

División de Ciencias Sociales y Humanidades (CSH)

Departamento de Filosofía

"Daniel Dennett: La *actitud intencional* y el *funcionalismo homúncular* como soluciones al *problema difícil* de la conciencia"

TESIS

Para obtener el grado de

Licenciado en Filosofía

Presenta:

Pedro Alberto Del Prado Aguilar

Asesor:

Cuauhtémoc Lara Vargas

México, CDMX, 2019

A Merlina.

Decir “el alma está en mi cuerpo” o “dentro de mí” es un curioso giro idiomático. Habría que decir “soy esto”. No se dice “la redondez está en la esfera”. Es la similitud lo que nos seduce. La identidad es algo objetivo; sólo la similitud es subjetiva.

LICHTENBERG, AFORISMOS, P. 100

El lenguaje es, pues, tan viejo como la consciencia; el lenguaje es la consciencia práctica, la consciencia existente también para los otros hombres y, por lo tanto, la sola consciencia de la que realmente puedo decir que tengo vida para mí; el lenguaje no surge, al igual que la consciencia, sino de la necesidad, de la exigencia del tráfico con otros hombres.

KARL MARX, *TEXTOS DE FILOSOFÍA, POLÍTICA Y ECONOMÍA*, P. 22

Índice

INTRODUCCIÓN **5**

MARCO TEÓRICO **9**

CAPÍTULO I **11**

BREVE HISTORIA DE LA INTENCIONALIDAD: DE ARISTÓTELES A CHISHOLM Y LA IMPOSIBILIDAD DE LO *INTENCIONAL* SEGÚN QUINE **11**

a) Proemio *11*
b) Aristóteles, padre de la intencionalidad *13*
c) Brentano o el redescubrimiento de la intencionalidad *15*
d) Roderick Chisholm o la lingüística de lo intencional: la intensionalidad con "s" *18*
e) El problema de la irreductibilidad: un problema muy opaco *20*
f) Quine y el fin de la intencionalidad *23*

CAPÍTULO II **27**

LA *ESTRATEGIA INTENCIONAL*: HERRAMIENTA INTUITIVA QUE DISUELVE LA DISTINCIÓN ENTRE ESTADOS MENTALES Y FÍSICOS **27**

a) La estrategia *27*
b) El retorno de la irreductibilidad *34*
c) El fin de la irreductibilidad: intencionalidad y extensionalidad *36*
d) El centralismo *43*

CAPÍTULO III **44**

EL FUNCIONALISMO HOMÚNCULAR: RADICALIZACIÓN DE LA *ESTRATEGIA INTENCIONAL* POR MEDIO DE LA *HETEROFENOMENOLOGÍA*, *EL MODELO DE LAS VERSIONES MÚLTIPLES* Y *LA "FAMA CEREBRAL"* **44**

a) ¿Adiós a la conciencia? *44*
b) Cognitivismo: las partes subpersonales del yo *46*
c) La heterofenomenología y la construcción de la narración del yo *52*
d) Modelo de las versiones múltiples contra el teatro cartesiano: fin del problema difícil (pt. 1) *55*
e) Fama cerebral, "cuando las neuronas pelan por hacerse populares": fin del problema difícil (pt. 2) *59*

CONCLUSIONES **61**

ANEXO **63**

BIBLIOGRAFÍA **73**

REFERENCIA DE ILUSTRACIONES **79**

AGRADECIMIENTOS **80**

Introducción

En la actualidad, la ciencia ha realizado múltiples avances para comprender el funcionamiento del cerebro. Mientras realiza dichos avances, encontró una *dificultad* infranqueable, una característica relegada a los filósofos y a los psicólogos: la mente. Podría parecer una generalización obvia, pero todo el mundo jamás dudaría de su *capacidad subjetiva*, que posee experiencias *en su interior* y que son *privadas*, imposibles de compartir. David Chalmers propuso el *problema difícil* (*"hard problem"*) *de la conciencia*, este es, cómo puede concebirse la conciencia fenoménica dentro de los procesos físicos o neurales (Van Gulick, 2018). De esta forma, resaltará, inspirado en Thomas Nagel, la importancia de los *qualia*: "las propiedades subjetivas y privadas de las experiencias fenoménicas" (Valderas, 2017: 18). Los *qualia* resultarán, por lo tanto, vitales en nuestra vida cotidiana —sin ellos no podríamos representarnos el mundo como lo creemos.

Sin embargo, siempre habrá alguien que piense en lo contrario. En la historia de la filosofía han existido pensadores que niegan *lo mental* —y, por ende, los *qualia*. Por ejemplo, Williard Orman Quine, Paul Feyerabend o Paul y Patricia Churchland han demostrado, a través de una rotunda argumentación, que la existencia de lo mental —y, por ende, de toda subjetividad— resulta imposible, por no decir inverosímil, tanto en el campo de la lingüística como en el campo de las neurociencias. En pocas palabras: *no hay tal cosa como la mente.* La corriente filosófica (en la cual están adscritos Quine, Feyerabend o los Churchland) que propone la desaparición de todo concepto mental es el *materialismo eliminativista*, señalando que el problema de lo mental es artificial —o un *pseudo-problema* — y que las "nociones mentales como creencia o sensación podrían ser abandonadas en favor de una consideración fisiológica más certera" (Ramsey, 2016). Sin embargo, pese a los esfuerzos de dichos pensadores por desarrollar un *fisicalismo* que entienda los estados mentales como meros estados físicos —esto es, estados con cierta *extensión*, los cuales no

poseen los estados mentales—, ha resultado imposible abandonar las *nociones mentales* en la vida cotidiana.

Esta intuición es fuerte. Una persona común y corriente, por ejemplo, sin la necesidad de ser estudiante de filosofía o de neurociencias, podría cuestionarles: "¿cómo puedo negar que *pienso*?, ¿cómo puedo negar que este individuo, este individuo que *soy yo*, que en estos momentos está viéndose las manos y piensa en todas las actividades que ha hecho con estas manos, no pueda pensar?, ¿cómo podría negar mi mente sin negar mis pensamientos, los cuales resultan ser especiales e invaluables para mí?". Las respuestas, por muy elaborada que sea su argumentación —en especial Quine—, no han resultado del todo convincentes, ya que al negar la posibilidad de la mente en favor de un estudio de las capacidades cerebrales aplazarían sus conclusiones, esto es, *en algún futuro —esperan que no sea tan lejano— se van a encontrar las relaciones causales entre tal subjetividad (que es ilusoria) y los estados cerebrales.*

A lo largo de esta tesis se podrá constatar que negar la existencia de la mente (la conciencia o la subjetividad) no resulta ser una salida satisfactoria. Por ello, uno de los filósofos contemporáneos que observó la importancia de trabajar con el concepto mente —como mero concepto sintáctico, con una riqueza sintáctica tal que tiende a cierta semanticidad, o como un proceso que ocurre en el cerebro, a nivel neuronal, de tremenda complejidad— es Daniel Dennett. Su postura resulta ser controvertida por diversas razones. Por un lado, acepta la posibilidad de explicar el *mundo interno* de los agentes, señalando la capacidad que posee la mente para utilizar oraciones que se refieran tanto a eventos propios (eventos mentales) como a eventos físicos —y así evitar la confusión terminológica de la *teoría de la identidad* acerca de los estados físicos y metales—, y, por otro, señalaría que la mente o la conciencia forman parte de un *todo*, el cual funcionaría gracias a la interacción de sus *partes*, homúnculos que son —en gran medida— torpes, pero que en conjunto generan una compleja maquinaria. Gracias a esta maquinaria se tiene la sensación de poseer *qualia*, pero estos, según Dennett, no existen: el *problema difícil* no resulta ser tan difícil cuando se tiene estos mecanismos operando, de manera compleja, los cuales forman la conciencia. No es que niegue la existencia de la conciencia, sino que el fenómeno de ser consciente no sería del todo *misterioso* —aunque sí complicado.

En el primer capítulo haré una breve reconstrucción histórica de las diversas concepciones de la intencionalidad. El concepto de lo intencional será de gran apoyo para los planes de Dennett, pues gracias a él se puede concebir el mundo interno de los agentes. Sin embargo, no trataré sobre las diversas teorías de la mente como tal, aunque sí estarán ampliamente relacionadas, indicando que el problema de definir la vida mental de los sujetos generó el problema de definir la intencionalidad. Por ello, decidí mostrar las concepciones clásicas de la intencionalidad —como la de Aristóteles, Franz Brentano y Roderick Chisholm, aunque habría otras clásicas—,[1] así como la ruptura de Quine para constituir un estudio de lo intencional, sobre todo en relación a *enunciados intencionales*.

En el segundo capítulo, analizaré como la postura de Dennett trata de contrarrestar la idea de Quine sobre la *irreductibilidad* de enunciados intencionales a enunciados extensionales. Para ello, Dennett postuló el uso de una estrategia —*la estrategia intencional*, inspirada en la *psicología vulgar* que *todo mundo utiliza*—, la cual eliminaría tal distinción, mostrando que no existe una diferencia notable entre las creencias *artificiales* que se le adscriben a un programa de ajedrez (incluso, las creencias que se pueden adscribir a animales) y las creencias "genuinas" del ser humano. De ahí la importancia de rescatar la intencionalidad y conocer el trasfondo del problema.

En el tercer capítulo, se observarán las aplicaciones de dicha *estrategia* para concebir lo mental —y la conciencia— en la ciencia. Gracias a esta herramienta —concebida originalmente para mero uso lingüístico— se podrá comprender que la conciencia funciona gracias al arreglo de sus partes —mejor dicho, *subpartes*—, y que cada

[1] Señalo algunos filósofos que han tratado la intencionalidad con rigor:

- John Austin
- Ludwig Wittgenstein
- Gertrude Anscombe
- Hillary Putnam
- John Searle

Ante todo, quiero disculparme por no abordar con su debida profundidad las diversas concepciones de lo intencional. El tema resulta ser demasiado amplio para una breve reconstrucción. Pero el fin de dicha reconstrucción mostraría que la cuestión se origina en confundir lenguaje y ontología. Agradezco a mi asesor por esta aclaración.

una de estas partes tendría "creencias". En pocas palabras, Dennett observa que dichas partes (así como sus *partes subpersonales*) pueden ser caracterizadas como *sistemas intencionales sencillos*. Los sistemas intencionales más sencillos que existen en el ser humano son las *neuronas*. Por ello, Dennett propone el *funcionalismo homúncular*, teoría que trata de rescatar las interacciones entre dichos sistemas intencionales sencillos. Estos podrían ser caracterizados, gracias a los hallazgos obtenidos en la neurociencia, así como lo señalan modelos computacionales, como *homúnculos* sin conciencia —los cuales son, individualmente, *torpes* y no tendrían una inteligencia mayor a cualquier célula eucariota. Asimismo, dichos homúnculos serían *egoístas*, ya que están en lucha constante por la *fama cerebral*, pero gracias a tal "lucha" formarían la conciencia, ya que un homúnculo o un conjunto de homúnculos, con determinada característica y con determinado interés, antepondría un pensamiento en el agente (la ira, por ejemplo, como emoción dominante en cierto sujeto, estaría coordinada por determinados homúnculos, anteponiéndose a aquellos homúnculos que coordinan la alegría o la tristeza). Y es gracias a estas relaciones entre homúnculos que se produce la conciencia, por lo cual resultaría ser superfluo postular la existencia de un *problema difícil* de la conciencia. Por último, la conciencia sí podría ser estudiada por la ciencia, por lo cual también sería superfluo desistir a toda investigación científica de los procesos mentales: la *heterofenomenología*, esto es, el estudio de la conciencia en *tercera persona*, será el intento por compilar mente y ciencia.

Marco Teórico

¿Qué se entiende por *intencionalidad*? Muchas cosas. Por ejemplo, esta sería una característica que se expresa en el lenguaje a través de *actitudes proposicionales* y que, como indica el Diccionario Akal de Filosofía, serían "[…] aquellas cosas que se refieren a otras cosas" (Dennett, 2004). Asimismo, la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* señala que la intencionalidad "es el poder de las mentes y estados mentales para tratar, representar o indicar cosas, propiedades y estados de esas cosas" (Pierre, 2019). Aunque los fenómenos intencionales resulten evidentes, podrían señalarse dos posturas que tratan a su manera lo intencional: por un lado, los que señalan la imposibilidad de lo *intencional* en animales y computadoras (Danón, 2016), esto es, la intencionalidad sería un asunto del lenguaje y exclusivo del ser humano; por otro, aquellos que señalan la imposibilidad de lo *intencional* en general —los *materialistas eliminativistas*—, por ende, de todo fenómeno intencional.

Daniel Dennett pensará de manera diferente esta facultad. Aplicará el término *sistema intencional* a aquel objeto —sin hacer distinciones de clase, persona, animal, termostatos, etcétera, pero sí de grado— cuya conducta puede ser predicha y descrita por medio de la *estrategia intencional*, esto es, la estrategia que trata a los agentes —aunque sean meras células de levadura— en dirección a cierto fin y mediados por creencias y deseos. Por ello, en esta tesis trataré de darle a los sistemas intencionales una importancia vital para llevar a cabo el análisis de *nuestras mentes* y *otras mentes*, encontrando así la mediación que pueda haber entre filosofía (esto es, las creencias y deseos de los agentes, los cuales serían *irreductibles* a la ciencia) y ciencia (cómo funcionan los agentes). Dicha estrategia, al incluir los deseos y creencias de otras entidades, descartaría la primera postura —que la intencionalidad es sólo un asunto relacionado con los seres humanos—, así como la segunda.

Para llevar a cabo el análisis de los sistemas intencionales se requiere reformular el concepto de intencionalidad. De esta manera, Dennett pensaría —en una primera instancia — que es útil analizar lo *intencional*, como término lingüístico y como cuestión lógica, en términos *extensionales* ("el dolor que siento lo expreso en la siguiente oración: 'me duele la

rodilla'").[2] De esta manera, el *fisicalismo* que propone Dennett resultaría ser *flexible* ante las actitudes proposicionales, caso opuesto del materialismo eliminativista. Creo que la anterior estrategia podría ser de gran ayuda para analizar la constitución de la conciencia: estudiar las partes del cerebro como *sistemas intencionales* para observar cómo se forma la conciencia, lo cual sería, en pocas palabras, adentrarse al estudio científico de las conexiones neuronales con una pequeña ayuda de la filosofía. De esta manera, se postula el *funcionalismo homúncular*, el cual es una extensión de la misma *estrategia*, para unir el trabajo del filósofo y del científico, a saber: una teoría que conecte intenciones con extensiones, deseos con neuronas, creencias con chips de silicio.

Pese a ello, parecería que todavía no se ha resuelto el *problema duro*, como señala David Chalmers: son puros problemas sencillos, de cómo funciona el cerebro (1996: xi). Si la conciencia se constituye en sistemas intencionales, entonces toda intencionalidad sería *derivada*. No habría nada *intencional*, y este es el cuestionamiento que le hace Searle a Dennett: no habría *intencionalidad original* (Dennett y Searle, 1995). Ante esto, Dennett tendrá una buena excusa para desechar los *qualia*, a saber: toda intencionalidad es derivada, se adjudica desde afuera y es expresada, ya sea a modo de conducta o enunciación, por un agente. De igual modo, esta tesis mostrará que el concebir el *funcionalismo homúncular* resultará de gran relevancia a la hora de formular una teoría de la mente, tomando en cuenta que los procesos cerebrales ocurren en grandes cantidades y de manera competitiva. Así, el *problema fuerte* es nada menos que una expresión de falta de conocimientos —los cuales, todavía no se tienen— sobre los procesos emergentes del cerebro que forman la conciencia. Sin duda alguna, hay muchas influencias en el proyecto de Dennett, pero hay menos dudas que éste se inspiró en el cognitivismo, el cual trató al cerebro y a sus facultades como meros conglomerados de información en constante relación. Por ello, encuentro que en el marco actual de las ciencias cognitivas —antes cognitivismo— tendría que hacerse hincapié, desde la filosofía, en este tipo de estrategias.

[2] Nuevamente, agradezco los comentarios de mi asesor.

Capítulo I

Breve historia de la intencionalidad: de Aristóteles a Chisholm y la imposibilidad de lo *intencional* según Quine

a) Proemio

En la historia de la filosofía, el problema mente-cuerpo ha resultado atractivo debido a que las teorías se han mezclado con las *ciencias duras*. Tal fue el caso del dualismo cartesiano, el cual se sirvió de los avances en fisiología para delimitar la relación entre mente (o *alma*) y cerebro. Según Descartes, la conexión entre alma y cuerpo se establece por medio de la *glándula H* o *pineal*, la cual interactúa con las concavidades y ligamentos del cuerpo (Descartes, 2014: 168, 159 y 286).[3] También propone que, antes de cualquier contacto entre dichas entidades, las cuales resultan ser dos sustancias de naturaleza opuesta, el *alma* ya tiene *ideas innatas* (Polanco, 2004: 3).

Sin embargo, desde sus inicios, el dualismo cartesiano —o de sustancia— consiguió más detractores que seguidores. El *materialismo* de Thomas Hobbes y el *empirismo* de John Locke fueron sus fieros detractores, estando a favor de una consideración más *simple* de la relación entre mente y cuerpo, así como del posible origen de las ideas —en contraposición al *innatismo* de Descartes—, el cual estaría fuertemente relacionado a una concepción de lo material y, por ende, unida a la perspectiva científica (Rosental y Iudín, 1959). Siglos después sigue siendo rotundo su rechazo.[4] Recientemente, en 1996, el neurofisiólogo Antonio Damásio lo descalificó, señalando su carácter nocivo en el estudio del cerebro, provocando retrasos en el "[…] esfuerzo por entender la mente en términos biológicos" (1996: 284).

[3] Véase las figuras 1 y 2 del anexo.

[4] Véase el ensayo de Joan Lluís Begon (2016), "El cuerpo como máquina: la aportación del dualismo cartesiano al desarrollo de la ciencia moderna", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, supl. 5, pp. 437-443. Si existiese un pensador que se convirtió en un *ser despreciado* por la comunidad científica y filosófica sería Descartes.

Asimismo, unos años antes que Damásio, Gilbert Ryle señaló que explicar "cómo es que la mente y el cuerpo […] se influyen mutuamente presenta notorias dificultades teóricas" (2005: 26), hundiéndose en la dificultad lógica de pensar materia y pensamiento —o procesos físicos y procesos mentales— como entidades regidas por leyes de naturaleza ajena, por lo tanto, incompatibles. Por ello, Ryle señala que si "el mundo físico es un sistema determinista […], el mundo mental también tiene que serlo" (2005: 34), es decir, postula una clase de materialismo de lo mental.

