

# INTENCIONALIDAD, CONCIENCIA Y REALIDAD

## INTENTIONALITY, CONSCIOUSNESS AND REALITY

Julio ARMERO SAN JOSÉ\*  
*UNED*

**RESUMEN:** En este ensayo, el autor revisa las diversas perspectivas y conceptualizaciones que la Filosofía y la Ciencia han ido perfilando sobre las nociones de mente, conciencia y realidad; analizando sus posibles conexiones e interacción y el papel que en este contexto desempeña la intencionalidad.

**PALABRAS CLAVE:** Mente, conciencia, intencionalidad

**ABSTRACT:** In this essay, the author reviews the diverse perspectives and conceptualizations that Philosophy and Science have been forming on the notions of mind, consciousness, and reality; their possible connections and interaction, and the role that intentionality plays in this context.

**KEYWORDS:** Mind, conscience, intentionality.

---

\* Profesor Titular en el Dpto. de Lógica, Historia y Filosofía de la Ciencia. Fallecido el 13 de diciembre de 2019. Este es un texto inédito cedido a Éndoxa por su hija Julia.

## 1. Introducción

Esa rareza que llamamos conciencia, lo más misterioso que hay en el universo, procedería de darse en ella la conjunción de dos cosas totalmente distintas: por un lado, el acto de referirse a algo y ese algo a lo cual se refiere. A esta forma de relación es a lo que tradicionalmente se ha denominado “intencionalidad” de la conciencia. Actos tan diferentes como ver, oír, pensar, mentar, juzgar, querer, etc. tienen una nota en común: su referirse a “algo” más allá de ellos. La intencionalidad es el núcleo del problema del conocimiento, esto es, el problema de cómo es posible acceder a los objetos fuera de la mente y es una cuestión ampliamente tratada en la historia de la filosofía. Como señala J. Searle, desde Descartes, el problema mente-cuerpo ha tomado la forma siguiente: ¿cómo podemos dar cuenta de las relaciones entre dos géneros de cosas, en apariencia totalmente diferentes? Por un lado, tenemos los fenómenos físicos; por otro, fenómenos subjetivos. La tensión entre unos y otros se origina como consecuencia de considerar las propiedades fenoménicas como irreconciliables, heterogéneas y opuestas a la materia, es decir, de aprobar una cierta forma de dualismo entre lo real y lo intencional. Pero ¿es verdad que ambas clases de propiedades son opuestas e irreconciliables? O lo que es lo mismo: ¿son la conciencia, la intencionalidad y el conocimiento irreconciliables con la realidad física en el sentido de que no toman origen en ella, sino que se constituyen independientemente?

Anteriormente a Descartes, se daba por descontado que la conciencia, o el sujeto cognoscente, tenía acceso al mundo exterior (la realidad), tanto en autores idealistas como realistas. No partían inicialmente del estudio de la conciencia para dar después un salto hacia la realidad natural, sino que se daba por supuesto que el hombre tiene acceso al conocimiento efectivo de las cosas. El filósofo árabe Avicena (c. 980–1037) nos advirtió en su ejemplo del hombre volante, suspendido en el aire, que no recibe sensaciones de ningún tipo, que los pensamientos y todo fenómeno psíquico tienen una raíz anclada en la somaticidad. Al ser autores anteriores al desarrollo de la filosofía de la conciencia, no se preocupaban por dar una definición de intencionalidad o justificarla. Para los antiguos griegos las facultades cognoscitivas del ser humano están hechas a la medida del mundo, de modo que pueda acercarse a ellas conociéndolas. El problema no era el paso del objeto a la realidad sino el paso de lo físico a lo intencional. De ese paso es incapaz sin más lo físico. La realidad física según el punto de vista hilemórfico de Aristóteles, permite comprender cómo se logra conocer los objetos y explicar de manera ontológica el ser intencional (*esse intentionale*). Las cosas tienen como principios la materia y la forma, también la mente los tiene, por lo que presenta

dos principios, activo y pasivo. En el acto de conocer estos principios se identifican con la forma presente en la sustancia que el hombre conoce. Es así como la parte intelectual del hombre posee, en potencia, la capacidad de convertirse en todas las cosas (*quodammodo omnia*), pero no de manera real, sino intencional, pues posee la forma de lo que ha sido conocido.

En la medida que la Modernidad y Descartes cambian el modo de concebir la aproximación del hombre (o bien, de la conciencia al mundo), se diluye la intencionalidad por resultar innecesaria. La conciencia del yo no requiere objeto específico en la realidad para ser postulada, se da continuamente, en concomitancia con la percepción que ésta tiene de lo conocido en el mundo real, y no de manera aislada o independiente de ese conocimiento. Si no existiera el mundo no habría quien lo pensase. Sujeto y mundo se correlacionan. Aun así, no se da una apertura intencional hacia la realidad, sino que es meramente inmanente. Todo fenómeno mental se presenta siempre como mío, y de ahí concluye que todo lo mental tiene que ser consciente. Pero Descartes se equivocaba al presentar los rasgos de la conciencia, como la intencionalidad, en el sujeto y convertirlo en pilar fundacional del conocimiento ya que el conocimiento (incluido el del sujeto) aparece sólo relacionamente e inserto en el mundo donde se presenta.

A nosotros como herederos de la Modernidad y del idealismo nos resulta difícil imaginar la intencionalidad como un fenómeno físico. Lo que el sentido común diría es que fenómenos como los de referirse a, querer decir, representar algo son puramente mentales que suceden en algún lugar dentro de nuestras cabezas y a los que acompaña un sentimiento o cualidad individual o único dependiendo del modo en que se presentan a la mente, lo que hace que cada acto mental tenga su marca distintiva. Piénsese en los diversos modos en los cuales la conciencia puede referirse intencionalmente a sus objetos: intencionalidad intelectual, lógico-cognoscitiva y la intencionalidad emotiva. La vivencia es el vínculo que nos une al mundo. Nos encontramos en la conciencia con algo que es el contenido real de ésta, las vivencias intencionales. Este contenido de la conciencia que son las vivencias puede ser objeto de un análisis, de un examen que se ocupa, no de lo presentado a la conciencia sino de su representación. La pregunta es, entonces, ¿cómo sabe la vivencia psicológica del conocimiento que el objeto que conoce existe efectivamente y que existe tal como lo conoce? Este problema no se le presenta al pensamiento natural, para el cual el darse del objeto es cosa consabida, vale decir que el pensamiento natural da por hecho que eso ocurre. La ubicación de la intencionalidad en el reino natural es un gran reto para la filosofía actual. La noción de intencionalidad puede ayudar a evitar el

“mentalismo” moderno (dualista o no) cartesiano si se entiende que aquello que se conoce no está en la mente, sino que es la realidad misma. El conocimiento consiste en una relación entre la mente y lo conocido, y no una duplicación de las cosas. Puede entenderse la intencionalidad como posesión intencional de lo conocido, y eso permite olvidarnos de postular una duplicación en la mente de lo conocido. Esta teoría es compatible con diversas posturas, escuelas, métodos, etc., como la fenomenología, filosofía analítica, metafísica, naturalismo biológico, etc.

No hay una definición unánimemente aceptada de qué sea una representación mental, sino que los conceptos de representación asumidos por diversos autores pueden variar muy ampliamente. Se entiende que las representaciones mentales en seres vivos son un tipo especial de representaciones internas (de estados internos que “están por” estados externos) en las que la base de los estados internos representacionales es neuronal, o si se quiere, son patrones de activación neuronal. Esto no prejuzga, sino que deja abierta, la cuestión de si son posibles o no representaciones mentales en máquinas, en cuyo caso la base de los estados internos no serían ya patrones de activación neuronal, sino otro tipo de patrones de activación, dependiendo de la estructura material de la máquina. Tampoco obliga a pensar que las representaciones mentales no sean más que patrones de activación neuronal. La cuestión de su contenido semántico es necesaria para su caracterización. Tampoco hay acuerdo acerca de si se puede proporcionar una explicación naturalista de las representaciones, o lo que es igual, de si se puede verter en términos no semánticos la relación en la que consiste que algo represente a algo. Toda una corriente filosófica, la telesemántica, intenta hacerlo buscando la función propia de las representaciones o de los estados internos, es decir, la función por la cual los mecanismos representacionales han sido seleccionados por la selección natural, pero no ha despertado por el momento mucho entusiasmo entre los filósofos.

Rodney Brooks, en su crítica al representacionalismo en Inteligencia Artificial, argumenta que los insectos son capaces de interactuar con el entorno sin necesidad de construir un modelo interior del mismo, es decir, sin necesidad de representarse mentalmente ese entorno. Sus respuestas al mismo tendrían una conexión más directa con los sistemas sensoriales. Sin embargo, otros autores ven muestras en la conducta de los insectos de que éstos tienen representaciones: C. R. Gallistel y J. L. Gould. Experimentos con pollitos de Lucia Regolin y Giorgio Vallortigara en la Universidad de Udine (en el noreste de Italia) sugieren que los pollitos son capaces de formarse una representación mental del objeto, la cual dura un tiempo después de su desaparición. Es lo que se denomina ‘constancia

del objeto'. En otro experimento consiguieron mostrar que los pollitos reconocían objetos que estuvieran parcialmente ocultos, algo que no consiguen los bebés recién nacidos. Según los experimentadores, este resultado implica que poseen una representación mental de las partes ocultas de los objetos.

## 2. Aristóteles

Aristóteles había señalado que la vida es el ser para los vivientes, y que la contemplación se puede entender como la forma más alta de vida. Por ello Aristóteles concibe el conocimiento como la culminación de la vida biológica. Polo lo concibe como una forma desmaterializada de crecimiento. La vida, según el filósofo español Leonardo Polo, no es en absoluto comparable a un artefacto hecho de piezas inertes que son movidas desde una fuente exterior. El viviente no es sólo sustancia sino también *physis*, principio de operaciones, entendida como el brotar del movimiento desde algo interior inobjetivable (la forma vital), que se prolonga y se configura en operaciones (la *praxis* vital). Un robot podrá “aprender a quejarse” si se le acerca fuego, como si sintiera la quemazón, y podrá defenderse para evitar el daño que se le está produciendo. Pero nunca sentirá un dolor genuino. La simulación computacional vegetal pierde también la vida, porque las funciones orgánicas imitadas no están en realidad al servicio de un organismo. No son necesarias para la máquina, aunque sirvan para el estudio o el entretenimiento<sup>1</sup>. Lo propio de la vida para Aristóteles es la *autopoiesis*, término popularizado por Maturana. Construye su organismo, pero no como resultado de una programación computacional, como puede suceder en una máquina informática, sino en cuanto realiza una operación inmanente. Esto no significa apelar a una forma de vitalismo, expresión que en biología filosófica significa lo que el dualismo en filosofía de la mente. Se trata de reconocer un nuevo estatuto a la misma corporalidad que ahora se manifiesta como orgánica. La objetivación científica no puede hacerlo, la vida no es propiamente objetivable. Normalmente esta característica vital suele asignarse a lo que posee cierta interioridad, como acontece con los vivientes psíquicos. La vida orgánica, por otra parte, supone

---

<sup>1</sup> Putman propone que el problema mente cuerpo proviene de que las sensaciones son iguales al proceso mental, por ende, es un estado funcional del organismo, aprende de las experiencias y que dispone de órganos sensoriales que responde al estímulo y al ambiente, no obstante, está a favor de la teoría de que las máquinas igualaran el proceso mental siempre y cuando dicha máquina imite al organismo humano.

cierta superación de la pura sucesión temporal<sup>2</sup>. Pero incluso en el nivel vegetativo o, más en la raíz, en los sistemas orgánicos basados en la unidad celular, la vida no puede fijarse en un estatuto fijo porque está siempre en movimiento, y no como flujo heraclíteo “cinético”, sino como praxis. La vida es un dinamismo interno, de partes móviles inherentemente coordinadas que afecta a todas las dimensiones del viviente por igual. Sus partes cambian, su forma cambia, el entorno en el que sobrevive cambia, lo que hace que éste se desarrolle y sobreviva en el cambio, a menudo en condiciones adversas. Al mismo tiempo, la vida se caracteriza por su resistencia a la corrupción. El viviente logra no ser destruido por el influjo o efecto que lo físico produce en él, se instala como viviente en los influjos asimilándolos. La medida de la vida es esa asimilación: un cambio de signo.

