



Cuadernos de Neuropsicología /
Panamerican Journal of Neuropsychology

E-ISSN: 0718-4123

editor@neuropsicologia.cl

Centro de Estudios Académicos en
Neuropsicología
Chile

Los Hábitos del Pensamiento Crítico
Cuadernos de Neuropsicología / Panamerican Journal of Neuropsychology, vol. 1, núm.
1, 2007, pp. 58-71
Centro de Estudios Académicos en Neuropsicología
Rancagua, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=439642478009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Entrevista

Los Hábitos del Pensamiento Crítico

Entrevista a John Searle.

Traducción del Inglés por el Prof. Edison Otero Bello.

Antecedentes.

El filósofo John Searle continua siendo un voz relevante del debate filosófico actual así como de la discusión sobre la universidad como institución además, es considerado uno de los pensadores mas críticos sobre las nociones de inteligencia artificial actualmente en discusión. La presente traducción corresponde a la entrevista realizada al filosofo en 1999 por Harry Kreisler en la Universidad de California Berkeley resultando de especial utilidad como una primera aproximación a las ideas centrales del pensamiento de este filosofo.

Agradecemos al profesor Edison Otero la oportunidad de publicar esta traducción que se encuentra originalmente como parte del libro *“La Universidad Desafiada, el ataque Postmodernista en las Humanidades y las Ciencias Sociales”* Universidad Central de Chile y Bravo-Allende Editores, 2003, publicación donde se recogen además otros ensayos del autor donde reflexiona críticamente sobre la universidad como institución y su futuro.

Bienvenido profesor Searle.

Gracias.

¿Dónde nació y creció usted?

Nací en Denver y viví allí hasta los doce años. Después viví en muchos lugares, debido a los caprichos de la Segunda Guerra Mundial y el modo como la gente iba y venía por esa época. Mi padre era un ejecutivo de AT&T y mi madre, doctora. Después que nos fuimos de Denver, viví en New York, New Jersey, y Wisconsin, donde egresé del colegio y fui a mi primera universidad.

¿Cómo influyeron sus padres en su carácter?

No me corresponde a mí decirlo. Pienso que mucha gente cree que no hizo una tarea lo bastante buena al respecto. Pero pienso ahora que mi educación fue de algún modo inusual, mi formación fue un poco inusual, porque mi madre era médico profesional y así nunca tuve el problema que mucha gente tiene de adaptarse a las mujeres como miembros iguales de la profesión. Nunca tuve dudas sobre eso en mi casa. De hecho, solía pensar cuando era niño, que profesiones como derecho y medicina eran más profesiones de mujeres que de hombres...así como mi padre era ingeniero. Ahora que soy un poco más viejo y puedo recordarlo, obtuve de mis padres, de ambos, una suerte de necesidad de saber cómo funcionan las cosas y eso ha contagiado mi filosofía -una suerte de aproximación ingenieril a los problemas filosóficos.

He descubierto que eso no es del todo típico de mi profesión.

¿Y su interés en la ciencia?

Bueno, lo divertido es que en algún sentido reaccioné contra la ciencia en el colegio y en la universidad. No quería ser ni un médico ni un ingeniero. Pensé que las humanidades eran las partes más excitantes de mi educación. Pero, de hecho, ahora no haría la distinción. Ahora para mí todo viene unido. *No veo distinción alguna entre, digamos, las matemáticas, la literatura, y la neurobiología.* Tengo ahora un alcance suficientemente grande y una visión suficientemente grande de la empresa intelectual humana como para hacer la distinción entre esas cosas. Y creo que mi problema, que es un problema para todo filósofo, es que para hacer buena filosofía hay que conocerlo todo. Y no conozco todo. Ni lo conoce otro filósofo cualquiera. Y a partir de eso hay una mala inferencia. Es decir, parece como que nos hemos echado encima un problema en ciernes.

Hablando todavía de su juventud, hubo algunos libros en particular que lo cambiaron, que realmente hicieron una diferencia?

¡Caramba!, deben ser cientos.

Usted leía mucho..

Sí. Mucho más de lo que leo ahora. Pienso en la "Historia de la Filosofía Occidental" de Bertrand Russell, que leí cuando era un adolescente -no es un muy buen libro desde el punto de vista de la investigación-...presentaba las cosas como si esas personas reales estaban haciendo cosas de verdad. Hacía aparecer la filosofía como una actividad humana. No había que ser un genio o alguna clase de monstruo para hacerla. De modo que creo que tuvo una gran influencia sobre mí, pero también otras cosas obvias como "Huckleberry Finn". Lo leí una y otra vez, más o menos cada año. Y cada vez que lo leía me parecía un libro diferente. Y es un libro notable. Y entonces comencé a leer seriamente literatura, cuando era un adolescente. Leí a los grandes modernos: a Proust, a Joyce, a Mann, y a Kafka. Tuvieron una enorme influencia sobre mí.

Pero usted estaba leyendo cosas que probablemente sus cohortes no. ¿Iba a la cabeza del juego?

Bueno, no estoy seguro que eso fuera cierto. Tenía un puñado inusual de amigos en el colegio y la universidad. Ahora que lo pienso, teníamos dieciséis años, éramos autoconscientemente muy intelectuales. Odiábamos la cultura popular estadounidense. No teníamos nada que ver con la cultura de los años cincuenta. Vomitábamos cuando oíamos a Bing Crosby o a Frank Sinatra. Pensábamos que era basura, no queríamos tener que ver con eso. Y éramos autoconscientemente intelectuales en nuestros intereses, y pienso que era saludable. Especialmente cuando se es joven, es saludable sentir que eres diferente y único y no parte de una gran masa de gente que sigue la corriente. Creo que es bueno luchar contra la corriente.

Esto es algo que un filósofo está haciendo con frecuencia, como decíamos hace un par de minutos.

Sí. Me acostumbré a ser minoría cuando tenía catorce o quince años. Algo que debiera decir es que cuando vivíamos en New York fui a una escuela bastante inusual de la Universidad de Columbia, llamada Horace Mann Lincoln. Fue el más intenso entorno intelectual que he vivido. Yo tenía trece años. These were very intense ninth graders. Fueron fanáticamente políticos. Fuí un socialista fabiano en ese tiempo, pero del ala derecha del curso, un simple socialista. Esa fue una notable atmósfera y pienso que tuvo un efecto sobre mí en el largo plazo. De una parte, me dio una suerte de autoconfianza intelectual en los debates. En la Horace Mann Lincoln había que gritar más fuerte que cualquier otro, so pena de no ser oído.

De modo que, en este ambiente, la flexibilidad prosiguió con la reflexión.

Me acostumbré a discutir, No me siento incómodo cuando desafían mis concepciones. Y no me siento incómodo estando en minoría. No me molesta.

Como estudiante de pregrado, usted fue a la Universidad de Wisconsin.