Dicho lo anterior, parecería ser casi unánime la aceptación del materialismo como punto de partida al estudio de la mente, sea la versión que sea. Pese a ello, para nuestro *sentido común* sigue siendo muy atractiva la idea de pensar en dos *sustancias*, las cuales tienen una existencia aparte —la famosa *res extensa* y la *res cogitans*— y una interacción de naturaleza *misteriosa*. Sin embargo, el problema mente-cuerpo no es una creación completamente original de Descartes, menos sus matices dualistas, aunque sus descripciones anatómicas sí resulten serlo. A continuación, se observará que tal división ya habría sido discutida siglos antes a Descartes en la antigua Grecia, pero lo que interesará no es, precisamente, que el problema sea resuelto, sino un asunto de naturaleza misteriosa, pero derivado del problema mente-cuerpo: *¿cómo es que puedo hacer lo que estoy haciendo —escribir en el teclado— con ayuda de mis pensamientos?, ¿no podría estar bajo la influencia de un 'genio maligno' y actuar de forma automática?*

Para fines prácticos, no se considerará en sentido estricto, aunque sí en relación, el problema mente-cuerpo: *lo que interesa saber es cómo se pueden hacer cosas con los pensamientos*, esto es, cual es el papel de la intencionalidad. Aristóteles será, en gran medida, el "primer investigador" de la intencionalidad, la facultad del ser humano de dirigir sus pensamientos a objetos. Deborah Black ha señalado que el concepto de intencionalidad tiene raíces árabes, aunque no del todo claras, provenientes de filósofos como Avicena y Averroes (Black, 2010: 66). Pero ambos pensadores, Avicena y Averroes, estuvieron influenciados en Aristóteles, esto es, Aristóteles era su "paradigma dominante" (Ivry, 2012).

b) Aristóteles, padre de la intencionalidad

Quiero regresar por un momento al problema mente-cuerpo en la antigüedad para aclarar el origen del concepto de la intencionalidad. Al igual que Descartes, Platón pensaba en la existencia de dos sustancias. Se encontraría en el "mundo de las ideas" la *sustancia efímera*, con la cual se compone la segunda sustancia, estos son, los *cuerpos físicos* (Robinson, 2017). Ante esto, Aristóteles pensaba que el *alma* existía en conjunto con el cuerpo:

> […] parece que las afecciones del alma se dan con el cuerpo: valor, dulzura, miedo, compasión, osadía, así como la alegría, el amor y el odio. El cuerpo, desde luego, resulta afectado conjuntamente en todos estos casos. […] corresponde [por lo tanto] al físico ocuparse del alma […] en concreto. (2014: 403a, 15-30)

La postura de Aristóteles podría catalogarse como *monista* —una extraña combinación de idealismo y materialismo—, ya que cuerpo y *alma* son dos entidades que existen con dependencia. El alma se encuentra bien presente en el cuerpo de los individuos, incluso en los animales. El "espíritu animal" se encontraría en la sangre, la cual es bombeada por el corazón y esta es expresada en emociones —por ello, pondría al corazón como el lugar donde reside el alma y no el cerebro (Fructuoso, 2006; Tapia, 2018: 82-83). Así, el alma sería el motor del cuerpo. Como señalará Aristóteles, el alma es *causa y principio* del cuerpo al ser "causa en cuanto principio del movimiento mismo, en cuanto fin y en cuanto entidad de los cuerpos animados" (2014: 415b, 10-15). Podría observarse que el dualismo de Platón fue desacreditado por Aristóteles —quedando fieles neoplatónicos como Plotino—, pese a que todavía se observa una separación entre sustancias. Dicho todo lo anterior, la concepción del alma de Aristóteles dará origen a la noción de *intencionalidad*:[5] en el *sentido filosófico* que le otorga, lo intencional será la característica

[5] Aunque el término no es de Aristóteles. El término *intentio*, del latín, fue utilizado, señala Victor Caston, por los escolásticos de una manera más espiritual: se refiere tanto a la *voluntad* como al *amor* (Caston, 2008). Black señala, por su parte, el término árabe *maʿnā*, el cual lo acuñaban los *falāsifah*, estos son, los filósofos (Black, 2010: 65). Sin embargo, se sabe que *intentio* se derivó del término árabe *maʿnā* (Kaukua, 2014: 215).

principal de los "actos del alma" (Pujadas, 1988: 31). Aunque, en *sentido estricto*, Aristóteles jamás mencionó el término, la intencionalidad se refiere a *estados afectivos* —o estados mentales— como el miedo, el odio y el amor causados por un *objeto físico*, valga la redundancia; pero también señala la presencia de estados mentales causados por un objeto *inexistente*, la *phantasia*, los cuales "no pueden ser reducidos a sensaciones, entendimiento, creencias o una combinación de creencias y percepciones" (Caston, 2008). Según Victor Caston, la *phantasia* consiste en

> "diversos rasgos perceptuales que son capaces de afectar el órgano central de la misma manera que estimulaciones perceptuales, y son capaces de producir experiencias similares inclusive en ausencia de los objetos perceptuales correspondientes" (2008).

De esta manera, no es un requerimiento de los objetos intencionales estar presentes. Sin embargo, estos objetos, pese a su ausencia, pese a no ser parte de la *experiencia misma*, serían parte del sujeto. Así lo aclara Aristóteles:

> Pero he aquí un caso más claro aún: cuando se experimentan las afecciones propias del que está aterrorizado sin que esté presente objeto terrorífico alguno. Por consiguiente, y si esto es así, está claro que las afecciones son formas inherentes a la materia. (2014: 403a, 20-30)

La *inexistencia*[6] del objeto intencional —como se ve en este caso: causado por las *afecciones* del sujeto— en los estados mentales influyó en la filosofía medieval —en especial en San Agustín, Avicena y Averroes—, pero será retomada por el psicólogo-filósofo-místico Franz Brentano.

Pese a ello, sería complicado rastrear qué tiene que ver Aristóteles en la influencia de dichos términos. Christopher Shields indicará que el término *nous*, el cual refiere a "las capacidades perceptivas que no están mezcladas con el cuerpo", estaría más cercano a una caracterización de intencionalidad (Shields, 1994: 308); mientras, el *Routledge Encyclopedia of Philosophy* señala que fue el término *noema* quién influyó a los términos árabes y latinos (Crane, 2019).

[6] La inexistencia intencional puede ser un término muy confuso. Por un lado, el prefijo *in* puede referirse a objetos que no existen en la realidad, pero poseen una *existencia en* la mente (Pujadas, 2008: 31).

c) Brentano o el redescubrimiento de la intencionalidad

Pasaron décadas, ocho siglos después de Averroes, quién fue de los últimos árabes en tratar el concepto, para que alguien tuviera interés en la capacidad del ser humano de *hacer cosas con sus pensamientos*. Y ese alguien fue Brentano. Según él, lo que caracteriza a los *fenómenos psíquicos —mentales,* en términos contemporáneos— es la intencionalidad (inmanente) que poseen. Por ello, y discutiendo con William Hamilton sobre la posibilidad de lo intencional,[7] Brentano otorgará un gran peso al lenguaje señalando que creencias, sentimientos y experiencias son expresados "a través de las expresiones que [el propio lenguaje] utiliza" (1995: 68).

A diferencia de Aristóteles, la *intencionalidad* sería una cuestión del pensamiento y, por consiguiente, del lenguaje. Sin embargo, la línea entre objetos pensados por la mente, expresados en el lenguaje, y objetos del mundo será estrecha.[8] Pero aterrizaré esta problemática en seguida. Mientras tanto, Brentano diferencia a los *objetos extensionales* (físicos) de los *objetos intencionales* (mentales): los árboles —señala Brentano, siguiendo el ejemplo de Alexander Bain— poseen una magnitud *extensa* mientras que "pensamientos e ideas son inextensos" (1995: 66), ya que los fenómenos mentales, o psíquicos, brillan por su ausencia de extensión —el sentimiento de angustia no tendría extensión de algún tipo—, aunque al referirse a este tipo de objetos se señalaría su existencia *en la mente* (su *in*-existencia). Siguiendo el ejemplo de Aristóteles, Brentano sugiere que la *inexistencia* de la *intención* se caracteriza por la dirección que toman los objetos de la mente y, por ende, serían objetos que no tendrían una existencia en el mundo:

> Todo fenómeno mental es caracterizado por lo que los Escolásticos de la Edad Media llamaban la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, no sin ambigüedades, referencia a un contenido, dirección hacia un objeto (el cual no hay que entender aquí como el significado de la cosa), u objetividad inmanente. (1995: 68)

[7] En este punto, Franz Brentano critica a William Hamilton por negar la existencia de fenómenos psíquicos, en específico, los sentimientos (Brentano, 1995: 68). Sin duda alguna, esta discusión tiene una gran similitud con los debates actuales.

[8] No es una confusión menor: el problema entre sentido y referencia generará enormes discusiones en la filosofía del lenguaje del siglo XX.

Brentano observó que los objetos intencionales son caracterizados por un *contenido*. El contenido sería aquel objeto al cual se dirige el agente, el cual no es siempre un *objeto externo* (1935: 69). Por ejemplo, una expresión ("Pablito tiene miedo") no necesita resaltar la existencia de algún objeto que constituya parte del mundo, claro, el *mundo exterior*,[9] ya que el sentir (el sentir de Pablito, el *tener miedo*) —así como observó Aristóteles— puede ser causado sin la necesidad relacionarse con algún objeto, sino de relacionarse con un objeto *interno*, el cual sería una representación de lo que ocurre en la *psique*, en la *conciencia*:

> […] las expresiones denotan una particular clase de recepción intencional de un objeto, una clase distintiva de referencia mental a un contenido de la conciencia. […] Similarmente, entonces, las expresiones que utilizamos de manera análoga, "ser grato como bueno", y "ser ingrato como malo", no significan que en los fenómenos de esta clase de bondad se atribuyan a una cosa que sea grata como buena, o la maldad que sea ingrata como mala. Más bien, ellos también denotan un **modo distintivo en el que el acto mental refiera a un contenido**. (1995: 187; negritas añadidas)

El "ser grato como bueno" no indica que el objeto, *en sí*, tenga cierta bondad. Al contrario, es un contenido que el sujeto añade a su conciencia, como parte de sus actos mentales. Siguiendo con el ejemplo de Pablito, su miedo implicaría "tener miedo de *x*", donde *x* es el contenido de su experiencia del miedo, y bien éste podría referirse a un objeto físico, pero en el caso de la in-existencia intencional, visto a través del lenguaje, ese *x* no tiene una existencia física ya que es significado por el mismo sujeto —podría ser que Pablito tiene miedo del *Coco* o miedo de *tener miedo*, el contenido del miedo de Pablito es lo que Pablito significa.

En conclusión, pese a la in-existencia los objetos intencionales, el contenido de los estados mentales (como el miedo) se describe en el lenguaje por medio de enunciados o proposiciones intencionales —más tarde se conocerán como *actitudes proposicionales*, pero ese es otro tema—. Sin embargo, existe una gran dificultad en la propuesta de Brentano, probablemente una confusión de términos,[10] al resaltar que el lenguaje trata a la

[9] A diferencia del *mundo interno de los sujetos*, esto es, la subjetividad humana.
[10] Se hará patente la confusión en los criterios de Chisholm.

par tanto objetos extensionales como objetos intencionales: el *miedo* resulta *inmanente* a *algo* (1995: 152), siendo inmanente a un objeto físico (el miedo de Pablito a las arañas).[11] En otras palabras, se observa una fuerte relación entre los objetos que el lenguaje refiere. Brentano indica que los objetos intencionales están

> […] presentes en la conciencia de dos formas, primero como un objeto de presentación [como una entidad], luego como un objeto sujeto a ser verdadero o negado [como contenido], justo cuando alguien desea un objeto, el objeto es inmanente en ambos casos, como es presentado y deseado al mismo tiempo. (1995: 157)

Resulta poco claro a qué se refiere Brentano con *el objeto es inmanente*, pese a su caracterización de los objetos intencionales —los cuales son, por un lado, la *presentación* de un objeto y, por otro, el objeto adscrito a proposiciones—, ya que el lenguaje puede confundir el contenido de los estados mentales con el objeto mismo (Feldman y Feldman: 2016). Brentano señala que el lenguaje, el *lenguaje ordinario*, en relación con los estados mentales (como el dolor y el placer), indicaría la referencia hacia un objeto (1995: 191), por lo tanto, el contenido podría ser *asequible* a objetos extensionales. Asimismo, lo que especifica al contenido de los estados mentales es la relación del sujeto con la *voluntad*, esto es, su tendencia a cierto fin u objeto, lo que Brentano llama *dirección de voluntad* (*óp. cit.*). El problema de Brentano, de confundir objetos extensionales con objetos mentales, es el problema de la *irreductibilidad*. A continuación, indicaré en qué consiste este problema. Pero antes se observará cómo los criterios de Roderick Chisholm, al formular en postulados lógicos la concepción de Brentano, también caen en este problema.

[11] Como señalé, Pablito podría tener miedo a tener miedo, como los pacientes con trastorno de pánico. Es complicado señalar a qué se refiere Brentano con inmanencia de un objeto. Podría ser que estuviera siguiendo a Aristóteles en este punto: "Cuando una cosa se predica de otra como de un sujeto, todo aquello que se dice del predicado se dice también del sujeto" (2005: 1b 10-15). Por lo tanto, los enunciados *intencionales* hacen alusión a un sujeto, aunque es inexacto saber exactamente a qué sujeto —u objeto— se refiera.

d) Roderick Chisholm o la lingüística de lo intencional: la intensionalidad con "s"

Ante la separación de objetos intencionales y objetos extensionales, objetos pensados y objetos del mundo, en las diferentes enunciaciones del lenguaje uno podría creer que este asunto de la intencionalidad resulta ser una cuestión espuria.[12] No obstante, Roderick Chisholm, filósofo estadounidense, creyó importante tratar la intencionalidad, sobre todo la *inexistencia intencional*, en criterios lingüísticos y lógicos. Para ello, formulará la tesis de Brentano en tres criterios:

> **Primero**, decimos que una oración simple declarativa es intencional si utiliza una expresión sustantiva —un nombre o una descripción— de tal forma que ni la oración ni su contradicción implican que haya o no cualquier cosa para la cual la expresión sustantiva aplique verdaderamente […]
> **Segundo**, diremos que para cualquier oración no-compuesta que contiene una cláusula proposicional, será intencional si ni la oración o su contradicción implican que la cláusula proposicional sea verdadera o falsa […]
> Una **tercera** marca de la intencionalidad puede ser descrita en esta manera. Supóngase que hay dos nombres o descripciones que designan la misma cosa y que *E* es una oración obtenida por separar esos dos nombres o descripciones por medio de "su idéntico con" (o son "idénticos con" si la primera letra está en plural). (1957: 170-171; negritas añadidas)

Es claro que el primer criterio estaría de acuerdo con la concepción de Brentano de lo intencional, ya que si se aplica una contradicción a un enunciado intencional no implicaría la existencia de algún objeto y, por lo tanto, el objeto (intencional) no definiría la verdad o falsedad del enunciado. El ejemplo de enunciado intencional que utiliza Chisholm es el siguiente: "Diógenes buscaba un hombre honesto". Sin embargo, "Diógenes se sentaba en su tina", implica la existencia de un objeto, pero el primero no (1957: 170). Otro ejemplo, el enunciado "Juan está pensando en el monstruo del Lago Ness", tanto su afirmación como su negación no implica que el monstruo deba existir (Feldman y Feldman, 2016).

[12] Véase en la nota 16 porqué la intencionalidad podría ser un *pseudoconcepto*.

El segundo criterio se deriva del primero: los criterios de verdad de una proposición intencional no forman parte de sus características inherentes. No obstante, este criterio no refiere a términos simples sino a cláusulas proposicionales —por ejemplo, *{p v r} o {p}*—, cuyos valores de verdad no implican su cualidad de intencional. El enunciado "Juan piensa si hay un monstruo en el lago Ness" y su negación no implican que el monstruo del lago Ness tenga que existir (Feldman y Feldman, 2016).

El tercer criterio resulta escandaloso: propone que los objetos que refieren —o denotan— una misma cosa podrían ser diferenciados por medio de la conectiva "es idéntico con". Por ejemplo, "chimuelo es idéntico con persona edéntula" se refiere al mismo objeto. Sin embargo, y ahí lo grave de este asunto, la conexión entre "Chimuelo" y "persona edéntula" no resulta *clara* ya que uno podría no estar familiarizado con el término *edéntulo*. Como señalarán Richard Feldman y Fred Feldman, este criterio cae en el error de la sustitutividad de términos coextensivos (*óp. cit.*). Por ello, Quine criticará el tercer criterio: "Conejo" y "Gavagai", dados los enunciados en los cuales aparecen, son términos que no refieren a objetos —esto es, conejos— sino refieren la creencia sobre la presencia de conejos (Quine, 1968: 229), suscitando el problema de la *intraducibilidad* o la *indeterminación de la traducción radical*.[13]

En resumen, ¿qué dificultades acarrean los criterios Chisholm? Dos problemas. Primero, al igual que Brentano, no establecen una correlación entre términos (por lo tanto, de objetos). Segundo, generan el problema de la *opacidad referencial*: proposiciones que cumplen con el criterio *salve veritae*, esto es, al cambiar de variable —denotando el mismo objeto— los valores de verdad de la proposición también cambiarían, volviéndose contradictorias —*"Tulio" no es equivalente a "Cicerón"*, pese que Tulio y Cicerón refieren a la misma persona— (Quine, 1968: 153-157). Ante esto, dichas dificultades generan, ya sea para bien o para mal, la noción subyacente de la intencionalidad. Es por ello que señalaré, a continuación, que la *opacidad* será una marca distintiva de la *intencionalidad* (Dennett y Haugeland, 1987).

[13] Aquí el ejemplo de Quine: "pasa un conejo, el indígena dice «Gavagai» y el lingüista anota la sentencia «Conejo» (o: «Mirad, un conejo») como traducción provisional, aún sujeta a contrastación en otros casos. Al principio el lingüista se abstendrá de poner palabras en boca de su informador, aunque no sea más que porque aún no las tiene. Pero en cuanto pueda, el lingüista suministrará a su informador sentencias de la lengua de éste, para que él las apruebe; y ello a pesar del riesgo de deformar los datos por sugestión" (1968: 41-42).

e) El problema de la irreductibilidad: un problema *muy opaco*

La anterior opacidad estaría relacionada, en gran medida, con la *irreductibilidad* de estados físicos y mentales*:* si las proposiciones intencionales —los estados mentales— contienen opacidad referencial, entonces las proposiciones que hacen referencia a un objeto físico serían diferentes de ellas, ya que no tienen opacidad ni *extensión*, y por lo tanto irreducibles a proposiciones extensionales. Esto es obvio, el ser humano, por medio del lenguaje, puede referirse tanto a objetos del mundo como a sus pensamientos, pero si la intencionalidad sólo puede referirse a objetos intencionales, ¿cómo le hace para referirse a objetos extensionales?

Como se observó al inicio del capítulo, el problema de las dos sustancias tuvo origen en Platón y continuidad en Descartes. Ahora se observa que Brentano adoptó una versión del dualismo, aunque de naturaleza anómala, en el lenguaje: *nos podemos referir tanto a objetos como pensamientos, cuando nos referimos a los segundos no podemos usar un lenguaje extensional, pero sí podemos referirnos a los primeros con el lenguaje intencional*.[14] Quizás la cuestión se suavizaría si se considera lo extensional en relación con lo intencional (esa será la solución de Dennett). Brentano señaló que en "la representación hay algo representado, en el juicio algo es afirmado o rechazado, en el amor amado, en el odio odiado, en el apetito apetecido, entre otros" (1935: 68). Siguiendo a Aristóteles, Brentano pensó que *pensamiento* y *objeto* son uno y lo mismo (Aristóteles, 2005: 1b, 10-15).[15] La salida es acertada, pero Brentano seguirá considerando lo intencional y lo extensional como como dos entidades distintas.

En resumen, se observa que Brentano cayó en una doble contradicción: primero, si los fenómenos mentales son equivalentes a los fenómenos físicos, entonces, ¿por qué considerarlos como dos entidades distintas? Segundo, si la naturaleza de los fenómenos mentales y los fenómenos físicos difiere, aunque se relacionen en cierta medida, entonces,

[14] No en el sentido de Donald Davidson, ya que existe una supremacía de los fenómenos mentales sobre los físicos, pues estos no pueden ser explicados por la ciencia. Más bien, de relaciones causales, que no resultan ser tan obvias, pero ahí están.

[15] Véase nota 11.

¿cómo podrían relacionarse si estamos hablando de dos entidades *inconmensurables* (ya que los criterios de Chisholm consideran que la intencionalidad es un asunto de objetos *inexistentes*, sin extensión)?[16]

Brentano trataría de superar dicha irreductibilidad: si los objetos mentales, enunciados intencionales, son *irreducibles* a objetos físicos, entonces el ser humano tendría dos capacidades para entender ambos tipos de objetos: una conciencia interna y otra externa:

> Otra característica común a los fenómenos mentales es el hecho que sólo son percibidos por la conciencia interna, mientras en el caso de los fenómenos físicos sólo la percepción externa los hace posible. (1995: 70)

Sin embargo, es obvio que el ser humano no tiene dos conciencias, aunque se me pueda objetar con la tesis del exocerebro de Roger Bartra o los experimentos del cerebro dividido de Roger Sperry. Como sea, postular dos clases de conciencias no es la salida más lógica: si existiesen dos tipos conciencias, las cuales comprenden objetos extensionales u objetos intencionales, la relación entre ellas sería complicada dada su naturaleza divergente. Por lo tanto, no habría necesidad de hablar *de dos tipos de conciencia* —siendo irreductible una de la otra—. Por otro lado, todavía no es claro cómo pueden los objetos extensionales relacionarse en el lenguaje intencional (como el miedo de Pablito a las arañas). Ryle observó, como mencioné en el apartado dedicado a Descartes, que el problema de la *irreductibilidad* lleva a contradicciones, entre ellas definir pensamiento y objeto en una categoría equivalente, pero bajo leyes divergentes: "[…] la mente pertenece a la misma categoría que los cuerpos, y éstos están regidos por leyes mecánicas estrictas, se sigue que, de modo similar, está regida por leyes no-mecánicas" (2005: 34).