Todo movimiento está orientado a un fin, su perfeccionamiento. Este crecimiento es posible en virtud de la posesión inmanente de fines<sup>3</sup>. Cuando el crecimiento orgánico llega a su límite, una vez explotadas todas las posibilidades de la materia, la siguiente oportunidad es formal. Esta oportunidad corre enteramente del lado de la *psyché* o lo que es lo mismo, del alma o principio vital del viviente. Se puede decir que el conocimiento es un tipo de crecimiento formal cuyos beneficios se orientan a la vida psíquica<sup>4</sup>. Cuando hablamos de conocimiento, hablamos de un tipo de operación original, en el sentido de que no es explicable

---

<sup>2</sup> El viviente se autoconstruye según un “plan” que implica una diferenciación de funciones y una distribución de tareas en diversos sectores del cuerpo y en fases temporales, con una dosificación de fuerzas que Polo llama potencia formal, sobre la que luego volveremos (cfr. *Curso de teoría del conocimiento*, II, 1ª ed. 1985, 22-26). Por eso decimos que el viviente, gracias a su forma, se pone de alguna manera por encima del puro tiempo, aun sin llegar a la presencia.

<sup>3</sup> Estamos ante un nuevo tipo de movimiento que Polo, inspirándose en Aristóteles, señala como no cinético o meramente transitivo, dependiente sin más de fuerzas externas y acabando simplemente en un resultado que altera el cosmos, sino como praxis, movimiento u operación inmanente que autoperfecciona al agente.

<sup>4</sup> Según Polo, el crecimiento orgánico termina en una cierta fase de la existencia, pero eso no quiere decir que el crecimiento del viviente sea solamente orgánico. La vida sigue subiendo gradualmente hacia niveles de mayor perfección. La intencionalidad no es física, ni es un enraecimiento de lo físico. En principio, la naturaleza física o la *physis*, no reúne los requisitos necesarios para dar lugar a la intencionalidad. De la misma manera que la sensación no es un producto bruto de la estimulación de un nervio, la intencionalidad no es un producto bruto de la *physis*. A decir verdad, su posición choca frontalmente con el epifenomenismo, que concibe la intencionalidad como un efecto causalmente dependiente de lo físico. Polo señala que la forma natural del órgano no es causa, sino potencia, en orden a la operación cognoscitiva.

del mismo modo que las operaciones que tienen origen en la causalidad eficiente material. Conocer implica siempre una relación mutua y dinámica entre cognoscente y conocido. El cognoscente le otorga intencionalidad a aquello que conoce, es decir, el sujeto se vincula con la cosa u objeto de una manera diferente a como se vincula el aire o el agua con ese  $x$  existente. Este modo de ser intencional no se explica causalmente, porque no hay una acción causal del objeto con respecto al sujeto cognoscente, sino que este mismo “ilumina”, convierte en conocido aquello que está, de alguna manera, presente en su campo experiencial. La realidad intencional o el estatuto de lo intencional es, podríamos decir, un estar ante el cognoscente, es elevar el objeto a una categoría diferente en la que es comprendido, es decir en la que es “iluminado” por la capacidad intelectual del sujeto. Es la “presencialidad del objeto”, es la pura “presencialidad objetual”, es decir, es evidenciar aquello que está en cierto modo oculto en la fenomenalidad (*Curso de teoría del conocimiento*, I, 2ª ed., 1987, p. 142).

En la causalidad material, la cosa o el sujeto afectado o impresionado, sufre algún tipo de cambio, alguna modificación, ya sea sustancial o accidental, y esta inmutación puede ser perfectiva o destructora. El conocimiento también es una modificación, pero siempre es perfectiva porque es una forma de realización del sujeto cognoscente, una realización que proviene de su ser, un incremento en el ser propio gracias a la posesión de una potencia cognoscente. Esto podría representar el intelecto agente: una especie de principio de unidad o identidad perfecta, al que Aristóteles concibe como puro acto, y que hace posible el conocimiento en su más elevada expresión. Algunos autores han asociado el intelecto agente a Dios, otros han querido ver aquí la apuesta de Aristóteles por un rasgo de divinidad e inmortalidad en el hombre (cuya alma intelectual, en cuanto asociada al intelecto agente, no tendría ya una naturaleza hilemórfica, sino puramente formal y trascendente, por lo que sería independiente del cuerpo). Aristóteles, en cualquier caso, dejó esta cuestión sin resolver...

Los intensos debates acerca del estatus ontológico del ser inteligido y cómo dar cuenta de la conexión representacional de la estructura intencional de los fenómenos psíquicos acarrió una serie de divergencias entre los comentaristas de Aristóteles, quienes se debatirán entre la semejanza y la identificación o asimilación de lo conocido. El pasaje del capítulo 5 del Libro III del *“De anima”*, parece acercarse más a lo segundo: “Pues pensable significa que hay un pensamiento que lo piensa; pero el pensamiento no es relativo a aquello de lo que es pensamiento (pues se habría dicho dos veces la misma cosa). Y de modo semejante, la visión es visión de algo, pero no de aquello de lo cual es visión (aunque sea verdadero

decir esto), sino que es relativa al color o a alguna otra cosa semejante. Describirla del otro modo, como la visión del objeto de la visión, sería decir dos veces la misma cosa”.

Y también Aristóteles se expresa así en el *De Anima*: “el aire hace que el humor vítreo (κόρη) adquiera una determinada cualidad (ὁἀήρ τὴν κόρην τοιανδὶ ἐπόησεν)” (431a17). Pese a la extrañeza que nos pueda causar a primera vista, Sorabji aboga por una interpretación literal: el humor vítreo se hace literalmente coloreado ante el objeto de color. El humor vítreo, siendo transparente, es decir, al carecer de color, está coloreado sólo en potencia, pero precisamente por esa su conformación material y orgánica puede recibir el color de objeto que está colorado en acto. Es así como el órgano “recibe prestado el color durante el proceso sensorial.

Los problemas comienzan cuando se llega al interrogante sobre qué tipo de identificación o semejanza es aquella que es por representación. El hilemorfismo, tal como fue entendida esta clásica concepción antropológica —que supera los límites de comprensibilidad wittgenstenianos—, parece darnos la clave para superar el dualismo que arrastra nuestro pensar moderno, heredero de la tradición cartesiana. En este sentido nos recuerda al fenomenólogo francés Merleau-Ponty. En efecto, escribe Merleau-Ponty: “Hay una experiencia de la cosa visible como preexistente a mi visión, pero ella no es fusión, coincidencia: porque mis ojos que ven, mis manos que tocan, pueden también ser vistos y tocados, porque entonces, en este sentido, ellos ven y tocan lo visible, lo tangible, desde adentro, porque nuestra carne tapiza e incluso envuelve todas las cosas visibles y tangibles de las que sin embargo está rodeada, el mundo y yo estamos uno en otro, y del *percipere* al *percipi* no hay anterioridad, hay simultaneidad, o incluso retraso” .

Aquí el cuerpo es entendido como expresión del alma o mente. El cuerpo como ser carnal, expresión de la psique, involucra siempre una dimensión cuyo anverso y reverso forman parte de la misma relación: el cuerpo integra la dimensión sintiente-sentido, él puede verse como visible y, a la vez, ser vidente, puede proponerse como tocante o como tocado y esta posibilidad de su doble rol constituye su peculiar marca a la hora de pensar en su constitución ontológica, ahora pensada desde el movimiento mismo e involucrando al cuerpo en este movimiento, no como espectador imparcial, sino como parte constituyente. Esta relación de simultaneidad sugiere entonces, que la reversibilidad del cuerpo como sintiente-sentido, vidente-visible, sujeto-objeto, tocante-tocado. Si tenemos en cuenta que no hay materia sin forma no podemos decir que exista un cuerpo por



un lado y una psique por otro, como aseveraba Descartes. Este ser intencional les pertenece a ambos por igual. El cuerpo es lo que es porque forma parte del ser carnal, al mismo tiempo que lo hace la totalidad del mundo y de las cosas. Aristóteles ve el conocimiento como un llamamiento a tender a algo todavía no alcanzado, y no podría captar el sentido de aquel llamamiento sin poseerse ya en sí mismo como destinado a la posesión consciente de sí mismo.

Así, reconocer la imperfecta unidad que es la forma en las cosas con la imperfecta unidad de nuestra alma en un acto de unidad entre la cosa y el alma, parece suponer una unidad o identidad “mayor”, fuera tanto de la cosa como del alma. La potencia cognoscitiva que nos permite el incremento en el ser es lo que posee carácter ontológico. No se trata de reduplicar lo real conocido en el sujeto sino de perfeccionar el ser con cada acto de conocimiento. El acto no se agota en su realización subjetiva e inmanente, sino que el sujeto cognoscente vuelve traslúcida la cosa conocida que en sí misma es opaca por su condición material. La visión de algo exterior es una perfección del ser desde el interior, porque para comprender que algo sea posible de verdad, con radical y originaria certeza, este conocimiento implica su propia negación. Habrá que reconocer, en alusión a san Agustín, que esto es necesariamente inseparable de la posición existencial, puesto, que «de ninguna realidad puede conocerse que existe, sin que de algún modo se conozca lo que es» (en potencia). El mismo ejercicio de la duda no patentiza solo la indubitable certeza del conocimiento de la existencia de quien duda, como expresara Descartes y antes de él san Agustín, sino que para que sea posible debe fundarse en el recuerdo de lo que no es.

Por esta razón, la intencionalidad y la representación son una operación dependiente del mundo en que el sujeto está inserto, porque depende también originariamente de la experiencia y de la común participación de esta experiencia por los otros hombres. En este sentido, la identidad cognoscitiva no afirma que lo conocido sea una réplica de la cosa en la mente, porque la posesión cognoscitiva no es una posesión real. La *res intellecta* no es igual a la *res existente*, aunque cognoscitivamente se identifiquen. Por eso santo Tomás puede afirmar: El entendimiento en acto es absolutamente, o, lo que es lo mismo, es perfectamente la cosa entendida, según se dice en el libro III del *De anima*. Y esto hay que considerarlo no en el sentido de que la esencia del entendimiento pase a ser la cosa entendida o su especie, sino porque es informado completamente por la especie de la cosa entendida mientras la entiende en acto (*Quodlibet* VII, 1, 2).