Wisconsin fue mi primera universidad. Por esa época era un lugar maravilloso. Pienso que todas las universidades han perdido algo del entusiasmo que tenían a comienzos de los sesenta. Formé parte de lo que se llamaba el Programa Integrado de Estudios Liberales. Nos enseñaban civilización occidental, digamos desde los presocráticos hasta el presente. Era realmente un maravilloso ambiente intelectual.

¿Usted estuvo también en el gobierno estudiantil?

Sí. No sé como llegué a eso exactamente, pero en el camino que uno lleva se encuentra de repente yendo a una oficina del gobierno estudiantil, y lo hice.

Fue presidente del centro de alumnos...

Sí, lo fui. Pero me temo que decepcioné a mucha gente porque tenía un terrible conflicto entre ser presidente de los estudiantes y mis intereses intelectuales. Y, al final, renuncié como presidente para continuar mis estudios. Tenía que elegir y lo hice.

¿Y estaba en filosofía como una especialidad?

Bueno, estaba en todo. Y, verás, no me quedé en ninguna cosa. Todo me interesaba, y todavía me ocurre así. Lo que quiero decir es que eso es parte de mi problema, todo me interesa. Iba a la biblioteca a buscar un libro de lógica simbólica y terminaba leyendo sobre la guerra en el desierto o el desarrollo de la platería cerámica en Europa, o el arte Bizantino. Todo me interesa.

Pero quería poner orden en todo eso ...

Sí, claro. Tal vez esa es una de las razones por las cuales, intelectualmente, me gusta producir libros metódicos y teoría ordenada, porque internamente todo es caos.

Entonces usted ganó una beca Rhodes y fue a Londres a estudiar. ¿Por cuántos años?

Obtuve una beca Rhodes en mi primer año y tenía sólo 19 años. Realmente no tenía una muy buena formación. Sin embargo no lo sabía por ese tiempo.

I thought, you know, I was a pretty old guy, pretty far along. Y cuando llegué a Oxford me trataron como si no tuviera educación alguna. Me hicieron comenzar desde el principio porque, a diferencia de otros becarios, todavía no tenía un grado. Consecuentemente, dijeron: "Bien, tiene que empezar por el principio". Así es que tomé filosofía, política, y economía, lo que era un grado estándar, una combinación estándar.

Y allí fue cuando me interesé profesionalmente en la filosofía, por primera vez. Entonces, cuando obtuve mi BA – en Oxford, en esos días se podía obtener trabajo; si tenías un buen BA, podías ser contratado - y unos meses después de obtenerlo conseguí trabajo como lo que se denominaba un 'catedrático, un investigador en Christ Church, mi universidad de origen. De modo que me quedé por otros tres años. Estuve siete años en total en mi primera visita a Oxford. Tres años como estudiante de pregrado, uno haciendo investigación, y tres como profesor.

¿Y su primer trabajo en los Estados Unidos fue en Berkeley?

Sí, Berkeley.

¿En qué año llegó aquí?

En 1959, y he estado aquí desde entonces. Cuarenta años.

Problemas Filosóficos.

Es difícil hacer filosofía?

Es asesinato con premeditación, absolutamente. Yo lo comparo con...si quiere saber realmente cómo hacerla, tiene que levantarse en la mañana y golpear la cabeza contra una muralla de ladrillos. Y tiene que seguir haciéndolo todos los días hasta que, eventualmente, haga un hoyo en la pared. Así es como se siente.

Pero, metafóricamente, la pared ha dejado de existir, ¿verdad? Usando la metáfora que usted siempre..

Desafortunadamente, sigo pegándome contra la pared. Y entonces, una vez que logro demoler entonces tengo que habérmelas con otra. Ahora bien, el modo cómo funciona de hecho consiste en que se está constantemente luchando con todo un conjunto de ideas aparentemente contradictorias y, con todo, todas parecen interesantes, y tienes que hallar algún modo de resolverlas.

Consideremos un caso obvio. Somos todos conscientes y eso es real. Todo lo que tienes que hacer es pincharte y sabes que es real. ¿Cómo puede importar el ser consciente? Usted sabe, lo que tiene en su cráneo es un kilo y medio aproximadamente, tres libras de esta masa, con la textura de la avena pero más fina, gris y blanca. Ahora bien, ¿cómo pueden estas tres libras de masa en su cráneo tener todos estos pensamientos, y sentimientos, y ansiedades, y aspiraciones? ¿Cómo puede toda la variedad de nuestra vida consciente ser producida por esta materia blanda explotando en la sinapsis? Cien billones de neuronas, células gliales, sinápsis, ¿cómo puede eso producir consciencia?

Y eso es típico de los problemas filosóficos. Por un lado, usted desea sostener, digamos, que la consciencia no puede existir porque ¿cómo encaja con el mundo físico?. Por otro lado, todos sabemos que sí existe, de manera que hay que hallar un modo de resolverlo. Ese es un típico problema filosófico.

Esto ha sido uno de sus mayores temas de interés en filosofía.

Justamente ahora, sí lo es. En los inicios de mi carrera trabajé sobre el lenguaje. Mi principal investigación era sobre lenguaje y habla. Mis dos primeros libros eran sobre filosofía del lenguaje. Pero cuando los estaba escribiendo, seguí usando nociones mentales como creencia, intención, deseo, y acción humana. Sabía que algún día debía pagar esa deuda, y escribir un libro sobre esta clase de cosas. De modo que lo hice. Escribí un libro titulado “Intencionalidad”.

Pero eso dejó abierto todo el rango de temas tradicionales en filosofía de la mente. ¿Cómo funciona la mente? ¿Cómo se relaciona con el mundo físico? Escribí varios libros sobre estos temas.

Y pasaron dos cosas. Una es que la consciencia se volvió un asunto de moda. Durante los primeros veinte o treinta años de mi carrera, si usted hablaba de consciencia la gente pensaba que usted era alguna clase de místico o no era una persona seria. Pero esto ha cambiado. Ahora es un tema muy excitante. La segunda cosa que ocurrió fue que se creó la ciencia cognitiva como una nueva disciplina, y yo estaba en eso.

Fue a fines de los setenta y comienzos de los ochenta, aquí en Berkeley y realmente en todo el país, que creamos este nuevo movimiento de la ciencia cognitiva.

En tanto tópico filosófico, lo realmente excitante de esto es que toca toda la división entre la mente y el cuerpo, lo cual es algo que la filosofía nunca ha resuelto de verdad.

Por eso estoy tratando de resolverlo. Lo que estoy tratando de decir es que necesitamos librarnos de las categorías del siglo XVII.