[16] El término inconmensurable es inexacto en este punto: no me refiero a teorías, como considera Kuhn, que jamás tendrán relación. Pero sí es exacto en el sentido de Quine: hablar de lenguaje mental y lenguaje físico sugiere hablar en dos idiomas distintos. Como defendía Brentano, el lenguaje puede referirse tanto a objetos intencionales como a objetos extensionales, resaltando que hay expresiones intencionales que se refieren a objetos físicos. Sin embargo, sigue siendo ambiguo cómo podrían relacionarse siendo diferentes, e inconmensurables.

Sin embargo, aunque la irreductibilidad pudiera ser un *pseudoproblema*,[17] no es claro cómo eliminar el problema de opacidad referencial. Probablemente es una característica inherente a toda proposición intencional y, por consiguiente, a todo fenómeno mental. Las proposiciones intencionales generarán un fuerte dolor de cabeza a lógicos, ¿cómo pudo la intencionalidad colocarse un *manto místico*, el *manto* de la opacidad?

[17] Para Rudolf Carnap, una palabra tiene relación con un concepto concreto; en cambio, si sólo es aparente se estaría hablando de un pseudoconcepto. Desde este punto de vista, la intencionalidad podría ser un pseudoconcepto ya que no cumple con varios requisitos que cumple los conceptos, por ejemplo, no tiene un nexo con notas empíricas y su verificación no podría ser conocida (1961: 9-13). Por ende, el problema de la irreductibilidad sería un pseudoproblema.

f) Quine y el fin de la intencionalidad

Podría haber una manera de eliminar la opacidad. Pero eliminando la opacidad se eliminaría la intencionalidad. Ante la aparente incompatibilidad entre lenguaje de la mente y lenguaje físico —"Lo que hay en el mundo no depende en general de nuestro lenguaje, pero sí depende de éste lo que podemos decir que hay" (Quine, 2002: 158)—, Williard Orman Quine encontró dificultades para justificar el primero y, con él, todo aquello referente a la intencionalidad:

> […] la tesis de Brentano puede entenderse de dos modos: no como prueba de que los giros intencionales son insuprimibles y de la importancia de una ciencia propia de la intención; o como prueba de la falta de base de los giros intencionales y de la vaciedad de una ciencia de la intención. Mi actitud es la segunda (1968: 230)

Esto es, siguiendo a Rudolf Carnap, el concepto de intencionalidad es un concepto vacío, aunque deja en claro que no renuncia al uso cotidiano de los giros intencionales (*óp. cit*.).[18] Quine destacará que éstos pueden ser comprendidos por la ciencia. Por ejemplo, el temor, expresado en actitud proposicional,[19] podría ser explicado a la perfección por el discurso científico —sobre todo en *sinonimia estimulativa* expresada, esto es, en relación a un estado físico del cuerpo del agente—. La ciencia y un uso exacto del lenguaje tendrán relevancia en la caracterización de las actitudes proposicionales, evitando así toda opacidad, puesto que relacionarán dichas actitudes con su debida extensión. Sin embargo, Quine señaló que "la metodología básica de los giros lingüísticos de actitud proposicional difiere grandemente del espíritu de la ciencia objetiva en lo que este tiene de más representativo" (1968: 228), esto es, se descartaría, por medio de una lógica extensiva, el uso de actitudes proposicionales, o al menos tolerarse las de cierto tipo (1968: 230-231). Esto significa que sólo tendrán interés aquellas que puedan ser comprendidas dentro de un sistema lógico derivado de la investigación científica, enmarcadas a la explicación física y

[18] O, más bien, intensionales. Agradezco a mi asesor por la aclaración.

[19] Las actitudes proposicionales son lo mismo que los enunciados o proposiciones intencionales.

relacionadas con la *cita directa*.[20] Asimismo, Quine pensó que *creencias* y *deseos* no tienen *punto fijo* (1968: 227), relacionándolas con la cita *indirecta* y, por ende, con una inexactitud del lenguaje (1968: 227-228).[21]

Por ello, se hace patente que Quine destaca la relación entre el problema de la *intraducibilidad* y el problema de la *irreductibilidad*: así como traducir un texto de un *idioma* a otro no es constancia de su exactitud, las actitudes proposicionales deberán ser descartadas si no tienen alguna relación con la realidad. Dichas actitudes, sobre todo las de creencia y deseo, alentarían nuestro "virtuosismo dramático" y, por consiguiente, añadir creencias y deseos a entidades carecen de lenguaje (1968: 228). Por ejemplo, la actitud proposicional "el chihuahua tiene miedo a la rata" sería falso ya que el perro chihuahua no puede tener creencias o deseos, pero en el caso de tenerlos también sería falso ya que sería inexacta la ubicación de dichas creencias y deseos. El anterior entrecomillado haría hincapié en que el "miedo" del chihuahua no tiene nada que ver con el lenguaje (1968: 223), sino con su comportamiento. En resumen, se podrían añadir creencias y deseos al chihuahua gracias a la observación de su comportamiento, pero dicho modo de proceder sería ilegítimo, una exageración:[22]

> Llegamos a proyectarnos hasta en lo que, partiendo del comportamiento del animal, imaginamos que puede ser el estado mental de un ratón, y lo dramatizamos en forma de creencia, deseo, tendencia, verbalizándolo del modo que nos parece relevante y natural dado el estado mental así fingido. (1968: 228)

Lo mismo pasaría con toda propiedad mental, como señala Carlos Moya, del ser humano —sobre todo en relación a las actitudes proposicionales de creencia y deseo— ya que no se establecen las leyes con las cuales opera lo mental. Esto es, las leyes de con las cuales se rige lo mental están indeterminadas. Las leyes físicas, por lo tanto, dominan toda explicación del comportamiento humano y animal:

[20] Un ejemplo de *cita directa* sería "recoge simplemente el incidente físico, sin meterse en sus implicaciones" (Quine, 1968: 228), siendo este ejemplo la definición de cita directa.
[21] En cambio, en la *cita indirecta* se proyecta la imaginación de otros individuos por medio de observaciones propias, las cuales se ajustan a nosotros (Quine, 1968: 228). Esto sería un ejemplo de *cita indirecta*.
[22] Se observará el cambio, a continuación, con Dennett.

> Una vez hemos optado por una teoría física, es en principio posible determinar la extensión de sus conceptos y con ello la verdad de sus enunciados. En cambio, una vez fijadas, a partir de esa misma teoría física, las propiedades físicas de un organismo y de las partes relevantes de su entorno, sus propiedades mentales y el significado de sus palabras siguen indeterminados […] (Moya, 2011: 138)

En conclusión, para Quine debe de prevalecer el lenguaje de la ciencia, esto es, el lenguaje que se utiliza en Física para analizar los fenómenos materiales, ya que éste posee una *extensión* que un lenguaje intencional, o un lenguaje que incluya actitudes proposicionales, carece. El problema de la opacidad desaparece si se tiene un lenguaje transparente, si se usa la ciencia. Por lo tanto, toda teoría psicológica que utilice conceptos mentales —ya que las propiedades mentales son indeterminadas— será una *pseudociencia*.[23] De esta manera, podría determinarse el comportamiento de los agentes sin la necesidad de abordar algún *lenguaje mental* —su pensar estaría adscrito a un lenguaje claro. Como se señaló, Quine indicó que referirse a "Gavagai" y "Conejo" se logra por medio de "estimulaciones", esto es, "la creencia de la presencia de conejos" (*óp. cit.*). Así, las estimulaciones en el *hablante* constituirían su significación, "la creencia de…", aunque sea un mentiroso: "cuando no se detectan como mentiras, son suficientemente escasas [las mentiras] como para no impedir una aproximación importante a las significaciones estimulativas" (1968: 229).

Finalmente, la posición de Quine es *fisicalista* —así como conductista— ya que considera que "los hechos físicos son todos los que hay" (Moya, 2011: 135) y, concluyó, *eliminativista*, porque

> […] todo discurso subjetivo acerca de acaecimientos mentales procede necesariamente por medio de términos que se adquieren y entienden mediante sus asociaciones, directas o indirectas, con el comportamiento socialmente observable de objetos físicos. Si hay un argumento en favor de acaecimientos y estados mentales tiene que ser estrictamente el de que su postulación, igual que la de moléculas, tiene alguna eficacia sistemática indirecta en el desarrollo de la teoría. (Quine, 1968: 273)

[23] Quine jamás se refiere a este término en *Palabra y Objeto*, aunque es clara su admiración por Rudolf Carnap. Sin embargo, son diversos los textos que señalan su posición como *materialista eliminativista*. Aunque utiliza el término *eliminación* sólo en relación con la *explicación* física de lo mental (1968: 272). Véase Moya, 2011: 134 y Ramsay, 2016. Ellos están en lo correcto en llamarlo así.

Esto es, tendría que haber leyes mentales como leyes físicas. Parecería que el argumento de Quine es sólido, así como su propuesta de eliminar el lenguaje mental, comprometiéndose a un lenguaje científico que estudie el comportamiento por medio de leyes *físicas*. Asimismo, dicha salida resultaría menos *dramática* (1968: 273) ya que no se postularían relaciones de dudosa naturaleza: *no existen leyes mentales.* Pero, ¿qué sucederá con los términos de *creencia* o *deseo*? No se trataría de parafrasear *términos mentales* en *términos físicos* sino disolverlos, de manera que sean reconocidos en una teoría fisiológica —"tengo un *x*" en lugar de "creo que *x*"— (1968: 274). El problema de la *irreductibilidad* es solucionado por Quine, así como el problema de la opacidad referencial, ya que no habría un lenguaje más claro que el de la Física. Con ello, lo intencional sería un obstáculo para toda teoría fisicalista y, por ende, ser eliminado satisfactoriamente.

Capítulo II

La *estrategia intencional*: herramienta intuitiva que disuelve la distinción entre estados mentales y físicos

a) La estrategia

Como se detalló anteriormente, Aristóteles fue uno de los primeros en introducir la noción de *intencionalidad*, siendo Franz Brentano quien la rescató y Chisholm quien la especificó. Quine pensó que ésta podría eliminarse, así como todo lo referente a estados mentales —diluyendo la *ficticia* distinción entre estados mentales y físicos—. Por lo tanto, toda teoría psicológica que estudie el comportamiento (y todo *lo que podría denominarse mente*, perteneciente a un conjunto de procesos físicos, los cuales no son misteriosos) se debe adscribir al *fisicalismo*, obteniendo resultados más precisos por medio de la Física.

Entonces, ¿fue éste el fin del concepto de lo mental?, ¿qué pasó con la intencionalidad?

Recientemente, Daniel Dennett (en adelante D) ha señalado que negar los estados mentales no es la salida más satisfactoria: nuestra *psicología vulgar* (*folk psichology*) nos lo impide, es decir, las capacidades cognitivas de predecir y explicar el comportamiento (Ravenscroft, 2019).[24] Es común observar a las demás personas añadir creencias o deseos a sus mascotas, es decir, les otorgan intenciones y estados mentales: así funciona la psicología vulgar. Según D, la *psicología vulgar* utiliza una estrategia altamente predictiva, "casi todos somos buenos con la psicología vulgar" (Dennett: 2015: 63), esta es, *la estrategia intencional* (*intentional stance*) —aquella capacidad de predecir y explicar el

[24] Una de las tres definiciones que Ian Ravenscroft señala: "(1) A veces la 'psicología vulgar' se usa para referir a un conjunto de capacidades cognitivas, que incluyen —pero no son las únicas— las capacidades de predecir y explicar comportamiento. (2) El término 'psicología vulgar' también se usa para referir a una teoría del comportamiento representada en el cerebro […] (3) El ultimo sentido de 'psicología vulgar' está cercanamente asociado con el trabajo de David Lewis. Desde este punto, la psicología vulgar es una teoría psicológica constituida por puntos de encuentro de la mente, que personas comunes están inclinadas a aceptar" (2019).

comportamiento. D aclarará que la *estrategia intencional* no es una *teoría de la conducta*, en sentido estricto, sino aquella capacidad cognitiva para predecir la conducta de los demás tratándolos como agentes:

> […] no es tanto una teoría como una práctica, una manera de investigar el mundo que nos sale tan natural que debe tener alguna base genética en nuestros cerebros [ya que] tenemos un fuerte impulso de interpretar las cosas que se mueven de maneras irregulares […] como si fueran agentes. (2015: 62)

En dicha estrategia brillará el concepto de *sistema intencional*,[25] esto es, aquel agente —puede ser cualquier cosa, desde un ser humano, una computadora, cualquier animal, un alienígena, etcétera, hasta un termostato— al cual se le pueden adscribir creencias y deseos (estados mentales) en dirección a objetivos o metas (1981; 2015: 64 y 69).[26] Gracias al uso de esta estrategia se puede predecir la conducta que poseen dichos sistemas. En otras palabras, al adoptar la *estrategia intencional* se resaltarían los *estados mentales* atribuidos a un *sistema* (*objeto de predicción* o *agente*) *intencional* ya que se introduce la noción de *intencionalidad*, señalando que su conducta cumple con intenciones:

> Hacia una primera aproximación, la estrategia intencional consiste en tratar el objeto cuya conducta quieres predecir como un agente **racional** cuyas **creencias** y **deseos** y otros estados mentales exhiban lo que Brentano y otros llaman *intencionalidad* (1987: 15, negritas añadidas)

[25] Llamará *creyente verdadero* (*True believer*) a aquellos sistemas intencionales que cumplan con la estrategia intencional (1987: 15).

[26] Hay que aclarar que en *Contenido y Conciencia* se alude a la característica observada por Brentano: los fenómenos mentales se dirigen a un contenido, enunciado o significado (1996: 42). Pero, por motivos de simplicidad, y en concordancia con (1981) y (1987), así como la falta de *lenguaje propio* de la mayoría de los sistemas intencionales, se parte de la direccionalidad de sus creencias y deseos. Este es un punto bastante polémico, ya que creencias y deseos son estados mentales, es decir, con intencionalidad. En seguida, se resaltará que creencias y deseos, si bien pueden tener un contenido, sea sintáctico o semántico, este se añade por un observador.

D señala que normalmente se consideran dos estrategias para la predicción de un agente: la postura física y la postura de diseño (1981: 4; 1987: 16). Quine podría haber estado adscrito a la primera estrategia, siendo la Física el punto de partida para toda explicación del comportamiento, pero también se podría adscribir a la segunda: la constitución *fisicoquímica* —su diseño—explica su comportamiento. Por consiguiente, el uso de una tercera estrategia sería de poca utilidad: Quine advirtió sobre los peligros de agregar intencionalidad a cualquier objeto (*óp. cit.*). Aclaro que D no está polemizando con ninguna postura. En realidad, trataría de complementarlas y la estrategia intencional sólo sería otra herramienta de la predicción del comportamiento (2015: 65). D resalta que la utilidad de la estrategia intencional, de tratar "cosas complicadas" como agentes —seres humanos y bacterias de levadura, termostatos y plantas—, tiene como finalidad descubrir la complejidad de los mecanismos, "la postura intencional te da las especificaciones […] de un sistema intencional […] y deja que los ingenieros […] ejecuten esas especificaciones" (2015: 69), a una velocidad insuperable.

A continuación, se observará una aplicación de la estrategia:

Si se tratará, siguiendo el ejemplo de D, de ganar una partida de ajedrez a una computadora, ¿cuál sería la mejor estrategia?

La **estrategia física** ofrece una gran serie de ventajas, como la exactitud de su método y sus resultados, pero también ofrece grandes complicaciones: su predicción no es práctica (2015: 65). Una complicación estriba en conocer el funcionamiento eléctrico de la computadora, siendo un alza en el voltaje un cambio en la jugada. Por lo tanto, se requiere un conocimiento extremadamente preciso de las *leyes de la naturaleza* para predecir su jugada (1981: 4; 2015: 67). Sin duda, esta estrategia revela muchísimo de la conducta de los agentes al investigar su funcionamiento, pero las predicciones en una partida de ajedrez llegan a tomar mucho tiempo. Asimismo, D señala la dificultad de llevar al extremo su uso, "esta es la grandiosa e impráctica estrategia de Laplace [una estrategia basada en la física] para predecir por completo el futuro de todo en el universo" (1987: 16). La **estrategia del diseño** tiene sus ventajas, pero sigue sin vencer con facilidad a la computadora: es difícil encontrar una falla en el diseño del software del programa de ajedrez. Se necesita de *ingeniería* (1981: 4), en este caso, de un programador para encontrar las fallas en su código.

De nuevo, esta estrategia revela el funcionamiento de la computadora, sólo que a nivel de diseño. Sin embargo, encontrar las fallas en el diseño del software es muy tardado, por lo que cualquier predicción de sus jugadas "implica demasiado trabajo" (2015: 67).

¿Qué ofrece la **estrategia intencional**? Si se concibe a la computadora —es decir, el programa de ajedrez— como un sistema intencional, entonces podría encontrarse el nexo entre sus jugadas y sus "creencias" respecto a mis movimientos, esto es, su predicción. Por ejemplo, y muy básico, si mi reina está en h2 e intento comer el alfil en d6 "sé" que el programa, por ser la mejor jugada disponible, "atacará" con su reina a la mía, perdiendo la partida (véase la figura 3 en el anexo).

Lo que interesa ahora es saber por qué la estrategia intencional predice el siguiente paso de la computadora en una partida de ajedrez, al adscribírsele creencias y deseos, por qué tiene el "deseo" de ganar, la "creencia" de la mejor jugada (obsérvese las palabras entre comillas: no sugieren que tengan deseos o creencias). D sugiere que esta utilización de palabras ocurre de manera *maomeno*, esto es, en "vista de la organización estructural de las partes de que está hecho, mientras podamos asumir que las partes funcionan como deberían" y "lo suficientemente bien para que en el nivel que le sigue hacia arriba podamos suponer que en nuestras existencias hay una pieza competente que realiza esa función" (2015: 77). En pocas palabras, lo *maomeno* son estados de creencia. Por ello, será necesario tomar en cuenta que la computadora debe cumplir con las reglas de su diseño y de su constitución física —su funcionamiento—. Asimismo, en el caso de un organismo biológico, que siga un patrón dadas las condiciones del ambiente —el cual señala su *telos*, *i. e.,* su supervivencia— (1987: 20; 1996: 64). Siguiendo con el ejemplo anterior, la computadora muestra en la partida de ajedrez un reconocimiento de las decisiones del oponente —esto es, a través de múltiples algoritmos puede determinar la creencia de su adversario en la próxima jugada— gracias a su correcta programación como el correcto funcionamiento de la corriente eléctrica. Sin estos factores la computadora caería en error (*óp. cit*). Concebida así, la estrategia es de gran ayuda en el día a día de cualquier persona (1987: 33). No es que la computadora tenga deseos y creencias en sentido propio, esto es, que tenga intencionalidad como un ser humano: la computadora necesitaría significar esas creencias y deseos. Sin embargo, las cosas se van a poner extrañas. Si se añade a una

computadora creencias y deseos para *entender* de forma rápida su conducta —a la mayoría de la gente le sería complicado comprender la constitución física de la computadora, así como su diseño—, entonces, ¿qué diferencia tendrían esas "creencias" y "deseos", *maomeno* creencias, de las creencias y deseos del ser humano? R= no habría ninguna diferencia.

Optar por la *estrategia intencional* significaría dotar de características intencionales a un sistema, "así funciona: primero decides tratar al objeto cuya conducta será predicha como un agente racional, entonces figurarás cuales creencias tendrá ese agente, dado su lugar en el mundo y su propósito" (1987: 17), esto es, concebirle *racionalidad*. Tener deseos y creencias —estas son las actitudes proposicionales que Quine trató de eliminar— equivaldría, aún en el mínimo nivel, a ser racional.[27] Por ende, no habría alguna diferencia entre las creencias que el ser humano posee y las creencias que pueden ser adscritas a la computadora. Está claro que las computadoras no creen en la vida después de la muerte o en la existencia alienígenas, pero podría ser que nosotros tampoco lo creemos. No existe, según D, la intencionalidad original. Pero más adelante se abordará esa cuestión con el problema de la irreductibilidad.