Para Avicena, *intentio* tiene una dimensión apofántica, o, si se quiere, “intuitiva” que el *conceptus* no tiene. En efecto, la *intentio* no es un fenómeno tan sólo psíquico o mental, antes bien, debe responder a un análisis de la estructura -sensible e intelectual- del viviente. El filósofo persa se cuestiona en el famoso ejemplo del hombre volante. Este argumento, predecesor del *cogito* cartesiano, en el que exponía que un hombre suspendido en el aire aislado, sin ningún contacto con nada, ni siquiera su propio cuerpo, sin ver ni oír, afirmará sin duda alguna que existe e intuirá su propio ser. La noción de “ser” es un concepto primario de la mente, algo que reconocemos intuitiva y directamente cuando el ser humano se percibe a sí mismo como algo existente o cuando aprehende los seres del mundo empírico. Sin embargo, el ser, no se identifica ni con uno ni con otro de manera absoluta.

Ciertamente, la representación entendida por Aristóteles y Tomás de Aquino es de una índole totalmente diferente a la representación tal como es comprendida por la modernidad: como copia mental o interior de la realidad existente fuera de la mente. El término representación en los dos primeros expresa la idea elemental que al conocer no tenemos la cosa misma, sino aquello que se aprehende por la inteligencia. La representación expresa, más bien, la diferencia entre el ser conocido y el ser real, extramental, así también se entiende que Tomás de Aquino junto a la representación utilice muchas veces el término *similitudo*, que tiene esta misma connotación: no es la cosa real, ni tampoco la semejanza del ser natural de la cosa, en el sentido habitual de la palabra, sino la posesión intelectual de aquello que es conforme a la naturaleza o esencia de la cosa, su ser cognoscitivo. Tal como dice A. Llano: “representar no es otra cosa que hacer el objeto conocido presente a la potencia y unido a ella en su ser cognoscible” (Alejandro Llano, *El enigma de la representación*, 1999, p. 162).

La captación de la esencia no significa una copia o calco de la cosa, sino que es el fruto de la operación inteligente del sujeto. El entendimiento forma esta representación en la medida en que entiende a través de ella, la cosa. Esta operación marca el paso del orden natural o físico al orden intelectual, se entiende que la forma no es numéricamente la misma en la cosa y en el sujeto, ya que tiene otro modo de existir, pero esta diversidad numérica no es obstáculo para que sea idéntica en cuanto a la naturaleza (*De veritate*, 2, 5 ad 17).

### 3. Heidegger

Heidegger sostiene que a lo largo de la historia de la filosofía se ha entendido el ser desde el tiempo; la prueba es que se ha entendido desde la presencia, esto es, desde la abstracción. El presentarse del ente, que oculta el ser, indica la reducción del ser a la esencia y a la presencia; La presencia es mental y pertenece a la abstracción. El privilegio del presente “a la vista” está en la línea de la intuición platónica y aristotélica del devenir como ámbito de un cierto no-ser que debe ser trascendido por una plenitud de ser (presencia). Este ver el no-ser en el devenir, supone un nihilismo que habría sido inaugurado por los griegos y del que se inculpa al cristianismo y a toda la cultura occidental. Heidegger quiere ver en cualquier movimiento una manifestación parcial de la totalidad del ser. Esto supone una crítica a la actualidad del pensamiento abstracto e inmutable del ente elevado al rango de último constitutivo de la realidad, como la cresta del iceberg que oculta el témpano de hielo. Heidegger hace una crítica a la primacía que daría Aristóteles al presente en su examen del tiempo. Sólo en abstracto, el presente es idéntico e inmutable (exigencia “parmenídea”), porque en concreto, “existencialmente”, es de continuo diverso de sí mismo, como si tuviera una “esencia heracliteana”. No permanece nunca en sí mismo (y por tanto no puede pensarse propiamente). Obviamente, decir que el presente es “un punto móvil de la línea del tiempo” no es más que una metáfora. En realidad, se trata del sujeto en devenir.

En realidad, Heidegger ha tomado de Husserl la visión “gestáltica” del presente como instancia que contiene estructuralmente una retención del pasado y una protensión hacia el futuro. Contra la reducción agustiniana del tiempo al presente (el pasado sería sólo lo recordado ahora, y el futuro sería lo esperado ahora), Husserl destacó que el presente no es “puntual”, al contener una relación necesaria con el pasado a sus espaldas y con el futuro por delante. Heidegger llama a esa propiedad del tiempo de ser siempre en otro, en cuanto el presente de este modo es del pasado y para el futuro, el carácter extático del tiempo, entendido en un sentido horizontal, pues el paso del tiempo nunca pierde esta extraneidad. De alguna manera este punto estaba precontenido en la doctrina clásica del tiempo como ser transitivo y nunca recogido en sí mismo. “La temporalidad como unidad del porvenir, del haber-sido y del presente rapta al existente no a veces y de modo ocasional, sino que ella misma, en cuanto temporalidad, es el originario fuera de sí. Llamamos a este rapto el carácter extático del tiempo”. Pero los antiguos vieron en la propiedad “alienante” del tiempo una situación negativa,

casi un no-ser, mientras que Heidegger (como Bergson, de otro modo), se fijan en la “densidad” del presente, cargado de pasado y preñado de futuro potencial. El reloj nos trae a la presencia las cosas del mundo, que están así ante nuestros ojos, con su simple-presencia, lo que Heidegger denomina *Vorhandenheit*: un “estar ante nuestras manos” que algunas versiones suelen traducir simplemente por presente, y éste sería entonces uno de los varios sentidos heideggerianos del presente.

Heidegger no acepta que el tiempo (humano) se vea ante todo como centrado en el presente. El presente del tiempo vulgar está exigido por el futuro, pues nace del cuidado y está siempre en vistas de un proyecto del existente. Yo soy ahora para el futuro del proyecto en el que estoy implicado por lo que, al preocuparme, forma el contorno de mi mundo. Así pues, Heidegger se distingue de Aristóteles<sup>5</sup> (y de Husserl) por otorgar una primacía al futuro y por considerar que el tiempo surge no del movimiento, sino del cuidado (*Sorge*). Aunque un individuo haga proyectos y así encare el futuro, el primado del cuidado hace que en realidad su vida esté sumida en ocupaciones apremiantes, para las que debe mirar constantemente su reloj. Él tiene así que estar corriendo de una parte a otra, con una vida “en presente”, agotada en la inmediatez de las horas que una tras otra va gastando. Heidegger analiza esta situación desde una altura ontológica: el reloj, al indicarnos la hora que es ahora, nos está presentando la realidad de un modo determinado. El que ve las cosas desde la perspectiva del reloj está objetivando entes (*Vorhandenheit*) de un modo peculiar, dado que la hora le indica el objeto de sus cuidados, haciendo que así emerja una significatividad en su mundo circundante. Las cosas se le están mostrando de un modo tal que otras facetas se le ocultan y caen en el olvido, pues la presencia supone una ausencia (el mostrar es también un ocultar). Así como el Heidegger tardío va a ver en la técnica un destino de la historia del ser, de un modo análogo él ve en la vida preocupada y afanosa cierto mostrarse del ser, que no es el mismo ser (y lo oculta). La diferencia ontológica entre *Sein* y *Seiende* es una clave interpretativa de fondo de la filosofía heideggeriana a lo largo de todos sus periodos.

La idea de Heidegger es que el ser (*Sein*) se nos da temporalmente, a nosotros que somos tiempo originario, en la forma de una presencia o esenciación en el tiempo, por la que las cosas adquieren la objetivación que las constituye en

---

<sup>5</sup> Fernando Inciarte ha demostrado que no es verdad que la visión del tiempo del Estagirita se reduzca, como quiere Heidegger, a una mera “sucesión de horas” (*Metafísica tras el final de la metafísica*, Cristiandad, Madrid, 2007)

entes. El ser se nos da en el tiempo como ente, o se nos presenta según un modo que toca al método fenomenológico dilucidar. Esta presencia es una situación u horizonte esenciador de una fase del tiempo humano y no el estricto ahora o presente temporal, y es el sentido primordial del término en Heidegger. Ella se entiende bien en la dialéctica de presencia-ausencia con que él asume y corrige el método fenomenológico de Husserl. Tal presencia supone la comprensión del ser dentro de cierto horizonte, un tema que obviamente constituyó la gran motivación de Ser y tiempo. La autenticidad se alcanza cuando la mirada se dirige a la temporalidad originaria. Entonces se la conoce de verdad como finita, en cuanto determinada por su abocarse al futuro auténtico, que es la incondicionada posibilidad de mi muerte. Sólo cuando el existente se decide a apropiarse de esta condición, consigue la libertad ante los entes y vive una existencia auténtica. En tanto que no lo haga, vive sumido en la existencia inauténtica, en donde los ahora nivelados aparecen como infinitos, pues están encubriendo la finitud de la existencia temporal. En la existencia inauténtica se está huyendo de la muerte. El que vive alienado en la finitud, en su agobio continuo nunca tiene tiempo para nada. La persona que asumió la existencia auténtica, en cambio, es libre y por eso siempre tiene tiempo. La angustia, situación afectiva congruente con la existencia auténtica, al hacernos ver que el ente no es el ser, nos libera de la tiranía del cuidado y por eso es fuente de libertad. «Así como el que existe impropriamente pierde constantemente tiempo y nunca «lo tiene», resulta la señal distintiva de la temporalidad de la existencia propia el que en el «estado de resuelta» [cuando ya se ha decidido] no pierde tiempo nunca, sino que «siempre tiene tiempo. El momento es el presente de la existencia auténtica»<sup>6</sup>.

Captamos, pues, el movimiento y el tiempo, de un modo atemporal, supratemporal y akinético (así como decimos que Dios conoce lo temporal desde su Eternidad y no inmerso en la temporalidad). Ninguno de nuestros pensamientos tiene propiamente una duración. Los objetos pensados están como estabilizados en una mismidad o identidad que no admite variación. Platón les asignó la condición de subsistentes ontológicos<sup>7</sup>. El movimiento existe,

---

<sup>6</sup> Ya Aristóteles vio el fenómeno del momento, del *kairós* (en cuanto *kairós*, ocasión propicia o tiempo oportuno, el presente se califica como presente “bueno”, mientras que los ahora son neutros y, si son inauténticos, son “malos”). desde el momento, presente auténtico del existente, es posible para Heidegger volver hacia el presente cotidiano para darle un nuevo sentido.

<sup>7</sup> El Aquinate, recogiendo la crítica aristotélica, señaló que el error platónico consistió en confundir el *modus cognoscendi* con el *modus essendi*. Pero se vuelve a caer en él no sólo cuando separamos las Ideas platónicas, sino cuando asignamos a la realidad extramental el estatuto

pero no tal como lo pensamos intencionalmente. En la realidad extramental, el movimiento no es propiamente un acto, sino una realidad potencial (un devenir, no un ser), que sólo en la mente se objetiviza como algo ya completado y actual y, por tanto, no ya moviéndose. Desde el movimiento mismo no es posible captar intelectualmente el movimiento. De modo semejante, desde el tiempo mismo no se puede considerar el tiempo. La *energeia* o *actualitas* aristotélica es el acto propio de la operación mental que constituye objetos inteligibles en acto. El estatuto mental en el que se captan las objetividades pensadas es la abstracción. Ella es propiamente el acto «perfecto» que se sustrae a la caducidad del tiempo. Tomás de Aquino lo tomaba como base para sus pruebas de la inmortalidad del alma. Polo denomina a tal acto inmanente la presencia mental. La palabra presencia alude al presente, el momento central del tiempo, que no es tiempo y que separa el pasado del futuro. Pero presencia alude también al conocimiento, porque algo es presente cuando está ante la vista de un observador. La tesis de Polo es que tal presencia o ahora no es temporal, sino que precisamente articula el tiempo desde un nivel más alto. «La presencia mental articula el tiempo (sin constituirlo o formar parte de él)». La abstracción, exenta de la temporalidad, permite llamar a su presente cualquier objeto. «Un objeto abstracto es siempre un objeto presente. Abstractar es presentar<sup>8</sup>». Gracias a la operación abstractiva podemos movernos en simultaneidad a lo largo de las diversas fases del tiempo, comparándolas, saltando de un punto a otro del pasado, atando el pasado con el futuro, recordando y previendo, al traer estos objetos a la presencia supratemporal de la mente (que no es la eternidad, aunque por analogía haga pensar en ella). También los vivientes «miden» los tiempos con sus «relojes biológicos».