Hemos heredado este vocabulario, que hace parecer cómo si lo mental y lo físico designaran dominios diferentes. Es parte de nuestra cultura popular, y así cantamos canciones sobre nuestro cuerpo y nuestra alma, o hemos dicho que nuestra mente tiene voluntad y nuestra carne es débil, y a veces lo contrario, que la carne tiene voluntad y el alma es débil. Y no sólo filosóficamente sino en nuestra tradición religiosa, hemos heredado la idea de que hay dos dominios completamente diferentes, el dominio de lo espiritual y el dominio de lo físico. Y estoy luchando contra eso. Quiero decir que vivimos en un solo dominio, con todos esos rasgos, y cuando eso se aprecia, entonces el problema filosófico mente-cuerpo se disuelve. Queda todavía un problema terrible en neurobiología, a saber, ¿cómo es que el cerebro lo hace, en detalle? ¿cuáles son los neurotransmisores específicos? ¿cuál es la arquitectura neuronal? Pero pienso que puedo resolver el problema filosófico de cómo es posible que lo mental pueda ser parte real de un mundo que es totalmente físico.

Y cómo?

El modo cómo lo resuelvo es librándome de las categorías tradicionales. Olvídense de las categorías de Descartes, de la 'res extensa' y la 'res cogitans', esto es, la realidad extensa de lo material y la realidad pensante de lo mental. Una vez que usted se desembaraza de las categorías y se pregunta cómo funciona, entonces me parece a mí que hay dos principios que, propiamente entendidos (no es así de fácil entenderlos) proporcionan una solución del tradicional problema mente-cuerpo. Estos principios están en primer lugar.

Todos nuestros procesos mentales son causados por procesos neuronales de bajo nivel en el cerebro. Asumimos que es a nivel de neuronas, pero eso lo establecerán los especialistas al final. Neuronas y sinapsis –tal vez hay que ir más arriba, tal vez hay que ir más abajo–, sean racimos de neuronas o partes subneuronales o neuronas y sinápsis, su conducta causa toda nuestra vida mental. Todo, desde sentir dolor, cosquillas y picazones –escoja su favorito– hasta sufrir la angustia del hombre post-industrial en el capitalismo tardío, lo que sea su favorito.

O pegarte en un dedo

O pegarte en un dedo. Cualquiera sea su sentimiento favorito. Sentirse absorto en un partido de béisbol, sentirse ebrio cuando ha tenido que tomar mucho. Todo eso es causado por medidas variables de descargas neuronales en el cerebro, o algún otro fenómeno neurobiológico tal, no lo sabemos en detalle. Bien, ese el principio número uno: los cerebros causan mentes. Toda nuestra vida mental es explicada causalmente por el comportamiento de los sistema neuronales.

El segundo principio es igualmente importante: la realidad mental que es causada por los fenómenos neurobiológicos no es una sustancia separada que sale a chorros. No es alguna clase de jugo que sale a chorros por las neuronas, es el estado en el que el sistema está. Esto quiere decir que la conducta de los micro elementos causa un rasgo del sistema entero a nivel macro, incluso no obstante que el sistema está hecho enteramente de estos elementos que causan la conducta del nivel más alto. Esto es difícil de comprender para la mayoría de las personas: que usted pueda aceptar tanto que la relación entre el

cerebro y la mente es causal, y que la mente es precisamente un rasgo del cerebro. Pero si usted lo piensa, la naturaleza está llena de materiales como ese.

Mire este vaso de agua, por ejemplo. Hay líquido. Ahora bien, lo líquido es un rasgo real y se explica por la conducta de las moléculas. O sea, la conducta líquida es explicada por la conducta de las moléculas, no obstante que lo líquido es justamente un rasgo de todo el sistema de moléculas. No puedo hallar una molécula única y decir: "ésta es líquida, esta otra es húmeda, voy a ver si puedo hallarle una seca". De manera similar, no puedo hallar una neurona específica y decir: "Esta es consciente o esta es inconsciente". Estamos hablando de rasgos de todos los sistemas que son explicados por la conducta de los micro elementos de esos sistemas. De modo que pienso que el problema filosófico está resuelto. Esto es, no tengo preocupación alguna sobre el problema filosófico mente-cuerpo. Pero el problema científico –¿cómo lo hace exactamente la maquinaria?– eso todavía está lejos de ser explicado. Igualmente estoy en medio de la batalla, aunque no soy un neurocientista. Por supuesto, hay todo un conjunto de problemas filosóficos abandonados, pero no estoy preocupado por ese.

A lo largo de uno de sus libros más recientes usted habla de hacer filosofía. Esa es mi interpretación; pero en un punto usted dice: "Siempre es bueno recordarnos de los hechos". Usted ha dicho que es algo realmente excitante, y parte de lo excitante proviene de hacer este trabajo filosófico al mismo tiempo que están haciéndose todos estos descubrimientos biológicos.

Es correcto. Vea usted, pienso que especialmente en filosofía tiene que recordarse de lo que ya sabe. Sabemos que el mundo está hecho de entidades que llamamos partículas. No son exactamente partículas, pero se le parecen bastante. Está hecho de entidades, moléculas, átomos, partículas subatómicas. Está hecho de estas pequeñas entidades y están organizadas en sistemas. Y estos sistemas tienen relaciones causales con los otros sistemas. Así, un planeta es un sistema y una molécula de agua es un sistema. Un bebé es un sistema. Existen todos estos subsistemas. Y algunos de estos sistemas se han desarrollado a través de la evolución biológica.

Somos sistemas basados en el carbono, con una fuerte dosis de hidrógeno, nitrógeno y oxígeno. Esa es nuestra vida. Somos estos cuatro elementos. Y estos sistemas evolucionan a través del tiempo evolucionario. Sabemos todo esto. Algunos de estos sistemas vivientes basados en el carbono han desarrollado sistemas neuronales. Es una clase divertida de célula, la neurona. Es una célula como cualquiera otra, pero es anatómicamente diferente. Y algunos de estos sistemas neuronales causan la consciencia.

Empecemos aquí. Ahora bien, eso es cuanto sabemos antes de que el filósofo vaya recién a trabajar. Entonces, vamos a trabajar en esto. No vamos a volver atrás y pensar, bueno, tal vez el mundo real no existe. No, esa no es una opción. De modo que usted tiene que recordarlo que de hecho ya sabe.

En un punto usted está tratando de explicar cuándo hacemos filosofía. No logro recordar en qué libro está esto, pero usted dice: "Tan pronto como tenemos confianza en que realmente poseemos conocimiento y comprensión en algún dominio, dejamos de llamarlo filosofía y empezamos a llamarlo ciencia. Y tan pronto como hacemos algún determinado progreso, nos sentimos autorizados para llamarlo progreso científico".

Sí, correcto.

De manera que este mundo en el que usted está ahora precisamente, eso es parte de la excitación, ¿verdad?

Correcto. Eso es lo que pasa.

La filosofía es, en parte, el nombre para todo un conjunto de temas respecto de los cuales no sabemos realmente cómo resolverlos, en donde no hemos establecido los métodos para resolver preguntas. Ahora bien, para mí eso es parte de la diversión, está ampliamente abierta. Usted no está encerrado, no está atrapado en un pequeño y estrecho programa de investigación. Pero mucha gente encuentra esto inconfortable, que no se pueda volver atrás a un cuerpo establecido de verdades filosóficas. Tenemos, pues, esta área ampliamente abierta, pero tan pronto como logramos dar forma suficientemente precisa a una pregunta, tal que admita una respuesta sistemática que todos pueden ver como

algo correcto, dejamos de llamarlo filosofía. Lo llamamos ciencia, o matemáticas, o lógica. Y esto ha ocurrido con todo un conjunto de cuestiones. Eso le ocurrió al problema de la vida. De modo que en un momento decimos: ¿cómo puede la materia inerte volverse viva? Ese era un tema filosófico. Ahora nos resulta muy difícil recordarnos cuán importante era. No podemos recobrar la intensidad con la que nuestros grandes abuelos lidiaron con esa cuestión.

Ahora sabemos como funciona la vida. Esto le va a ocurrir al problema de la consciencia. Vamos a encontrar un modo de resolverlo como cuestión científica. Esto tiene un divertido resultado para los filósofos, a saber que la ciencia está siempre "en lo correcto" y la filosofía siempre está "equivocada", porque tan pronto como nos convencemos de que es correcta dejamos de llamarla filosofía y la llamamos ciencia.

Entonces, una vez que usted tiene el método de alcanzar las respuestas, es tiempo de que cierre el negocio en tanto filósofo.

Una vez que se tiene un método que todos los investigadores competentes en el área aceptan - siempre hay alguna gente especial-, un método correcto para resolver problemas, entonces deja de ser un problema filosófico y se convierte en un problema en lógica, o se vuelve un problema en biología. De manera que el problema "¿cuántos anillos de carbono hay en la serotonina?" -es un neurotransmisor- no es un problema filosófico. Pero "¿cuál es la relación entre lo mental y lo físico?", esa es todavía una cuestión filosófica. "¿Cuál es la causa del cáncer?" no es una cuestión filosófica. Sí lo es la cuestión "¿Cuál es la naturaleza de la causación?", "¿qué es para algo el ser de algún modo causa de otra?".

Ser un filósofo.

Pudiera ser intimidatorio para un estudiante seguir un curso de filosofía, cuando piensa en venir a obtener un grado aquí. En un punto usted dice: "Tenemos que empezar aproximándonos con ingenuidad a los problemas. Tenemos que permitir que nos asombren los hechos que cualquier persona consideraría garantizados". De algún modo, es una virtud el que usted pudiera tener este sentido de maravilla, ingenuidad, e inocencia.

Sí, y digo eso casi literalmente. Y lo hemos estado precisamente exhibiendo en nuestra conversación. Por ejemplo, el modo como yo describo el problema mente-cuerpo: usted tiene que permitirse a sí mismo asombrarse por cosas que cualquiera considera garantidas.

Tenemos este material en nuestros cerebros, es consciente. ¿Cómo diablos puede ser consciente? Ahora bien, esa es la pregunta pueril que usted tiene que hacer. Cuando usted comienza a trabajar en una cuestión filosófica, tiene que ser totalmente ingenuo. "Tengo esta cavidad en mi rostro, y los ruidos salen de allí. La gente los encuentra significativos. Piensan que son verdaderos, o falsos, o interesantes. ¿cómo puede ser esto? ¿cómo puedo hacer esos ruidos a través de mi boca? ¿cómo puede eso tener todas estas propiedades tan notables?". Esta es la etapa ingenua.

Entonces, en algún momento, usted tiene que volverse increíblemente sofisticado. Deja de ser ingenuo y se vuelve inmensamente bien informado, riguroso, y sofisticado. Nunca me he imaginado el algoritmo para el momento en que usted deja de estar mudo y se vuelve inteligente. Pero tiene que empezar muy ingenuo y muy mudo. "¡Qué sorprendente!, ¿Cómo puede ser?". Entonces, más tarde, cuando usted introduce su aparato intelectual, lo resuelve.

Pero también hay que meterse de cabeza en los estudios, por ejemplo lo que la ciencia está descubriendo en el caso de qué es lo que en la mente.

Claro. E internet es un desastre porque significa que hay más material que leer que nunca...los buenos artículos proliferan, no puedo leer todos los inteligentes ataques en mi contra. ¡Hay demasiados! Y no puedo leer todos los mensajes en mi correo electrónico. El problema es que la tecnología no nos proporciona más tiempo por día, es realmente un problema. Hay que leer mucho y estoy seguro de no estar leyendo lo suficiente. De modo que lo que leo lo tomo muy seriamente.

Ahora que ya nos ha dado una idea del área en la que trabaja, de los tipos de problemas en los que está trabajando, ¿cuáles son, entonces, los rasgos asociados a hacer bien filosofía? Parece que hay que ser muy paciente.

Sí. Bueno, yo no soy paciente, lo sé. Tiendo a volverme impaciente.

Pero déjeme describir algunos de los rasgos que, pienso, hacen a un buen filósofo. Uno es que usted tiene que tener una suerte de apertura. No se puede pensar que se conocen todas las respuestas correctas de antemano. Cuando se trabaja con problemas, hay que tener la voluntad de asombrarse. Esto me ha ocurrido en numerosas ocasiones. Le voy a dar un ejemplo.

Toda mi vida he sabido que algún día tendría que escribir un artículo sobre la metáfora. ¿Cómo trabajan las metáforas? Como todo estadounidense, he estado en la educación media. Y como todo estadounidense, supongo, uno piensa que el material que aprendió, en cierto nivel, es correcto. Nos enseñan que todas las metáforas son realmente símiles encubiertos. Realmente lo son. Cuando uno dice "el hombre es un lobo", quiere decir que "el hombre es como un lobo" en ciertos aspectos. Asumí eso y entonces me ví sorprendido de descubrir que la teoría no funciona. No se puede hacer funcionar por una cantidad de razones. Pero eso es un ejemplo de cómo hay que estar abierto. Tiene que tener la disposición para ver desafiadas e incluso refutadas sus creencias más fundamentales. De modo que esto es lo primero.

Lo segundo es que hay estar alertas con nuestras premisas y nuestras conclusiones. Hay que estar seguro de que cada paso se sigue lógicamente de los pasos previos.

Lo tercero es, en un sentido, lo más difícil de todo. Usted tiene que impedirse decir cosas que son obviamente falsas. Se sorprendería de cuántos filósofos famosos dicen cosas que son obviamente falsas. Por ejemplo, Berkeley dice que el mundo material no existe. Todo lo que hay son ideas. Un montón de filósofos dicen que la mente realmente no existe, que no es más que un programa computacional o el modo que tenemos de mirar las cosas.. Si usted puede proceder rigurosamente, tiene una mente abierta y puede evitar cometer errores obvios, decir cosas que son obviamente falsas, bueno, no puedo garantizarle una carrera exitosa en filosofía. Pero, quiero decir que está en camino y está haciendo un trabajo mejor que el de mucha gente famosa.

¿Y hay que ser capaz de desarrollar argumentos y tener coraje, no es cierto?

Sí, hay que tener cierta dosis de coraje para defender una idea que, pensada por usted como correcta, es considerada falsa por una enorme cantidad de gente; para publicarla, para abrir su correo electrónico, revisar las revistas de filosofía, y toparse con toda esta gente que piensa que usted está equivocado. Si usted piensa que está en lo correcto, que tiene buenos argumentos, usted tiene que tener el coraje para sus propias convicciones. Algunas personas encuentran que eso es difícil. Yo no lo pienso así. Supongo, por mi formación o mi estilo personal...No me preocupa si otras personas están en desacuerdo conmigo. Lamento que cometan esos errores, y hago lo que puedo para corregirlos.

El argumento de la pieza china.

En su trabajo sobre la mente y el cerebro usted plantea cómo hay siempre un giro en una época hacia una metáfora dominante en la tecnología. La metáfora dominante ahora consiste en decir que la mente es como un programa de computador. Para responder a ello usted ha planteado el argumento de “La Pieza China”. Díganos algo sobre eso.

Es un argumento tan simple que me resulta algo embarazoso estar repitiéndolo constantemente. Se puede formular en un par de segundos.

Toda vez que alguien le plantee una teoría de la mente, póngala a prueba en usted mismo. Pregunte siempre cómo funcionará para usted. Ahora bien, si alguien le dice “realmente su mente es un programa de computador, de modo que cuando usted comprende algo el programa está corriendo”, ponga eso a prueba. Elija algún área que usted no entienda e imagine que el programa computacional está corriendo. Ahora bien, yo no entiendo chino, lo cual me desespera. Ni siquiera puedo distinguir la escritura china de la escritura japonesa.

Entonces me imagino que estoy encerrado en una pieza en la que hay un montón de símbolos chinos (esta es la base de datos) y tengo un libro de

procedimientos para “barajar” los símbolos (este es el programa). Obtengo los símbolos chinos a través de una abertura, y son preguntas que se me formulan en chino. Entonces miro en el libro de instrucciones para saber lo que pueda hacer con esos símbolos. Mando símbolos de vuelta, desconocidos para mí. El material que entra son preguntas y el material que devuelvo son respuestas.

Ahora bien, si usted supone que los programadores hicieron un buen trabajo al producir el libro de procedimientos, y yo he hecho un buen trabajo barajando los símbolos, mis repuestas son claras. Parecen ser las respuestas de un hablante chino nativo. Me preguntan en chino, respondo en chino. A la vez, no entiendo ni una sola palabra de chino. Y la línea de apoyo es que si no entiendo chino sobre la base de implementar el programa computacional para aprender chino, ningún otro computador digital lo hará sobre esa base, porque ningún computador consigue lo que yo no tengo. Ese es el poder del computador: solo baraja símbolos. Sólo manipula símbolos. De modo que soy un computador para entender chino, pero no entiendo ni una palabra de chino.

Usted puede apreciar cuál es el punto si contrasta a Searle en chino con Searle en inglés. Si me hacen preguntas en inglés y se las respondo de vuelta en inglés, mis respuestas serán tan buenas como las de un hablante inglés porque soy uno de ellos. Si me hacen preguntas en chino y se las respondo de vuelta en chino, mis respuestas serán tan buenas como las de un nativo chino porque estoy ocupando un programa chino. Pero hay una inmensa diferencia. Exteriormente parece lo mismo, Por dentro entiendo el inglés y no entiendo el chino. En el inglés soy un ser humano que entiende el inglés. En chino, soy sólo un computador. Este es realmente el punto decisivo: por ello, en virtud de sólo implementar un programa, el computador no garantiza que se comprenda. Pudiera haber comprensión por alguna otra razón, pero para la mente no resulta suficiente ir a través de los pasos de un programa formal.

En consecuencia, el programa computacional no ha explicado la consciencia.

Correcto. En ninguna parte. Pero eso no quiere decir que los computadores son inútiles y que no debiéramos usarlos. No. Nada de eso.

Yo mismo uso computadores todos los días. No podría hacer mi trabajo sin computadores. Pero un computador hace un modelo o una simulación de un proceso. Y la simulación computacional de una mente es como la simulación computacional de la digestión. No sé por qué la gente comete un error tan tonto. Fíjese, si hacemos una simulación computacional perfecta de la digestión, nadie podría pensar “vamos a comprar una pizza, e ingresémosla en el computador”. Es un modelo, una fotografía de la digestión. Le muestra a usted la estructura formal del funcionamiento, de hecho ¡no digiere nada! Eso es lo que ocurre con un computador. Un modelo computacional de lo que es enamorarse, leer una novela o embriagarse, de hecho no se enamora, ni lee una novela, ni se emborracha. Sólo hace una representación o un modelo de eso.

La Universidad.

Hablemos un poco de la universidad y cómo la filosofía ve los fines de la universidad, y también los cambios que han ocurrido en Berkeley. Aquí tuvo usted su primer trabajo y poco después de llegar comenzó el Movimiento por la Libertad de Expresión.

Es cierto.

Usted se vió envuelto en eso. Háblenos de ello.

Está bien, voy a hacerlo. Es una larga historia y esto fue lo que ocurrió. Básicamente, no soy una persona política. De tener que elegir entre la vida intelectual y la vida política, elegiría la vida intelectual todas las veces. Es más entretenida. En el largo plazo, es más satisfactoria. Pero cuando regresé de Inglaterra me ví envuelto en actividades por las libertades civiles, y en particular me ví implicado contra los residuos McCarthyistas de los cincuenta, contra algo llamado The House Un-American Activities Committee. Como estudiante de pregrado en Wisconsin fui un activo opositor del senador McCarthy, en esa época senador por Wisconsin. Fui secretario de una organización llamada Estudiantes contra McCarthy. De modo que mantuve esa preocupación como una línea paralela. Y para mi total sorpresa, se me prohibió hablar en nuestra Escuela de Leyes en

respuesta a la decisión de The House Un-American Activities Committee de quitar una película. La oficina del Canciller llamó a la Escuela de Leyes y dijo: “Ese tipo, Searle, es demasiado conflictivo, no pueden tenerlo hablando”.

El que llamó fue el Vice Canciller de apellido Kragen, invocando varias reglas universitarias estúpidas. Se las llamaba “las reglas Kerr”. Ahora, Clark Kerr me asegura que se trató de una aplicación equivocada de las reglas pero por la época en que pudieron impedir mi intervención, no lo aprecié así. Estaba extremadamente indignado de que eso me hubiese ocurrido a mí. Era profesor asistente en la Universidad, había sido invitado a una clase de la Escuela de Leyes, el vice canciller Kragen de la oficina del Canciller llamó y canceló la conferencia.

Un par de años después de este incidente, un puñado de estudiantes vino a verme y me dijeron: “Estamos protestando por la ausencia de libertad de expresión en el campus. Hemos organizado algo llamado Movimiento por la Libertad de Expresión”. Encontraron en mí a un simpatizante. Yo simpatizaba extremadamente con la idea de que la universidad tenía un largo camino que andar para asegurar una completa libertad de expresión. A las primeras personas a las que les hablé de la actividad estudiantil que estaba en desarrollo fueron Mario Savio, un buen estudiante mío, y Suzanne Goldberg, una ayudante mía. Recuerdo una escena inquietante una día en que andaba dando una vuelta con Suzanne, y vimos a mucha gente rodeando un vehículo policial. No era una escena de los años cincuenta. Lo primero fue que estuve muy ocupado redactando discursos con el patrocinio del Movimiento. Me volví muy activo. Fui el primer profesor con contrato permanente que de verdad se puso de parte de los estudiantes.

¿Y qué le enseñó esa experiencia? Obviamente, el Movimiento por la Libertad de Expresión se convirtió con el tiempo en algo completamente diferente.

Eso ocurrió. Bueno, pasaron muchas cosas, la mayoría de las cuales no se habría podido predecir. En sus propios objetivos iniciales, el Movimiento por la Libertad de Expresión fue exitoso. Cambiamos las reglas de la universidad, de modo que la clase de decisión que se tomó contra mí cuando era profesor asistente no pudo tomarse después de 1964,

y no creo que pudiera tomarse hoy. Pudiera equivocarme, pero no lo creo.

Sin embargo, ocurrieron otras dos cosas que, realmente, no podríamos haber previsto y que no resultaron del todo afortunadas. Una fue que creamos todo un conjunto de expectativas radicales. Esta es una característica de los movimientos revolucionarios: la gente implicada desarrolla un sentido de enormes posibilidades. “Van a ocurrir todo tipo de cosas excitantes, podemos crear un nuevo tipo de universidad. Podemos crear un nuevo tipo de sociedad. Y todo va a empezar aquí en Berkeley”. Esta es una de las cosas que ocurrieron: creamos expectativas no razonables de lo que podía lograrse de movimientos estudiantiles de esta clase. Un montón de gente quería seguir detrás del movimiento porque teníamos ese maravilloso movimiento estudiantil, habíamos desarrollado toda esa energía y todo ese idealismo. Es muy difícil, después del potente y regocijante sobrepasamiento de la administración universitaria, volver a clases y hacer tareas, tomar apuntes, y redactar trabajos. Esto le resultó muy difícil a mucha gente.

Lo segundo que ocurrió fue algo que volvió imposible llevar una vida civil normal en los Estados Unidos: la Guerra de Vietnam. Desde 1966 en adelante, se fue haciendo más difícil seguir estudiando en la universidad ante la cantidad de protestas contra la guerra. Al ser un ejemplo de protesta estudiantil exitosa, el Movimiento por la Libertad de Expresión generó imitaciones en todo el país y fue posible, para mucha gente, tener la ilusión de haber creado un movimiento estudiantil nacional, y que ese movimiento iba a provocar un cambio enorme, iba a tener un efecto enorme en el proceso de cambio en la vida estadounidense, empezando por la Guerra de Vietnam.

Mencioné dos cosas. De hecho, hubo una tercera, y fue el conjunto de vulgarizaciones absolutamente horribles de la cultura que ocurrió bajo el nombre general de “los sesenta”. En los sesenta, la gente tenía un conjunto de teorías realmente estúpidas acerca de la vida. Pensaban que las drogas proporcionaban gratificación inmediata y, en verdad, si la obtienes a través de las drogas, entonces la consigues a través de cualquier otra forma instantánea de gratificación.

En los sesenta era muy difícil convencer a las personas de que en la vida las satisfacciones normalmente exigen mucho trabajo, que toma años de preparación hacer algo que valga la pena.

En su libro “Guerra en el Campus”, usted examina algunas condiciones estructurales subyacentes que, por así decir, debilitaron el sistema inmunológico, lo volvieron vulnerable a cuestiones como Vietnam. Y usted habla de las diferencias generales reales, de cómo esas expectativas se basaban en una sociedad en la que muchos estudiantes venían de una condición privilegiada, a diferencia de nuestra generación.

Claro. No nacieron en la época de la Depresión. No quiero simplificar esto en demasía, pero había una diferencia psicológica en la actitud de los estudiantes de los '50 y los '60. Los estudiantes de los años cincuenta habían crecido en la Depresión y durante la segunda guerra mundial. Y entendían lo que era la inseguridad económica, entendían lo que era que el país estuviese amenazado. Pero los estudiantes que llegaron aquí en los sesenta habían crecido en un período de prosperidad y seguridad sin paralelo en la vida estadounidense. Tenían temor de la bomba atómica, pero nadie realmente pensaba que los Estados Unidos fuesen un país débil o que estuviéramos económicamente desesperados, así fuera que pensarán que en los años '30 estábamos económicamente del todo desesperados. Lo digo otra vez, no quiero sobre simplificar esto, pero la indignación moral es, esencialmente, un lujo de clase media. Usted tiene que sentirse bien seguro de su status personal y de su existencia para volverse moralmente indignado por las injusticias hechas a otra gente. Eso fue posible en los '60 de un modo que no fue posible en los '50.

En su análisis de este período, ¿cree usted que, de muchas maneras, las instituciones más grandes –como la universidad– no tuvieron capacidad de respuesta?

Sí, y por una cantidad de razones. En parte porque nunca habían visto algo como eso. Criaturas de los años '20, '30, '40, y '50, nunca tuvieron algo como los movimientos estudiantiles de protesta de los años sesenta. Ahora bien, usted podría preguntar por los años '30, en los que hubo mucho activismo estudiantil.

Hubo una diferencia fundamental entre las protestas estudiantiles de los '60 y las generaciones anteriores, y se puede establecer en una frase: los estudiantes de los '60 identificaron a la universidad misma, como institución, con las fuerzas del mal contra las que se veían luchando. En los años '30, los estudiantes que militaban contra el facismo o que trataban de derrotar al capitalismo no veían a la universidad como su enemiga. Pero en los '60, los que pensaban que luchábamos por la liberación de los negros, o que estábamos luchando contra la guerra de Vietnam, vieron la universidad como el enemigo. Y la universidad era un objetivo mucho más vulnerable que, digamos, el Pentágono. Así, si en un movimiento estudiantil tradicional hay temas nacionales como la política exterior o el sistema económico, no se piensa en la universidad como la institución que debiera atacarse.

Tengo otra pregunta. He oído con frecuencia que la primera generación de líderes del Movimiento por la Libertad de Expresión fue cualitativamente mejor que los posteriores. ¿Está de acuerdo con esto, puesto que mencionó que dos de ellos eran estudiantes suyos?

No quiero simplificarlo en demasía. Lo que ocurrió fue que el movimiento se vulgarizó, lo cual no podía sino ocurrir. No todos los líderes eran intelectuales de primera línea, pero algunos de ellos, sí. Mario lo era definitivamente. Mario era, para el criterio de cualquiera, un muy buen estudiante, y pienso, de algún modo, que es triste que él no tuviera una carrera intelectual normal porque, ciertamente, era capaz de eso. Pero hubo una cantidad de gente implicada en el movimiento, incluso en los primeros tiempos, que pienso eran oportunistas, que estaban allí como una manera de buscar poder o de superar problemas personales. Lo que ocurrió después del movimiento, aunque no fue que hubiera una baja general del coeficiente de inteligencia sino que, de un modo u otro, esto se convirtió, por decirlo así, en una opción de carrera de pregrado. Esto es, se convirtió en algo que se podía "hacer" en tanto estudiante. Y los modelos de roles ya habían sido creados, de manera que todo tipo de gente que no había pagado sus deudas peleando contra sheriffs sureños y cosas así —como lo habían hecho los líderes originales— pudieron convertirse entonces en prominentes líderes estudiantiles radicales. Muchos de ellos no estaban siguiendo cursos, era sólo gente que vino a Berkeley

como Jerry Rubin. Rubin no vino aquí como estudiante, llegó después del movimiento tratando de incorporarse a las actividades. Hubo un tipo de oportunismo y una especie de carrerismo —no quiero usar la palabra exactamente. No es una carrera normal sino un modelo de oportunidad creado por el movimiento, que no existió antes y que atrajo a toda suerte de gente mediocre.

Estos acontecimientos, ¿cómo cambiaron la universidad y nuestra comprensión de aquello en que consiste una buena educación?

Una vez más es una cuestión difícil y voy a dar una respuesta demasiado breve e inadecuada. Una de las cosas que me impresionó en este período fue lo elástica que la universidad resultó. Continuábamos por la pura inercia de la academia, con sus presupuestos, sus comités, y sus procedimientos para las promociones y los contratos. De modo que, en un nivel, la universidad probó ser notablemente fuerte en combatir estos ataques. A este respecto, las universidades estadounidenses fueron mejores que las europeas, porque teníamos una especie de autoconfianza en las estructuras institucionales tradicionales, y eso se mantuvo. En gran medida pienso que si alguien hubiese ido a dormir en los '50 y despertara en el campus hoy, estaría sorprendido del extraño modo en que visten los estudiantes y los profesores.

Y de cuánto están haciendo...

Para bien o para mal...pero no se sorprendería por el sistema de cursos, lecturas, investigaciones, exámenes, créditos, y todo eso. Todo el aparato básico permaneció sin cambio. Sin embargo, pienso que hay un daño de largo plazo a la universidad provocado por la combinación de fuerzas sociales más amplias en acción y el radicalismo de los '60.

¿Cuál fue el daño?

Es difícil resumirlo pero diría que la universidad se volvió menos autoconfiada de su elitismo. Por definición, una universidad debe empeñarse en función de lo mejor. Si no se está empeñado en lo mejor, no se es la mejor universidad, no se está haciendo todo lo que se puede. Pero lo mejor quiere decir que ciertas cosas son mejores que otras.

Algunos profesores son mejores que otros, algunos libros son mejores que otros. Algunas ideas son inteligentes, otras son estúpidas. Y una universidad tiene que estar comprometida con la calidad. No es algo misterioso. Es como el equipo de fútbol The San Francisco '49ers. Tratan de conseguir los mejores entrenadores y los mejores jugadores, y que hagan lo mejor que puedan. Entonces, se supone que estamos tratando de tener los mejores profesores y los mejores estudiantes, y esto quiere decir los mejores intelectualmente –la elite intelectual del país como profesores, y como estudiantes a la elite intelectual del estado y de otros estados- y hacerlos rendir al más alto nivel posible. Bueno, estamos todavía comprometidos con ello pero somos más modestos para decirlo en público.

Hay una especie de corriente subterránea que cree que tal vez esto sea un tipo de estructura de poder disfrazada, y tal vez una suerte de opresión y colonialismo enmascarados, y que tenemos que expulsar la idea de que algunos libros son realmente superiores a otros, y que ciertos estudiantes son mejores que otros. Esto es malo. Lo que quiero decir es que si usted no cree en la calidad, y no cree que el criterio último de éxito en este juego es lo que es mejor y lo que es peor, lo que tiene calidad y lo que no la tiene, entonces usted ha renunciado al ideal de la vida académica. Yo no quiero renunciar a ese ideal. No deseo decir que hemos abandonado nuestro elitismo. Pero tenemos menos autoconfianza de la que teníamos en los '50 y los '60.

Usted escribió que “*Tradicionalmente, uno de los fines de la educación humanística era lograr que el estudiante superar los accidentes de su (background) origen. Se le invita a redefinirse a sí mismo en tanto individuo a la luz de una civilización humana universal*”. **Luego sigue diciendo:** “*El énfasis estaba en lo individual dentro de lo universal. Ahora no se deriva la identidad de los esfuerzos individuales de autodefinición sino del grupo al que se pertenece*”.

Esta es una manifestación particular de aquello a lo que me estaba refiriendo y pienso, en un sentido, que se trata de la peor. Hemos abandonado la idea de que la universidad invita al estudiante a volverse parte de una comunidad universal de estudiosos, parte de una comunidad universal decivilización humana, en la que se alcanza la autodefinición individual participando en una

civilización humana universal. Ahora lo que decimos es: ¿cuál es tu etnia? ¿cuál es tu raza? ¿cuál es tu género? Eso es lo que eres. Tú no te defines a ti mismo. Estás definido por la raza, el género, la clase, la cultura.

Esto es estúpido, es dañino. Estoy luchando contra esto, pero hay mucha gente que lo acepta. Piensan que es perfectamente legítimo. Una manera de ponerlo es decir que, tradicionalmente en los Estados Unidos, tales cosas eran consideradas como accidentes. Es como tener ojos azules o ser zurdo. No se construye la vida de uno alrededor de ser zurdo, o alrededor de su etnia o su raza. Esos son sólo estúpidos accidentes de su nacimiento. El intelectual profesional serio, hombre o mujer, considera un accidente el haber nacido en una raza particular o de un género particular. Usted se crea a sí mismo como intelectual individual y eso es lo que cuenta, y lo invitamos a pertenecer a una comunidad humana universal de cultura avanzada. Dentro de esta comunidad usted puede crearse a sí mismo como un individuo serio. Pero ahora le estamos diciendo otra cosa a los inocentes niños: “mira, tú provienes de este origen, eso es lo que realmente eres”. Decir eso es abandonar una de las ventajas fundamentales de la educación universitaria; a saber, antes de decir “tú, si, claro, tú provienes de este origen, puedes estar orgulloso de este origen”, te ofreceremos algo mejor. Te permitiremos redefinirte a ti mismo, dándote los recursos de toda la historia humana para redefinirte tú mismo.

Ahora nos hemos echado encima la estúpida exigencia de los Estudios Étnicos, en donde hacemos que la gente estudie culturas estadounidenses, donde se supone que hay que celebrar las diversas formas de fenómenos realmente comunes. No hay nada intelectualmente especial en haber nacido dentro de cierta raza o de cierto género.

Dado su origen –usted dijo que su madre era doctora, de modo que usted vivía en un entorno liberal que pudiera no haber sido tradicional– usted estaría de acuerdo en que se necesita ampliar el cánón en una cierta medida. Pero, el problema se vuelve otra cosa. ¿Eso es lo que usted está diciendo?