Podría pensarse que ésta es una *antropomorfización* de objetos que nunca van a poseer deseos o creencias, siendo una *racionalidad artificial* el agregado de estados mentales, y eso podría ser *innecesario para nuestro entendimiento* (1981: 8; 1987: 32 y 2015: 66). Sin embargo, como se ha resaltado, tratando a los objetos como agentes se obtendría la "descripción del puesto", en otras palabras, lograr una comprensión del funcionamiento del objeto (*óp. cit.*). Por ello, y postulando que cualquier sistema comparte verdades lógicas, D parte de la idea que los sistemas intencionales poseen una *perfecta racionalidad*, esto es, que el diseñador —ya sea la evolución por selección natural o un programador de ajedrez— no diseñaría con defectos al sistema (1981: 9; 1987: 21; 1996: 64 y 2015: 67).[28]

[27] Aunque está claro que no todas las creencias ni deseos son racionales: la mayoría serían irracionales. Como se verá a continuación, D pensará que ser racional sería sinónimo de seguir ciertas reglas del pensamiento en base a su constitución física y de diseño. Podría decirse que un deseo irracional, como el hambre, "deseo tener una manzana", está relacionado con el diseño orgánico de nuestro organismo.

[28] Habría que resaltar dos ideas que se contraponen: por un lado, se puede partir de la racionalidad perfecta de los sistemas y, por otro, observar que es imposible lograr tal racionalidad al no conseguirse todas las verdades

Si no cumpliera, en buena medida, con las reglas de la lógica —en este caso, la lógica clásica, de primer orden, con miras extensionales e intencionales— se tendría un sistema *irracional* e *incomprensible*. La estrategia sólo se aplicaría a objetos que cumplen con las reglas de la lógica de primer orden, que sigan el *modus ponens en su programación* y que eviten las contradicciones:

> Anteriormente he alegado que incluso las criaturas de otro planeta compartirían con nosotros nuestras creencias en verdades lógicas; se puede aclarar preguntando si el ratón u otros animales, en virtud de ser sistemas intencionales, también creen en las verdades de la lógica. Hay algo extraño en la imagen de un perro *cogitando* una lista de tautologías, pero podemos evadir esa imagen. La suposición de que algo es un sistema intencional es la suposición de que es racional. (1981: 11)

Aquí se perciben los límites de la estrategia intencional: no funciona ni con todos los agentes ni todos los agentes la utilizan. Tal sería el caso de un paciente con lesión cerebral —por ejemplo, con afasia en el área de Wernike—. Difícilmente podría aplicarse la estrategia al carecer de *racionalidad perfecta*, ya que carecen de comprensión del habla, debido a su constitución física o de su diseño (NIDCD: 2017).[29] Asimismo, un paciente con afasia de Wernike tendría en dificultades en aplicar la estrategia por su deficiencia de expresarse —no se puede saber su intencionalidad con oraciones del tipo "Libro libro dos mesa" (*óp. cit.*)—. Esto podría verse como un impedimento para la estrategia, siendo imposible afirmar una *racionalidad perfecta* en todos los seres. Para D no significa que los agentes que prescinden de *racionalidad perfecta* no hagan uso de la estrategia intencional. O, caso contrario, no significa que agentes que prescinden de la estrategia no tengan

lógicas en los sistemas intencionales: "¿Podrán todas las verdades lógicas aparecer entre las creencias de cualquier sistema intencional? Si el sistema fuera ideal o perfectamente racional, todas las verdades lógicas aparecerían, pero cualquier sistema intencional actual sería imperfecto, y entonces no todas las verdades lógicas serían adscritas como creencias al sistema" (1981: 11). En *The Intentional Stance* D piensa que sí es posible.

[29] Es claro que lo anterior podría resultar falso. Una persona que sufre de *demencia*, ya sea vascular o por Alzheimer o por consumo de sustancias, posee un déficit en sus facultades mas no carece de ellas (Urbano, 2018). Igualmente, un paciente con afasia de Wernike tiene carencias en la comprensión oral, y con el debido tratamiento puede mejorar su comprensión, pero no tiene carencias en su comprensión escrita.

racionalidad. Pone el caso de la zoóloga Temple Grandin: dado su autismo posee una *teoría de la mente* diferente a la de los demás (2015: 63). Su falta de *psicología vulgar* se compensa con una gran capacidad de razonamiento, viendo el mundo a su manera.

En conclusión, la utilización de la estrategia intencional tiene amplias ventajas sobre los enfoques de diseño y físico para la predicción de un comportamiento. Asimismo, incluir el vocabulario intencionalista para el tratamiento de los agentes revelaría muchísimo de su conducta. Sin embargo, un conductista podría resaltar que las acciones de un perro no están motivadas por creencias y deseos, sino por meros instintos o por una conducta reforzada, por lo tanto, *no habría intencionalidad*. Y estaría en lo correcto. A continuación, se hará patente la postura de D respecto a la escuela conductista, así como el fisicalismo de Quine —el cual se relaciona con dicha escuela psicológica, resolviendo el problema de la irreductibilidad.

b) El retorno de la irreductibilidad

D señala que el conductismo de Frederick Skinner rechazó el uso de la estrategia intencional al rechazar cualquier el concepto de intencionalidad (1981: 13). Según Skinner, la conducta puede ser explicada por medio de estímulos, estos son estímulos comprobables físicamente. Por lo tanto, sería *irrelevante* seguir hablando de *mente*, ya que la propiedad de lo mental —como la *voluntad*— se integra en el cerebro, en consecuencia, son propiedades físicas (1971: 61). Skinner llegará a la misma conclusión de Quine: es falsa la división entre mente y cuerpo, así como postular dos lenguajes diferentes (el lenguaje mental y el lenguaje físico), prescindiendo de toda explicación mentalista.[30] Skinner, siguiendo el ejemplo de Bertrand Russell, explicará que es innecesario hablar de términos mentales (o intermediarios) ya que las palabras están relacionadas con su correlato físico:

> Supongamos que usted está en compañía de una persona que de repente dice "zorro" porque ha visto un zorro, y supongamos que, aunque usted lo oye, no ve el zorro. ¿Qué le sucede a usted en realidad como resultado de entender la palabra "zorro"? Usted busca a su alrededor; pero esto le habría ocurrido también si la persona hubiera dicho "lobo" o "cebra". Usted puede tener la imagen de un zorro. Sin embargo, desde el punto de vista del observador, lo que demuestra que usted entendió la palabra es que usted se comporta (dentro de ciertos límites) como lo habría hecho si hubiera visto el zorro. Generalmente cuando uno oye una palabra objeto que entiende, su comportamiento es, hasta cierto punto, el que **el objeto mismo habría producido**. Esto puede ocurrir sin ningún intermediario "**mental**", por las reglas comunes de los reflejos condicionados, porque la palabra se ha asociado con el objeto. (Skinner, 1981: 101. Negritas añadidas)

Nuevamente, como se vio en el respectivo apartado, el problema de la *irreductibilidad* sería un problema artificial y, por consiguiente, un impedimento para cualquier propuesta que trate la conducta —toda conducta es no-intencional, basada en

[30] Tanto el lenguaje físico y como el mental aparecerán contradicciones que D tratará de enmendar. Al final, habría que ser más flexibles con nuestras presuposiciones ontológicas sino estaríamos negando lo mental para siempre.

estímulos y refuerzos: “ver a un zorro” equivale a una respuesta de un sujeto con el ambiente—. Los actos verbales de Skinner se refieren a fenómenos físicos, no mentales. Entonces, ¿debería descartarse la intencionalidad? Si la respuesta es no, ¿cómo podrá reunirse el desventurado lenguaje mental con el grandilocuente lenguaje físico de la ciencia?

c) El fin de la irreductibilidad: intencionalidad y extensionalidad

La respuesta de D (tanto en 1981 y, sobre todo, 1996) será ir más allá de otorgar creencias y deseos a un objeto. Sin duda es muy sencillo pensar que cualquier *objeto* posee una *teoría de la mente*, como piensa la *psicología popular*. La estrategia intencional, en la práctica cotidiana, resulta ser muy cómoda. Pero tendría un uso radical: la estrategia resaltaría que tanto las creencias como deseos, ya sean adscritos "artificialmente" a una máquina, creencias de *maomeno*, o que aparecen "originalmente" en un ser humano, no tienen un sustrato especial.

Así, las computadoras, como sistemas intencionales, comparten una serie de creencias con los seres humanos ("ganar una partida de ajedrez", "ser eficiente"), "la teoría de los sistemas intencionales sea la principal organizadora a la hora de salvar el abismo de confusión entre nuestras mentes y nuestros cerebros" (2015: 69). Por lo tanto, para D no existe la intencionalidad original y toda intencionalidad es derivada (Dennett y Haugeland, 1987; Dennett, 2015: 118). Quien deriva esas creencias es un agente externo, así como las "creencias" del programa de ajedrez (*óp. cit*). Por otro lado, las creencias y deseos —ya sea del programa como del ser humano— se dirigen a *algo* (desear ganar la partida de ajedrez, creer que el oponente tiene una mala estrategia, por ejemplo). Es decir, poseen direccionalidad. Los animales que se dirigen a un objeto muestran su "deseo" ante la mejor opción (el perro prefiriendo el filete que el hueso, véase la figura 4). Quizás esta sería otra de las razones para rechazar la postura intencional: es estrafalario añadir estados mentales a todas las cosas, por consiguiente, añadir direccionalidad a sus actos. El instinto y el refuerzo de la conducta serían mejores respuestas para tratar con los animales, no añadiendo creencias. Incluso, con una computadora no se requeriría añadir creencias, menos conducta: *así está programada.* Quizás hay algo original en nuestra intencionalidad, pero ésta no se puede traspasar a otras entidades que carecen de lenguaje (Searle, 1992). Se está cayendo a una regresión al infinito, a un círculo vicioso, dónde negar tanto la intencionalidad original como promover el uso de la estrategia intencional conllevan a errores. Más adelante, en el capítulo III, mostraré brevemente el error de concebir la intencionalidad original, así como la respuesta de D sobre la conciencia fenoménica.

Mientras, se dará una respuesta tentativa para superar el círculo vicioso que conlleva la distinción entre mental y físico, el problema de la irreductibilidad. Quine trató de solucionarlo a su manera, aunque no resulta placentero dejar el lenguaje mentalista. La respuesta de D al problema a la *intraducibilidad* establece que predicados mentales se pueden referir a un estado físico. Al reconocer las creencias de los individuos por medio de la estrategia también se señala su estado físico (1981: 19). Si uno tiene una aserción de *p*, y *p* es su creencia, entonces, ¿se debería negarla?, ¿porque su creencia es mental y no física? No, *p* se refiere a la creencia de un estado físico. Por ejemplo, si tengo hambre y tengo la creencia que una hamburguesa me puede quitar el hambre, por lo tanto, la forma del enunciado sería "*x* tiene *p*", significa que hay una relación entre mi creencia y mi estómago vacío:

> Este es el aparente circulo vicioso que llevo a Quine contra lo intencional (y frustró el esfuerzo de Tolman con las definiciones operacionales de términos intencionales), pero, sería verdadero que en cualquier caso particular una persona diga que *p* es evidencia de su deseo condicionalmente, entonces podríamos estar seguros que a la larga y en general el circulo se rompió; las aserciones de una persona son, incondicionalmente, indicativas de sus creencias, como de sus acciones en general. (1981: 19)

D señalará las diversas teorías que evitaron el problema, por ejemplo, el *paralelismo*, la teoría de la *identidad* y el *interaccionismo*. Según D, éstas cumplieron con una insuficiencia explicativa al considerar imposible acercar los estados mentales con los estados físicos (1996: 32).[31] D piensa que no habría motivos para eliminar los fenómenos

[31] A continuación, la definición de diccionario de las tres posturas.

Paralelismo: "Doctrina filosófica que busca una posición intermedia entre el materialismo y el idealismo, y pretende que el aspecto material y el aspecto ideal de la realidad coexisten y se desarrollan como dos series paralelas sin que haya anterioridad de la una con respecto a la otra. Conocida en filosofía bajo el nombre de dualismo y llamada en psicología y en fisiología "paralelismo psicofísico", esta doctrina enseña que los procesos psíquicos se desarrollan paralelamente a los procesos nerviosos sin estar, no obstante, ligados a éstos" (Rosental y Iudín, 1959).

Teoría de la identidad: Básicamente, es fisicalismo de tipo: "El *fisicalismo de tipos* es la tesis de que todo tipo o género de entidad es físico; así, la tesis de la identidad es una tesis del fisicalismo de tipos, lo mismo que el materialismo de estados centrales, puesto que implica que los tipos de estados mentales son tipos de estados

intencionales (1996: 55). Por ello, se necesita de una concepción de la *intencionalidad* en el lenguaje:

> Para mi […] la intencionalidad es primeramente una característica de entidades lingüísticas —idiomas, contextos— y para mis propósitos aquí pueden ser satisfechos que un idioma es intencional si la sustitución de términos co-designativos no preserve la verdad o si esos 'objetos' del idioma no son capturados de manera usual por cuantificadores. (1981: 3)

D seguirá el ejemplo de Chisholm, pero evitará caer en la contradicción de los términos codesignativos. La codesignación es una característica —de tres— de la intencionalidad (1996: 44). Ésta ocurre si la sustitución de un nombre —o un término— por otro, aunque denoten el mismo objeto, cambia el valor de verdad de los enunciados (por lo tanto, $Px =/= Py$). Así, al cambiar los valores de verdad de los enunciados —satisfaciendo el *principio de sustitutividad de los términos co-designativos* y el *principio salva veritate*— el contenido diferirá, como sucede cuando *Px* y *Py*, al tener mismo referente, proporciona un sentido diferente (1996: 49). Inspirado en el famosísimo ejemplo de Gottlob Frege: no es lo mismo "el lucero de la mañana sale a las 7" que "Venus sale a las 7". El referente es el mismo (a saber: la verdad o la falsedad), pero el sentido diferente. Los términos co-designativos son "el lucero de la mañana" y "Venus". El primero se refiere a una forma popular de referirse a Venus, en el antiguo Egipto el dios Shu cumplía la función de otorgarle luz al mundo (Thode, 2016), mientras que el segundo refiere al cuerpo celeste. Es decir, ambos se refieren al cuerpo celeste, pero uno lo especifica. No se observa al *lucero de la mañana* —porque podría ser el dios Shu— sino al planeta Venus.[32] Si se sigue el primer criterio de Chisholm, no importa la existencia del *lucero de la mañana*: cualquier

neurales" (McLaughlin, 2004).

Interaccionismo: "La percepción del mundo físico a través de los cinco sentidos –vista, oído, olfato, gusto y tacto– supone transacciones causales de lo físico y lo mental. Así, Descartes defendió que hay interacciones causales psicofísicas bidireccionales: de lo mental a lo físico (como, por ejemplo, en la acción deliberada) y de lo físico a lo mental (como, por ejemplo, en la percepción). La conjunción del dualismo cartesiano y la doctrina de la interacción psicofísica bidireccional se llama *interaccionismo cartesiano*" (McLaughlin, 2004).

[32] Véase figura 5. del anexo. También podría tratarse de Héspero: el *lucero vespertino* representa a Venus por la tarde y no su hermano Eósforo.

enunciado o proposición en el cual se incluya el término "lucero de la mañana" podrá ser verdadero o falso, ya que no se tiene claro a qué se refiere (a Héspero o a Venus o al dios Shu). D referirá al término "porbienes": no se sabe que son los "porbienes", pero se habla de ellos (1996: 29).

Dicho todo lo anterior, los nombres —nominaciones o sustantivos— que refieran entidades existentes son *referenciales* (1996: 32), mientras aquellas que no contengan fuerza óntica serán *no referenciales*.[33] Si una oración tiene un objeto no referencial, entonces sus valores de verdad diferirán. Por consiguiente, una de las características de los enunciados mentales (y la intencionalidad) es su no referencialidad: no importa que refieran a objetos *físicos,* sino su aplicación del principio *salva veritate*. Sin embargo, como se ha señalado, los enunciados mentales también pueden conectarse con acontecimientos de la realidad —acontecimientos del mundo físico—, aunque sea tentativamente ya que los "objetos intencionales no son, en absoluto, clase alguna de objetos" (1996: 51).[34] Caso contrario de los criterios de Chisholm: los enunciados físicos. Éstos se caracterizan por su *extensionalidad*, esto es, "la clase de todas las cosas para las cuales el término es verdad" (1996: 51), y como observó Lluís Pujadas "si ninguno de sus enunciados cambia de valor de verdad cuando una expresión del mismo es sustituida por otra que tenga la misma extensión" (Pujadas, 1988: 33). Por lo tanto, el enunciado "el lucero de la mañana sale a las 7" es verdadero ya que la *extensión* del lucero de la mañana es el planeta Venus y puede comprobarse si sale a esa hora.

D no se preocupa si los enunciados mentales poseen *extensionalidad*, al no ser ésta la marca de lo mental. Si me refiero al enunciado "Pablo cree que Pedro pica piedra" puedo cambiar de extensión —"Pedro cree que Pablo pica piedra"— sin ningún problema, poniendo de relieve que el término "creer" otorga el significado al predicado, sin preocuparme de la existencia de un Pedro o de un Pablo. Por lo anterior, D señala que "la

[33] La referencialidad pertenece al ámbito de lo físico, mientras que lo no referencial supone la utilización del lenguaje mental (1996: 33). D tratará de resolverlo empleando una *fusión tentativa*, la cual supone que los enunciados no referenciales puedan mezclarse con los referenciales *a posteriori* (1996: 35). Brentano, en cambio, no lograría dicha *fusión*, y Quine los reduciría a simple referencialidad.

[34] La observación de D sobre Brentano es compleja: Brentano encontraría difícil unir lo mental con lo físico ya que hay un contenido que no se relaciona con objeto alguno (1996: 42). Por ello, en "la medida en que la caracterización que hace Brentano de la distinción entre Intencional y no Intencional se clarifique y modifique, la fuerza de este aserto se hará evidente" (1996: 42-43).

comprensión de un término es, aproximadamente, su significado" (1996: 52). Aclarará en los siguientes ejemplos las diferencias entre enunciados con extensionalidad y enunciados con intencionalidad: ""Giorgione se llamaba así a causa de su tamaño" [es] un enunciado intencional tal como está formulado, ya que no admite la sustitución *salva veritate* por el término coextensional "Barbarelli"" (1996: 52). Este enunciado resulta opaco ya que Giorgione y Barbarelli son la misma persona. Por lo tanto, un enunciado intencional. En cambio, si el enunciado "Barbarelli recibió el nombre "Giorgione" a causa de su tamaño" sería extensional, siendo Giorgione el nombre y no el sujeto, esto es, Barbarelli (1996: 53).

Sin embargo, podría observarse que D confundiría la *intensionalidad* de las oraciones declarativas con la *intencionalidad* de los estados mentales,[35] ya que lo *intensional* se refiere al conjunto de significados de una expresión, sin el requerimiento de alguna extensión o denotación (Nute, 2004):

> Los criterios (2) y (3) [de Chisholm] indican que los enunciados Intencionales no obedecen las reglas de la lógica extensional, de funciones veritativas, y de ahí que sean intensionales. Esta manera de expresar la posición nos lleva a la tesis central de los Intencionalistas, a saber, que los fenómenos Intencionales son absolutamente irreductibles a los fenómenos físicos. (1996: 52)

Asimismo, caería en la confusión de Brentano y Chisholm de los términos codesignativos (Feldman y Feldman, 2016). Para evitar caer en la confusión de Brentano y Chisholm habría que rescatar ideas de ambos, siempre y cuando no se justifique falazmente. Por ejemplo, Chisholm aclarará que *intensionalidad* y la *intencionalidad* son conceptos relacionados, ya que existen "objetos del pensamiento (objetos intencionales) que tienen propiedades intensionales" (Rapaport, 2012), como las creencias —aunque, como indica Searle, esto es imposible (1992: 39)—. Esta aclaración será importante, señalando que "los enunciados intencionales son intensionales y por lo tanto no pueden ser

[35] En el texto inglés, D utiliza el término *Intentional* e *Intentionality*. Sin embargo, no emplea el término *Intensionality*. John Searle hace una diferenciación más precisa de este problema en *Intencionalidad* donde señalará que Intencionalidad (con *C*) es una "propiedad de la mente (cerebro) por la cual es capaz de representar otras cosas" mientras que la Intensionalidad (con *S*) "es el fallo de ciertas oraciones, enunciados, etc., en satisfacer ciertas pruebas lógicas de extensionalidad" (Searle, 1992: 38).

extensionales" (Dennett, 1996: 52). Entonces, ¿será importante la distinción entre *intensional* e *intencional*? Que las proposiciones con *intensión* indiquen la ausencia de un *referente*, a diferencia de las *intencionales* —haciendo hincapié en el sentido de la expresión, formando así su significación (Nute, 2004)—, no implica que las proposiciones intencionales deban tener ausencia de referente.