Cada célula es un «reloj biológico» y en el sistema nervioso de los mamíferos superiores encontramos la centralización de las fases temporales en que se cumplen muchas funciones orgánicas, sobre todo las relacionadas con la vida sensitiva y siempre en relación con los tiempos ambientales. Pero la «medición» que corre a cargo del organismo no es cognoscitiva y sólo por analogía, con el riesgo de hacer una mala metafísica, decimos que el animal «sabe» cuándo debe hacer esto o aquello. Es bueno recordar, a este propósito, lo que señala Polo sobre los distintos modos de objetivar el tiempo: «la objetivación del tiempo es plural. El tiempo se objetiva de distinta manera según los niveles cognoscitivos.

---

mental de los objetos pensados, mediante los cuales nos referimos intencionalmente a la realidad.

<sup>8</sup> «En rigor, la presencia articula el tiempo de la sensibilidad interna. Por eso el abstracto es intencional (conversión al fantasma)».

En esta misma línea, no sería válido objetar a la tesis de Polo que el animal vive «sólo en el presente» a causa de la pobreza de sus recuerdos o de su incapacidad para hacer grandes previsiones. La sensación que acontece al animal es cierto acto inmanente y no un puro *motus* (al sentir el placer, ya se tiene lo placentero) y por tanto ya de algún modo, con su relativa inmaterialidad, empieza a elevarse por encima de la temporalidad cosmológica. Pero al no ser abstracta, la inmanencia sensitiva sigue comprometida con el tiempo. El sentir físico, aun siendo un acto psíquico y no físico, es fugitivo. El presente sensitivo corresponde, en el orden pasional, a las sensaciones de placer (bien presente) y de dolor (mal presente): el placer pasa con rapidez subjetiva (la dilación temporal se nota menos) y el dolor lo hace lentamente. Las sensaciones no superan del todo la transitividad, motivo por el cual la sola vida sensitiva no da contento al hombre.

El presente neuropsicológico no es un instante matemático, pues dura unas fracciones de segundo y se relaciona «hacia atrás» con la memoria a breve plazo y «hacia adelante» con las expectativas sensibles. El presente perceptivo lo poseen también los animales superiores y pertenece a la sensibilidad interna, con una base orgánica cerebral. Sin él no podríamos tener las intenciones de pasado y futuro sensibles. Pero no es ésta la presencia mental, que por ejemplo nos permite captar «sin tiempo» el sentido completo de una frase mientras ésta va pronunciándose. El presente perceptivo no es articulante de los tiempos. Ciertamente, una lesión de la memoria impide el ejercicio normal de la presencia abstractiva, a la que le faltaría la conversión al fantasma para poder completarse. Se cumple aquí el axioma de la gnoseología de Polo, que reivindica la insostituibilidad de cada operación mental. La verdadera presencia es la presencia mental. «La presencia, como estatuto de la intencionalidad misma del abstracto, no pertenece al tiempo; el abstracto es presente en tanto que la presencia articula el tiempo desde «más arriba». La presencia mental es un aunar: no deja que el pasado pase ni que el futuro se extinga porque los articula, y lo lleva a cabo sin confusión de nivel». La propuesta de Heidegger es buena (...) Establecer la noción de tiempo ek-stático, que se compone con el mutuo remitirse de pasado, presente y futuro, supone que el presente es temporal. Pero el presente de la abstracción no es temporal en modo alguno. El tiempo articulado es el aunar pasado y futuro. La presencia mental es la articulación que aúna; por eso es dinámica, pero también por eso es un nivel superior. En los niveles inferiores no cabe hablar de presencia en sentido estricto<sup>9</sup>. El hecho de que la presencia mental

---

<sup>9</sup> Se descalifica así el diagnóstico heideggeriano acerca de la filosofía occidental. “Heidegger sostiene que a lo largo de la historia de la filosofía se ha entendido el ser desde el tiempo; la prueba es que se ha entendido desde la presencia.”

esté exenta del tiempo no significa que el hombre no se vea como un ser histórico, situado en un momento concreto de los tiempos naturales irreversibles y de la historia humana, sabiendo en este sentido que procede desde el momento de su nacimiento hacia su muerte, la cual constituirá el final de su tiempo. Si el hombre sabe esto, cosa que le provoca cierta inquietud y le da un peculiar sentido de responsabilidad, es precisamente porque está por encima del tiempo. Por eso cada uno puede ver cómo «corre el tiempo» de su vida finita y por eso se sabe situado en una fecha de la historia de la naturaleza (dando aquí a la palabra «historia» un sentido analógico). Si el hombre está en una fecha y no en otra, es porque es un ser temporal, dinámicamente implicado con otros seres temporales. Nuestro ahora es, en cierto sentido, el de nuestra fecha. Pero al sabernos en el ahora cronológico, estamos a la vez en el ahora de la presencia mental. Gracias a esta última podemos hacer cronologías y así situarnos cognoscitivamente en el tiempo que corre en forma unitaria (y no separada, como pretendía el dualismo cartesiano) tanto para las cosas como para nuestra existencia mortal. La presencia mental señalada por Polo tampoco es la «temporalidad originaria» de Heidegger, que sigue siendo temporal y que más bien tiene que ver con la situación hermenéutica del hombre ante el ser, mezclada con la conciencia de nuestra libertad amenazada por la muerte.

Según Polo, la presencia mental es solamente la incoación del conocimiento intelectual. Estamos aquí tan sólo en la primera operación mental (o mejor, en la segunda, pues ella está antecedida por la conciencia, que no llega todavía a articular el tiempo). A esta operación le corresponde, según Polo, el hábito lingüístico. Lo más específico del lenguaje, con su estructura fundamental de nombres y verbos, es la articulación abstracta de los tiempos. Así es como indicamos los actos como «cantar», «reír», etc. que en teoría siempre podrán sustantivarse como «canto», «risa», etc. (viceversa, cualquier sustantivo puede verbalizarse). Podríamos añadir a esto la riqueza de los verbos en las lenguas más desarrolladas, con los que se expresan no sólo los tiempos verbales (pasado, presente y futuro) sino algunos aspectos del tiempo de los movimientos, por ejemplo, mediante los gerundios y participios. Significativamente los estoicos establecieron la diferencia entre los tiempos verbales perfectos (de acciones acabadas) y los tiempos verbales imperfectos (de acciones continuativas): «he escrito», «había escrito», en contraposición a «escribo» o «escribía». El lenguaje humano, a diferencia de los sistemas de comunicación animal, que indican tiempos, pero no los articulan, demuestra el señorío del hombre sobre la temporalidad, cosa que nos lo hace aparecer, y no es una paradoja, como el más temporal de los seres de la naturaleza (así como Dios tiene «mucho más sentido de la historia» que nosotros, por estar en la Eternidad). El conocimiento obtenido por la presencia mental no



es incrementable desde sí mismo. Al advertir la insuficiencia de la abstracción, tenemos que seguir conociendo por las vías de la prosecución. Sin duda, en la vida corriente hacemos proposiciones temporales verdaderas o falsas, como «escribiré dentro de una semana» y otras por el estilo. Pero esto no nos autoriza a hacer de la semana, el mes, etc. una entidad de la naturaleza. Si así lo hiciéramos, estaríamos extrapolando la presencia. La presencia mental corresponde al tiempo captado intelectualmente en la vida ordinaria. Todos los reproches de Heidegger a la identificación de la fenomenología las reducciones responden a que ven en la conciencia purificada una filiación cartesiana que abandona el problema complejo de la facticidad de la existencia a favor de la *res cogitans*, sin percatarse de los prejuicios ontológicos que eso suponía. Para Heidegger, Husserl abandona la preocupación hacia el modo de ser de la conciencia y permite que se imponga una visión conservadora de la misma, la del clásico “hombre animal racional” olvidando las condiciones que el existencial del comprender demanda. En Husserl todo se subordina a las estructuras y superestratos de la mente que tiene conciencia experiencial, sin encajar bien en estas actividades mentales superiores un mundo que queda como subsuelo de menor interés. En Heidegger, por el contrario, el hombre no ve al mundo de manera aliena sino como su casa desde donde interpreta su existencia y los atisbos del Ser. Heidegger enlaza, en la misma analítica existencial del *Dasein*, mente-existencia-tiempo-historia-mundo, mientras que la más novata Inteligencia Artificial, por su parte, se encajeta en la mente.

Heidegger profundiza en la doctrina aristotélica sobre el logos apofántico, desarrollada principalmente en el *Peri Hermeneias*. *Apófansis* significa “dejar ver”, “mostrar”. La función primaria del logos consiste en mostrar el ente, en dejar ser el ente, lo cual es un modo más originario que la adecuación y también implica un uso más amplio: “Logos no significa, y en todo caso no significa primariamente juicio, si con esa palabra se entiende un “enlace” o una “toma de posición” (aprobación o rechazo)”. Para Heidegger el logos como *apófansis* no queda restringido a los enunciados asertóricos, sino que corresponde a la totalidad del lenguaje, e incluso a la totalidad de nuestras relaciones teóricas o prácticas con las cosas. Cualquiera de los usos del lenguaje, e incluso la totalidad de las relaciones que se pueden establecer con el ente, tendrían de algún modo un carácter apofántico. Una primera consecuencia de esta posición conduce a entender el “ver” de la *apófansis* no como un ver teórico o contemplativo, sino más bien como un “ver” que se relaciona prácticamente —operativamente— con los entes. “El ser-verdadero en cuanto ser descubridor, sólo es ontológicamente posible en virtud del ser-en-el-mundo. La verdad del enunciado va más allá de la concordancia

entre el intelecto y la cosa: penetra en la conexión ontológica que fundamenta la relación de adecuación. El conocimiento verdadero hace comparecer la cosa tal como ella es en sí misma. Esto es lo que Heidegger denomina autoacreditación: el ente mencionado en el enunciado aparece en el acto de acreditación tal como era señalado en el enunciado, es decir, se muestra en su identidad y mismidad y en esto consiste la verificación. Ahora bien, si esto sucede así, cae de su peso que la proposición tampoco es la forma originaria del conocimiento. Es más, su carácter enunciativo se muestra como derivado a partir del fenómeno originario de la *apófansis*. El enunciar es un comportamiento intencional del *Dasein*. Por su esencia, es un enunciar sobre algo, y por tanto está referido intrínsecamente al ente. En última instancia, se puede afirmar que la posibilidad de hacer ontología a partir de los análisis lingüísticos, tan peculiar del pensamiento heideggeriano, se funda en el carácter apofántico del fenómeno mismo del logos. El logos apofántico aristotélico se convierte, en la interpretación ontologizante heideggeriana, en una función básica del lenguaje que manifiesta aquello de lo que habla y que le conduce a fundar la posibilidad de la verdad teórica en un ámbito antepredicativo: se trata de una verdad derivada, de una verdad secundaria, cuyo lugar propio ha dejado de ser el juicio.

