente consciente de Descartes y la experiencia subjetiva consciente en primera persona de Searle. Pero, ¿se puede *definir* la mente según Descartes, por ejemplo mediante actividades no mentales, y así evitar la circularidad, desiderátum de una explicación propiamente científica?

El filósofo francés se pronuncia a este respecto, cuando se refiere a los atributos del alma, como andar y nutrirse, o incluso sentir. Estos tres pueden no existir si no hay cuerpo (como nuestro más abajo, esto es una diferencia irreconciliable con Searle, punto soslayado por sus críticos). Descartes sigue existiendo, en ese caso. Solo el cuarto atributo, pensar “es un atributo que me pertenece, siendo el único que no puede separarse de mí. *Yo soy, yo existo*; eso es cierto, pero ¿cuánto tiempo? Todo el tiempo que estoy pensando: pues quizás ocurriese que, si yo cesara de pensar, cesaría de existir [...] No soy más que una cosa que piensa” (Descartes 2008a: 18, AT VII 27, énfasis en original). Así, nuevamente, Descartes se apoya en

la separabilidad, y en cómo el pensar no es separable del ser de uno (a diferencia del cuerpo, que sí lo es).

El significado de términos como “mente”, “espíritu”, “alma”, “entendimiento”, “razón” se esclarece con el *cogito*. Y toda dificultad para definir el pensamiento proviene de que hay entidades que son mejor conocidas por *familiaridad*, en este caso por hábitos. Para entender qué es la mente, se debe invitar a reflexionar en la propia experiencia de pensar (Clarke 2003: 185-186), y en cómo uno es inmediatamente consciente con el pensar lo pensado (Descartes 2007a: 195, AT VIII A 8).

Esta no es la única ocasión, en todo caso, en que Descartes sugiere que la mente es un primitivo irreductible a algo no mental, y que su significado se establece *mejor* en función de las propias actividades habituales, familiares, de la mente. Enfatiza aún más esta idea cuando se pregunta: “Y ¿qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente [...] ¿Hay alguno de esos atributos que pueda distinguirse de mi pensamiento, o que pueda estimarse separado de mí mismo?” (Descartes 2008a: 19, AT VII 28, énfasis mío).

Una importante consecuencia de lo anterior, que enfatiza el filósofo francés, es que *soy yo quien duda*, entiende y desea, y *no hace falta añadir nada aquí para explicarlo*. Por esto da ejemplos *habituales* de qué es pensar. Ser una cosa que piensa, una mente consciente subjetiva, está asociado a un concepto primitivo⁶, pues todas las actividades relacionadas con pensar son parte de lo que Descartes *ya* es y de manera consciente y vívida. No hace falta *definir* el pensamiento y la mente consciente, porque, en primera instancia, son experiencias *claras y simples* (Descartes 2008b: 417, AT X 524). Por esta razón, entonces, emplea *ejemplos* de qué es pensar y tener mente consciente (Descartes 2008a: 19, AT VII 28).

De hecho, insiste en su tesis de que la mente es un primitivo en correspondencia con la princesa Elizabeth, desde otra perspectiva ligeramente distinta. Lo hace cuando sostiene que “equivocamos al tratar de explicar cada una de estas nociones mediante otras, pues debido a que son nociones primitivas, *cada una debe entenderse mediante sí misma* [...]” (Descartes 1997: 218, III 666, énfasis mío). La mente no puede reducirse a nada que no sea las actividades propias, habituales de ella misma, lo cual por supuesto ya es algo mental. Entender, negar, afirmar, dudar, sentir, etc., se *entienden* –además de por su claridad y simpleza– como actividades habituales

⁶ Es importante recalcar qué son los conceptos primitivos. Estos, o primitivos a secas, definen apelando a instancias específicas *autoevidentes*. Claras y simples, en jerga cartesiana. A propósito de la autoevidencia, hay tres hipótesis de cómo adquieren significado dichos conceptos:

H1: su significado se determina por leyes naturales

H2: su significado se determina por hábitos personales

H3: su significado se determina por convenciones sociales (Fetzer 2001: 26).

del pensar consciente. Son modos de este que no pueden ser definidos más que en relación con una cosa que piensa.

En el caso de pensar, su significado se determina por *hábitos* personales que nos son familiares, y que están asociados a la vida consciente *vívida*. Lo declara el filósofo francés, tempranamente, al decir que la mente es más fácil de conocer que las cosas materiales, es decir, que se percibe a sí misma de modo directo, y con claridad (Descartes 2007a: 196, AT VIII A 9; 2008a: 16, AT VII 24). Esto se relaciona, además, según Fetzer, con que la mente es semiótica (Fetzer 2001: 29-30), es decir, articula procesos de significación desde sí misma.

Searle, sostiene una posición muy similar en relación con la mente consciente, y el hecho de que se defina como un primitivo es por las razones expuestas en la sección previa. Hay otro ejemplo de primitivo, conveniente para esclarecer el uso de Searle, a propósito de la significación. *Entender lenguaje* también es un primitivo, en el sentido de que solo puede definirse apelando a la claridad y la simpleza de esa acción, y de que se relaciona con hábitos de los que se tiene familiaridad (y así se entienden por sí mismos). Para poner una analogía –en aras de la mejor comprensión de qué es entender–, si uno está mirando un mapa que dice “Ud. está aquí”, esa posición es imaginable para un tercero, pero no experimentable de manera vívida para él. He ahí, justamente, el carácter vívido de la mente consciente y su modo de existencia en primera persona, lo que solo la hace existir inseparable, metafísicamente hablando, del cuerpo.

Todos los aspectos de la mente serleana, especialmente su carácter vívido y subjetivo, dan cuenta de qué significa ser humano. La mente consciente significa algo en relación con sí misma, porque para Searle, la mente *es* nuestra vida, especialmente en lo que respecta a cómo se esclarecen ciertos significados, como, por ejemplo, los relacionados con la presentación de objetos intencionales a la conciencia. El siguiente pasaje es iluminador: “La operación de la mente –consciente, inconsciente, libre no libre, en la percepción, en la acción, y el pensamiento, en las emociones, reflejos, y la memoria, y todas estas características– no es tan solo un aspecto de nuestras vidas, sino en un sentido, *es* nuestra vida” (Searle 2004: 6, énfasis mío).

La mente es básica a la existencia humana, porque *es* de cierta manera esencial a la existencia humana (*vívida*, relacionada con la vida), y no es posible establecer el significado de qué es y qué implica sin la familiaridad de ciertos hábitos personales que nos hacen ser propiamente humanos. Tener emociones, sentimientos, pensamientos, estados intencionales, todo refiere a la mente consciente serleana, porque, como en Descartes, esta se define mediante operaciones mentales habituales que se entienden con claridad y simpleza por sí mismas. A propósito de la intencionalidad mencionada arriba, hay una tercera tesis que comparten Descartes y Searle: las condiciones de satisfacción de los estados mentales intencionales.

3. Las condiciones (internas) de satisfacción de los estados mentales intencionales

En esta sección aclaro la intencionalidad en Descartes, para luego determinar si la teoría de Searle le es afín, y en qué lo sería. Es importante una aclaración preliminar: el filósofo francés distingue entre ideas como actos de conciencia y como pensamientos acerca de cosas. Por eso adereza el argumento *a priori* sobre la existencia de Dios (Descartes 2008a: 46, AT VII 67), que se basa en la distinción entre la realidad objetiva y la realidad formal, y en la existencia de la idea de Dios, perfecto e infinito, que implica existencia, por tal motivo.

Mientras que la realidad objetiva solo conlleva la existencia de una cosa en tanto pensamiento acerca de la misma, o representación, la formal requiere de su existencia más allá de un puro pensamiento. Por ejemplo, el eslabón de una cadena puede ser considerado realidad objetiva, y también formal, aunque la cadena completa tenga más grado de realidad que el eslabón. Esto se explica porque para Descartes tener realidad no es algo binario, sino gradual, y las sustancias son las que más grado de realidad tienen. Por eso, justamente, Dios es realidad eminente: es un grado máximo, supremo, de realidad, que tiene más excelencia que lo puramente concebido, y que tiene más realidad objetiva que las sustancias de las ideas que representan sustancias finitas (Descartes 2008a: 28, AT VII 41).

La realidad objetiva de las representaciones se traslapa con la realidad intencional, según el filósofo francés. En efecto, distingue entre la realidad objetiva, la formal y la eminente. Pero para efectos del presente análisis de la intencionalidad, lo que vale es que la realidad objetiva es acerca de una cosa, su representación en la mente, mientras que la realidad formal es intrínseca a la cosa misma, que incluso puede existir con independencia de la mente. Por último, la realidad eminente es lo máximamente real, pues contiene formalmente todos los elementos que entran en la composición de todas las cosas.

En relación con la realidad objetiva y formal, hay dos ideas del sol: una que proviene de los sentidos, y una que proviene de las razones de la astronomía (Descartes 2008a: 27, AT VII 39). ¿Cuál tiene más grado de realidad? En función de lo expuesto hasta aquí, es claro que la idea del sol que proviene de la astronomía tiene más grado de realidad que la idea del sol que es una representación que proviene de los sentidos (Descartes 2008a: 27, AT VII 40). Es decidior que considere que, respecto de la realidad objetiva e intencional, puede haber ideas de cosas inexistentes. Por ejemplo, la idea de Sherlock Holmes, por clara y distinta que sea, es la idea de una cosa que solo existe por representación. En consecuencia, en la intencionalidad cartesiana lo que vale es *el acto de presentación* en virtud del cual una idea intencional tiene contenido.

La intencionalidad del pensamiento se relaciona con la capacidad que tiene el cogito de aprehender una idea acerca de una cosa, por vaga que sea la existencia

de ella. Lo que importa es el *contenido* de la idea, su intencionalidad, en tanto conlleva una experiencia de pensar acerca de algo. El pensamiento es, entonces, intencional, porque los contenidos específicos de un pensamiento son su realidad intencional: son una experiencia de pensar acerca de algo, independientemente de si hay más realidad que la pura representación. Por ejemplo, el pensamiento acerca de Holmes está íntimamente ligado con su contenido, y con la realidad intencional u objetiva de dicha cosa.

Con posterioridad, Franz Brentano (2002: 479-483) trabajó aún más la tesis de que hay una ligazón entre las ideas intencionales, o los estados mentales intencionales, y la conciencia, o la experiencia consciente inmediata del pensamiento intencional, o de su contenido. Por una parte, Brentano sigue la senda instaurada por algunos filósofos medievales como Avicena, Tomás de Aquino, Duns Escoto, entre otros: todo fenómeno mental involucra la presentación de un objeto intencional que no necesariamente existe (por ejemplo, “Juan desea conocer a Santa Claus”). Por otra, la distinción de Brentano entre los fenómenos físicos y mentales que se presentan a la conciencia es fundamental para entender por qué la intencionalidad podría ser una marca de lo mental, o al menos una condición suficiente de tener mente.

Lo físico se capta de modo inferencial e indirecto mediante los sentidos (Brentano 2002: 479). En cambio, lo intencional se capta desde el acto de presentación inmediata a la conciencia. Hay, en ese sentido, una coincidencia importante entre Descartes y Brentano, porque en ambos la percepción *consciente* de lo intencional conlleva contenido, y entonces la inmediatez, infalibilidad y autoconciencia de este.

Pese a que Searle tiene una teoría de la intencionalidad en que esta se caracteriza de modo directo, y en consonancia con su realismo externo, hay una importante coincidencia entre él y Descartes, tal como se analiza en esta sección. En efecto, Searle (1983) destaca dos características de la intencionalidad: su dirección e inmediatez. Todos los estados mentales intencionales representan, tal como el lenguaje lo hace. Las palabras y las oraciones tienen la capacidad de representar estados de cosas. Por ejemplo, Juan puede escribir a María: “El caballo es blanco”. En este caso los grafemas representan una creencia de Juan sobre un estado de cosas. Es interesante que los grafemas, como marcas de tinta, son objetos físicos, pero capaces de representar. En Searle (1983: 78-79 y 116), esta capacidad no es intrínseca de los grafemas, sino derivada a partir de estados mentales intencionales que usan esos signos para representar. Es decir, esta capacidad de los grafemas se *explica* por la capacidad de representar de los estados mentales intencionales, y no a la inversa.

Sin embargo, lo más relevante para esta sección es que los estados mentales intencionales serleanos tienen dirección de ajuste y condiciones de satisfacción. La dirección de ajuste indica coincidencia entre una proposición y un estado de cosas del mundo (una descripción de algo). Las aseveraciones tienen, así, dirección de ajuste de la palabra al mundo, y las órdenes del mundo a la palabra. Lo mismo

sucede con los estados mentales intencionales: las creencias tienen dirección de ajuste de la mente al mundo, porque la creencia es verdadera o falsa en función de hechos, y los deseos del mundo a la mente, porque algo debe ajustarse en este para que el deseo sea satisfecho. Por tanto, los estados mentales intencionales serleanos tienen dirección de la mente al mundo, o del mundo a la mente⁷. Esto indica una simetría entre los actos de habla y los estados mentales intencionales.

Por otra parte, la dirección de ajuste indica una característica similar a Descartes: la existencia de condiciones de satisfacción. Con los actos de habla serleanos, dichas condiciones tienen que ver con la correspondencia entre un acto ilocucionario y la realidad. Searle explica el punto de la siguiente manera: “para cada acto de habla que tiene dirección de ajuste el acto de habla se satisfará si y solo *si el estado psicológico que se expresa es satisfecho, y en las condiciones de satisfacción el acto de habla y el estado psicológico que se expresa son idénticos*” (Searle 1983: 10-11, énfasis en original). En consecuencia, debido a la simetría entre actos de habla y los estados intencionales, hay condiciones de satisfacción, que son particularmente importantes en relación con qué hacen.

Las condiciones de satisfacción son *internas*, i.e., se evalúan *internamente*. Ello ocurre tanto en el caso de los actos de habla como de los estados intencionales. En el primero, tienen condiciones de verdad o de éxito adscritas a dichos actos. Por ejemplo, el enunciado descriptivo “Juan bebe agua” depende de sus condiciones de verdad. Un agente *sabe*, internamente, esas condiciones. Del mismo modo, los estados mentales intencionales tienen condiciones de satisfacción internas, pues el contenido representativo, o su objeto intencional, que se expresa en un modo psicológico (i.e. con alegría, pena, etc.), coincide o no coincide con un estado de cosas, el que no puede separarse de dicho estado en tanto representación de sus condiciones de satisfacción.

En la teoría de la intencionalidad de Searle, las condiciones de satisfacción de los estados mentales intencionales quedan cubiertas por la representación en estos. Tal representación, de todas formas, no es un dibujo, ni una *re* representación. Por el contrario, un estado intencional que involucra intrínsecamente un modo psicológico y condiciones de satisfacción. El contenido es lo que determina tales condiciones de satisfacción, y el modo psicológico es lo que determina la dirección de ajuste.

Ahora, la coincidencia con Descartes es la siguiente: tener un estado intencional significa *estar consciente de las condiciones de satisfacción de las representaciones*. Esto es, las condiciones de verdad de los estados mentales intencionales son conocidas directamente por los agentes, pero estos conocen inmediatamente las condiciones de satisfacción de los estados mentales intencionales en el sentido de que son plenamente *conscientes* de ellas, sabiendo automáticamente que tiene que

⁷ Por razones de espacio, dejo fuera los estados mentales intencionales con dirección de ajuste nula.

ser el caso para la satisfacción de determinadas condiciones. Así, un estado mental intencional es una representación en virtud de la cual se expresa un modo psicológico cuyas condiciones de satisfacción son *sabidas conscientemente* por el sujeto.

Pero, obviamente, con relación a la intencionalidad Searle no es un cartesiano a rajatabla, y no lo es por varias razones. Primero, si se examina la historia conceptual que explica cómo “X percibe Y” (siendo X un sujeto e Y un objeto perceptual), Searle se concentra en la causalidad implicada. La experiencia visual consiste en ver un objeto, pero lo visto o percibido *no* pertenece a la experiencia misma; en vez de eso, es parte del objeto mismo (a diferencia del ejemplo cartesiano del trozo de cera). Dicho trozo es solo una inspección del espíritu (Descartes 2008a: 19-20, AT VII 29-30). En cambio, para Searle, si Juan ve un auto azul, su experiencia no es azul, ni la forma del auto es parte de la experiencia. Al contrario, el auto tiene esas propiedades, que son accesibles mediante la percepción. La forma, el color, el tamaño son accesibles mediante la visión, pero la experiencia visual es *causada* por el objeto. Pese a este carácter directo y causal de la intencionalidad, hay casos complejos como las alucinaciones, en que hay experiencia sin causa (Searle 1983: 58).

Segundo, las condiciones de satisfacción de ese estado intencional causan la experiencia visual de uno, porque el contenido intencional de la experiencia visual determina lo que tiene que ocurrir para que la experiencia de uno sea verídica. Por eso, Searle (1983: 49) dice que las percepciones tienen *contenidos autorreferenciales*, es decir, los contenidos figuran en sus propias condiciones de satisfacción. Una parte de las condiciones de satisfacción se satisface por la existencia del objeto intencional, y otra parte se satisface cuando el contenido de la experiencia visual es causado por lo que se ve. Hay que notar entonces la diferencia crucial con Descartes: las ideas adventicias, de los sentidos, parecen ser causadas por algo exterior a uno, pero no hay certeza de qué es eso que causa (Descartes 2008a: 26, AT VII 38).

Tercero, Descartes cree que el pensamiento es anterior al lenguaje en la medida en que determinadas habilidades o poderes (innatos) permiten la adquisición de conceptos. Una diferencia considerable entre él y Searle se puede apreciar aquí. Si bien Descartes no sostiene que los pensamientos sin palabras sean posibles, sino que el pensamiento está limitado por expresiones y conceptos lingüísticos (Descartes 2007b: 81-82, AT XI 3-6), Searle insiste en que los contenidos intencionales y la experiencia son los bloques de construcción sobre los que se cimienta todo significado (Searle 1983: 161-163). Además, la red y el *trasfondo* de las habilidades preintencionales serleanas son nociones que Descartes no aceptaría, ya que implican ciertas capacidades biológicas o prácticas sociales que, al hacerse (son *saber hacer*) más que al pensar, dilucidan cómo se fundamentan en última instancia los significados (Searle 1983: 16-19).

Luego de este examen es posible concluir que existe una coincidencia crucial

entre Descartes y Searle, a saber, la intencionalidad involucra una percepción consciente inmediata, interna e infalible, acerca del objeto intencional (a propósito de la mente consciente, dicha experiencia es vívida). Para Descartes la intencionalidad de una idea es *captada* por el pensamiento consciente (Descartes 2008a: 113, AT VII 161). Y, como lo pone Searle: “Cuando digo que el contenido de la experiencia visual es equivalente a una proposición completa, no quiero decir que sea lingüística, sino que el contenido requiere la existencia de un estado de cosas completo para ser satisfecho” (Searle 1983: 40, énfasis mío). Pero, además del aspecto interno de la intencionalidad, hay otra tesis que Descartes y Searle comparten: el cuerpo como mecanismo.

4. *El cuerpo en clave mecanicista*

Descartes es enfático al tratar lo físico desde el punto de vista de la extensión y, sobre todo, a esta como una idea, representación o inspección del espíritu. Lo hace explícitamente cuando distingue entre la mente, más fácil de conocer que cualquier otra cosa, y el ejemplo del trozo de cera, paradigmático de qué son finalmente las cosas físicas (Descartes 2008a: 20-21, AT VII 30-31). A pesar de que no es una aproximación directa al problema de la corporalidad, el problema del trozo de cera ya da luces de qué es ella, según Descartes: una cosa que consta de partes, que es divisible y, por lo mismo, cuya esencia es su extensión. Esta es la esencia de las cosas físicas, puesto que no es posible que carezcan de dicha extensión, ni que no tengan partes ni sean indivisibles.

La aproximación cartesiana al cuerpo es, en verdad, mucho más naturalizada que el examen del trozo de cera. En efecto, para Descartes el cuerpo es un objeto que puede describirse en cuanto a su funcionamiento y partes y, a diferencia del alma, no se conoce de manera directa. Por el contrario, para el filósofo francés, el cuerpo es una máquina, que consta de huesos, músculos, nervios, venas, sangre y piel. Si el espíritu no moviera el cuerpo, lo haría la pura disposición de los órganos que lo conforman, y que se rigen por leyes causa/efecto (punto que retomo más adelante). Por ejemplo, la sequedad de la garganta producto de la sed, transmite al espíritu la sensación correspondiente, una causa, disponiendo a los nervios y otras partes del cuerpo para beber, un efecto (Descartes 2008a: 58, AT VII 84-85). Los órganos, entonces, pertenecen a la gran maquinaria del cuerpo y son como engranajes movilizadas en función de las mencionadas disposiciones.

El final de las Meditaciones, que es revelador en este preciso sentido, establece lo siguiente en relación con la comunicación entre el sistema nervioso y el espíritu: “Así también cuando necesitamos beber, nace de ahí cierta sequedad de garganta que mueve sus nervios, y, mediante ellos, las partes interiores del cerebro, y ese

movimiento hace sentir al espíritu la sensación de sed [...] Y así sucede con las demás cosas” (Descartes 2008a: 60-61, AT VII 87-88).

Estas reflexiones naturalistas, sorprendentes para un filósofo metafísico del siglo XVII, se repiten en otras partes. Por razones de espacio solo las menciono aquí (Descartes 2007b: 100-107, AT XI 129-178). Con todo, cree firmemente en que hay una conexión entre algunas ideas, forjadas en el cerebro, y el sistema nervioso, de cuerdas que se tensan. Más aún, los llamados “espíritus animales” son fundamentales en las consideraciones de que el cuerpo es, como un reloj, una máquina (Carta a Mersenne 21 de abril de 1641) (Descartes 1997: 179, AT III 362). Dichos espíritus son fundamentales, porque comunican al cerebro mediante la sangre. Esto es, comunican diversas partes de la máquina corporal, especialmente del sistema nervioso, con las cavidades del cerebro, siendo así responsables de las sensaciones que este produce. Los espíritus animales incluso tienen el poder de cambiar la forma de los músculos en los cuales los nervios están incrustados, con lo cual se pueden mover las extremidades.

Searle (1980), en sus reflexiones de la Habitación China, no solo se refiere a problemas como el entendimiento lingüístico y la intencionalidad. También lo hace con un problema clave: el cuerpo humano en tanto máquina, que reacciona en términos de causas, o poderes causales, y de efectos. De hecho, cuando se le objeta que la IA podría producir máquinas inteligentes a futuro, él responde que el quid del problema de la Habitación China no es si dichas máquinas podrían ser inteligentes, toda vez que el cuerpo humano, con el sistema nervioso y el cerebro, es una máquina (Searle 1980: 422). La cuestión es si la sintaxis de los programas computacionales es suficiente para la semántica. Es decir, la pugna de Searle con la IA versa sobre si un programa computacional, puede, solo en virtud de sus propiedades formales y sintácticas, causar la existencia de semántica, y, por tanto, de genuino entendimiento lingüístico.

En cuanto al cuerpo, Descartes y Searle son afines, aunque con reparos. Ciertamente, mientras que el primero enfatiza que el cuerpo es una máquina *real*, inserta en el mundo, con las leyes causales que lo gobiernan y la disposición de sus órganos, el segundo considera que el cuerpo es una máquina biológica, con cerebro, que tiene *poderes causales* suficientes para la existencia de semántica e intencionalidad (Searle 1984: 38). Es decir, los dos consideran que el cuerpo es, finalmente, un conjunto de mecanismos. Sin embargo, solo Searle enfatiza que el funcionamiento del cuerpo implica los poderes causales suficientes para crear la existencia de la mente, y así de las ideas producidas por el cerebro.

Para este filósofo la mente consciente es un sistema biológico (1992: 227-228). Es decir, el cerebro es una máquina biológica que produce, por sus poderes causales la mente consciente (202). Sin embargo, hay que destacar que la conciencia, que es producto de los poderes causales del cerebro, es un *estado* del sistema, y

no una propiedad mental⁸. Justamente, esa es la base para entender lo naturalista del naturalismo biológico serleano (Searle 1992: 117; 1997: 210; 2004: 79-80), postura *monista* que defiende en vista de las acusaciones de ser un dualista de propiedades (Searle 1992: 13; Chalmers 1996: 130; Searle 2008). También postula su naturalismo biológico como una manera de desbaratar el famoso problema mente-cuerpo (Searle 1992: 100; 2004: 22-23). Como lo pone él mismo, en su crítica al dualismo de propiedades:

La “conciencia” no denomina a un fenómeno separado y distinto, algo sobre y encima de sus bases neurobiológicas, sino que lo hace nombrando el estado en que el sistema puede estar [...]

El dualista de propiedades quiere decir que *además* de las características neurobiológicas del cerebro, hay una característica distinta, no física del cerebro; mientras que yo quiero decir que la conciencia es un estado en el que puede estar el cerebro, tal como la liquidez y la solidez son dos estados en que puede estar el agua. (Searle 2008, 156, énfasis en original)

El naturalismo biológico supone dos cuestiones esenciales, entonces, apegadas a los hechos “básicos” de la estructura del universo. Por una parte, la mente sería un fenómeno biológico (Searle 1992: 117), como la digestión (1997: XIII y 175), que se explica causalmente como parte de dicha estructura causal (2008; 156). Por otra parte, la mente consciente *existe* con un punto de vista de primera persona (1992: 99-100; 1997: 99 y 120), y ese es el fenómeno de nivel alto que es explicado causalmente por sus bases microestructurales (2008: 158).

Por eso la mente consciente no puede ser *reducida metafísicamente*. Ello significa que la conciencia no es como las reducciones metafísicas típicas de identidad, esto es, como agua=H₂O, luz=haz de fotones, rayo=descarga eléctrica, calor=promedio de energía cinética molecular, etc. El punto que he discutido aquí, en vista de las tesis compartidas entre Descartes y Searle, es si el dualismo que se le atribuye a este último podría eventualmente ser cartesiano, o incluso de propiedades. En este las propiedades mentales y las propiedades físicas también son separables⁹, al ser metafísicamente diferenciables las unas de las otras. Ciertamente, el dualismo de propiedades *separa* lo mental de lo físico. Por ejemplo, como sostiene Robinson: “El dualismo de propiedades genuino se da cuando, en un nivel individual, la ontología de la física no es suficiente para constituir lo que existe” (2020: 6). Eso explica por qué la conciencia es un problema crucial para los dualistas de propiedades.

⁸ Para más antecedentes de la diferencia entre un estado mental y una propiedad mental véase Heil (2004: 146-147).

⁹ Un argumento que corrobora la separabilidad de propiedades que exhibe el dualismo de propiedades es el de los zombis de Chalmers (1996: 94-95). Según este dualista de propiedades, puede haber cuerpos idénticos a uno sin estados mentales conscientes.

En la última parte de esta sección he mostrado que tanto el dualismo de propiedades como el cartesiano son incompatibles con un hecho básico serleano, la biología indica que la mente es un fenómeno natural, con conciencia. Esta es un estado del sistema que no es *separable* de este, y que, para Searle, necesariamente es producido por los poderes causales del cerebro y el sistema nervioso (o de poderes causales que sean suficientemente equivalentes).

*Conclusión: dos cosmovisiones incompatibles,
dos teorías de la mente incompatibles*

Tal como he examinado en este artículo, hay en Searle una cercanía importante con el dualismo cartesiano, al punto de producir un efecto *déjà vu*. Tal como se analizó, hay varias tesis compartidas que explican este fenómeno. Primero, por la subjetividad y el carácter interno de la mente consciente, siendo esta no solo fácil de conocer y de vivenciar en primera persona. Segundo, por la imposibilidad de reducir conceptualmente la mente por ser un primitivo cuyo significado solo se capta mediante operaciones mentales habituales. Tercero, porque la intencionalidad implica que el agente *sabe* internamente qué debe satisfacerse en un estado mental intencional. Cuarto, porque el cuerpo es una máquina con mecanismos elucidados en términos de leyes causa/efecto (y poderes causales). Sin embargo, he mostrado, además, que Descartes y Searle hablan desde cosmovisiones incompatibles, lo que trae consecuencias.

En efecto, como todo filósofo es hijo de su tiempo, hay una interesante *incompatibilidad de base* entre el filósofo francés y el norteamericano. Descartes se inserta en el siglo XVII, y proviene de un mundo cristiano. Searle, en cambio, es un filósofo de los siglos XX-XXI, en que se prescinde de Dios en las explicaciones científicas. Por lo mismo, el primero considera que el conocimiento científico ni precede ni es independiente de la metafísica deísta que propone, porque para el filósofo francés el conocimiento es como un árbol, cuyas raíces son la metafísica, el tronco la física y las ramas las ciencias, de las cuales hay tres principales, a saber, la medicina, la mecánica y la moral (Descartes 2007a: 186, AT IXB 14). Más aún, la metafísica cartesiana, cuyo objetivo es fundamentar el conocimiento científico probando la existencia de Dios y la inexistencia del genio maligno, se debe estudiar al menos una vez en la vida (Descartes 2008a: 17, AT VII 18).

Todo lo contrario, en Searle, para quien las verdades de las ciencias básicas refieren a hechos básicos, i.e., a hechos que no dependen de ninguna mente, y de ninguna voluntad, por ser parte de la estructura del universo de partículas físicas. Dicho universo es uno, y es natural e inteligible (Searle 1998: 1-2). Por esto, un desiderátum metodológico que propone es que el análisis filosófico debe ser

compatible y ser consistente con la inteligibilidad de la estructura de ese universo, es decir, con los hechos básicos que son estudiados por las ciencias básicas: la física, la química y la biología (Searle 2010). Son estas las que tienen la primera palabra en relación con las leyes de la naturaleza, incluyendo el fenómeno de la mente consciente (pese a su irreductibilidad metafísica). Ahora, el naturalismo *al menos* requiere que el estudio de los fenómenos naturales sea consistente con las ciencias, y con lo que estas aportan, incluyendo el conocimiento de la biología, que sugiere la inseparabilidad del cuerpo (y del cerebro) de la mente consciente (de otra forma, la filosofía de Searle no sería naturalista)¹⁰.

A pesar de las objeciones a su naturalismo biológico (Armstrong 1991; Churchland 1994; Corcoran 2001; Araujo 2013), este sí es una forma de naturalismo, porque:

- i) Es consistente con las ciencias que describen procesos naturales (especialmente los de la biología).
- ii) Reniega del dualismo (o incluso de otras negaciones del monismo, como el trialismo).

Entonces, el argumento que ensayo aquí, y que distingue a Searle y su naturalismo biológico del dualismo cartesiano y de propiedades, es el siguiente:

Supuesto 1: La separabilidad de entidades, fenómenos o propiedades implica su diferenciación metafísica.

Supuesto 2: Los procesos naturales de bajo nivel causan fenómenos complejos de alto nivel.

El dualismo cartesiano supone la *separabilidad* mente-cuerpo, al reconocer diferenciación entre propiedades mentales (cogito) y físicas (cuerpo) (supuesto 1)

¹⁰ Danto (1967: 448-450) caracteriza el naturalismo como la aproximación metodológica que supone: i) que todos los objetos son naturales; ii) que los objetos naturales se explican de acuerdo con procesos con causas naturales; iii) los procesos naturales son cambios regulares e inteligibles; iv) las explicaciones mediante leyes científicas aluden a dichas causas; v) las consecuencias teóricas son testeables de acuerdo con el método de las ciencias; vi) no hay nada definitivo o eterno en el conocimiento (lo que se opone a las verdades eternas cartesianas, por ejemplo). Finalmente, según Danto, la aproximación naturalista es compatible con diversas ontologías, lo que da lugar a divergencias entre los naturalistas. Otra manera de ver el naturalismo es como una tesis monista en contra de cualquier forma de dualismo (Araujo 2013, 2).

El dualismo de propiedades supone la *separabilidad* de estas, al reconocer diferenciación entre propiedades mentales y físicas (supuesto 1)

En relación con la mente consciente (fenómeno de alto nivel), que es causada por el cerebro (fenómeno de bajo nivel), Searle rechaza la diferenciación metafísica por separabilidad, como en 1 y 2 (supuesto 2)

Luego, Searle no es un dualista (ni cartesiano ni de propiedades)

En síntesis, en este artículo he desarrollado dos cuestiones. Por una parte, he explicado por qué comparar a Descartes y Searle produce un efecto *déjà vu*. Por otra parte, he consignado cómo ambos filósofos tienen cosmovisiones incompatibles, con consecuencias para la metafísica de la mente consciente. En la cosmovisión naturalista serleana un hecho “básico” de la biología indica que lo mental y lo corporal son *no separables*. Por eso replicar la mente consciente requiere igualar los poderes causales del cerebro y el sistema nervioso (Searle 1980: 422-423; 1992: 79; 1997: 60; 2004: 119; 2008: 157)¹¹. Nada más lejano de Descartes y su *leitmotiv*: la conciencia es unitaria e indivisible y, dada su diferencia con el cuerpo, es *separable* de él. Esto lo lleva a concluir que el alma es distinta del cuerpo e *inmortal*. Tal tesis y la cuestión de la separabilidad, enfatizados aquí a diferencia de otros análisis, muestran que Searle no es dualista ni cartesiano ni de propiedades. Para este filósofo la mente es un fenómeno natural y continuo: no está ni *arriba* ni *sobre* el sustrato neurobiológico (Searle 2008: 157). Eso, según él, es lo que nos indica el orden natural.

Referencias bibliográficas

- Araujo, Saulo de Freitas (2013), “Searle’s new Mystery, or, How Not to solve the problem of consciousness”, *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia* 4: 1-12.
- Armstrong, David M. (1991), “Searle’s Neo-Cartesian theory of consciousness”, *Philosophical Issues* 1: 67-71. <https://doi.org/10.2307/1522924>
- Brentano, Franz (2002), “The distinction between mental and physical content (Excerpt)”, en D. Chalmers, ed., *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford: OUP; pp. 479-483.

¹¹ Para precisiones en relación con la *suficiencia* de los poderes causales para replicar una mente consciente, y de los problemas de esta tesis de Searle, véase Warfield (1999).

- Chalmers, David J. (1996), *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: OUP.
- Churchland, Paul M. (1994), “Betty Crocker’s Theory”, *London Review of Books*. <<https://www.lrb.co.uk/the-paper/v16/n09/paul-churchland/betty-crocker-s-theory>>
- Corcoran, Kevin J. (2001), “The trouble with Searle’s biological naturalism”, *Erkenntnis* 55 (3), 307-324
- Clarke, Desmond M. (2003), *Descartes’ Theory of Mind*. Oxford: Oxford UP.
- Danto, Arthur (1967), “Naturalism”, en P. Edwards, ed., *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. V, New York: Macmillan; pp. 448-450.
- Descartes, René (1997), “Carta a la Princesa Elizabeth, 21 de mayo de 1643”, en J. Cottingham et al., eds., *The Philosophical Writings of Descartes, The Correspondence*. Cambridge: Cambridge UP; pp. 217-220.
- ____ (2007a), *Principles of Philosophy*, en J. Cottingham et al., eds., *The Philosophical Writings of Descartes, Vol. I*. Cambridge: Cambridge UP; pp. 177-291.
- ____ (2007b), *The World or Treatise on Man*, en J. Cottingham et al., eds., *The Philosophical Writings of Descartes, Vol. I*. Cambridge: Cambridge UP; pp. 81-108.
- ____ (2008a), *Meditations on First Philosophy*, en J. Cottingham et al., eds., *The Philosophical Writings of Descartes, Vol. I*. Cambridge: Cambridge UP; pp. 1-398.
- ____ (2008b), *The Search for Truth*, en J. Cottingham et al., eds., *The Philosophical Writings of Descartes, Vol. I*. Cambridge: Cambridge UP; pp. 399-420.
- Fetzer, James H. (2001), *Computers and Cognition: Why Minds are not Machines*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Gillot, Pascale (2010), “Cartesian echoes in the philosophy of mind: The Case of John Searle”, en J. Reynolds et al., eds., *Postanalytic and Metacontinental: Crossing Philosophical Divides*. New York: Continuum; pp. 107-124.
- Heil, John (2004), *Philosophy of Mind: A Guide and Anthology*. Oxford: Oxford UP.
- Newman, Lex (2019), “Descartes’ Epistemology”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/descartes-epistemology/>>.
- Putnam, Hilary (1967), “Psychological predicates”, en J. Heil, ed., *Philosophy of Mind: A Guide and Anthology* Oxford: Oxford UP; pp. 160-167.
- Pecere, Paolo (2020), *Soul, Mind and Brain from Descartes to Cognitive Science: A Critical History*. Switzerland: Springer.
- Popkin, Richard H. (1960), *The History of Scepticism: From Erasmus to Descartes*. The Netherlands: Koninklijke Van Gorcum & Comp. N.V.
- Robinson, Howard (2020), “Dualism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/dualism/>>.

- Schlutz, Alexander M. (2009), *Mind's World: Imagination and Subjectivity, From Descartes to Romanticism*. Seattle, WA: University of Washington Press.
- Searle, John R. (1980), "Minds, brains and programs", *Behavioral and Brain Sciences* 3: 417-457.
- ____ (1983), *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge UP.
- ____ (1984), *Minds, brains and science*. Cambridge, Mass.: Harvard UP.
- ____ (1992), *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- ____ (1995), *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press.
- ____ (1997), *The Mystery of Consciousness*. New York: New York Review of Books.
- ____ (1998), *Mind, Language and Society*. New York: Basic Books.
- ____ (2004), *Mind: A Brief Introduction*. Oxford: Oxford UP.
- ____ (2008), "Why I am not a property dualist", *Philosophy in a New Century (Selected Essays)*. Cambridge: Cambridge UP; pp. 152-160.
- ____ (2010), *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*. Oxford: OUP.
- Warfield, Ted A. (1999), "Searle's causal powers", *Analysis* 59 (1): 29-32.
- Williams, Michael. (1998), "Descartes and the Metaphysics of Doubt", en J. Cottingham, ed., *Descartes*. Oxford: Oxford UP; pp. 28-49.
- Williams, Michael (2001), *The Problems of Knowledge*. Oxford: Oxford UP.