Habría que hacer otra aclaración: la confusión entre intensión e intención no sería relevante para los propósitos de D, aceptando su equivalencia (*ibídem*). Dennett le dará un giro a la tesis *Intencionalista* de Brentano: los enunciados mentales serían intencionales al hacer *referencia* a un contenido (aunque este *no tenga extensión*, esto es, *intensión*). Es decir, el contenido de los enunciados mentales y su significación sería flexible tanto a objetos con ontología como a objetos de dudosa ontología —como la voz, ¿qué es la voz?, ¿se puede definir en términos físicos? (1996: 29). De esta manera, D eliminaría el concepto de intensionalidad-con-s. ¿Qué clase de contenido podría tener un enunciado —o proposición— mental? Como se observó anteriormente, Quine no creía que fuese posible el contenido en éstos (puesto que es imposible enmarcarlos con la ciencia) ya que no están sujetas a *paráfrasis extensionales* (1996: 54). Los enunciados mentales no hablan *de algo*, en sentido estricto, sino tratan de *significar algo*. Por lo tanto, el objeto del enunciado mental es una entidad inexistente: es su significado. El ejemplo que utiliza D es el siguiente: el enunciado "Ponce de León buscaba la Fuente de Juvencia" (1996: 45)[36] utiliza dos términos no extensionales, "Fuente de Juvencia" y el verbo "buscar" conjugado. La Fuente de Juvencia nunca ha existido, siendo esta *no referencial*. Sin embargo, tampoco es referencial el "buscar". Por lo tanto, la intencionalidad supone la *ficción* de algún referente.[37]

En conclusión, para resolver el problema entre extensionalidad e intencionalidad habría que apostar por un compromiso ontológico que sea mínimo —de otra forma, sería imposible surcar la *irreductibilidad*—, tratando a los enunciados mentales como físicos y viceversa: "expresarse de manera menos rigurosa una ontología más indulgente: algo para

[36] Ponce de León (1460 – 1521) descubrió, en lugar de la Fuente de la Juventud, el estado de Florida. (Véase fig. 6 del anexo)

[37] Como se observó en el capítulo anterior, los criterios de Chisholm entran en contradicción si se añaden objetos de la realidad: Ponce de León buscaba la UAM Iztapalapa.

cada sustantivo (y para cada frase nominal, etc.)" (1996: 29). Con ello, "abandonar la pretensión de Brentano de haber descubierto el sello que distingue lo mental de lo físico" (1996: 49). Por ejemplo, en el enunciado mental "Fido advirtió el filete", siendo "advertir" un estado mental que se añade por un tercero, se equipara el *hambre* de Fido, esto es, el metabolismo que está siendo equiparado en *acontecimientos* (1996: 110-118). El *contenido* del enunciado "Fido advirtió el filete" es hambre de fido, pero significado por un observador externo. Si el proceso biológico del hambre no ocurre de forma correcta en el sistema, ya sea por una falla de su diseño o una falla en su constitución física, entonces las adscripciones de la estrategia intencional cambiarían: el "tener hambre" significa cumplir con dicha necesidad (1996: 118). Si el perro no probase bocado alguno entonces podría decirse que "no tiene hambre" o "se siente mal el perro". Por consiguiente, la reducción, "el estado físico S tiene la significación (o significa, o tiene el contenido) *p*" (1996: 63), tiene como fin mostrar que el significado, tanto en humanos como en perros, así como en computadoras, se agrega, esto es, se deriva (Dennett y Haugeland: 1987). La *intencionalidad* no es una cuestión de cómo se dirigen nuestros pensamientos a objetos (a objetos del mundo físico) sino a contenidos de enunciados: "la Intencionalidad no es una mera marca que separa algunos fenómenos de otros, sino de algunos enunciados de otros enunciados" (1996: 49). Sin embargo, el contenido de estos enunciados engloba una gran cantidad de datos —estos son acontecimientos o sucesos— del sujeto en relación con el ambiente: el enunciado "Yo siento un dolor" resalta la mi respuesta ante un peligro (1996: 64).

Sucederá, entonces, que en todos los *sistemas intencionales* se llevará a cabo una constante evolución para mejorar la capacidad de atribución del contenido (1996: 105). De esta manera, la *estrategia intencional* resultará infalible para la supervivencia de los organismos. Visto desde el aspecto evolutivo, no se podría sobrevivir sin predecir las *actitudes proposicionales* de los demás ("¿cuál será su siguiente paso?", "¿me atacará?", etcétera). Asimismo, se señaló que no habría una diferencia entre mi creencia que lloverá a los estados de creencia de Fido —ya que toda *intencionalidad es derivada*.

d) El centralismo

Por último, una aplicación de la estrategia intencional se encuentra en el *centralismo*. En *Contenido y Conciencia* Dennett lo propone, siendo una teoría de la mente que estudia los hechos de la conducta partiendo de una "caracterización intencional", esperando "encontrar una adecuada base física entre los estados internos y los acontecimientos del organismo, de modo que las "reducciones" de los enunciados Intencionales de la teoría a enunciados extensionales sean posibles" (1996: 65). Por lo tanto, se podría reunir una investigación *heurística* de los términos u oraciones mentales con la investigación del neurocientífico —abandonando así la *irreductibilidad*, siendo ésta una *distracción epistemológica*— (Dennett, 1996: 113; Dennett y Haugeland, 1987). Si se consideran términos mentales en un experimento de laboratorio, entonces se tendría una *interpretación* del acontecimiento que está ocurriendo ("el ratón "sabe conseguir" el queso"), enriqueciendo así la perspectiva de la función cerebral del neurólogo (1996: 113). El dotar de intencionalidad a un organismo físico conlleva a encontrar el principio de su funcionamiento, por lo tanto, todo organismo físico es un sistema intencional (1996: 114). D señalará los dos niveles de explicación del centralismo: "[…] una descripción extensional de la interacción de las estructuras funcionales y una caracterización Intencional de estas estructuras, de los acontecimientos que ocurren en su seno, y de los estados del sistema que resultan de ellos" (*óp. cit*.).

A continuación, se observará cómo el *funcionalismo homúncular* seguirá con el programa del centralismo, dotando a las neuronas de intencionalidad, estos son, estados mentales con dirección, resaltando su carácter competitivo desde las neurociencias, así como las variadas interpretaciones que se pueden obtener.

Capítulo III

El funcionalismo homúncular: radicalización de la *estrategia intencional* por medio de la *heterofenomenología*, *el modelo de las versiones múltiples* y *la "fama cerebral"*

a) ¿Adiós a la conciencia?

En el apartado anterior se detalló la *estrategia intencional* de Dennett: en resumen, para comprender y predecir de manera sencilla el comportamiento de cualquier *sistema intencional* se debe partir de la supuesta racionalidad que posee y adscribirle *enunciados mentales*, esto es, *intencionalidad*. Asimismo, se aclaró que los enunciados con intencionalidad pueden poseer un contenido extensional, referente al mundo; por lo tanto, son enunciados de contenido *flexible*, de compromiso ontológico mínimo. Por otra parte, la *estrategia* no sólo mostrará el uso cotidiano de adscribir *creencias* y *deseos* a *sistemas* para predecir su conducta —"Si presiono el apagador, se encenderá la luz"— sino que todo *pensar* es un resultado artificial, adscrito desde el exterior. Se destacó que gracias a esta estrategia se desdibujaría la división entre lo físico y lo mental ya que se introducirían los términos intencionales para explicar fenómenos extensionales (el hambre, la sed). De esta manera, toda intencionalidad sería derivada.

No obstante, ¿esto no llevaría al mismo resultado de Quine? A saber: no existe la conciencia, no hay nada tal como la subjetividad, ya que no hay intencionalidad original. Si lo mental no difiere de lo físico, entonces no habría conciencia, puesto que lo físico forma aquella *ilusión llamada mente*. Podría interpretarse así, obteniendo como resultado el problema de los *zombies filosóficos*, a saber: no habría alguna diferencia entre *un zombi* con *estados de creencia* de un ser humano con *creencias genuinas*. Dennett pensará que la *corazonada zombi* es una mala herramienta del pensamiento: ¿cómo distinguir un zombi con *creencias maomeno* de una persona común y corriente? No se puede, porque la corazonada exige que los zombis sean exactamente igual a nosotros (2015: 205-210). Pese a ello, la corazonada tiene un propósito alterno, esto es, mostrar que la intencionalidad

original no es diferente que la intencionalidad derivada de un zombi. Dicho todo lo anterior, ¿dónde introducir la *conciencia fenoménica*? La dificultad radicaría en que la *estrategia intencional* sólo concibe a un sujeto que adjudica estados mentales a los demás, pero, ¿se puede adjudicar esos estados mentales él mismo? La estrategia intencional tendrá una aplicación relacionada con este hecho, sobre todo con los mecanismos de la mente, en los cuales se genera la *visión* (o acceso) *en primera persona* (2015: 241). Por lo tanto, ¿Dennett niega la existencia de la conciencia? No, pero cree que concebir la conciencia como un proceso privado, de difícil acceso y de naturaleza misteriosa conlleva a diversas dificultades. Por ejemplo, ¿cuáles serían los mecanismos de la mente?[38] Si se presupone que la naturaleza de la conciencia difiere de lo físico, entonces debería proponerse un sustrato divino para concebirla (quizás este es el caso de Descartes). De lo contrario, se presupondría que toda explicación de lo mental es incompleta y con tendencia al fracaso, como lo pensarían los *misterianos* (Dennett, 2006: 22).

A continuación, se señalarán las aportaciones de las ciencias cognitivas, sobre todo del cognitivismo, para el tratamiento de la *conciencia fenoménica* —como indica Dennett, *la perspectiva en primera persona*—, resaltando que el concepto *subpersonal* —estas son aquellas partes diminutas (*subpartes*) sin las cuales la conciencia no podría funcionar— juega un papel enorme para concebir el *funcionalismo homúncular*: sin dichas partes el todo no funciona, no se generaría conciencia sin complejidad. Asimismo, este concepto influye en Dennett para postular el *yo como centro de gravedad narrativa*. Sin embargo, quiero hacer una aclaración. El *funcionalismo homúncular* que Dennett propone (en adelante, D) tiene que ver con dos metáforas: el modelo de las versiones múltiples y la fama cerebral. Ambas están relacionadas con dicho arreglo *subpersonal* que conforma la conciencia. Pero sólo se podrán localizar dichas subpartes por medio de la estrategia intencional y con ayuda de la heterofenomenología, puesto que no se deja de lado el individuo consciente.

[38] D observará que Leibniz descartó las descripciones mecanicistas de la conciencia al considerar que sería absurdo explicarla como aquel resultado de un compuesto de engranajes. Esto es, la maquinaría no explicaría cómo funciona la *sustancia simple* (2006: 18-19). D piensa que esto es falso.

b) Cognitivismo: las *partes subpersonales del yo*

Anteriormente, en *Brainstorms*, D ha señalado que "los filósofos de la mente y epistemólogos tienen mucho que aprender" (1981: 149) del trabajo de la psicología cognitiva —o *cognitivismo*. Esta rama de la psicología estudió la mente como un "cerebro electrónico activo" el cual "verifica la congruencia entre su proyecto de comportamiento y las condiciones objetivas existentes, filtrando la información y autocorrigiéndose" (Galimberti, 2002). Así, un cerebro sería equivalente a una computadora: está en constante actividad, verificando los resultados de sus *inputs*, interpretando información que le llega por medio de sus *outputs* (*ibídem*). Por lo tanto, la mente sería el programa (*software*) que se ejecuta en el cerebro (*hardware*):

> La formulación más clara del nuevo modelo computacional de explicación [esto es, el cognitivismo] fue la que realizaron, en 1958, Newell, Shaw y Simon, en «Elements of a Theory of Human Problem Solving». En aquel artículo se ofrecía una explicación de la solución humana de problemas basada en el supuesto de que la mente es una especie de «paquete de software escrito en lenguaje simbólico de alto nivel», y la psicología la ciencia que estudia ese software. (Rivière, 1991: 144)

Esto significaría que en el cerebro se ejecuta el *programa de la mente*, mientras las *subrutinas* son ejecutadas —programas menores— que "facilitarían su estructuración" (UNIOVI, 2018). Autores del cognitivismo como Howard Gardner y Marvin Minsky mostraron su interés en oponerse al conductismo. En el caso de Gardner, señala que las *representaciones mentales* humanas pueden analizarse de forma separada a lo biológico o neuronal; mientras que Minsky señala su deuda con *la informática* y la *cibernética* (Galimberti, 2002). El modelo *TOTE* (*test operate-test exit*) es un ejemplo de esto y establece que la conducta es el resultado de las metas (o un *plan de comportamiento*) de un sujeto interactuando con el ambiente (*ibídem*). Este modelo, creado por George Miller en los 60s, fue pensado originalmente para la conducta y no para la I. A. (Compendium

Developments, 2017).[39] El cognitivismo postulará que la mente procesa muchísima información adicional a la percibida, mientras que el conductismo, en cambio, reducirá la actividad humana —en general, toda conducta animal— a meros estímulos y respuestas (esto es, a mera pasividad), basándose en un programa de recompensas o castigos (Galimberti, 2002). Así, la información que recibe el cerebro —como el exocerebro de Roger Bartra: interpreta información del medio o de *sí mismo* gracias a la plasticidad que posee (2014: 20)— es muy variada y tiene que seleccionarla constantemente (*óp. cit.*): todo esto lo hace gracias a las subrutinas.

Pese a dichas caracterizaciones, D observó que en el cognitivismo yacía un problema: ha dejado de lado la "en toda regla, introspectiva, del mundo interior, fenomenológica conciencia", puesto que parece ser el último *bastión* de las "propiedades ocultas, epifenómenos y estados subjetivos inconmensurables" de la mente, la cual es relegada a los filósofos (1981: 149).[40] Actualmente, en las ciencias cognitivas se tiene una mayor aproximación al problema de la conciencia (p. ex. en relación a la modularidad cerebral o redes neuronales). Sin embargo, en su momento, D resaltó la necesidad de tener una *teoría de la conciencia* para dar respuesta a las *propiedades* señaladas —así como Thomas Nagel señaló que el problema de la conciencia fenoménica puede ser reducido con la pregunta "¿qué se siente ser algo?".[41] Al figurarse cómo se *sentiría* ser un murciélago o cualquier entidad se debería forzar a las teorías *psicológicas*, *fisiológicas* y *cibernéticas* que expliquen si es absurdo o no el enunciado "cómo podría algo ser algo" (1981: 150), esto es, la posibilidad que existe una *conciencia* o un *yo*. De igual manera, también debería dar respuesta a "eventos que tienen lugar en su cerebro y que están íntimamente ligados a sus actos particulares de imaginación" como *imaginar vacas violetas o amarillas* (1995: 40). D señaló que una teoría de la conciencia no generaría competencia para la psicología cognitiva pues trataría de remendar las fallas que posee: "Semejante teoría no está supuesta

[39] Véase figura 7.

[40] Podría observarse que la afirmación de D resulta exagerada: el cognitivismo trató de analizar cuestiones mentales —y porque no decirlo, personales— en base acceso computacional (Dennett, 1981: 151). Sin embargo, pareciera que hasta la mejor teoría *subpersonal* "nos deja *sin motivos* para creer en instancias de que sean sujetos de experiencia, y en el peor de los casos […] una teoría subpersonal permitiría instancias que *obviamente no son* sujetos de experiencia" (1981: 154).

[41] Dennett cita el ensayo de Nagel "What Is Like to Be a Bat?".

para competir o suplantar las teorías neurofisiológicas o psicológicas, pero en cambio abordará dichas teorías y las suplementará" (1981: xii). Sin embargo, parece pertinente que responda a los siguientes puntos:

> 1. ser el medio en que se reproduce la vaca de color violeta;
> 2. ser la cosa pensante, el yo del «pienso, luego existo»;
> 3. apreciar el vino, odiar el racismo, amar a alguien, ser capaz de atribuir importancia a algo;
> 4. actuar con responsabilidad moral. (1995: 44)

En pocas palabras: una teoría de la conciencia tiene que aceptar el reto de los *qualia*. Pero no será aceptándolos, sino tratando de encontrar una respuesta razonable —los *qualia* van más allá de toda respuesta razonable, así como el "yo pienso" cartesiano. De ahí la propuesta de las subrutinas. Por consiguiente, si se aceptan las subrutinas (como lo hace el cognitivismo) para el análisis de las partes del cerebro también deberían comprender el análisis de la conciencia, respondiendo a los puntos anteriores. Asimismo, D señala que dichas subrutinas podrían entenderse como *sistemas intencionales* (2015: 72), esto es, en partes *subpersonales*, agentes de menor tamaño con cierta intención. Dichas partes son las neuronas, pero también pueden ser las oraciones que el agente menciona (más adelante se verá claramente este punto). Concebidas las partes subpersonales así, como agentes con *intencionalidad* y no como simple materia inerte, podrían observarse —en sus relaciones intencionales adscritas *a posteriori*— el funcionamiento de la maquinaria de la mente. Pero, ¿cómo las partes subpersonales llegan a formar la conciencia? A algún escéptico le parecerá imposible que unas cosas tan diminutas, como unas subrutinas, generen conciencia.

Ante ello, D cuestiona una idea generalizada: todo mundo está seguro que posee *fenomenología*, esto es, "elementos […] que habitan el mundo de nuestra experiencia consciente" (1995: 55-56). De igual manera, la mayor parte de las personas creen poseer una perspectiva bastante peculiar: *nuestra perspectiva en primera persona* (*ibidem*). Y ésta resulta ser *plural*: si funciona conmigo funcionará con los demás, "todos *somos*

esencialmente iguales por lo que a nuestra fenomenología respecta" (1995: 80). A diferencia de la estrategia intencional, esta perspectiva se propone mirar directamente "dentro de las mentes de las personas" (1995: 83). Pero este "mirar adentro" o tener acceso privado a los pensamientos de los demás resulta engañoso. Como se observó anteriormente, tanto Skinner como Quine señalaron que es complicado postular la existencia de lo mental —para el primero no existe tal cosa como la conciencia—, ya que es imposible a través de la ciencia saber qué rayos es la mente. Para contrarrestar lo anterior, en el apartado anterior se destacó la importancia de los enunciados intencionales, los cuales cumplen un papel tanto mental como físico. Estos enunciados sí pueden tener una extensión —como hay otros que no, pero no implica la existencia de *dos sustancias* o de *dos lenguajes*. Por ende, lo mental y la conciencia sí pueden ser estudiadas por la ciencia. Y las subrutinas de la mente son parte de ese estudio: pueden adscribírseles intencionalidad. Esto se podrá lograr desde la *perspectiva en tercera persona*, "utilizando los datos del método científico" (1995: 83):

> Tenemos la seguridad de que una explicación naturalista y mecanicista de la conciencia no sólo es posible, sino que está haciéndose realidad a toda velocidad. Lo único que necesitamos es mucho trabajo, del estilo del que se hizo en biología a lo largo del siglo XX y en ciencia cognitiva en la segunda mitad. (2006: 22)

Quizás adoptar la perspectiva en tercera persona puede llevar a diversas complicaciones —no conocer las intenciones reales de los individuos: ¿cómo distinguir entre alguien que dice la verdad y un mentiroso?—, ya que se tiende a pensar en la mente como algo *no material* e incluso irreducible a explicaciones mecanicistas —como se vio en el apartado sobre Quine. Más aún, el sentido común acepta la existencia de la metáfora del '*ojo de la mente*' para explicar lo *privado* que puede ser la conciencia (1995: 67).[42] Quizás la razón de Dennett para eliminar la metáfora del *ojo de la mente*, así como el problema de la irreductibilidad, es su *falta de acceso*. Como señala Paul Thagard, investigador que ha trabajado con modelos computacionales en ciencias cognitivas, "[…] el estudio de la mente

[42] Véase las figuras 7 y 8. La afantasía es una condición que impide visualizar *imágenes mentales* ya que el *ojo de la mente* está ciego (BBC, 2015). Quizás este sea un punto que pueda poner en peligro la teoría de D, ya que los individuos que la padecen aseguran tener un *ojo de la mente*.

no es tarea sencilla, puesto que no es posible tener acceso directo a ella" (2008: 18). Así, la necesidad de postular la existencia de un *observador externo* (Dennett, 1995: 83), logrando el *acceso* a la conciencia por medio de sus partes subpersonales al igual que un programador accediendo al código abierto de un programa:

> Por lo regular es útil para un programador tener acceso a lo que la computadora está haciendo, por lo que el progreso de la computadora en el programa puede ser monitoreado […] Uno provee para el **acceso público** de este tipo diseñando una **subrutina** de impresión y dándole acceso *computacional* a cualquiera del público que lo quiera. (1981: 151. Negritas añadidas)

Así se lograría que fenómenos que aparecen en *primera persona* puedan ser explicados en ***tercera persona*** —sin ayuda de un *ojo de la mente*, y sin ser en *primera persona del plural*. Dicha tarea es muy importante para formar un *yo como centro de gravedad narrativa*, el cual se construye con todos los enunciados que el *agente*, por medio de la estrategia intencional, recita a un tercero (1995: 424; 2015: 236). Este *yo* no es una entidad que *realmente* existe: por el contrario, sólo es una abstracción que se encuentra "acoplada el mundo físico" (*ibidem*). Este centro de gravedad narrativa sería el organizador personal de la explicación:

> Es también una ficción de un teórico, postulada a fin de unificar y entender una colección, que de otro modo sería desconcertantemente compleja, de acciones, de declaraciones, inquietudes, quejas, promesas, y así sucesivamente, que componen una persona […] Tu mano no firmó el contrato, sino tú. Tu boca no dijo la mentira, sino tú. Tu cerebro no se acuerda de París, sino tú. (2015: 238)

A continuación, se observará como la heterofenomenología —el estudio de la conciencia en tercera persona, gracias a la estrategia intencional— arrojará valiosa información para el estudio de ese *yo*, en donde los enunciados que el agente profiere serán las partes subpersonales de su ficción, las cuales conformarán la totalidad de su narración. Y más adelante, se observará cómo la estrategia intencional conformará un estudio de las

subpartes del cerebro, resaltando así las conexiones causales entre neuronas por medio de sus adscripciones intencionales —como el *modelo de las versiones múltiples* y *la fama cerebral*, siendo éstos componentes del *funcionalismo homúncular* que propondrá Dennett —, generando así ese *yo* o la conciencia fenoménica.

c) La heterofenomenología y la construcción de la narración del yo

Dennett llamará *heterofenomenología* al estudio de la conciencia de los agentes desde el exterior y consiste en describir el mundo de las *ficciones teóricas* del sujeto —"fenomenología *de otra persona*, no de uno mismo" (1995: 110; 2003: 1-2). La *estrategia intencional* destaca el hecho que no hay diferencia entre **estado de creencias** y **creencias** en los sistemas intencionales, y que los objetos intencionales resultan ser *ficciones* —como se observó en el capítulo II, son intensionales, pero el término ahora no importa. De igual manera, los objetos de la *heterofenomenología* son "ficciones de un teórico" y por lo tanto no puede distinguir entre el comportamiento de los *zombis* y *personas reales y conscientes* (1995: 107-109).

Cuando se analizan las supuestas creencias de un objeto con tal de descifrar su funcionamiento ("si empujo a Carlos seguramente se molestará") con la *estrategia intencional* se resaltaría, en la *heterofenomenología*, el *carácter subjetivo* y de autoridad de los sistemas, pues el *heterofenomenólogo* no dudaría de la falsedad de los relatos: "si empujo a Carlos, él se molestará y me dirá que se siente molesto / si meto una moneda en la máquina expendedora, ésta me dará un refresco y me pedirá que retire el refresco de la bandeja (esta máquina posee un sensor de movimiento)" (1995: 109; 2015: 119). Como señalará Peter Godfrey-Smith, nuestra cabeza tiene una *máquina joyceana*, esto es, un discurso interno como el personaje de la novela de James Joyce, Leopold Bloom (Godfrey-Smith, 2017: 147). ¿Cómo adentrarse a la *maquina joyceana*? Por ello, las actitudes proposicionales —como "estar molesto"— vistas desde la heterofenomenología deben ser tomadas como verdaderas.

Para un escéptico, la *heterofenomenología* no eliminaría la metáfora del *teatro cartesiano de la conciencia*: hay un sujeto (la conciencia) que está representando una *obra* al público (el cuerpo). Según D, es una "especie de miopía teórica" de los investigadores del cerebro que llegan a presuponer "que, en algún lugar, oculto en el oscuro «centro» de la mente/cerebro, hay un teatro cartesiano, un lugar al que «todo va a parar» y donde se produce la conciencia" (1995: 51). Como se señaló en el primer capítulo, Descartes creía en la necesidad de postular la existencia de *un lugar* en el cerebro para explicar la relación entre cuerpo y alma —la *glándula H*. Para D, el teatro cartesiano "es una manera

metafórica de explicar el modo en que la experiencia consciente se localiza en el cerebro" (1995:121). Pero pensar en una unidad "centro espacial" del cerebro resulta pernicioso, por inocente que sea, para explicar la conciencia (*ibídem*). Esto se deberá a la "ingenua frontera" que hay entre el "yo" y el "mundo exterior" de "nuestra apreciación personal" (1995: 122). Por lo tanto, D negará la existencia de los *qualia*, cualidades fenoménicas que posee el ser humano (Chua, 2017: 47; Chalmers, 1996: 4). Sin embargo, tampoco niega la existencia del *yo* o de la conciencia, pero no debería ser vista desde un aspecto central: ese *yo* no está en un espacio, no es parte de un teatro de la conciencia, es una abstracción que genera el cerebro.

En los próximos dos se observará cómo el cerebro genera la *maquina joyceana*, pero ahora me enfocaré en resaltar las cualidades que posee la heterofenomenología en el tratamiento de ese *yo*. Primero, si se apela que el discurso de los agentes es verdadero, entonces no habría lugar para la duda: no puede estar mintiendo. Si se le preguntará a alguien su fecha de cumpleaños no habría porqué dudar que esté diciendo una mentira — aunque en la actualidad revelar datos personales sea inseguro. Segundo, entre más preguntas se le hacen, como el color que le gusta, los libros que disfruta o las fobias que posee, se constituye la narrativa del agente. ¿Qué tanto puede decir un agente de su experiencia subjetiva? Quizá hacer un catálogo sería muy extenuante, puesto que todos poseen demasiadas experiencias. Si me preguntaran qué pienso cuando pienso en agua, podría responder tres cosas:

- Me da mucha tranquilidad nadar en el mar.
- Me dan ganas de ir al baño cuando pienso en agua.
- Me recuerda a Mazatlán.

Dichas respuestas las otorgué de manera sincera, sin ningún motivo para ocultar mi pena por la segunda respuesta. Aun así, podría seguir hablando de los pensamientos (en

actitudes proposicionales) que me otorga pensar en agua. Pero lo que importa es que ese catalogo formaría mi narrativa, mi yo: no creo que a cualquiera se le ocurra Mazatlán cuando piense en agua, no en la manera en que yo lo dije ni en dicho orden. Y tercero, una vez que se tiene la narrativa se puede determinar el "flujo de conciencia": se pueden sondear las narraciones con lugares exactos en el cerebro, dependiendo del tiempo con el que ocurran (1995: 149). Ese flujo de conciencia se explicará con el *modelo de versiones múltiples*, en donde el cerebro genera (por medio de distintos medios) la percepción de información. En conclusión, la heterofenomenología otorga un estudio más científico de la conciencia, sobre todo de la narrativa del yo. Sin embargo, hay quienes cuestionan su utilidad, puesto que las experiencias subjetivas no pueden deslindarse del aspecto en primera persona. Max Velmans señalará que, a comparación de la *fenomenología crítica*, la heterofenomenología no tendrá la suficiente exactitud con los reportes subjetivos puesto que se deslinda de la visión en primera persona (Velmans, 2007: 221). Pero, ¿cómo hacer reportes de lo que piensa otro agente? A mi modo de ver, la heterofenomenología tendría esa ventaja, aunque es claro que tendría sus limitaciones: quizás mentí cuando afirmé que mis respuestas "las otorgué de manera sincera".

d) Modelo de las versiones múltiples contra el teatro cartesiano: fin del problema difícil (pt. 1)

En el anterior apartado se observó cómo la heterofenomenología estudia al yo. Ahora se observará como este *yo* es generado por el cerebro. Para ello es necesario eliminar el teatro cartesiano e ir un paso más allá. Tomaré un ejemplo que diseñó Dennett para contrarrestar la posibilidad de un *teatro de la conciencia*:[43] un modelo funcionalista subpersonal con un homúnculo ejecutivo,[44] donde la *Memoria*, el *Análisis Perceptual* y, sobre todo, el *Control* explican el funcionamiento de conciencia (1981: 154) (véase la figura 10). La caracterización de dichas partes *subpersonales* es la siguiente:[45]

- *Control*: entre sus funciones está la *introspección*, así como dirigir, evaluar y mandar actos discursivos a *PR*. De igual modo, *Control* manda su *atención* al área de *Análisis Perceptual* como recibe información ya interpretada de *M.*
- *M*: la memoria intermedia —*buffer memory*— funciona como *almacén* de información de *PR*, la cual recibe por medio del *Análisis Perceptual* y del *Sueño*.
- *PR*: impresión —*Print*— de actos de habla por parte de *Control*. Estos se *imprimen* en la superficie de la *fonología* y *grafología*.
- *Análisis Perceptual*: es el procesamiento de información/detector de características de los *órganos sensoriales*. Para ello, se requiere de una memoria icónica —o de corto plazo.

[43] El modelo subpersonal que a continuación se presenta tiene la finalidad de resaltar la importancia de negar un *centro* en las operaciones del cerebro, esto es, un homúnculo mayor que guíe las acciones de homúnculos menores.

[44] El nivel sub-personal "presupone que los estados mentales están de alguna manera compuestos, que tienen elementos constitutivos y que es de algún tipo de interacción combinatoria entre estos diferentes elementos que surge la conciencia o la propiedad mental" (Villanueva, 1993: 18). Dennett señala que la conciencia —o el *yo*— se constituye como una organización de subsistemas entrelazados. Las teorías de lo sub-personal no conciben a la *persona* como sujeto de experiencia (1981: 154).

[45] Este modelo es anterior al *MDM (Multiple Drafts Model)* y posee la singularidad de mostrar la estructura de las subpartes que verifican el continuo procesamiento de información.

- *Solución de problemas*: se encargaría de resolver problemas *imaginísticos* de *M* (1981: 158).
- *Sueño*: la *teoría del casete del sueño* se compone en dos partes. Por un lado, un proceso de composición responsable de las *narrativas* del sueño y, por otro, un proceso de carga de memoria "responsable de la habilidad de recordar los sueños una vez despiertos" (Windt, 2017).

Como se mencionó anteriormente, las partes subpersonales son equivalentes a las subrutinas de un programa de computadora. Pero ahora se resaltan las relaciones entre las partes. *Control* genera información para *PR*, *PR* la externaliza y *M* guarda la información relevante para *PR*. Sin embargo, se destaca que *Control* es el *centro neural* de la actividad de las subrutinas. Este detalle implicaría un *homúnculo ejecutivo* que controla las acciones de las demás subrutinas. Por ejemplo, Enrique Villanueva señala:

> Cómo, a partir de órganos sensoriales que llegan a la percepción, comienza un juego funcional en el que intervienen la memoria, una parte que es la solución de problemas, un control misterioso —de todas estas cajas negras, esta sería la más misteriosa— que opera a la vez sobre la memoria, el análisis perceptual, sobre la solución de problemas y, finalmente, transfiere hacia la parte del habla, hacia un "output" verbal. (Villanueva, 1993: 25)

D señalará que este modelo *pospone la solución* ya que "no reproduce los problemas en niveles profundos", pues estaría introduciendo homúnculos menores —como *M* y *PR*— en beneficio de un homúnculo ejecutivo (1981: 164). Con ello caería en una regresión al infinito, como él mismo indica:

> Si imaginas el sistema nervioso humano como, digamos, una inmensa red de conmutadores telefónicos […], tienes el problema del operador en el centro: ¿está su mente compuesta de

> una red telefónica más pequeña con su propio operador central, cuya mente está compuesta de…? Cualquier teoría que proponga como principio un homúnculo central como ése está condenada a la perspectiva de una regresión infinita. (2015: 73)

Para evitar el *teatro* y la utilización de un homúnculo ejecutivo, D postuló el *modelo de las versiones múltiples* (o borradores múltiples), donde "todas las variedades de la percepción —de hecho, todas las variedades del pensamiento y la actividad mental— se llevan a cabo en el cerebro a través de **procesos paralelos**, que **corren por múltiples vías**, de interpretación y elaboración de los estímulos sensoriales de entrada" (1995: 125. Negritas añadidas). Nuevamente, el modelo de las versiones múltiples estará influenciado por el cognitivismo, sobre todo en la cuestión de los procesos paralelos —así *funciona* el *software* de una computadora, donde sus subrutinas trabajan en su estructuración. La diferencia del *modelo de versiones múltiples* será tomar en cuenta la noción de *nivel sub-personal*, haciendo "reclamaciones explícitas sobre la conciencia" (2015: 69; 1981: 154), de tal modo que sea imposible darle importancia a un "punto central" y así generar la *fenomenología* del sujeto. De esta manera, se podrían abordar los *procesos* de compilación de información de la conciencia (1995: 126) —esto es, generado por las subpartes— como un*a sala de edición* que se ubica en *múltiples* lugares, ya que "la información que entra en el sistema nervioso se halla sometida a un continuo proceso parecido al de una compilación editorial" (1995: 125).

La visión es ejemplo del modelo, puesto que no se observan los hechos como tal: el cerebro, gracias a la información que recibe de la retina, procesa la información de tal manera que la imagen que recibió está compuesta por muchos detalles —los cuales fueron compilados. Esto podría observarse con ilusiones ópticas, como *procesos de compilación de información*, las cuales requieren tiempo para que las subrutinas las procesen, como otras que requieren de un menor tiempo, incluso, en "fracciones de segundo importantes, y en ese tiempo se pueden producir, en diversos órdenes, varios añadidos, incorporaciones, enmiendas y sobreescrituras de contenido" (1995: 126). La propuesta del *modelo de versiones múltiples,* según D, es que los *procesos de detección de rasgos* o de *discriminación sólo* tienen que realizarse *una vez* (*ibídem*). Esto significaría que en lugar de

requerir de la existencia de un *Control* a donde van a parar todos los procesos de las subrutinas, serían las subrutinas (*Análisis Perceptual*, *Memoria, PR, Sueño*) las que harían todo el proceso de compilación —detección y discriminación— de datos:

> […] cuando una porción especializada y localizada del cerebro ha llevado a cabo la «observación» de un rasgo determinado, el contenido informativo queda fijado y no tiene por qué ser enviado a alguna otra parte para ser rediscriminado por un «maestro» discriminador. (1995: 127)

De esta manera, la información discriminada por las *subpartes*[46] tiende a concebirse como un *flujo narrativo* del cerebro (*ibídem*). De nuevo, la importancia de tener una ciencia de la conciencia que estudie los procesos del cerebro que conllevan a formarla. El problema difícil de Chalmers simplemente serían distintos problemas fáciles que se convirtieron en uno enorme: si se concibe el flujo narrativo del cerebro como un suceso que ocurre en el mecanismo, entonces no habría problema difícil. Este modelo será una forma de acabar con dicho problema. El *modelo de las versiones múltiples* tendrá eco con la metáfora de la *fama cerebral*, puesto que las interacciones entre los homúnculos también ocurren de manera paralela, pero tendrá una gran diferencia: los homúnculos están en perpetua competencia. A continuación, presentaré en líneas generales el plan del funcionalismo homúncular, así como otra respuesta para deshacerse del *hard problem*.

[46] Quisiera hacer una aclaración: el enfoque de las subpartes cambiará radicalmente. Tanto en *Brainstorms* (1981) como en *Conciencia explicada* (1995), D sigue caracterizando las partes de la conciencia —y del cerebro— como subrutinas de computadora. Y la analogía no es mala. Pero, a partir de *Dulces sueños* (2006), puede verse claramente que lo que constituye al cerebro son las interacciones de las neuronas y éstas serían, por lo tanto, subpartes de la conciencia.

e) Fama cerebral, "*cuando las neuronas pelan por hacerse populares*": fin del problema difícil (pt. 2)

Si bien, D concibe a la conciencia como un arreglo de *subpartes* —o homúnculos— en continua edición, queda preguntarse si éstas, al descomponerse en subpartes menores —como puede apreciarse en el modelo homúncular de D (figura 6)—, no serían dirigidas por un *homúnculo mayor*. D observará que su *modelo* no resultó del todo satisfactorio para evitar el *Teatro Cartesiano* de la imaginación popular (2006: 159). Es por esto que propondrá una *metáfora más útil*: la *fama en el cerebro*.

Esta metáfora supone que las subpartes de la conciencia —y, por lo tanto, las neuronas— buscarían la *fama* sobre otras subpartes (o neuronas) para lograr su funcionamiento, aunque sin la necesidad de "un "medio de representación" especial localizado en el cerebro al que deben transducirse los eventos con contenido para volverse conscientes"; esto es, la fama no necesitaría de un medio —como la televisión o de las redes sociales— (2006, 159; Dennett y Akins, 2008). La fama, señala D, no es "una condición momentánea, o un estado disposicional, sino una cuestión de verdadera influencia sobre el tiempo" (Dennett, 2000). Por lo tanto, las neuronas que buscan fama la encontrarán algún día al competir con *otros contenidos hambrientos de popularidad* (2006: 159). Sin embargo, se necesitaría pensar la búsqueda de la fama de estas subpartes sin tanta *psicología humana*. Por un lado, si se conciben las neuronas tan *informadas* entonces se concedería la existencia de un *homúnculo central* —generando la ya vista regresión al infinito de partes más pequeñas que están subordinadas a otras. Por otro, hacerlas *inteligentes* excedería sus propias capacidades. Lo mejor sería concebirlas, gracias a la *estrategia*, como *homúnculos tontos*:

> Ese regreso al infinito que nos acecha puede cortarse como suele cortarse ese tipo de amenaza: matizando la idea central en lugar de descartarla. Mientras los homúnculos sean más tontos y más ignorantes que el agente inteligente que componen, la inclusión de unos homúnculos dentro de otros puede ser finita y los últimos agentes serán tan poco llamativos que podrán remplazarse por máquinas. (2006: 160)

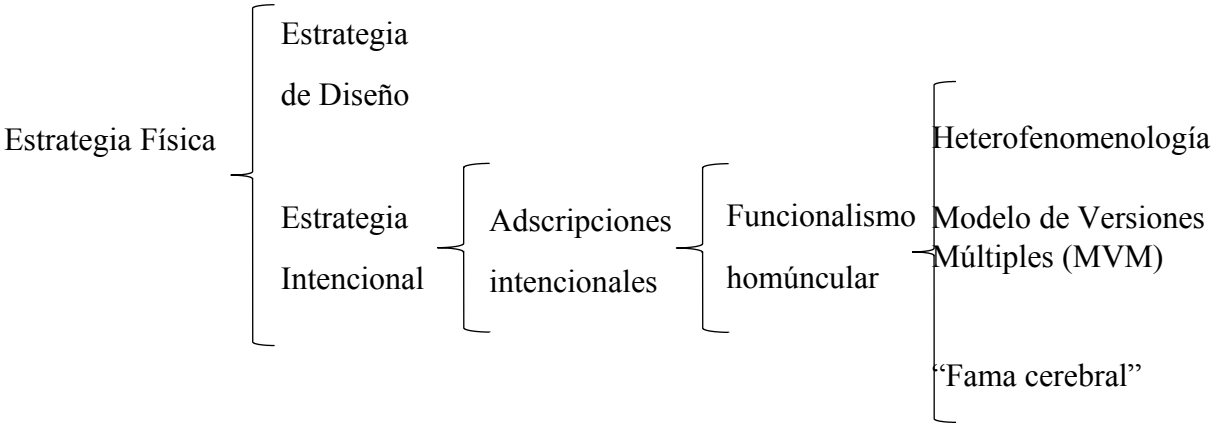
Esto se aprecia de mejor manera cuando D compara las células de levadura con las células que componen el cuerpo humano —y, por ende, las neuronas—: "no hay una sola célula de las que forman parte de nosotros que sepa quiénes somos, o a la que le importe saberlo" (2006: 15-16). Pero las neuronas son capaces de generar en el cerebro estructuras complejas. Si bien las neuronas son agentes *torpes* como una célula de levadura, en conjunto realizan una tarea formidable: "Para dar cuenta del sujeto consciente, de un modo u otro debemos pasar de esas células ignorantes a las organizaciones celulares con capacidad de entendimiento sin ingredientes mágicos" (2006: 168). Esto se puede ver en las características fisiológicas de los organismos: el corazón posee determinado tipo de células que le permite subsistir, el intestino grueso está compuesto de determinadas células (diferentes del intestino delgado), etcétera. Las células no están al pendiente de *cómo* realizar su función —en el caso del corazón, de estar unidas. Simplemente lo hacen, así trabajan las neuronas.