Según Heidegger, existe una concepción o un prejuicio constante en la historia de la filosofía, por el cual la ciencia o el acceso teórico al mundo, bajo su expresión paradigmática —el enunciado—, es considerada unilateralmente la forma más elevada del conocimiento. Como se sabe, el camino de Heidegger repartirá de la pregunta por el sentido del ser y pondrá todo su empeño en señalar cómo aparece la vida en su origen, antes de toda consideración teórica o reflexiva del mundo. Y este giro lo emprender en las lecciones, por ej., de 1920 señala ya claramente que la *adaequatio* del juicio no debe entenderse como el modo principal de la verdad, aunque tampoco parece necesario negarle todo valor veritativo. La propuesta de Heidegger se dirige más bien a profundizar en las condiciones de posibilidad de la adecuación, hasta llegar al fenómeno originario de la verdad, que es el desvelamiento. A partir de aquí, Heidegger elabora una topología de los lugares de la verdad: verdadero, en primera instancia, será el ser del *Dasein*, en tanto que desvelador, o lo que es lo mismo, en tanto que adopta frente al mundo distintas actitudes que manifiestan el ente; en segundo lugar, verdadero será el ente en tanto que es desvelado; y finalmente, el enunciado en tanto que expresión de uno de los modos en los que puede accederse al ente.

#### 4. El criterio lingüístico de la intencionalidad

El criterio de Brentano para la intencionalidad parece conducir a un matraz metafísico al plantear cuestiones sobre el status de los estados intencionales. Muchos filósofos de habla inglesa, particularmente en la primera mitad de este siglo, han buscado evitar tales cuestiones metafísicas centrándose no sobre los fenómenos del mundo, sino sobre el lenguaje en el que se hacen las afirmaciones sobre el mundo. Esto ha permitido a algunos filósofos analíticos relacionar estrictamente la intencionalidad con el lenguaje. Si se quiere comprender los objetos, o mejor, los hechos intencionales, es menester el análisis de las oraciones que expresan los correspondientes estados de la conciencia en que ellos se hacen presentes. Es ese el sentido en definitiva de la tesis planteada por la filosofía analítica tras el giro lingüístico, a saber, que toda conciencia intencional es proposicional. No es necesaria la fenomenología ni su método o recurso a la visión interior o introspección, para dar cuenta de la conciencia. Tugendhat es enfático en señalar que no hay una tal visión interior. El único medio para acceder a un análisis de la conciencia, no sólo intencional, es el lenguaje. La prueba de ello, según Tugendhat, radica en que la relación intencional con un objeto es siempre posible en tanto se implica mentalmente que existe, esto es, el hecho de que existe. Si yo digo: “quiero un vaso de vino”, lo digo sobre la base de que mentalmente supongo que hay un vaso de vino. De una u otra manera, entonces, la relación intencional es siempre relación con un hecho. Como crítica a esta postura podemos argumentar que no puede consistir un hecho como contenido de una oración en un hecho efectivo, pues de ser así, el hecho contenido en una oración sería siempre verdadero, nunca falso o dubitable. Pero sabemos que un hecho, por ejemplo, el hecho de que estuve hace poco en Alemania, como contenido de la oración: ‘Estuve hace poco en Alemania’, puede ser tanto verdadero como falso o dudoso. Por lo tanto, la relación intencional con un hecho no es una relación entre el sujeto y un hecho efectivo. Por otro lado, el hecho que se manifiesta en una oración, como su contenido proposicional, no consiste tampoco en la oración emitida. La oración físicamente emitida (oralmente o por escrito), por ejemplo: ‘En Alemania el sol se eclipsó’ tiene por contenido el hecho de que en Alemania el sol se eclipsará; pero este hecho contenido en dicha oración puede ser contenido de diferentes oraciones emitidas en diversas circunstancias y con diferentes modos. Otra razón más para sostener que la relación intencional con un hecho no es de tipo físico, lo vemos en que, si bien la oración emitida oralmente es física, no lo es el hecho contenido en ella. Tugendhat dice que este hecho es proposicional o simplemente que es una proposición. Pero no ha de

entenderse aquí proposición por oración y tampoco se ha de confundir con el significado de una oración. La relación intencional no consiste en un hecho, en una relación causal entre un ente real (el sujeto de una acción) y un objeto físico. Tenemos, entonces, que para Tugendhat la intencionalidad consiste en la relación entre un ente real (el sujeto que piensa o habla) con un hecho, que tiene siempre, explícita o implícitamente que poder ser expresado en una determinada oración. El recurso a una visión interior según Tugendhat se debe al error de creer que se puede responder por el fundamento de lo aseverado acerca de la conciencia como se responde por el fundamento de lo aseverado empíricamente acerca de un objeto exterior. Cuando alguien dice que tiene una determinada vivencia o un determinado estado de ánimo, por ejemplo, que tiene una duda, no tiene sentido que se le pregunte cómo lo sabe, qué fundamento empírico o semiempírico tiene que lo hace estar seguro de ello; simplemente cabe admitir que él lo sabe. Tugendhat, toma aquí la posición de Wittgenstein, en el sentido de que la expresión de un estado interior o vivencia es la expresión directa de ese estado o vivencia, a diferencia de la expresión de un hecho externo. La prueba de esta diferencia consiste en que es dable transformar sin más una expresión como “siento un dolor” en “sé que siento un dolor”. Se puede decir, según Tugendhat, que este es el criterio analítico de la indubitabilidad planteada por Descartes respecto de las cogitaciones. Ahora bien, siguiendo el discurso de las *Investigaciones lógicas*, Tugendhat analiza el concepto de conciencia decisivo para Husserl, a saber, el de vivencia intencional. Tugendhat restituye algo que ya estaba claro para los escolásticos en la Edad Media y es la relación de la mente con el lenguaje. De haber tenido esto presente tal vez no hubiese incurrido en el error de recurrir a una supuesta visión interior. Y la tesis de la relación estricta entre la mente y el lenguaje no es una tesis asentada por la escolástica desde sí misma, sino que se tomó prestada de Aristóteles, quien en *De interpretatione* sostiene que lo que hay en la mente se significa mediante el lenguaje hablado. O mejor aún, que los signos hablados significan o dan a conocer lo que hay en la mente.

Ryle advierte de la gran cantidad de expresiones de la vida cotidiana que, debido a su forma gramatical resultan sistemáticamente confundentes. Estas confusiones se expresan en forma de paradojas y antinomias. Tienen lugar cuando las analogías gramaticales nos impiden distinguir una proposición descriptiva de una proposición metafísica. Las expresiones «Ella vino por amor» y «Ella vino por aquí» no pertenecen a la misma categoría, a pesar de su similitud gramatical. Con el propósito de resolver estos problemas, Ryle establece una geografía de los conceptos que, mediante el análisis, sirva para diferenciar los niveles de significación. Ryle afirma que el cartesianismo, apoyado en el dualismo mente/

cuerpo, proporciona una interpretación equivocada de los actos psíquicos. El error radica en creer que existe una entidad no material detrás del cuerpo que gobierna la conducta. Ryle denomina a este punto de vista «dogma del fantasma en la máquina». Frente a ello, Ryle mantiene que los actos mentales o psíquicos son simplemente modos de disponerse a actuar en vista de tales o cuales circunstancias. Igualmente rechaza que exista razón alguna para diferenciar entre el conocimiento de uno mismo y el conocimiento de los otros. No hay modo privilegiado de acceder a los hechos mentales.

## 5. La falacia representacionista

El representacionismo define el acto cognoscitivo como recepción, construcción y/o procesamiento de unos estímulos que pueden informar sobre la realidad al guardar cierto parecido con ella. Pero ¿qué hace a una imagen ser “imagen de algo”? La respuesta sobre los parecidos alegando la presencia de rasgos comunes es sólo referencial a posteriori. Pongamos un ejemplo: que Pablo guarde un “parecido de familia” con su hermano Jaime no significa que la visión de Pablo me remita a Jaime porque, para ello, primero tengo que haber conocido ya a Jaime, lo cual supone entrar en un proceso ad infinitum que deslegitima el argumento. Por lo que respecta al otro polo de la relación intencional: ¿qué hace a una imagen remitir al cognoscente? El representacionismo parece sugerir que hay un “teatro de la conciencia” en el que las imágenes salen a escena ante un pequeño espectador fantasmal o máquina. Pero ¿qué hace que las imágenes que observa tal homúnculo sean suyas<sup>10</sup>? Un último grave obstáculo está relacionado con el hecho de que, aunque la imagen muestra semejanzas, no es propiamente aquello de lo que es parecido. Aún más, como mediador acaba convirtiéndose en el principal impedimento de lo mediado, pues en su darse se interpone entre el cognoscente y lo conocido. Las consecuencias de no resolver este tercer problema son importantes pues supone acabar adoptando posturas escépticas o idealistas acerca de lo que se puede conocer o, todavía más importante, de lo que es la realidad. Un modo de superar estas tres dificultades clásicas en Teoría del Conocimiento es dar la vuelta al calcetín mentalista y representacionista. Para ello hay que negar que el acto de conocer consista primariamente en la

---

<sup>10</sup> Parecería necesario suponer, siendo coherentes con la argumentación, otro subhomúnculo que diera cuenta de dicha pertenencia, lo que nos haría entrar en otro círculo vicioso similar al acabado de menciona.

introducción y procesamiento de imágenes en el cerebro, ya en su modalidad cartesiana de fantasma en la máquina, ya en la eliminativista de recepción de estímulos y configuración de mapas cerebrales. Esto equivale a rechazar la tesis de que los seres inteligentes alcancen la realidad mediante actos de interiorización e introspección. Al contrario, la clave está en comprender que pensar es ante todo el ejercicio de actos de exteriorización<sup>11</sup>, lo que permite escapar de la propia mismidad. El cambio de perspectiva es radical porque se reconoce como premisa la potencia intuitiva del organismo inteligente, es decir, que el alcance de la realidad por parte del cognoscente se logra ya en el más simple y básico de los actos cognoscitivos. Que la base de todo acto inteligente sea una intuición implica autoconocimiento ya en el primer momento o más simple acto cognoscitivo. En este punto, como se anunció, aciertan las tesis cartesianas acerca de la identificación conciencia (conocer) y autoconciencia (saber). En efecto, es posible encontrar al sujeto, de forma in-objetiva, incluso en la más primitiva de las percepciones, o, como diría Merleau-Ponty, en las consciencias perceptivas más arcaicas. Los niveles más básicos de conocimiento están caracterizados por abundante contaminación de información acerca del organismo inteligente.

Conocer no es interaccionar, aunque pueda exigir o causar interacción. Por ello mismo puede afirmarse que percibir el paisaje no es el paisaje (conocer el paisaje, saber). La tesis relacional no implica que la realidad misma esté ya en la intuición. El éxito del conocimiento consiste no tanto en alcanzar la realidad, sino en el desvelamiento de las apariencias, la superación del conocimiento relativo o, en definitiva, la objetivación de los polos de las relaciones dadas. Unos objetivos que sólo la racionalidad humana logra completamente. Pero la conquista por la independencia objeto-sujeto pone en juego no sólo la ganancia en la objetivación de lo otro sino también el desvelamiento de la identidad y el crecimiento de la propia intimidad del cognoscente. Por eso, contrariamente a lo afirmado por Descartes, si bien el sujeto está dado ya desde el inicio, la subjetividad del «yo» hay que entenderla como un fenómeno posterior a la captación del dato y derivado de un proceso intelectual, simbólico o mental.

---

<sup>11</sup> O utilizando terminología clásica, «actos trascendentes».