Exactamente. Nunca he creído del todo que hubieral algo llamado “el canon”. Había algo llamado “los clásicos”, y la idea es que era una colección de obras de la civilización humana que, por su calidad intelectual o su importancia histórica, o ambas, eran consideradas parte esencial de la educación. Así, Platón tiene importancia histórica y alta calidad intelectual. Marx es importante históricamente; se puede debatir sobre la calidad intelectual de su obra. Es importante que la gente los lea a ambos. La idea es que estamos transmitiéndole a usted una cantidad de logros culturales e intelectuales de calidad y de importancia. Ahora esto está desafiado. Ahora la idea es que un libro es tan bueno como otro. Discutí con alguien en otra universidad, que decía: “Usted sabe, el Conejo de la Suerte es tan bueno como Shakespeare. Quiero decir que todos son justamente textos. Un texto es tan texto como otro texto”. Y, de veras, un departamento de Inglés en una universidad, dijo: “No deberíamos realmente llamarnos Departamento de Inglés y Literatura, deberían llamarnos Departamento de Estudios Textuales”. Bueno, desde el punto de vista de los estudios textuales, el texto de una caja de cereales es tan bueno como un soneto de Shakespeare.

Hay algún sinsentido en todo esto. En Francia, usted siempre puede decir “Es la textualidad del texto”. Todo lo que cuenta es una cierta clase de textualidad. Pienso que esto no es solamente estúpido, es autodestructivo. Porque si usted no cree que haya una diferencia de calidad, si una opinión es tan buena como otra, y un texto es tan bueno como otro, por qué, en este mundo, los contribuyentes le pagarían a usted, y por qué los estudiantes le pagarían a usted para enseñar este material? Pienso que la razón es que la misión con la que estamos comprometidos se afirma en una creencia en la calidad.

..Y enseñarles a los estudiantes cómo pensar.

Absolutamente. Pero hay diferentes modos de pensar.

Usted puede enseñarle a un estudiante a pensar sólo del modo que estoy criticando. Usted tiene que enseñarle a pensar de un modo sensitivo y crítico acerca de interpretar poesía. Usted tiene que enseñarle a pensar rigurosamente para analizar argumentos filosóficos. Tiene que enseñarle a pensar en el laboratorio acerca de cómo conducir un experimento.

Como ve, esa es la idea. Si usted sólo dice que nuestro método es enseñarle a la gente cómo pensar, entonces eso se parece a esos cursos que consisten nada más que en sesiones absurdas, tan buenos como cualquier otra cosa. La gente se sienta en círculo y habla sobre su formación y cómo se sienten oprimidos, y cómo era su comunidad, y así. En mi opinión, esa no es una forma seria de pensamiento intelectualmente riguroso. Eso es una suerte de introspección autograticatoria.

Y parte de la educación se está encaminando hacia eso.

Exactamente. Parte de la educación en la forma en que yo la enseño consiste en que enseño a los estudiantes a ir más allá de los accidentes de sus orígenes, a pensar acerca de cosas de las cuales no habrían pensado de otra manera. En el colegio, nadie te enseña acerca de los diversos abordajes neurobiológicos para resolver el problema de la consciencia –a menos que sea un colegio notable. Quiero decir que eso es algo que tienen que tener para alcanzar un nivel avanzado, en orden a ser capaz de reflexionar.

Conclusión

¿Qué anhela enseñarles a sus estudiantes? Una vez que han tenido a John Searle, ¿qué quiere usted que se lleven consigo?

Muchas cosas. Siempre está el objeto inmediato del curso. Usted debiera comprender, a partir de este curso, cómo funciona el lenguaje, si es que se trata de un curso de filosofía del lenguaje. Y debiera entender las teorías predominantes acerca de cómo funciona el lenguaje, pero no me siento avergonzado de decirle cuáles teorías creo yo son las correctas. Quiero decir que le enseñaré las teorías de otras personas, pero no le oculto mis propias opiniones. Cuando usted se va de este curso, debe conocer esas teorías, debe comprender el material del curso. Entonces, debería haber adquirido cierta clase de disciplinada práctica de lectura y de estudio, de leer los artículos, preparar los trabajos finales y preparar los exámenes.

Y realmente, si es que he tenido éxito, entonces usted debe ser capaz de ir y leer las revistas de filosofía más recientes y leer los artículos, y leer el material más reciente sobre el tema. Le digo a mis estudiantes que si he tenido éxito en el curso, ellos deberían ser capaces de pasar, en un curso de pregrado, un examen de calificación para un doctorado en este curso, en filosofía del lenguaje o filosofía de la mente, que son dos cursos que dicto.

Con todo, dicho todo esto, tengo que decir que pienso que lo más importante que trato de transmitir, y lo más importante que un profesor puede transmitir, es ejemplificar un estilo de pensamiento y un tipo de sensibilidad. El ejemplo que usted transmite es tan importante, y de ciertas maneras más importante, que lo que de hecho usted dice explícitamente. Usted transmite mediante el ejemplo cómo es el estar de hecho comprometido en un proceso de investigación y búsqueda, de formular ideas y tenerlas desafiadas por otras ideas, y ocuparse de los conflictos entre esas ideas. De modo que el estilo que usted ejemplifica, el tipo de sensibilidad que usted expresa, pienso que es tan importante como el contenido del curso. Ahora bien, usted no quiere ser demasiado auto consciente de esto. No desea ir a la clase pensando, “hoy tengo que ejemplificar esto realmente”. Usted hace lo suyo. Pero al final del semestre o, lo que es más importante, diez años después, cuando el estudiante vuelve al campus, si usted se pregunta a sí mismo qué diferencia pudo usted significar para esos estudiantes, pienso que esto es tan importante como el contenido del curso.

¿Hay algo que los estudiantes puedan hacer en prepararse para el próximo milenio?

Trabajar duro. Lo que he hallado en los estudiantes de Berkeley, en particular, es que tienen ganas de comprometerse. Y lo que quieren saber de su profesor es si el material le importa, si usted está intelectualmente comprometido de verdad con este material. Son notablemente instintivos para identificar farsas, compromisos fingidos o formas variadas de encubrimiento intelectual. Pienso que hay una especie de habilidad instintiva para identificar esto, y los estudiantes de Berkeley buscan compromiso, y están ansiosos de compromiso intelectual. No todas las personas lo están. Cuando he enseñado en otras universidades, y lo he hecho en muchas, en algunas de ellas a estudiantes con coeficientes de inteligencia tan

altos como los de Berkeley, los estudiantes son más apáticos. No se preocupan mucho por este compromiso, no tienen esas ganas.

No tienen la pasión que he encontrado en mis alumnos de Berkeley.

Profesor Searle, gracias por darse el tiempo de estar con nosotros hoy y darnos una idea de los hábitos del pensamiento crítico.

Muchas gracias por haberme invitado..

Gracias a usted. Y muchas gracias por haberse juntado con nosotros para esta Conversación con la Historia.