Si bien las neuronas no están informadas —o bien: no tienen conciencia de lo que hacen—, en cierta medida responden a determinados impulsos (excitación o inhibición) que les permite tomar las riendas del cerebro. La *fama en el cerebro* se encuentra ilustrada en la película *Inside-Out*, donde las emociones predominan dependiendo de los acontecimientos que vive la joven Riley. Sin embargo, la *fama* supone que los homúnculos (que controlan emociones como la alegría o el enojo) tienen lugar en miles de lugares en el cerebro, por lo que sería limitado señalar cuatro clases de homúnculos. Así como en el MVM, la fama en el cerebro elimina el problema difícil al rescatar la compleja fama que subyace a los "intereses" de las neuronas. No hay algo tal como *qualia*: sólo existe una compleja relación de las subpartes del cerebro que permite la aparición de nuestra perspectiva fenoménica. Es difícil decir cómo sucede esto, pero entre más se aborde el problema de la conciencia menos se estará de acuerdo con lo privado que serían nuestras experiencias.

Conclusiones

El funcionalismo homúncular, representado por el MVM y la metáfora de la *fama cerebral*, es una gran solución en contra de las posturas que niegan alguna equivalencia entre mente y cerebro. Si bien es cierto que Dennett no resalta las conexiones neuronales o las áreas que forman la conciencia —por ejemplo, el tálamo—, se hace hincapié en la importancia del cerebro a la hora de formar *intenciones*. Y más aún, dicho funcionalismo mostraría que lo importante no sólo es el todo, sino cómo está formado —aunque ese todo todavía queda por descifrarse. Es un hecho que hay muchísimos contraejemplos a las posturas de Dennett. Por ejemplo, la metáfora de la fama cerebral podría subsidiar la idea que existe un homúnculo central, como menciona Jan De Vos (2009: 259-263). Sin embargo, ese problema puede subsanarse en la neurociencia: se ha observado que distintas áreas del cerebro resultan ser primordiales que otras, por lo que no sería contradictorio señalar que pueda existir un *homúnculo central*. Lo que sería contradictorio sería señalar que es el único central. La conciencia, por lo tanto, tiene origen en distintas áreas del cerebro que están en completa correlación, mientras que éstas están compuestas de partes más pequeñas.

Por otro lado, se obtiene una comprensión de múltiples fenómenos (intencionales y extensionales) a través de la estrategia intencional. Esta fue la gran herramienta para eliminar la diferenciación entre mental y físico, por medio de los enunciados adscritos a conductas. Por ello, creo pertinente adjuntar el siguiente esquema:



Como se concluyó al final de los apartados *d* y *e* del capítulo III, el problema de los *qualia* puede ser eliminado si se tiene noción de las interacciones neuronales que componen a los fenómenos subjetivos. Si bien, son únicas nuestras experiencias (del color, por ejemplo), no hay constancia que éstas sean privadas, que no puedan entenderse desde el exterior y que no pueda explicarse cómo tienen origen en nuestra cabeza. Asimismo, se llegó a la conclusión que la estrategia intencional puede ayudar a entender el comportamiento de los organismos, pero también de nosotros —por medio de un agente externo. Si al terminar de leer esta tesis uno se siente insatisfecho, puesto que la conciencia queda reducida a meras interacciones entre homúnculos, creo que se debe a que queda mucho trabajo por realizar y muchas preguntas por resolver. Y una de esas insatisfacciones estribaría en observar, a través de la neurociencia, las relaciones intencionales entre neuronas de una manera no tan metafórica. Creo que, conforme avancen los años, se van a despejar aquellos enigmas sobre la conciencia.

Anexo

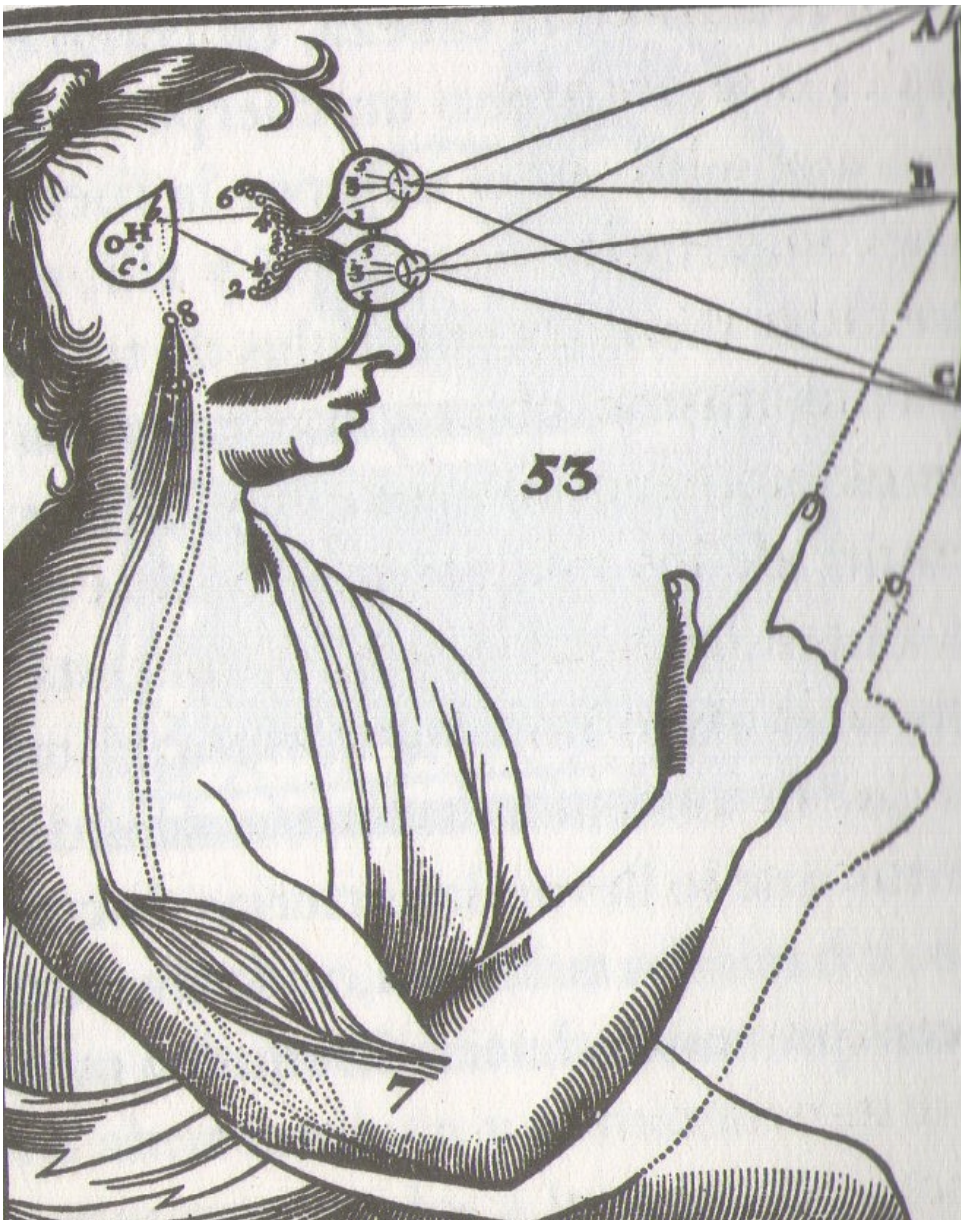


Figura 1. Relación glándula H con las partículas de los espíritus (Descartes, 2014: 288-290).

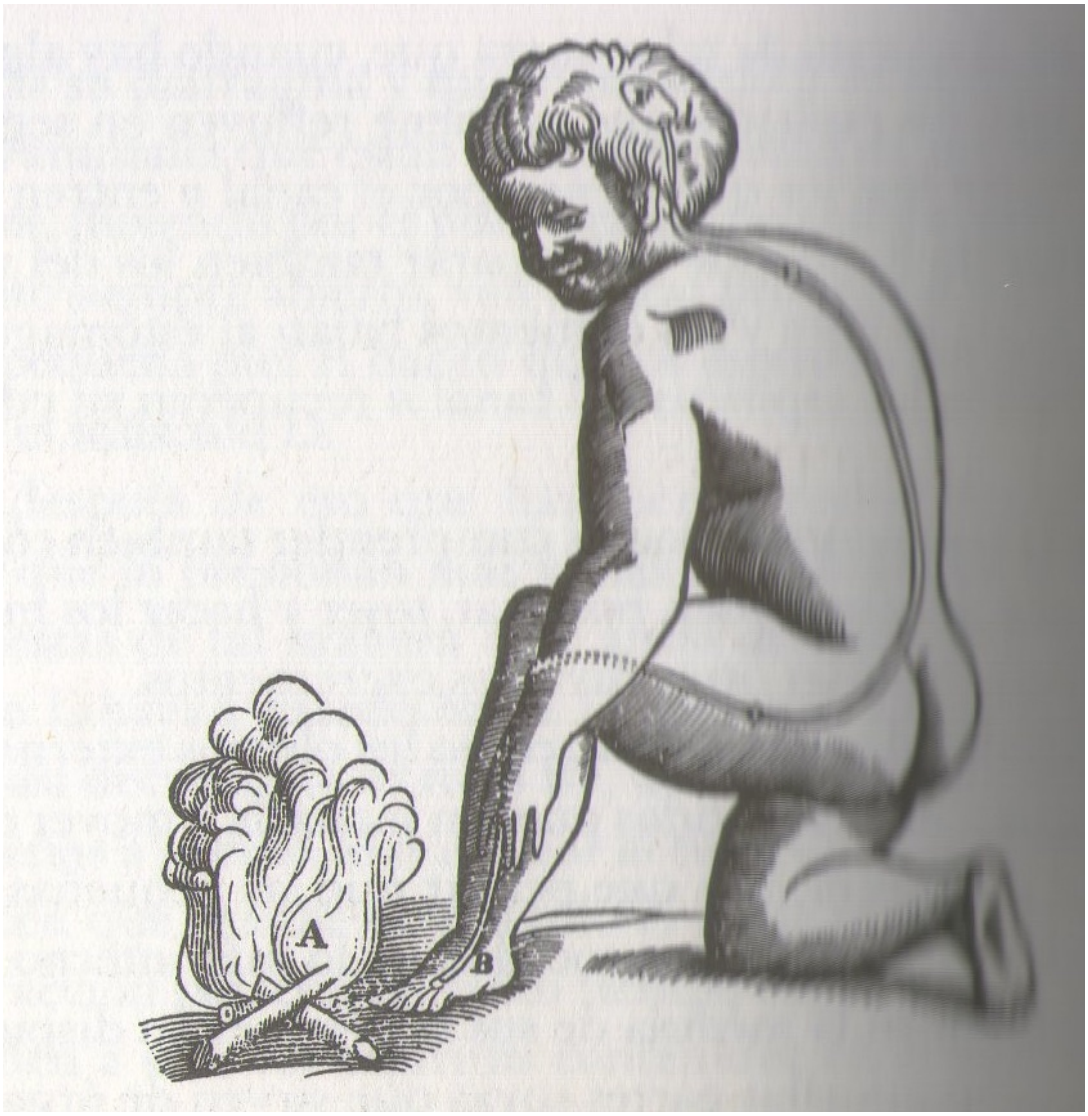


Figura 2. Relación de la concavidad F con los músculos (Descartes, 2014: 259-260).

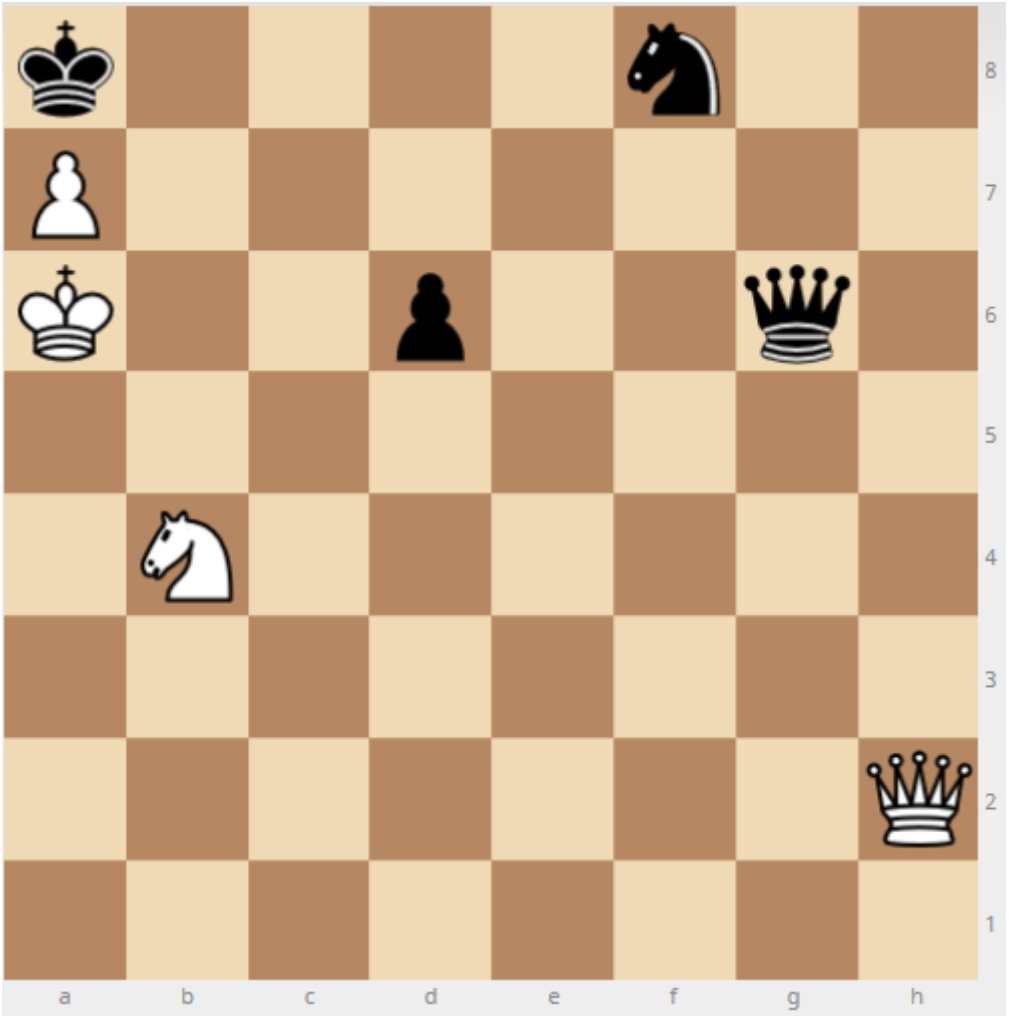


Figura 3. (iChess.es, 2019)



Figura 4. Es obvio que el perro preferirá el filete antes que el hueso, pero, ¿será posible que prefiera el hueso antes que el filete? Toda intencionalidad que podamos adscribirle al perro tendrá que ver con nosotros.

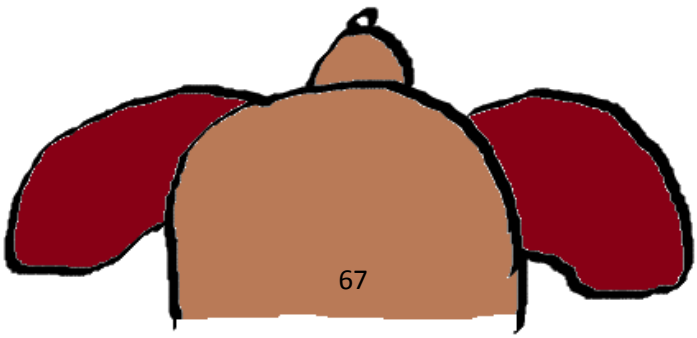




Figura 5. Héspero como personificación de la tarde (Roettgen, 2003).



Figura 6. Ponce de León: la búsqueda de la fuente de Juvencia y el hallazgo del Estado de Florida (Encyclopedia Britannica, 2018).

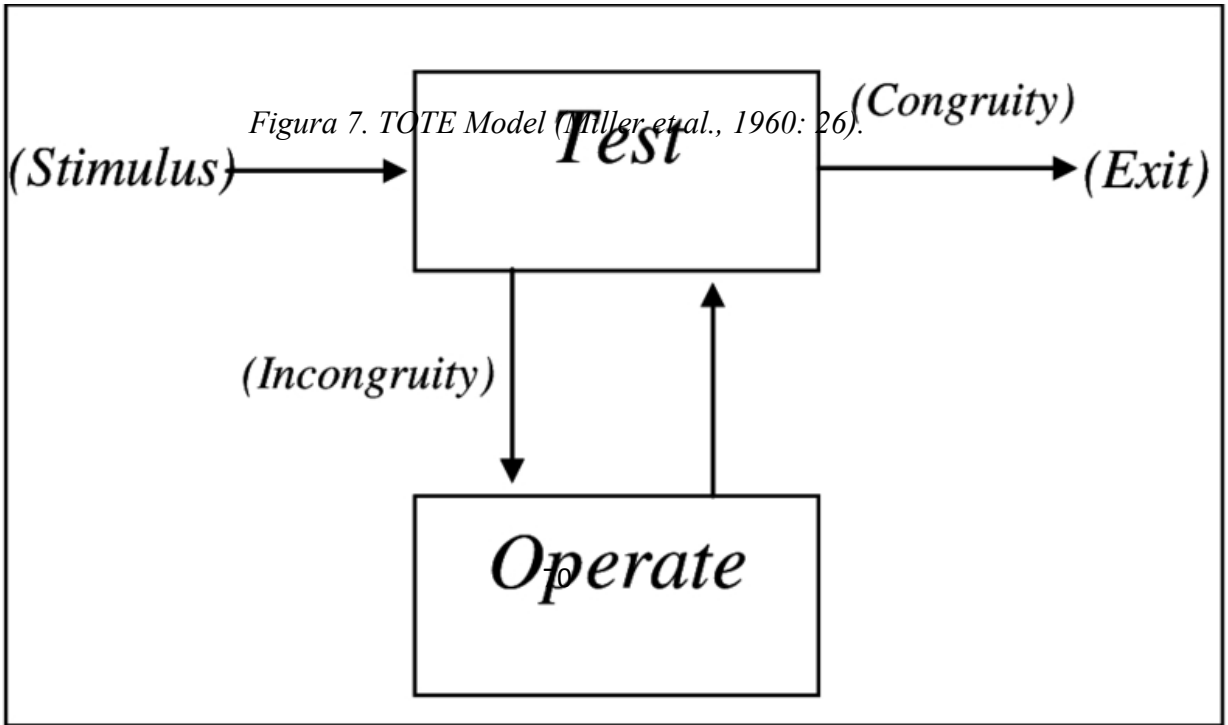


Figura 7. TOTE Model (Miller et al., 1960: 26).