## 6. La teoría computacional de la mente (computacionismo de élite)

Diferentes autores en la teoría computacional de la mente afirman que la mente humana es un sistema de procesamiento similar al de las computadoras digitales. Varios científicos como Newel, Simon, Minsky y Pinker y los filósofos Putman y Fodor en diferentes épocas fueron construyendo la Teoría Computacional de la Mente. Un modelo computacional es un modelo real de la mente humana que nació con las ideas del matemático británico Alan Turing (1915-1952). A él se refiere Fodor continuamente, destacando que el tipo de computación que ha servido para modelizar los procesos cognitivos es la computación Turing que caracteriza la «máquina de Turing». En 1937 Turing estableció los fundamentos de una máquina ideal que permitía combinar símbolos<sup>12</sup>. Más tarde, en 1950, Turing diseñó unas pruebas (conocidas como el *Test de Turing*) para demostrar cómo esta máquina (lógica), que sólo manipula símbolos, aunque no los significados, era indistinguible en su actuar del razonamiento humano. Nació así la inteligencia artificial. En los últimos diez años esta idea de autonomía o modularidad cognitiva del lenguaje humano ha sido ampliada a otras capacidades cognitivas: el razonamiento, la percepción (visual y musical), la memoria y la toma de decisiones. Se obtiene así la *modularidad masiva*, donde la mente resulta en un conjunto de módulos «sin ventanas». Además, algunos biólogos y psicólogos (Pinker, Cosmides y Tooby) afirman que esos módulos son una adaptación biológica, resultado de la selección natural darwiniana. Se obtiene así la segunda columna en que descansa el programa cognitivista de que se ocupa Fodor. La conjunción de la modularidad masiva con el adaptacionismo es lo que Fodor llama la *Nueva Síntesis*. La informática se ha caracterizado por considerar al cerebro como un sistema que puede organizar la información y de ahí tomar decisiones acertadas. Unas pocas operaciones simbólicas, relativamente básicas, tales como codificar, comparar, localizar, almacenar, podrían simular la inteligencia y la conducta humanas.

En su obra, *La modularidad de la mente* (1983), Jerry Fodor defiende el funcionalismo, el cual sostiene que los procesos mentales no son una conducta externamente observable, sino que son funciones mediadoras entre entradas

---

<sup>12</sup> Poco después, entre 1955 y 1960, Noam Chomsky desarrolló las gramáticas formales, para configurar la estructura gramatical de las lenguas naturales y se demostró que los lenguajes formales generados por estas gramáticas eran –débilmente– equivalentes a distintos autómatas y éstos que podrían ser generados por máquinas de Turing.

sensoriales y salidas motoras. Postuló una división de la mente en sistemas de entrada (analizadores de entrada) y sistemas centrales. Los primeros son considerados modulares, por ser informativamente encapsulados e inaccesibles al Sistema Central. Los sistemas de entrada entregan sus productos al sistema central quien es considerado como sistema de fijación de creencias. El principal contraargumento que esgrime contra el modularismo masivo es que el razonamiento humano, un módulo cognitivo esencial, no realiza operaciones locales o computaciones tipo Turing. Por el contrario, el razonamiento humano, esgrime el autor, es también holístico (o abductivo, como también lo llama). Esto quiere decir que es un razonamiento que tiene en cuenta el conjunto total de creencias del que razona y, en consecuencia, no se ajustaría a operaciones de computación local, paso a paso, del tipo Turing. La inferencia holística, sostiene Fodor, no resulta de la combinación sintáctica de átomos o componentes, sino de un sistema de creencias del razonador. A esto se pueden añadir otros dos tipos de razonamiento que no satisfacen la computación local del tipo Turing: la inferencia bayesiana (o probabilista) y el razonamiento borroso, que el autor no menciona. La inferencia bayesiana no es estrictamente holística, sino una función del grado de creencia subjetiva en una proposición, mientras que el razonamiento borroso se basa en que los conceptos que emplea el razonador son vagos; por ejemplo, «bajo» en la proposición «Fodor es bajo». Y, desde luego, se pueden aportar argumentos contra la modularidad masiva desde el módulo del lenguaje, que Fodor mantiene intocado como paradigma de la modularidad de la mente. Además, el fenecido programa de la semántica generativa (activo entre 1965 y 1975) descubrió que algunas derivaciones computacionales de oraciones gramaticales necesitaban información transderivacional, es decir, información no local. Otra limitación de la computación gramatical transgrede palmariamente el modelo clásico de computación local, que Fodor asume para el módulo lingüístico. En la computación Turing no se obtiene más información de la que contiene el léxico de que se parte. Las operaciones computacionales son, en términos matemáticos, monótonas. El lenguaje humano transgrede frecuentemente esta propiedad. Es el caso, frecuente en la computación de la forma sonora de las frases, en que crea información nueva (sílabas, acentos, entonación) no contenida en el léxico de partida. La composición del lenguaje, axioma de los programas computacionales, afirma que la forma y el significado de una frase están determinados por la combinación de rasgos primitivos (fonológicos, sintácticos y semánticos) que se componen o articulan como un mecano. Este axioma deja a la intemperie numerosas formaciones gramaticales o, de lo contrario, requiere una complejidad en la gramática que se aviene mal con la computación Turing. Pensemos en frases como (1) «Dime la hora», (2) «Sé ir a su casa». La frase (1)



es una pregunta («Dime qué hora es»). La mera combinación de «la hora» con «di (me)» no resulta en una composición semántica de la que salga la pregunta indirecta. De forma parecida, el significado de (2) no se obtiene de la composición de «saber» con «ir». El significado de la frase (2) es «saber el camino a, saber por dónde hay que ir», significado que contiene más que la suma de sus partes. Es decir, de nuevo el holismo, omnipresente en el lenguaje y en el universo. En el cuento «La escritura del dios», contenido en *El Aleph*, Borges acusa la presencia del holismo en el universo como una dificultad insuperable. El narrador se encuentra en una cárcel, esperando la muerte. En la celda vecina había un jaguar, cuyas manchas contienen un mensaje que el narrador es incapaz de descifrar porque las cosas, el universo, forman una trama total: «¿Qué tipo de sentencia (me pregunté) construirá una mente absoluta? Consideré que aun en los lenguajes humanos no hay proposición que no implique el universo entero; decir el tigre es decir los tigres que lo engendraron, los ciervos y tortugas que devoró, el pasto del que se alimentaron los ciervos, la tierra que engendró el pasto, el cielo que dio luz a la tierra. Consideré que en el lenguaje de un dios toda palabra enunciaría esa infinita concatenación de los hechos, y no de un modo implícito sino explícito». Finalmente, aparece en el módulo del lenguaje la teleología o finalismo. Esto quiere decir que, en el modelo computacional de la gramática, las reglas o instrucciones que llevan desde los componentes iniciales al resultado final (una sílaba, una frase) parecen estar no ya ordenadas, sino guiadas por una forma ideal que impone el lenguaje tanto a los sonidos como a los conceptos y a la combinación de los componentes. Así, la forma sonora de las palabras prefiere sílabas con la disposición consonante-vocal (CV), y prefiere palabras, como sucede en español, que tengan un ritmo trocaico (CV-CV, con la primera sílaba CV acentuada), y prefiere frases que tengan el objeto contiguo al verbo del que dependen, y otras muchas preferencias universales que no tienen que ver con la computación Turing. Es posible que si, como concluye Fodor, no sabemos cómo funcionan la mente y el lenguaje, la causa de esta ignorancia sea el modularismo computacional, incapaz de alcanzar el *Aleph*. Y, a pesar de la valiente crítica a que Fodor lo somete, se aferra al modularismo como Moisés a las tablas de la ley.

La investigación de Hilary Putnam se enmarca en un objetivo bien definido: superar la idea de que existe alguna clase de abismo entre el mundo que nos es conocido y el mundo objetivo, y que la percepción constituye una especie de interfaz mediador entre esas dos esferas. Así descrito, este programa es el común a muchas de las filosofías del siglo pasado, pero Putnam sostiene que buena parte de los intentos de superación (especialmente en el sector analítico) se han hecho de tal modo que no se ha abandonado en realidad el marco dualista de partida.

Desde el punto de vista de la metafísica, se trata de revisar lo que se entiende por realismo, y desde el punto de vista de la filosofía de la mente se trata de mostrar que en buena medida los intentos de reduccionismo y de materialismo que se han desarrollado desde el neopositivismo hasta el funcionalismo (criatura putnamiana donde las haya) siguen siendo versiones de lo que Putnam llama cartesianismo materialista. Putnam dice que afirmar que hay algo anticientífico en relación con el realismo natural es una ilusión, y que nada nos fuerza a aceptar que la percepción consista en la creación de una imagen mediadora entre las cosas y nosotros. Putnam sostiene que no existe conflicto entre el realismo natural y la ciencia, aunque, según él, para mostrarlo sigue siendo necesario abordar los problemas de la percepción. Putnam afirma que fue William James el primer filósofo moderno que propuso esta idea (desconoce al Bergson de *Matière et Memoire*, lo que no es defecto raro entre norteamericanos), aunque menciona a Husserl y se refiere también a la inspiración de Ludwig Wittgenstein (cuyo argumento sobre el lenguaje privado considera que es habitualmente mal interpretado) y, como ya hemos indicado, a John Austin. A Putnam le parece que el progreso en filosofía exige una recuperación del «realismo natural del hombre común» y que esa posición no consiste en un retroceso, una táctica que, según nuestro autor, tienta frecuentemente a los filósofos sin servir claramente para mejorar las cosas.

Putnam es bastante crítico con las teorías reduccionistas (la identidad, el monismo anómalo, el funcionalismo y el materialismo eliminativo) y, por supuesto, es aún más reticente con el dualismo previo porque cree que la idea de mente considerada como un objeto inmaterial que «interactúa» con el cuerpo es un ejemplo excelente de posición ininteligible. Para Putnam, los supuestos más insostenibles del dualismo están subrepticamente presentes en las posiciones reduccionistas<sup>13</sup>. Afirma que la orientación dominante en la actual filosofía angloamericana de la mente es un extraño híbrido, fruto del cruce de un padre desconocido (las ideas sobre lo mental, como un teatro interno) y el materialismo de matriz fisicalista, y le parece que es Jaegwon Kim quien mejor y más coherentemente defiende sus posiciones en ese escenario que Putnam rechaza. Pese a que las argumentaciones de Kim le parezcan las más sólidas, Putnam sostiene que

---

<sup>13</sup> Su argumento básico contra las identificaciones (incluido su previo «funcionalismo») es que «la noción de identidad no tiene ningún sentido en este contexto», debido a que no se ha presentado ninguna manera de discutir de forma científica el tema de la identidad, ni tampoco ninguna explicación que permita otorgar un significado determinado (en el contexto cuerpo-mente) a la idea de propiedad computacional, y, en consecuencia, todo lo que se pueda decir sobre su aplicación a la cuestión de la mente está en el terreno de la ciencia ficción.

la refinada idea kimiana de estado psicológico interno y sus argumentos a favor de la superveniencia suponen la reaparición de la mente como teatro interno.