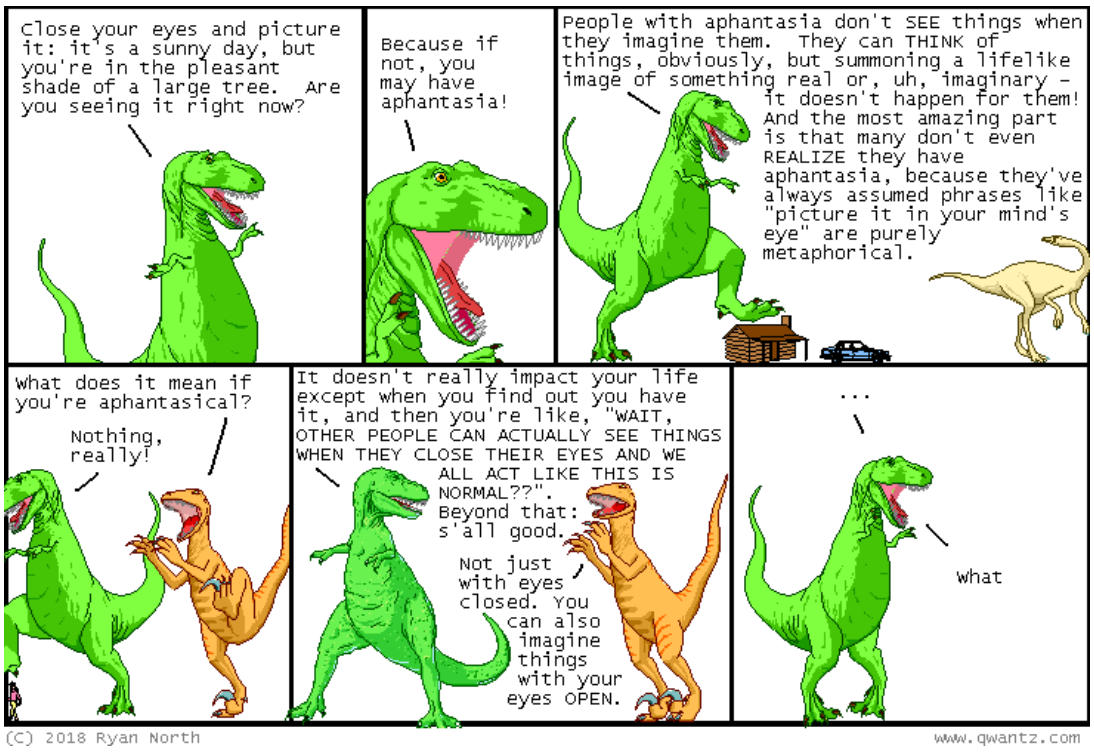


Figura 8. La afantasía descrita por un dinosaurio. Créditos a su respectivo propietario.

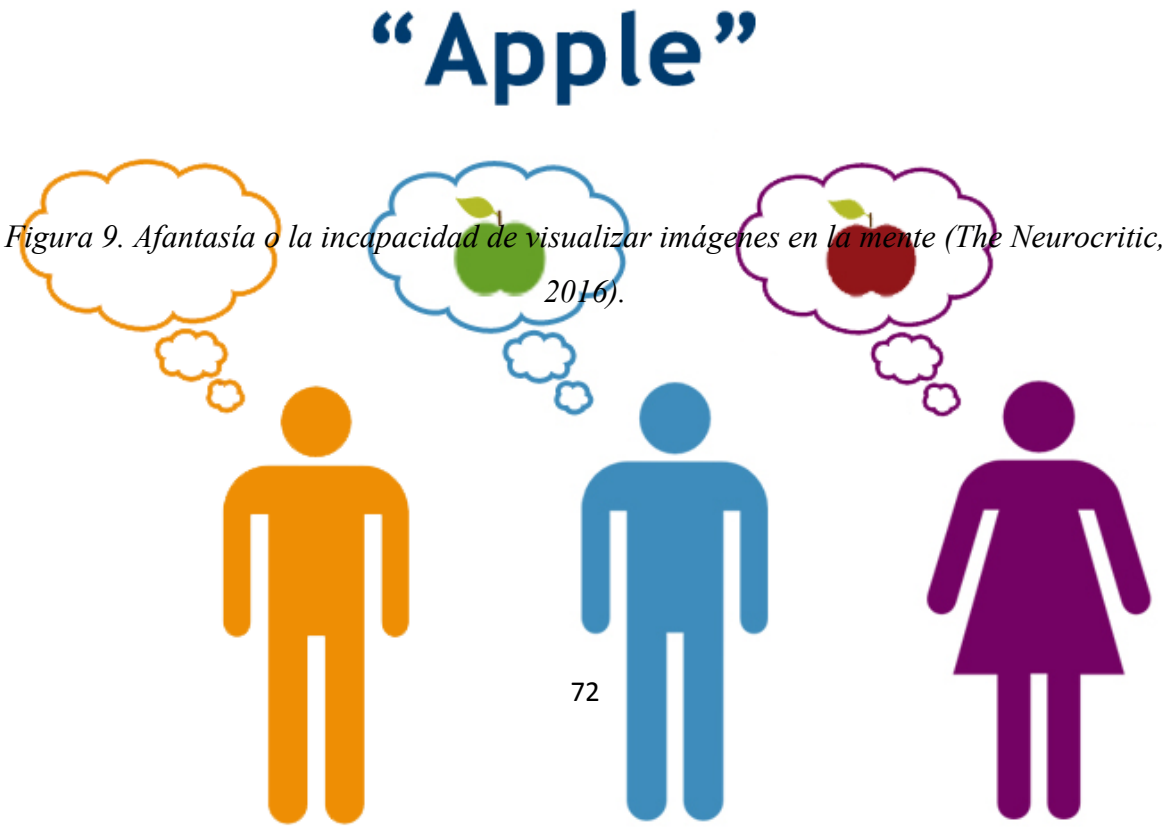


Figura 9. Afantasía o la incapacidad de visualizar imágenes en la mente (The Neurocritic, 2016).

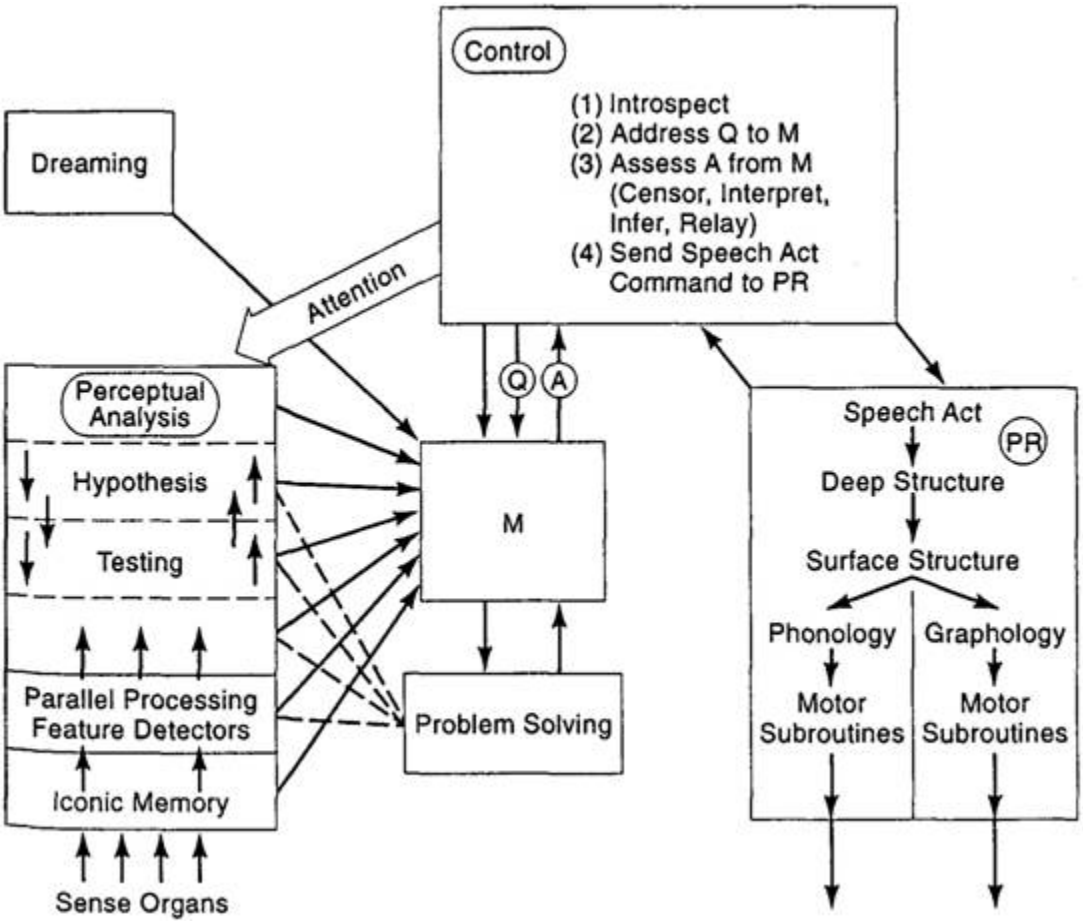


Figura 10. Diagrama de modelo sub-personal (Dennett, 1981: 155).

Bibliografía

Compendium Developments (2017), "T. O. T. E. – Test, Operate, Test, Exit, for Software Editing" [https://www.compendiumdev.co.uk/page.php?title=tote], consultado: 8 de octubre de 2018.

Aristóteles (2015), *Lógica*, Gredos, Madrid.

Aristóteles (2014), *Física. Acerca del alma. Poética*, Gredos, Madrid.

Bartra, Roger (2014), *Antropología del Cerebro: Conciencia, cultura y libre albedrío*, Fondo de Cultura Económica, México.

BBC (2015), "Aphantasia: A life with no mental images" [https://www.bbc.com/news/health-34039054], consultado: 20 de diciembre de 2018.

Black, Deborah L. (2010), "Intentionality in Medieval Arabic Philosophy", *Quaestio*, núm. 10, pp. 65-81.

Brentano, Franz (1995), *Psychology from an Empirical Standpoint*, Rutledge, Londres y Nueva York.

Carnap, Rudolf (1961), *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje,* Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Caston, Victor (2008), "Intentionality in Ancient Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [https://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/intentionality-ancient/], consultado: 8 de diciembre de 2018.

Chalmers, David (1996), *The Conscious Mind: In Search of a Fubdamental Theory*, Nueva York, Oxford University Press.

Chisholm, Roderick (1957), *Perceiving: A philosophical study*, Cornell University Press, Ithaca.

Chua, John Moses (2017), "Formulating Consciousness: A Comparative Analysis of Searle's and Dennett's Theory of Consciousness", *Talisik: An Undergraduate Journal of Philosophy*, vol. IV, núm. 1, p. 47.

Crane, Tim (2019), "Intentionality", en *Routledge Encyclopedia of Philosophy* [https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/intentionality/v-1/sections/the-history-of-the-concept-of-intentionality], consultado: 16 de junio de 2019.

De Vos, Jan (2009), "On cerebral Celebrity and Reality TV: Subjectivity in Times of Brain Scans and Psychotainment", *Configurations*, núm. 3, vol. 17, pp. 259-283.

Dennett, Daniel (2015), *Bombas de intuición y otras herramientas del pensamiento*, Fondo de Cultura Económica, México.

Dennett, Daniel (2006), *Dulces sueños: Obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia,* Katz, Madrid.

——————— (2004), "Intencionalidad" en Robert Audi (ed.), *Diccionario Akal de Filosofía*, Akal, Madrid.

——————— (2003), "Who's on first? Heterophenomenology explained", *Journal of Consciousness Studies*, vol. 10 [https://ase.tufts.edu/cogstud/dennett/papers/JCSarticle.pdf], consultado: 26 de junio de 2019.

——————— (2000), "Are we Explaining Consciousness yet?", *Cognition* [https://ase.tufts.edu/cogstud/dennett/papers/cognition.fin.htm], consultado: 26 de junio de 2019.

——————— (1996), *Contenido y conciencia*, Gedisa, Barcelona.

——————— (1995), *Conciencia explicada*, Paidós, Barcelona.

——————— (1987), *The Intentional Stance*, MIT Press, Massachussets-Londres.

——————— (1981), *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psichology*, MIT Press, Massachussets-Londres.

Dennett, Daniel y John Hugeland (1987), "Intentionality", en Richard L. Gregory (ed.), *The Oxford Companion to the Mind* [https://ase.tufts.edu/cogstud/dennett/papers/intentio.htm], consultado: 10 de diciembre del 2018.

Dennett, Daniel y John Searle (1995), "The Mistery of Consciosness: An Exchange", en *The New York Review of Books* [https://www.nybooks.com/articles/1995/12/21/the-mystery-of-consciousness-an-exchange/], consultado: 16 de junio de 2019.

Dennett, Daniel y Kathleen Akins (2008), "Multiple drafts model", *Scholarpedia*, vol. 3, núm. 4 [http://www.scholarpedia.org/article/Multiple_drafts_model], consultado: 17 de diciembre de 2018.

Descartes, René (2014), *Reglas para la dirección del espíritu. Investigación de la verdad por la luz natural. Discurso del método. Las pasiones del alma. Tratado del hombre*, Gredos, Madrid.

Feldman, Richard y Fred Feldman (2016), ""Roderick Chisholm", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=chisholm], consultado: 17 de junio de 2019.

Fructuoso, Josa (2006), "Breve historia del alma en la antigüedad", *Revista Electrónica de Estudios Filosóficos,* núm. 12, diciembre.

Galimberti, Umberto (2002), "Cognitivismo", en *Diccionario de Psicología*, Siglo XXI, México.

Godfrey-Smith, Peter (2017), *Other Minds: The Octopus, the sea, and the Deep Origins of Consciosness*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux.

Ivry, Alfred (2012), "Arabic and Islamic Psychology and Philosophy of Mind", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [https://plato.stanford.edu/cgi-

bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=arabic-islamic-mind], consultado: 16 de junio de 2019.

Kaukua, Jari (2014), "The Problem of Intentionality in Avicenna*", Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, vol. 25, pp. 215-246.

Mclaughlin, Brian (2004), "Filosofía de la mente", en Robert Audi (ed.), *Diccionario Akal de Filosofía*, Akal, Madrid.

Moya, Carlos (2011), *Filosofía de la Mente*, Universitat de València, Valencia.

NIDCD - National Institute on Deafness and Other Communication Disorders (2017), *La afasia* [https://www.nidcd.nih.gov/es/espanol/afasia], consultado: 23 de junio de 2019.

Nute, Donald (2004), "Intensión", en Robert Audi (ed.), *Diccionario Akal de Filosofía*, Madrid, Akal.

Pierre, Jacob (2019), "Intencionalidad", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=intentionality], consultado: 14 de junio de 2019.

Polanco, Moris (2004), *La teoría del conocimiento de John Locke*, texto leído en la V Jornadas de Filosofía, Guatemala, Universidad Mesoamericana [http://www.academia.edu/979138/La_teor%C3%ADa_del_conocimiento_de_John_Locke], consultado: 10 de enero del 2018.

Pujadas, Lluís (1988), "Intensión, intención, intencionalidad", *Taula: Quaderns de Pensament*, núm. 10, pp. 29-41.

Quine, Willard V. Orman (2002), *Desde un punto de vista lógico*, Paidós, Madrid.

Quine, Willard V. Orman (1968), *Palabra y objeto*, Labor, Barcelona.

Ramsey, William (2016), "Eliminative Materialism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/materialism-eliminative/], consultado: 20 de diciembre del 2018.

Rapaport, William (2012), “Intens*i*onality vs. Inten*t*ionality”, Department of Computer Science and Engineering, Nueva York, State University of New York at Buffalo [https://cse.buffalo.edu/~rapaport/intensional.html], consultado: 2 de noviembre del 2018.

Ravenscroft, Ian (2019), "Folk Psychology as a Theory", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/folkpsych-theory/], consultado: 22 de junio de 2019.

Rivière, Àngel (1991), “Orígenes históricos de la psicología cognitiva: paradigma simbólico y procesamiento de información”, *Anuario de Psicología*, núm. 51, pp. 129-155.

Robinson, Howard (2017), "Dualism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/dualism/], consultado: 1 de septiembre del 2018.

Rosental, Mark y Pavel Iudin (1959), “Pararelismo”, en *Diccionario filosófico abreviado*, Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos [http://www.filosofia.org/enc/ros/par5.htm], consultado: 18 de septiembre del 2018.

Shields, Christopher (1994), "Intentionality and Isomorphism in Aristotle", *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*, vol. XI, pp. 307-330.

Skinner, Burhuss Frederic (1981), *Conducta Verbal*, Trillas, México.

Tapia, Ricardo (2018), *Las células de la mente*, Fondo de Cultura Económica, México.

Thagard, Paul (2008), *La mente: introducción a las ciencias cognitivas*, Katz, Madrid.

Thode, Rosa (2016), “El panteón”, en *Egiptología.org* [http://www.egiptologia.org/mitologia/panteon/shu.htm], consultado: 26 de junio de 2019.

UNIOVI - Universidad de Oviedo (2018), “Subrutinas” [http://isa.uniovi.es/~vsuarez/ii/CursoOnline/12asubrutinas.htm], consultado: 26 de junio de 2019.

Urbano, Elisa (2018), “DSM-IV /2 y 3: 2. Delirium, demencia 3. Enfermedades mentales debidos a enfermedades” [http://www.psicoarea.org/dsmiv_2y3.htm], consultado: 26 de junio de 2019.

Valderas, José Maria (2017), *La conciencia*, RBA, Barcelona.

Van Gulick, Robert (2018), “Consciousness”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/consciousness/], consultado: 26 de junio de 2019.

Velmans, Max (2007), “Heterophenomenology versus Critical Phenomenology”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol. 6, pp. 221-303.

Villanueva, Enrique (1993), “Ciencia cognitiva y conciencia”, *Contextos*, núm. XI, vol. 22-22, pp. 13-37.

Windt, Jennifer (2017), "Dreams and Dreaming", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/dreams-dreaming/], consultado: 26 de junio de 2019.

Referencia de ilustraciones

Descartes, René (2014), *Reglas para la dirección del espíritu. Investigación de la verdad por la luz natural. Discurso del método. Las pasiones del alma. Tratado del hombre*, Madrid, Gredos.

Dennett, Daniel (1981), *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Massachussets, MIT Press.

Encyclopedia Britannica (2018), "Ponce de León auf der Suche nach dem Jungbrunnen" [https://kids.britannica.com/students/assembly/view/148307], consultado: 20 de noviembre de 2018.

iChess.org (2019), "Cómo decidir tu próxima jugada en ajedrez" [https://www.ichess.es/blog/como-decidir-proxima-jugada-ajedrez/], consultado: 1 de julio de 2019.

Miller, George A., Galanter, E. y Pribram, K. H. (1960), *Plans and the structure of behavior*, Nueva York, Holt, Rinehard and Winston.

The Neurocritic (2016), "Imagine These Experiments in Aphantasia" [https://neurocritic.blogspot.com/2016/05/imagine-these-experiments-in-aphantasia.html] consultado: 19 de diciembre de 2018.

Roettgen, Steffi (2003), "Hesperus as Personification of the Evening", en *Anton Raphael Mengs 1728-1779. Vol. 2: Leben und Wirken*, Múnich, Hirmer verlag [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mengs,_Hesperus_als_Personifikation_des_Abends.jpg], consultado: 19 de diciembre de 2018.

Agradecimientos

Agradezco al doctor Cuauhtémoc Lara Vargas por todo el apoyo que me brindó en la realización de esta tesis. Asimismo, agradezco a mi familia por todo el apoyo que me ha brindado a lo largo de los años: a mi madre Martina Aguilar Santana, mi tía Martha Del Prado, mi abuela Celia Manríquez y mi tío Víctor Aguilar. También agradezco aquellos amigos con los cuales he discutido sobre estos temas a lo largo de la carrera. Finalmente, agradezco a *Merlina* por darme todo su apoyo, sobre todo con sus comentarios críticos — sin los cuales jamás me habría atrevido a realizar esta tesis.