Putnam señala que cuando esas ideas aparecen en los escritos de los filósofos de la «ciencia cognitiva» resultan confusas, pues pretenden usarlas como hipótesis científicas, sin que estén dotadas de contenido científico alguno. Putnam afirma que su rechazo de las ideas epifenomenistas (que reaparecen en los debates contemporáneos al negar que los estados mentales carecen de eficacia causal) no implica la vuelta al «dualismo» porque rechaza completamente la idea de que la cuestión misma tenga sentido. Las críticas de Putnam son también muy ácidas con los chomskyanos: «Decir que la “gramática universal del cerebro” genera la “competencia semántica”, cuando los valores de ciertos parámetros se han “establecido adecuadamente por parte del entorno”, es lo mismo que decir que no sabemos qué es lo que hace algo que no conocemos, cuando no sabemos lo que ha ocurrido!». Al rechazar las formulaciones habituales del materialismo contemporáneo y no querer saber nada del dualismo, Putnam se coloca en una situación que no se deja calificar con facilidad. Su posición es estrictamente wittgensteiniana: «la mente no es una cosa. Hablar de nuestras mentes es hablar de las capacidades que tenemos y las actividades que realizamos en nuestra conexión con el mundo». Putnam insiste, pese a Quine, en el análisis conceptual y despacha a los eliminativistas como Churchland afirmando que «decir que “algún día la ciencia podrá encontrar la manera de reducir la conciencia (o la referencia o lo que sea) a la física”, aquí y ahora, es lo mismo que decir que algún día la ciencia puede que haga no-sabemos-qué de manera que no-sabemos-cómo». La mente es un misterio dentro del universo físico, pero no otro especial, de manera que, para Putnam, «el rechazo de los planteamientos reduccionistas no solamente no entraña el abandono de la investigación científica seria, sino que son esos planteamientos los que con frecuencia llevan a que los investigadores conciban mal los problemas empíricos».

En 1961, el filósofo oxoniense John Lucas afirmó que podía probar que en nuestras mentes se producen «procesos no computacionales» (procesos que, en principio, no pueden ser realizados por un computador digital, aun en el caso de que supongamos ilimitada su memoria). Su prueba se basaba en un famoso teorema de la lógica matemática, «el teorema de Gödel». Concluía que nuestras mentes no pueden ser idénticas a nuestros cerebros o a cualquier sistema material (ya que, según Lucas, los sistemas materiales no pueden realizar procesos no computacionales), y por lo tanto que nuestras mentes son inmateriales. Ahora, Roger Penrose utiliza un argumento similar pero más elaborado para sostener que

necesitamos realizar cambios fundamentales en la manera en que vemos tanto la mente como el mundo físico. Afirma también Penrose que el teorema de Gödel muestra que en nuestra mente deben producirse procesos no computacionales; pero en lugar de postular un alma inmaterial en la que tendrían lugar aquéllos, concluye que deben ser procesos físicos en el cerebro, y que nuestra física debe cambiar para dar cuenta de ellos.

El teorema de Gödel hacía referencia a lo que se puede probar en sistemas formales, pero es sabido hace tiempo que se puede reformular en términos de programas de computador: por ejemplo, diciendo que, si un programa para hacer matemáticas es consistente, entonces una de las cosas que ese programa no puede probar es que es consistente. Así pues, como observa Penrose, se sigue inmediatamente que ningún programa del que puedan probar los matemáticos que es consistente puede simular toda nuestra competencia matemática. Sin embargo, Penrose es consciente de que este hecho en sí mismo no excluye la posibilidad de que un computador del que no pudiéramos saber que es consistente, pudiera simular serlo. Penrose argumenta que no es creíble que un programa del que no pudiéramos probar que es consistente pudiera generar todas las matemáticas que somos capaces de hacer. Si Penrose está en lo cierto, dado que sabemos (por el argumento gödeliano) que ningún programa del que pudiéramos probar que es consistente podría hacerlo, podemos concluir que ningún programa puede ser responsable de nuestra competencia matemática humana.

## 7. Dennett

Más recientemente Dennett (1986) ha afirmado que “un cerebro que manipule símbolos computacionales parece profundamente no biológico. Los críticos del punto de vista computacional afirman que tal conjunto infinito de oraciones mentales no podría almacenarse en la mente/ cerebro. La afirmación de la Teoría Computacional de que todo el conocimiento ha de representarse sintácticamente genera todavía otros problemas. Uno de ellos tiene que ver con cómo identificamos la información relevante para una tarea particular. Aquellos que diseñan sistemas de inteligencia artificial se enfrentan ya con tales problemas respecto de sistemas que tienen relativamente poca información almacenada. Dennett ilustró este problema, comúnmente conocido como el «problema del contorno» («frame problem») (McCarthy y Hayes, 1969), en términos de una historia en la que a un robot se le dice que su suministro de

energía está en una habitación donde se ha puesto una bomba que va a estallar. El robot tiene que decidir cómo salvar su suministro de energía reuniendo la información relevante y haciendo las inferencias apropiadas. El problema es proporcionar el conjunto correcto de reglas para hacer esto. Tal robot tiene que responder a varias contingencias, cada una de las cuales hace relevante para su tarea a diferentes piezas de información. No puede buscar toda la información sin verse atrapado en un proceso de razonamiento sin fin. A medida que se almacena más información en las representaciones formales, esta tarea se vuelve aún más difícil (Dreyfus, 1985). La explicación computacional de la cognición parece empíricamente problemática en otros aspectos. Puesto que el sistema ha de operar con reglas puramente formales o sintácticas para manipular representaciones, todo aspecto del significado del símbolo que ha de afectar al procesamiento psicológico debe estar formalmente codificado. Trabajando totalmente de acuerdo con principios sintácticos, el sistema no tendrá acceso a los contextos que, en el lenguaje natural, sirven para eliminar ambigüedades en los diferentes significados de los términos. Al analizar los lenguajes naturales, Searle (1979) ha argumentado que es inútil desarrollar explicaciones formales o sintácticas de los significados de expresiones, puesto que esas expresiones toman frecuentemente diferentes significados en contextos diferentes. Esta objeción es de hecho anterior a las teorías computacionales modernas de Fodor y de la IA.

Una última objeción al punto de vista computacional se centra en la dificultad de determinar siquiera el carácter efectivo de las representaciones formales del lenguaje del pensamiento. Dennett afirmaba que, si postulamos un sistema de símbolos sintáctico tal como el del lenguaje del pensamiento de Fodor, deberíamos ser capaces de plantear la cuestión de si todos nosotros tenemos el mismo lenguaje del pensamiento o lenguajes diferentes. Las diferencias en nuestros lenguajes del pensamiento podrían explicar diferencias cognitivas, pero, puesto que no tenemos ningún modo independiente de identificar diferencias en nuestros lenguajes del pensamiento, tal explicación se convierte en circular. Además, sabemos por los lenguajes naturales que diferentes mensajes pueden transmitirse en el mismo lenguaje y que diferentes lenguajes pueden transmitir el mismo mensaje. De este modo, no podemos inferir similitudes o diferencias en el modo en que se usan. Nos quedamos postulando un lenguaje del pensamiento sobre el que aparentemente no podemos decir nada.

## 8. El intento de negar la realidad de la intencionalidad

El objetivo de Quine, en una primera etapa, fue mostrar que el discurso mentalista no juega ningún papel, que es superfluo y hasta inconveniente para una Teoría Semántica. De este modo, ligando Lenguaje y Ontología a través de la Semántica, Quine pretende desvelar como maniobra fraudulenta la de aquellos que, queriendo entrever algún tipo de entidad más allá de lo físico (ya sea desde el Idealismo o desde el Mentalismo), defienden que existe todo aquello que nombramos, apoyándose en la necesidad de un determinado objeto del lenguaje (lo nombrado), para, así, proporcionarle a tal objeto un cierto estatus ontológico<sup>14</sup> (lo existente). Quine, como buen físico, rechaza ambas posibilidades, alegando que ha acontecido una confusión lingüístico-semántica, entre lo que sea NOMBRAR (*naming*) y SIGNIFICAR (*meaning*), de tal manera que se confunde el objeto nombrado con su significado, y si no existe el objeto aducido se acaba concluyendo que tiene que ser (existir) para que la palabra tenga significado. Dilucidar qué tipo de cosas son los significados es cuestión clave para Quine, ¿es algo (una cosa) o sería más correcto hablar de (proceso de) significación? Aunque a alguno le pueda parecer algo extraño, la idea sería que una expresión, para ser significativa (o significante: *significant* es el término en inglés que utiliza Quine), no tendría por qué tener significado (*meaning*). Quine pretende una semántica natural, es decir una ciencia que explique el funcionamiento del lenguaje y del proceso de significación partiendo de lo observable; por ello, intenta seguir otro camino: analizar el proceso de significación en términos de lo que hace la gente en presencia del uso lingüístico en cuestión. El análisis semántico debe partir de las CONDUCTAS de los hablantes-oyentes en el marco de la comunicación lingüística.

Para Quine, sostener que hay proposiciones es un error que da como resultado una visión mentalista del significado: no se debe suponer que los hablantes tengan un significado definido en la mente cuando intentan emitir oraciones, porque nada nos impide emplear una traducción diferente y por lo tanto hacer una asignación diferente de significado; por tanto, tampoco sería menester

---

<sup>14</sup> Si no existiera aquello que nombramos, no podríamos hablar de ello, o, hablando de ello, nuestro discurso devendría absurdo (¿incluso cuando afirmamos su inexistencia?); dado que, de hecho, utilizamos el término “Pegaso”, y ello se hace con sentido (pues el caso es que se nos entiende cuando así nos expresamos), digamos que, de alguna manera, Pegaso existe, ya sea como idea autónoma u objetiva (Idealismo) o como idea contenida en nuestra mente (Mentalismo, Psicologismo).

postular la existencia de estados mentales concretos (esas ideas o pensamientos) que expresamos cuando usamos el lenguaje. Afirma, en el marco de su Tesis de la Indeterminación de la Traducción (radical), que tal postulación huelga, dado que, al igual que podemos traducir frases en otro idioma diferente dependiendo de qué manual de traducción elijamos, podemos interpretar la frase que utilizamos para especificar el contenido de una actitud proposicional (esas creencias, deseos) de manera diferente dependiendo de qué ‘manual de interpretación’ elijamos. Imaginemos que alguien nos dice “La Tierra gira alrededor del Sol”: debido a que Quine afirma que podemos dar interpretaciones alternativas, con nuestras propias palabras, de la frase que representa lo que se cree, niega que haya algo determinado que la persona crea. Puesto que podemos aplicar la tesis de la indeterminación a nuestro discurso interno, traduciendo nuestras propias palabras a diferentes palabras de nuestro lenguaje, Quine niega también que haya algo determinado que nosotros creamos. Quine considera así su tesis de la indeterminación como una muestra del error de pensar que la gente tenga estados mentales que exhiban intencionalidad. De hecho, él relaciona explícitamente su tesis de la indeterminación con la tesis de Brentano de que los estados mentales se caracterizan por tal intencionalidad, pero llega a la conclusión opuesta a Brentano. Así, a pesar de que Brentano consideró que hay que reconocer un status especial para los fenómenos intencionales, Quine, no acepta la intencionalidad como característica identificadora de un nuevo y diferente tipo de entidad, lo mental; su enfoque es negar simplemente que existan los estados mentales intencionales.

También Dennett se pregunta para qué nos sirve el lenguaje de lo mental y qué función desempeña en nuestras vidas, por su poder explicativo. Todo lo que quiero decir cuando digo que *X* representa adecuadamente algo o una cierta situación, es equivalente a una compleja descripción que combina conducta lingüística y extralingüística. Lo que llamamos estados mentales, estados internos o representaciones son otra cosa distinta a lo que suele pensar la psicología popular, no aluden a nada interno sino a complejos mecanismos de conducta socializada y significativa. La representación no es originariamente un fenómeno mental sino lingüístico que tiene lugar en contextos y situaciones determinados. Sólo sobre esta base se puede pasar a dar cuenta de la representación mental. Cuando uno afirma que ve dragones, corre, suda y se pone lívido, podemos justificar que su imagen visual es de seres terribles. Pero nadie habla normalmente de sus imágenes visualizadas (salvo en ocasiones especiales). Mantiene Dennett que la creencia sólo puede ser percibida si se adopta una cierta estrategia predictiva que llama “estrategia intencional” y que es la apropiada a lo que Dennett denomina actitud intencional. Esta estrategia consiste en tratar el

objeto, cuya conducta se quiere predecir, como un agente racional, con creencias, deseos y otros estados mentales que presenten intencionalidad. Su tesis es que cualquier objeto o sistema cuyo comportamiento pueda ser predicho por medio de tal estrategia es un sujeto de creencias, o un sistema intencional. Dennett considera otras posibles estrategias. Para predecir la conducta de las personas no conviene utilizar la estrategia de su constitución física, sí resulta más efectiva la estrategia del diseño, pero éste resulta insuficiente por lo que solemos utilizar la actitud intencional. Atribuimos a los otros los deseos, intenciones y creencias que creemos debería tener para que su conducta pudiera calificarse de racional.

Cabe preguntarse entonces qué poder explicativo tiene esta estrategia intencional para una teoría psicológica que se limita a presuponer y no explica la acción intencional, motivada e inteligente (racional). Searle encuentra además posible atribuirle creencias, aunque con un valor metafórico, a objetos sin mente como ordenadores, termostatos...; la única razón por la que no lo hacemos es que nos basta con aplicar la estrategia del diseño para explicar y predecir su conducta. Pero ¿hay acaso alguna clase de artefactos para los que no sirva la estrategia intencional si conocemos su diseño? La respuesta de Brentano ante la postura de Dennett sería que la capacidad de representarse algo sólo es posible en seres con mente y no en objetos físicos; y que esa intencionalidad que le atribuimos sólo sería una intencionalidad derivada de la mente interpretante y nunca originaria; pero en la medida en que consideremos la intencionalidad como una característica irreductible a lo físico, seguiremos negando el carácter natural de los fenómenos mentales. Y cualquier intento de considerar a los seres humanos como parte de la naturaleza requiere una explicación naturalista de la intencionalidad. Son muchos hoy los filósofos y científicos que consideran viable naturalizar, en el ya sugerido sentido de apuntar una caracterización exhaustiva del fenómeno en términos manejables por las ciencias naturales el aspecto intencional de los estados mentales mientras conciben como difícil o imposible naturalizar su aspecto fenoménico.

El contenido intencional de un estado mental es aquello a lo que dicho estado se refiere, aquello acerca de lo cual es. Así, por ejemplo, mi creencia según la cual “David sufre” es acerca de David. De este modo, un estado mental tiene un objeto o contenido intencional en virtud de esa propiedad de tales estados dada la cual éstos se dirigen a algo y en función de la cual valores de verdad o condiciones de satisfacción (Searle, 1983) pueden serles atribuidos, esto es, en virtud de su carácter intencional. En relación con su contenido intencional, pues, cabe decir de un estado mental que es erróneo, falso o inapropiado (David



podría perfectamente no sufrir, crea yo lo que quiera que crea), con lo cual, el contenido intencional aparece como el portador de la normatividad de lo mental. La intencionalidad de los estados mentales suele ilustrarse haciendo referencia a las actitudes proposicionales, instancias representacionales dotadas de contenido conceptual. Las creencias, los deseos, los temores y el resto de las actitudes proposicionales pueden caracterizarse como estados mentales cuyo rasgo común estriba en el mantenimiento de una actitud hacia una proposición, que encarnaría el señalado contenido conceptual. Así, “el bar está cerrado” es una proposición hacia cuyo contenido conceptual unos sujetos pueden tener una actitud de creencia (“Paco cree que el bar está cerrado”), otros de deseo (“Juan desea que el bar esté cerrado”), otros de temor (“Luisa teme que el bar esté cerrado”), etc. Desde esta perspectiva, un estado intencional tiene siempre un contenido, representa algo (en el ejemplo propuesto, el bar cerrado), pero además lo representa de determinado modo, es decir, desde determinada modalidad (que el bar esté cerrado es algo que puedo creer, desear, temer, saber, recordar, etc.). De lo señalado hasta aquí cabe ya colegir que la de intencionalidad es una noción de amplio contenido. Es decir, la literatura contemporánea no se limita a definir lo intencional como representacional a nivel semántico hacer eso que el lenguaje humano hace.

Ser intencional significa tener la capacidad de ser-acerca-de (aboutness), serlo de forma errónea (normatividad: nada que no pueda poseer valores de verdad puede ser tenido por intencional, dado que nada que no pueda representar de forma errónea puede representar) y serlo en un sentido u otro, lo cual quiere decir que todo estado intencional está dotado de aspectualidad en tanto tiene un contenido y se refiere a él de un determinado modo: no se nos presenta nada íntegra y neutralmente, sino que cada vez que nos representamos algo, lo hacemos en alguna modalidad (lo deseamos, lo recordamos, lo percibimos o lo creemos) y desde alguna perspectiva (cuando veo un objeto no lo veo desde todos los ángulos a la vez del mismo modo que cuando pienso en mi tía pienso en la señora que dio a luz a mi prima, en la mujer de mi tío o en aquella agradable compañía aquel verano, pero no en todo esto a la vez). Sin embargo, a estas tres características de la intencionalidad ha venido añadiendo la literatura contemporánea otras con las cuales, ahora sí, entendemos que se da el salto desde la explicitación de una noción básica de representación a una caracterización chauvinista de la intencionalidad según la cual ser-acerca-de significa hacer eso que el lenguaje humano hace. Entre las mismas nos encontramos en primer lugar con lo que en muchas ocasiones se presenta como un corolario de la aspectualidad: la individuación de grano fino de los aspectos bajo los cuales los objetos

intencionales son representados, esto es, el hecho de que podamos pensar en Venus como Fósforo, es decir, en términos de la primera estrella visible al alba, sin pensar en Venus como Héspero, es decir, en términos de la última estrella visible durante la noche, y ello, claro, a pesar de que Fósforo y Héspero sean en realidad el mismo planeta. El modo en que esta característica habitualmente atribuida a la intencionalidad conduce a cierta suerte de chauvinismo semántico se hace palmario con ése otro en que la misma aparece en la literatura vinculada con la noción de intensionalidad u opacidad referencial. La intensionalidad es la imposibilidad de operar sustituciones salva veritate, la imposibilidad de sustituir en una proposición dada un término dado por un sinónimo suyo conservando el valor de verdad de la proposición, lo cual sucede cuando tal sustitución se realiza en proposiciones referidas a estados intencionales. Así, por ejemplo, sustituir Lewis Carroll por Charles Lutwidge Dodgson en la proposición “Lewis Carroll escribió el Jabberwocky” preserva su valor de verdad, lo cual no sucede necesariamente si ensayamos el mismo procedimiento sobre la proposición “Pedro cree que Lewis Carroll escribió el Jabberwocky”, dado que Pedro puede saber que Lewis Carroll es el seudónimo de Charles Lutwidge Dodgson tan bien como puede desconocerlo. Este chauvinismo semántico culmina en la idea, defendida por Dennett (1983), según la cual la atribución de intencionalidad a un agente implica una atribución mínima de racionalidad: si el agente cree que A, y que A implica B, entonces deberá creer que B. En este sentido, la pregunta relevante a plantear es la de si, en efecto, la intencionalidad es la marca de lo mental. ¿Son, pues, intencionales todos los fenómenos mentales? Algunos autores han propuesto que buscar rasgos comunes a todos los fenómenos mentales puede ser una empresa condenada al fracaso (vid. Chomsky, 2000; Rorty, 1979), otros, dentro de la ortodoxia funcionalista, consideran que, efectivamente, todo fenómeno mental ha de ser, para contar como tal, un fenómeno representacional y por tanto intencional y, por último, aun otros entienden que existen dos rasgos característicamente mentales: la intencionalidad y la conciencia fenoménica. En este tercer grupo encontramos, por una parte, teóricos según los cuales todos los estados mentales poseerían al tiempo ambos rasgos y, por otra, teóricos según los cuales existirían estados mentales que poseerían sólo uno de ambos.

Para aquellos que, como los defensores de las teorías representacionales, entienden que lo intencional agota lo mental, naturalizar la intencionalidad implicaría ofrecer una solución al problema de la conciencia. Para aquellos que entienden que existen dos características definitorias de lo mental y que, adicionalmente, la segunda —la conciencia fenoménica— es autónoma respecto de la primera y no puede así reducirse a ella, naturalizar la intencionalidad dejaría

aún abierto el problema de la conciencia fenoménica. Si todo lo que hubiera que explicar fuera la comentada conciencia de acceso, como desearían los defensores de las teorías cognitivas o los de la teoría del espacio de trabajo global neuronal, el señalado problema no quedaría abierto, pero existe una extendida opinión según la cual el aspecto fenoménico de los estados mentales permanecería inexplicado, aunque acertáramos a elaborar una irreprochable explicación naturalista de la intencionalidad de lo mental. Así, autores como Block (1996) o Peacocke (1983), defienden que el problema de la conciencia no se reduce al problema de la intencionalidad, porque lo intencional no es todo lo que hay que explicar ni puede todo lo mental explicarse exhaustivamente en términos intencionales.

## Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*. Editorial Gredos.
- ESCUDERO, Jesús Adrián (2009). *Martín Heidegger: la experiencia del camino* (Alfredo Rocha Torre Editor). Colombia: Ediciones Uninorte.
- BECHTEL, W. (1991). *Filosofía de la mente*, Tecnos, Madrid 1991.
- BLOCK, Ned (1996). "What is functionalism?" En D. M. Borchert (Ed.), *The Encyclopedia of Philosophy Supplement*. Nueva York, EE. UU.: Simon & Schuster Macmillan.
- CUNNINGHAM, Suzanne (1986). *Representation: Rorty vs. Husserl*. Synthese. 66, 273-289.
- CRANE, Tim (2008). *La mente mecánica: introducción filosófica a mentes, máquinas y representación mental* (Juan Almela, Trad., traducción de la 2ª. ed. original). México: FCE.
- DANEL JANET, Fernando (2006). *Una radicalización fenomenológica desde el psicologismo de Brentano*. En A. Xolocotzi (Ed.).
- DESCARTES, René (1997). *Meditaciones metafísicas y otros textos*. (E. López y M. Graña, Trads.). Madrid: Gredos.
- DREYFUS, Hubert L. & STUART (1985). *Mind Over Machine: The Power of Human Intuition and Expertise in the Era of the Computer*. New York: Free Press.
- INCIARTE, Fernando (2007). *Metafísica tras el final de la metafísica*, Madrid: Cristiandad.
- LLANO, Alejandro (1999). *El enigma de la representación*, Síntesis.

- MCCARTHY, J. & HAYES, P.J. (1969). "Some Philosophical Problems from the Standpoint of Artificial Intelligence". In: Meltzer, B. and Michie, D., Eds., *Machine Intelligence*, Vol. 4, Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 463-502.
- PEACOCKE, Christopher (1983). *Sense and Content*, Oxford University Press.
- POLO, Leonardo (1987). *Curso de teoría del conocimiento*, I, 2ª ed., EUNSA.
- SEARLE, John R. (1979). *Expression and Meaning*, Cambridge University Press.
- VIGO, Alejandro (2014). *Arqueología y Aleteología: estudios heideggerianos*. Berlín: Editorial Logos

Recibido: 13/11/2020

Revisado: 20/11/2020



ENDOXA está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No-Comercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional