

6

MENTE, INTENCIONALIDAD E IDENTIDAD

[/p. 341]

En la presente sección se abordan cuestiones de filosofía de la mente. Su pertinencia en nuestro estudio no atañe sólo a un interés compilatorio sino además, y fundamentalmente, a su valor intrínseco respecto al hilo conductor que hemos ido descifrando. Como se sugirió¹, en efecto, hay muchas razones para pensar que el programa de *naturalización del significado* que recorre la tradición analítica tiene una desembocadura forzada en este ámbito. A esta evolución contribuyó decisivamente el análisis de la dimensión pragmática del lenguaje, que destapó los enlaces entre significado lingüístico e intencionalidad mental². Pues es fácil comprobar que semejante giro, como hemos visto a propósito de las repercusiones de la filosofía wittgensteiniana y de las aplicaciones de la teoría de los actos de habla de Austin y Searle, suponía una integración del significado oracional en el marco del habla y, por consiguiente, en el de las intenciones comunicativas.

[/p. 342]

Aportaciones muy significativas en la línea que acabamos de mencionar arrancan de la vinculación que Grice estableció entre los procesos de significación y el reconocimiento de la intención del que habla³. La dirección que la teoría del significado adoptaba con consignas como ésta abría un campo de investigación marcado por la convicción de que los significados de las expresiones como tales son, en realidad, parte integrante de lo que se conoce como «[/] significado del hablante», que es una dimensión semiótica en la que claramente está implicada la actitud intencional⁴. Dado, además, que las intenciones del hablante son una especie de «estados

¹ *Supra*, 2.2.

² Acero, 1997a, 218 ss.

³ Grice, 1989.

⁴ Al indagar el «significado del hablante» Grice se proponía alcanzar las condiciones que hacen comprensible el que un hablante

mentales» (como deseos, creencias, etc.), se infiere que la filosofía de la mente ha de ocupar ahora un lugar preeminente.

Argumentos tajantes en favor de esta conclusión se pueden extraer desde la teoría de los actos de habla. Así, tras su *Speech Acts* (1969) y su *Expression and Meaning* (1979), J. Searle se esfuerza, en *Intentionality* (1983), por ofrecer una base a sus investigaciones iniciales sobre el significado mediante una profundización en los fenómenos de carácter mental. Si el principio fundacional en el proyecto austiniiano-searleano era el de que una oración es parte de una acción (la del habla), el nuevo descubrimiento consiste en que «la capacidad del habla para representar objetos y estados de cosas es parte de una capacidad más general de la mente para relacionar el organismo con el mundo», convicción en virtud de la cual Searle se considera autorizado para concluir que, de ahora en adelante, «la filosofía del lenguaje es una rama de la filosofía de la mente»⁵.

Si tomamos en cuenta este giro experimentado en los últimos años en la *tradición analítica*, resulta que nuestro estudio no alcanzaría sus objetivos a menos que se interne en el nuevo escenario. Ahora bien, esta exigencia parece desmesurada. La filosofía de la mente despliega en la actualidad una compleja retícula de trayectos, cuyo seguimiento se ve dificultado no sólo por la complejidad de las cuestiones que aborda, sino también por la proliferación de problemáticas específicas y por el alambicado lenguaje conceptual que ello ha requerido. Baste señalar que entre los problemas que afectan a la filosofía de la mente están, por ejemplo, el clásicamente cartesiano de la relación mente-cerebro, el de la existencia o no [/] de intencionalidad (y, en su caso, el de en qué consistiría semejante fenómeno), el de las relaciones entre perspectivas disciplinares (psicología, neurobiología, filosofía, ...), el de las analogías y diferencias entre inteligencia natural e inteligencia artificial y un largo etcétera. Y ello en un contexto filosófico en el que las posiciones se han ido ramificando muchísimo⁶.

[/p. 343]

«quiera decir» algo al realizar una preferencia. Un análisis muy aclarador, que incluye las críticas a Grice y posibles soluciones, se encuentra en Frápolli/Romero (1998), cap. 6.

⁵ Searle, 1983, trad. cast., 13.

⁶ Además de los ya no tan escasos «manuales» sobre filosofía de la mente (como Gardner, 1985, Bechtel, 1988 y Martínez-Freire, 1995, por citar algunos de especial difusión en castellano), el lector interesado cuenta con trabajos de carácter más específico y de especial profundidad. Al hilo de sus respectivos posicionamientos, Putnam (1994) y Searle (1992) proporcionan excelentes análisis sobre diferentes corrientes. Lo mismo habría que decir respecto a los trabajos de autores tan destacables como D. Dennett, J. A. Fodor o P. M. Churchland, entre otros, que se encuentran compilados en Rabossi (1995). En España hay estudiosos muy destacables en este ámbito. Así, junto a trabajos de Acero Fernández (como 1997a y 1997b) —concisos y muy iluminadores— hay que añadir numerosas y excelentes aportaciones de estudiosos como L.M. Valdés, C. Moya, J.L. Gil de Pareja o P. F. Martínez-Freire. Las omisiones en este exiguo listado no se deben tanto a su menor importancia como a nuestra

¿Cómo examinar, pues, los encuentros y desencuentros fundamentales entre *tradición continental* y *tradición analítica* ante semejante dificultad? No tendría sentido que, con tal objetivo, fuese intención nuestra recorrer ese vasto campo, pues ello podría lograrse sólo por medio de un estudio expreso. Pero ello no implica que nuestro propósito general deba ser abortado en este punto. La dificultad podría ser sorteada si, en primer lugar, seleccionamos ámbitos temáticos especialmente relevantes para un análisis comparativo (podríamos decir, incluso, ámbitos temáticos *decisivos*) y si, en segundo lugar, identificamos la propensión analítica predominante en cada uno de ellos. En cuanto a la primera condición, nos parece que un problema *decisivo* es el que atañe a la *intencionalidad*, pues señala un campo de juego en el que ambas tradiciones no pueden dejar de ponerse frente a frente, al mismo tiempo que obliga a poner en escena, en cada una de ellas, supuestos ontológicos fundamentales. En efecto, por un lado, si la *tradición continental* no ha abandonado el rumbo de una *mundanización del sentido*, [p. 344] [/] está claro que se habrá confrontado con la necesidad de *mundanizar la intencionalidad*, aunque para ello haya tenido que desplazar, torsionar, revolucionar o corregir el punto de partida inexcusable según el cual el *mundo de la vida* —en la medida en que es un campo de experiencia *orientado* a la constitución-aprehensión del mundo—, es inherentemente intencional⁷. Pero, por otro lado, no es menos cierto que la diversidad de problemas de la filosofía de la mente involucrará en cualquier caso una determinada tesis sobre el fenómeno de la intencionalidad. Se piense que existe o no la mente como distinta de la materia y que tenga una naturaleza u otra, el concepto mismo de *mente* implica examinar no sólo *estados mentales* que equivaldrían a la aparición de un determinado contenido (como sensaciones o emociones), sino también —e inexcusablemente— *estados mentales* que, al menos a primera vista, constituyen *actitudes* respecto a contenidos (como el estado mental de creencia: «creo que 'p'»). Y ese rasgo característico de ciertos estados mentales, el de *ser sobre* algo, es lo que traduce, en el contexto analítico, la concepción husserliana de la intencionalidad como el fenómeno del estar dirigida la conciencia a algo, es decir, de ser «conciencia-de». De hecho, hay una coincidencia prácticamente

ignorancia.

⁷ He aquí algunos ejemplos. Para Heidegger —dentro de la línea existencial-hermenéutica— la transformación de la fenomenología husserliana implica un desplazamiento del análisis intencional a fenómenos pre-conscientes de la existencia (V. Sáez Rueda, 2001, cap. 4, § 1.3). En una posición análoga, Merleau-Ponty —desde la línea de la fenomenología corporal— centra sus análisis en la suposición de una intencionalidad prelógica, la *intencionalidad operante* (V. *Ibid.*, cap. 2, § 3.3.). Habermas —desde la línea re-ilustrada— no obvia la necesidad de traducir en términos de su teoría de la acción comunicativa lo que Husserl llamaba *mundo de la vida* y, por tanto, la intencionalidad (V., por ejemplo, Habermas, 1988, trad. cast., 91 ss.). Y, frente a todas las apariencias, desde el *pensamiento de la diferencia*, deconstruir el pensamiento *logocéntrico* pasa, necesariamente, por una revolución interna en el problema de la intencionalidad (V. Sáez Rueda, *op. cit.*, cap. 15, §§ 1.1. y 2.2, para los casos de Levinas y Derrida).

generalizada entre los filósofos de la mente en el punto de partida según el cual hablar de *estados mentales* exige, aunque sea desde una posición

[/p. 345] [/] escéptica, hablar de *estados intencionales*⁸. Pues bien, si el naturalismo dinamiza a esta tradición, como venimos comprobando, la naturalización del significado ha de pasar necesariamente por la naturalización de la mente y ésta por una naturalización de la intencionalidad.

Así, pues, nuestro primer escenario será el de la intencionalidad, y las anteriores consideraciones no dejan lugar a duda a la sospecha de que la piedra de toque en este caso no puede ser otra que la que recogería el lema «mundanización vs. naturalización de la intencionalidad» (esto es lo que intentaremos rastrear en § 6.1). Junto a este *crucial* debate añadiremos otro campo de juego: el que circunscriben los problemas concernientes a la *identidad* del sujeto. El carácter *decisivo* del tema, en este caso, se puede derivar de la metodología característica de la filosofía de la mente. Entre los rasgos de ésta cuenta uno bastante central: el de plantear como problema si la prioridad en el estudio de los fenómenos mentales la posee lo que se llama la perspectiva «de primera persona» (la que el sujeto posee introspectivamente) o, por el contrario, lo que se viene emblematizando como perspectiva «de la tercera persona» (una perspectiva externa, con pretensiones de objetividad). Entre muchas de las implicaciones que esta distinción posee, salta a la vista la importancia contrastante (respecto a la tradición continental) de un problema que las cuestiones siguientes podrían sintetizar. ¿Poseen las experiencias «en primera persona» una

[/p. 346] incidencia ontológica [/] propia o constituyen sólo fenómenos secundarios respecto a lo que son, en realidad, el sujeto y el mundo? ¿Son traducibles (o reductibles) tales experiencias «en primera persona» a las representaciones que podría proporcionar la perspectiva de «tercera persona»?

⁸ V., por ejemplo, E. Anscombe (1965): la «metáfora» latina *intendere arcum in*, que significa «apuntar con un arco y una flecha (a algo)» sigue siendo la imagen estándar para caracterizar los procesos mentales genuinamente humanos, aunque, como piensa Dennett (1991, trad. cast., 345), «los filósofos han sustituido el complejo proceso de apuntar una flecha real por una mera flecha 'lógica', una relación fundacional o primitiva, convertida en algo muy misterioso por su supuesta simplicidad». Por cierto: incluso en el caso de que se piense que la mente no es más que un complejísimo ordenador, el filósofo en cuestión tendrá que desafiar esa perspectiva «clásica», intentando «explicar la intencionalidad» o mostrar el carácter ilusorio de lo que otros (como Dreyfus y Searle) llaman «intencionalidad intrínseca» de la mente. Es lo que se propone, entre otras cosas D. Dennett, *op. cit.* (V., por ejemplo, trad. cast., 292 ss.).

Estas cuestiones pueden ser comprendidas como preguntas acerca de la «ipseidad», es decir, acerca de la naturaleza del «sí mismo» o, para decirlo mediante una terminología menos precisa pero más conocida, como interrogantes sobre la «identidad» del sujeto. Esta temática es la que abordamos en el § 6.2.

En cuanto a la segunda condición señalada, la de encontrar posiciones analíticas dominantes en cada uno de esos campos, invitamos al lector a acompañarnos en la siguiente estrategia. Dado que las tendencias analíticas más sobresalientes son —como se mostrará— *reductivistas* tanto respecto al problema de la intencionalidad como en lo que concierne al de la identidad del sujeto, el hiato ontológico entre tradición analítica y tradición continental está, ya desde un principio, claramente definido. Comparar posiciones bajo ese supuesto convertiría a nuestro análisis en un estudio puramente descriptivo y hasta trivial. Pues bien, analicemos, siguiendo otro camino, las posiciones analíticas dominantes en vinculación con aquellas otras que, dentro de esa misma tradición, plantean objeciones serias respecto a ellas. El tratamiento mismo de los problemas en semejante oposición nos informará sobre el modo preciso en que el analítico pone en juego argumentos estructuralmente homologables a los de la tradición continental. De ese modo podremos responder a la pregunta de si la filosofía de la mente analítica, cuando propugna puntos de vista semejantes a otros de raigambre continental, rescinde el hiato ontológico entre tradiciones del que venimos hablando. Nuestra apuesta, que deberá ahora ser sometida al juicio del lector, es la de que el hiato entre una *ontología del acontecimiento* y una *ontología de la factualidad* se mantiene incluso en estos casos —casos en los que filósofos analíticos y filósofos continentales parecen defender lo mismo—.

6.1. Mente e intencionalidad

[/p. 347]

A continuación presentamos una breve síntesis de los esfuerzos fundamentales que en el ámbito de la filosofía de la mente han contribuido a la mencionada «naturalización de la intencionalidad». Como veremos, la posición dominante en filosofía de la mente es la de un monismo materialista cuya actitud es «reductivista», es decir, propensa a explicar los estados (aparentemente) intencionales haciendo referencia a una instancia no intencional.

En coherencia con la estrategia avanzada más arriba, podríamos emprender el estudio comparativo entre *tradiciones* confrontando la posición continental con variantes destacadas de un monismo no reductivista, dentro del campo analítico, dando por supuesto que una considera-

ción de posiciones dualistas sería improductiva (a la vista de que el dualismo ha sido arrinconado también en el ámbito de la filosofía continental⁹). Dentro de la oferta no reductivista, dos casos ejemplares demandan nuestra atención: el «monismo anómalo» de Davidson y el análisis hermenéutico de Tugendhat. Ejemplares, a nuestro juicio, porque permiten ser tomados como modelos para una reflexión sobre la confrontación de las propensiones continental y analítica a propósito de una conservación monista de lo intencional: una preservación coherente con el naturalismo (Davidson) y una preservación incompatible con él (Tugendhat) —nos ocupamos de ello en el § 6.1.3.— . Antes, sin embargo, intentaremos suministrar una síntesis de los cauces fundamentales de la *naturalización de la intencionalidad* (§ 6.1.1) y [] examinaremos —en el § 6.1.2.— un caso muy interesante de crítica a la posición dominante actualmente en esa trayectoria, la funcionalista. Nos referimos al caso del «naturalismo biológico» de J. Searle, interesante en la medida en que su estrategia respecto al materialismo conduce a afirmar el carácter intrínseco de lo mental respecto al cuerpo (el cerebro) y así, a una posición que posee fascinantes parentescos con lo que, dentro de la tradición continental, hemos descrito bajo el rótulo de *fenomenología del cuerpo*. Finalmente, analizamos las líneas de fuerza de una estrategia lógica que ha dado lugar a paralelismos con los análisis continentales: la semántica de los mundos posibles (§ 6.1.4).

El interés unitario de todos estos análisis es el de indagar la topología de encuentros y desencuentros entre las *tradiciones* a propósito de un análisis de los problemas de intencionalidad. En ese sentido, intentaremos mostrar que reencontramos aquí, a una nueva luz, las semejanzas estructurales y el hiato ontológico que hemos encontrado en otros campos.

⁹ En efecto, ya el antinaturalismo de Husserl era claramente antiplatónico —de ello hemos dado cuenta en el cap. 1, § 1.3.2.— y la *mundanización del sentido* de la que venimos hablando es incompatible con una ontología dualista. El lector debe reparar aquí en que la asunción de una *ontología del acontecimiento* no implica atribuirle a la dimensión de «acontecimiento» un estatuto trascendente respecto al de los fenómenos de carácter representable (los *facta* en sentido analítico). El acontecimiento del sentido, el fenómeno de la presentación del ente, es inmanente respecto al ente que se presenta, respecto a lo presentado como sentido.

6. 1. 1. La naturalización de la intencionalidad. Del antinaturalismo fregeano al funcionalismo computacional

[/p. 349] Si simplificásemos al extremo una panorámica de las diferentes perspectivas en filosofía de la mente, adoptando para ello el prisma quizás más elemental, a saber, el que proporciona la problemática mente-cerebro, nos encontraríamos con la siguiente distribución de fuerzas¹⁰: a) un dominante monismo frente a la hipótesis dualista; b) [/] situados en el monismo, un materialismo ampliamente compartido, defensor de la tesis según la cual todo es físico o material. Pues bien, podríamos decir que el reflejo de esta posición genérica en el problema concerniente a la intencionalidad podría ser calificado de «reduccionista»: a lo que se propende es a explicar los fenómenos *mental-intencionales* a fenómenos de tipo no intencional (físicos, conductuales, etc.), para lo cual se adopta con frecuencia una posición «eliminativista» (es decir, amiga de la idea de que en realidad los fenómenos mentales, en cuanto tales, no existen).

El problema de la intencionalidad surge con necesidad en el análisis lingüístico de los estados mentales. Las proposiciones en las que se expresa la posesión de un contenido mental son aquellas que, después de Russell, se conocen como «actitudes proposicionales». En una actitud proposicional se pone de manifiesto que un sujeto cree, piensa, etc., que «p». Se parte, así, de que un estado mental posee capacidad de significación en la medida en que está necesariamente unido a un contenido. Toda creencia o deseo lo es de algo. Esta tesis, que es la de Brentano, y en la que —como ya sabemos— se funda la fenomenología husserliana, implica que los estados

¹⁰ He aquí un excelente resumen realizado por uno de los más acreditados expertos (J. Searle). «Tradicionalmente, en la filosofía de la mente se supone que hay una diferencia básica entre dualistas, que creen que hay en el mundo dos clases fundamentalmente distintas de fenómenos, cuerpos y mentes, y monistas, que creen que el mundo está hecho de un solo tipo de material. Los dualistas, a su vez, se dividen en «dualistas sustancialistas», que creen que «mente» y «cuerpo» nombran dos clases de sustancias, y «dualistas de propiedades», que creen que «mental» y «físico» nombran distintas clases de propiedades o características, de tal modo que una misma sustancia —un ser humano, por ejemplo— permite disponer de las dos propiedades a la vez. Los monistas, a su vez, se dividen en idealistas, que creen que todo es, al final, mental, y materialistas, que creen que todo es, al final, físico o material. Supongo que la mayoría de la gente en nuestra cultura acepta algún tipo de dualismo. Creen tener ambas cosas, una mente y un cuerpo, o un alma y un cuerpo. Pero desde luego no es así entre los profesionales de la filosofía, la psicología, la inteligencia artificial, la neurobiología y la ciencia cognitiva. El grueso de la gente que trabaja en estos campos acepta alguna versión del materialismo, porque creen que es la única filosofía compatible con nuestra visión científica contemporánea del mundo. Hay unos pocos dualistas de propiedades, como Thomas Nagel y Colin McGinn, pero los únicos dualistas sustancialistas que conozco son personas comprometidas religiosamente con la existencia del alma, como el último Sir John Eccles. (...) Es característico de los materialistas que piensan que pueden librarse de esos hechos mentales o bien reduciéndolos a fenómenos materiales, o bien declarando su inexistencia. La historia de la filosofía de la mente en la pasada centuria ha consistido en buena medida en tratar de mostrar que no existen fenómenos mentales más allá de los fenómenos físicos» (Searle, 1997, trad. cast., 125 s.).

[/p. 350] mentales son estados intencionales, que la conciencia es [/] siempre *conciencia-de*. El proyecto naturalista tiene por reto, de este modo, mostrar —contra la convicción fenomenológica fundamental— que la textura intencional de las actitudes proposicionales es asequible a un análisis explicativo y reductible como parte esencial de las transacciones causales del mundo.

Al presentar un esbozo del trayecto de naturalización de la intencionalidad, sería, pues, de interés comenzar recordando la convergencia originaria de las dos tradiciones contemporáneas en este punto, una afinidad entre las posiciones continental y analítica que fue destacada como fundacional. La «intencionalidad», para Husserl, y las «actitudes proposicionales» para Frege —el «pensamiento»— son irreductibles a una explicación en el marco del naturalismo psicologista que emerge en su época. Como veíamos, la preservación fregeana de la idealidad de los contenidos mentales frente a la factualidad del mundo de los hechos hace causa común con la distinción husserliana entre análisis lógico de la conciencia constituyente y análisis psicológico. Ahora bien, como intentamos mostrar en su momento, a diferencia del análisis husserliano —en virtud del cual los objetos a los que está referida la conciencia son constituidos, al mismo tiempo, en la vivencia (de un *Ego* trascendental)—, Frege sostuvo un idealismo más marcadamente platonizante. Los pensamientos, sostuvo Frege, no son parte del «mundo actual», pues no ejercen influencia causal entre sí, ni tampoco con los objetos físicos y con las representaciones. Habiendo sido desconectados de las férreas líneas de la causalidad, y también de una constitución subjetiva, los pensamientos no pueden ser comprendidos como parte de operaciones mentales o como productos de ellas. No resultará quizás exagerada la calificación que el esquema fregeano merece a M. Dummet, cuando se refiere a él como una «expulsión de los pensamientos de la mente»¹¹.

[/p. 351] He aquí algunos hitos de la naturalización que pueden ser interpretados, desde cierta perspectiva, como reacción frente a este exacerbado idealismo¹². Contra el principio antinaturalista fregeano [/], Russell influyó de modo determinante, en la segunda década del siglo, haciendo valer, a través de la posición que viene llamándose «monismo neutral», las exigencias principales del conductismo de la época¹³. La concepción russelliana según la cual una palabra hereda su significado de la imagen a la que se asocia regularmente tiene aquí su paralelo en una explicación del elemento intencional de los estados mentales que hace depender

¹¹ Dummet, 1993, 22.

¹² Destacables al respecto son los trabajos de Acero, 1997a y 1997b.

¹³ Paradigmático es Russell, 1921.

a éste de mecanismos que se basan en asociaciones entre imágenes y objetos. De este modo, aunque Russell admite por igual la existencia del mundo físico y del mundo de los fenómenos mentales, los entiende a ambos como construcciones lógicas asociativas. El contenido mental parecía, pues, susceptible de ser analizado como parte de las transacciones causales de tipo psicológico¹⁴.

El naturalista actual es, sin embargo, más pretencioso que Russell. Si éste abrió la vía a una unificación de mente y materia es porque consideraba a ambas como construcciones lógicas, pero puso un límite al negar explícitamente una teoría causal de las actitudes proposicionales¹⁵. Así, rechazó que las creencias pudieran definirse por su eficacia en la causación de movimientos voluntarios¹⁶. Y desde tal punto de vista se sostiene, al fin y al cabo, la disimilitud entre materia y mente. Los desarrollos de la segunda mitad del siglo, en cambio, parecen adoptar una

[/p. 352]

trayectoria más claramente reductivista, según la cual el discurso fisicalista podría, finalmente [/], constituir el paradigma desde el cual aportar las claves del discurso acerca de cualquier otro ámbito de la realidad¹⁷. Recientemente, Fodor ha hecho valer este programa, en su *Psicosemántica* (1987), considerando las leyes de la semántica como anticipos de leyes físicas.

Puede decirse que, en el marco general anteriormente dibujado, el naturalista actual propende a una posición *funcionalista*, en la medida en que entiende la intencionalidad como resultado de la existencia de fuertes vínculos causales que conectan a los sistemas encargados de procesar información y su entorno próximo. Si acepta la tesis de Brentano, según la cual la característica

¹⁴ Frente a Frege y Husserl, para Russell el contenido semántico de las proposiciones no posee una esencia ideal; es un *ens concretum*. Una imagen se convierte en un elemento intencional —es decir, en un elemento con capacidad representacional: una imagen de algo— cuando adquiere la eficacia causal del objeto o estado de cosas, bien por su asociación con éste, bien por su semejanza con él. Así, dice Russell (1921, 229; cit. en Acero, 1997a, 231): «Lo que llamamos la imagen de algún objeto definido, por ejemplo, la Catedral de San Pablo, produce algunos de los efectos que el objeto mismo tendría. (...) En todos estos casos, las leyes causales concernientes a las imágenes están vinculadas con las leyes causales concernientes a los objetos significados, por ellas».

¹⁵ Russell, 1921, 102 y ss.

¹⁶ Cfr., por ejemplo, Russell, 1922, 271 y ss.

¹⁷ Influyente, en esta línea fue el trabajo de Oppenheim y H. Putnam, 1958.

principal de lo mental es la intencionalidad, es porque está convencido de que los estados mentales y sus propiedades intencionales son explicables causalmente y que pueden clasificarse en función de su eficacia causal dentro de la economía interna de la actividad mental.

El conductismo ha resultado muy influyente en ese trayecto. Podría decirse que el conductismo *filosófico* ha sido considerado finalmente como una *vía muerta* por el funcionalista actual, pero contribuyó al proyecto, más básico, de un reduccionismo materialista. El *locus classicus* de esta tendencia, *El concepto de lo mental*, de G. Ryle, ayudó en esa dirección, tanto poniendo un freno serio a la posibilidad del dualismo, como reduciendo lo mental a lo explicable en términos de conducta. La primera contribución se produjo al caracterizar el problema mismo mente-cuerpo (al que Ryle llamó el del «fantasma en la máquina») como resultado de un «error categorial»¹⁸. La segunda contribución se basa en la tesis según la cual los estados mentales son sólo pautas de conducta y disposiciones de [/] conducta, entendiendo por «conducta» movimientos corporales sin componente mental intrínseco¹⁹. Ha sido el *conductismo psicológico* el que, curiosamente, ha preparado vínculos más estrechos con el funcionalismo. Dretske²⁰, por ejemplo, ha reconocido esta eficacia en la transformación que Skinner (1957) hace del principio conductista. Objetivo del psicólogo era elaborar un enfoque funcional del comportamiento verbal. Semejante enfoque implica una búsqueda de relaciones funcionales entre conducta verbal y estímulos causantes. De este modo, el significado de las expresiones no es buscado en la variable dependiente (en los efectos causales), sino en los antecedentes causales que controlan la preferencia. Aunque este principio causalista y conductista influyó en la perspectiva quineana, haciendo del significado —y, en este sentido, de la intencionalidad— una propiedad de la conducta, ha suscitado un programa más radical, en el que la intencionalidad misma tiende a ser liquidada. Este programa ha implicado, en la época más reciente, una compleja elaboración de tesis funcionalistas, cuya posición es materialista, pero ciertamente, muy diferente del reduccionismo fisicalista. Nos aproximaremos a algunas claves de este complejo movimiento.

El conductismo presenta varios problemas. Entre ellos, hay que destacar, en primer lugar, su fuerte carácter contraintuitivo, al ser incapaz de dar cuenta de nuestra intuición de que los

¹⁸ Ryle, 1949. Un «error categorial» consiste, para Ryle, en una confusión en el uso de categorías lógicas. Se comete un error categorial, en el campo que aquí nos interesa, cuando identificamos lo mental como algo que es opuesto (o equivalente) al cuerpo. En realidad, la categoría de lo mental implica un vocabulario distinto al de lo físico: el vocabulario de la conducta, pues lo usamos cuando hablamos de cómo alguien se comporta o es probable que se comporte.

¹⁹ Quiere decir esto que los términos mentales no se refieren a estados internos de la persona, sino que al usarlos estamos simplemente caracterizando a la persona en términos de lo que hace o podría hacer en circunstancias particulares.

²⁰ 1981, cap. 4.

estados mentales *causan* la conducta (algo muy distinto a que los estados mentales *sean* la conducta). Otro problema es su riesgo de circularidad, dado que si se plantea como reducción de lo mental a lo conductual se tropieza con la dificultad de que para analizar estados mentales hay que presuponer otros estados mentales²¹. Es la primera objeción la que parece más determinante en la genealogía histórica del [/] funcionalismo. El conductismo no puede dar cuenta de las relaciones causales entre mente y conducta. Para creer en él, como dijera K. Ogden y I.A. Richards, tendríamos que «fingir una anestesia general»²².

El siguiente movimiento importante del materialista fue, ante ello, el de identificar los estados mentales con estados del cerebro, teoría a la que se le denomina «de la identidad». La comprensión —introducida por la Psicología Cognitiva— de los estados mentales como un sistema intermedio entre el aducto sensorial y el educto conductual, en primer lugar, y la distinción de D. Lewis (1966) entre *papeles causales* y *estados mentales ocupantes*²³, en segundo lugar, proporcionaron parte del bagaje conceptual que hoy maneja esta teoría. Propuesta a principios de los años cincuenta por U.T. Place y J.J. Smart, ha sido desarrollada, sobre todo, por D. Armstrong (1968/1993) y por D. Lewis²⁴. La doctrina materialista que aquí se defiende es la que suele ser denominada propiamente, por vez primera, «funcionalismo». La pieza clave de la teoría de la identidad consiste en reivindicar que la seña de identidad nuclear de los fenómenos mentales es su papel causal. El naturalismo materialista se manifiesta, en este contexto, en el punto de partida según el cual los estados mentales son estados físicos del cerebro. La teoría permite considerar los estados mentales como causas y/o efectos de estados físicos, a lo que se une la convicción de que las causas y los efectos de los estados físicos sólo pueden ser estados físicos. Ahora bien, aunque los estados mentales sean estados físicos, un estado mental se caracteriza *fundamentalmente* por su función dentro de un sistema de relaciones causales (dentro de una «organización funcional»)²⁵. Si a ello unimos, por otro lado, la distinción [/] entre estado mental *ocupante* y *papel causal*, nos encontramos ante una seductora comprensión de lo mental.

²¹ Si mi creencia de que llueve puede explicarse en función de mi conducta de portar un paraguas es porque suponemos, entre otras cosas, que poseo el estado mental consistente en desear no mojarme. *Cfr.* para este tipo de objeciones, Searle, 1997, trad. cast., 127 ss.

²² En *The Meaning of Meaning*, Harcourt Brace, 1923, p. 23. Cit. por Seale en *op. cit.*, 127.

²³ Una cosa es un estado mental (con el cometido causal que desempeña en la economía cognitiva o volitiva del individuo) y otra el estado físico que ocupa o en el que se materializa esa función.

²⁴ 1983, parte B.

²⁵ Searle nos suministra un sencillo ejemplo de cómo procede un punto de vista funcionalista. «He aquí cómo discurre un análisis funcionalista típico. Supongamos que yo creo que llueve. Esta creencia será un estado de mi cerebro, pero un computador, o algún otro sistema, podría tener la misma creencia, aun teniendo una composición físico-química completamente diferente. Así pues, ¿qué hecho de mi cerebro convierte eso en una creencia? La respuesta funcionalista dice que un estado de un

[/p. 354]

[/p. 355]

Admite considerar, en efecto, como contingente la identidad del papel causal y del estado físico ocupante, lo que implica que un abanico variopinto de estados físicos puede ocupar el mismo rol²⁶.

[/p. 356] Se diría que el [/] análisis de los estados mentales no excluye el uso de categorías cualitativas, como la de la *múltiple encarnabilidad* (utilizada por Putnam en la década de los setenta).

Una clásica objeción de Chomsky al conductismo de Skinner se ha convertido en un obstáculo para el proyecto mencionado²⁷. Chomsky señala que no podemos predecir el comportamiento verbal en términos de los estímulos del entorno, porque no sabemos cuáles son los estímulos en curso hasta que el hablante responde. Esta objeción pone en cuestión la rigurosidad del enlace nomológico estímulo-respuesta verbal. Al mostrarle un cuadro a alguien, por ejemplo, nos podemos encontrar con infinidad de respuestas distintas. A esto ha respondido recientemente Fodor, admitiendo que entre estímulo y respuesta verbal no hay un vínculo nomológico estricto, pero sí entre estímulo y suceso neuronal que ocupa el estado. Y lo que se busca actualmente es mostrar que las emisiones verbales son también cadenas más complejas de causalidad enlazadas con las cadenas causales estímulo-estado neuronal. La naturalización del significado culmina, así, en un proyecto de naturalización según el cual la intencionalidad sería finalmente explicable en base a relaciones legaliformes. El reto —al que quiere dar cumplida satisfacción el funcionalista— está en mostrar cómo las formas más complejas de intencionalidad se asientan sobre relaciones legaliformes más sencillas. Pues es claro que el funcionalista no sostiene que existen

sistema —un ser humano, un computador, etc.— es una creencia de que llueve si el estado en cuestión tiene las relaciones causales correctas. Por ejemplo, mi creencia es un estado de mi cerebro causado por mi visión a través de la ventana cuando está cayendo lluvia del cielo, y este estado, junto con mi deseo de no mojarme (otro estado funcional de mi cerebro) causa un determinado tipo de *output* de conducta, como el llevarme el paraguas. Una creencia, pues, es cualquier estado de cualquier sistema físico que tenga ciertas clases de causas físicas que, agregadas a ciertas clases de otros estados funcionales, como los deseos, tienen ciertas clases de efectos físicos» (Searle, 1997, trad. cast., 129).

²⁶ Algunos pormenores de esta teoría serían los que siguen. La teoría de la identidad permitía, con su bagaje teórico, afrontar tensiones que aparecían en un proyecto materialista, tales como las tensiones entre un dualismo ontológico y la necesidad de hacerlo compatible con los hallazgos de las ciencias empíricas del cerebro, el tan debatido estatuto de las sensaciones o experiencias cualitativas (los *qualia*). Armstrong, al añadir que la identidad entre papel causal y estado físico ocupante es contingente, abrió la posibilidad de pensar que toda una amplia gama de estados físicos distintos pudiesen ocupar el mismo papel causal. A resultados semejantes llegó Putnam (en trabajos recopilados en Putnam, 1975), con argumentos como el de la múltiple encarnabilidad. Tras ello, el determinante artículo de Davidson «Mental Events» (orig. 1970, trad. incluida en Davidson, 1994) introdujo en la discusión la distinción entre «identidad de tipos» e «identidad de ejemplares o casos», distinción asociada a la tesis según la cual, si bien cada estado mental M es idéntico a un estado físico particular F, no es forzosamente verdadero que el mismo tipo de estado físico se materialice siempre que algo o alguien está en un mismo tipo de estado mental. Dos sistemas de información, según ello, pueden estar en el mismo estado mental y diferir, no obstante respecto al tipo de estado físico en que se materializan. De modo semejante, un mismo dispositivo neural puede, dada la flexibilidad del cerebro humano, ejercer funciones varias en distintos momentos. Reflexiones de este tipo inducen a la conclusión de que, aún manteniendo la teoría de la identidad, no es posible emparejar estados psicológicos y tipos de conducta o tipos físicos de modo fijo. A principios de los setenta, Fodor y Block impulsaron esta línea, en la que ya se ve que la teoría de la identidad de los tipos psicológicos es más abstracta que la que evidencian los tipos físicos o conductuales.

²⁷ Chomsky, 1959.

estados mentales intencionales irreductibles que, además, causan las relaciones causales que forman parte de una organización funcional, sino que *ser* un estado mental, en general, consiste precisamente en tener dichas relaciones causales. Éste es el desafío ante el cual pretende haber salido airoosamente victorioso el tipo de funcionalismo más extendido en la actualidad, a saber, el que sostiene que un estado *funcional* en el cerebro es un *estado computacional*. Escuchemos su discurso *típico*.

[/p. 357]

La piedra de toque del funcionalismo, como hemos visto, consiste en identificar la naturaleza de un estado mental con su «función» dentro de un sistema de relaciones causales, es decir, con su posición y papel causal en una organización funcional cuya actividad básica consiste en procesar informaciones. Este centro neurálgico de la teoría funcionalista no implica un compromiso con la idea de una identidad entre estados mentales y estados del cerebro. Para el funcionalista, semejante posibilidad parece demasiado reductiva. ¿Por qué no habría de tener estados mentales semejantes a los de un ser humano un ser que no estuviese hecho a base de los mismos materiales que nosotros, por ejemplo una complejísima máquina o un extraterreno? Todos los estados mentales son estados físicos o «sistemas» físicos, pero los sistemas pueden estar hechos de diferentes materiales. Pues bien, en la nueva disciplina de la *ciencia cognitiva*, la versión computacional se ha hecho dominante. El argumento fundamental en esta situación es que un estado funcional es un estado computacional: parece que en el programa del computador anida un modelo interesante de organización funcional, capaz de explicar el comportamiento de máquinas y de cerebros.

[/p. 358]

Uno de los hitos más importantes en la génesis del funcionalismo computacional es el que Turing protagonizó, mediado el siglo XX, con su atrevida tesis de que la actividad del cerebro puede ser comparada con el procedimiento de una máquina²⁸. El conocido modelo de artefacto capaz de reproducir las operaciones mentales humanas, la «Máquina de Turing», vendría a consistir básicamente —utilizando un lenguaje actual— en un computador digital. Se trata de un computador cuyo modo de proceder es *serial* (procede realizando una serie de pasos en función de determinadas reglas) y *de estado discreto* (pasa de un estado a otro mediante un salto y no de modo continuo)²⁹. La máquina que, de acuerdo con el famoso matemático y [/] lógico inglés, podría llevar a cabo cualquier tarea de la que fuese capaz el cerebro humano está dotada, además,

²⁸ Turing, 1937 y (fundamentalmente) Turing, 1950.

²⁹ Una «Máquina de Turing» consta de tres partes, comparables a las que componen un actual ordenador digital: una unidad de memoria, en la que está depositada la información; una unidad ejecutiva, que realiza las diversas operaciones; una unidad de control, que es la parte que controla que las operaciones se ejecuten de forma correcta y en el orden adecuado. El modelo que

de *universalidad* (puede imitar a cualquier máquina *concreta* de estado discreto): es, hablando con propiedad, una «Máquina Universal del Turing».

La primera formulación funcionalista basada en la tesis de Turing fue, quizás, la de Putnam, quien pensó que hay una analogía muy fuerte entre la relación que guarda el programa de la «Máquina de Turing» con su dispositivo físico y la que mantiene la mente con el cerebro³⁰. Pero esta versión inicial del funcionalismo — al que se suele llamar «funcionalismo de *Tabla de Máquina*»— ha sido depuesto en favor de su sucesor, el modelo del «funcionalismo computacional» o de «Inteligencia Artificial» (IA). En realidad es una confusa línea divisoria la que marca aquí la diferencia entre un modelo u otro, porque lo que del trabajo de Turing (1950) supuso una convulsión en su momento es muy similar a la apuesta fundamental del proyecto actual IA: la idea de que podemos establecer una equivalencia entre inteligencia humana e inteligencia artificial, considerada ésta como característica de una máquina capaz de ofrecer un *analogon* de los «estados mentales» humanos a partir de procedimientos formales. Por eso, podríamos decir, con Searle, que el modelo clásico de Turing no es más que la «historia primigenia» [/] del modelo funcionalista computacional³¹. He aquí algunos rasgos de este último.

[/p. 359]

Una de las claves fundamentales del modelo computacional afecta a la ya mencionada tesis funcionalista según la cual el tipo de soporte físico de una organización funcional no mantiene un nexo necesario con el «sistema funcional» en sí mismo, al cual pertenecen los estados mentales en virtud de su función en el todo y de su relación con el resto de las funciones. En realidad, el modo de proceder de una «Máquina de Turing», como hemos visto, encaja con la definición estándar de computación. Pero si la tomásemos literalmente, nos encontraríamos con que posee ciertas limitaciones que habría que superar (en virtud, podríamos decir, de la idea potencial misma que Turing había ofrecido). Ese modelo clásico sugiere, así, la idea de una equivalencia entre estados mentales humanos y estados mentales de *una* máquina. Pero si nos comparásemos con un ordenador estaríamos, en realidad, rebasando este punto de vista. Pues la idea de un ordenador digital no implica exactamente la idea de una máquina en particular, sino algo más

ofrecía Turing constaba de a) una cinta de longitud potencialmente infinita y con una secuencia lineal de cuadros (cada uno con un símbolo o un conjunto finito de símbolos: en su versión más simple, un 0 o un 1), b) una unidad de ejecución, que está en un determinado estado interno y que se rige por un conjunto de reglas condicionales, y c) un indicador, que señala uno de los cuadros de la cinta. Las reglas condicionales determinan movimientos del indicador respecto a cuadros de la cinta —si se debe mover a la derecha o a la izquierda—, la inscripción de un determinado símbolo en un cuadro de dicha cinta y en qué estado debe entrar entonces.

³⁰ Putnam, 1960. Posteriormente, Putnam llegó a aplicar este modelo al análisis del dolor, afirmando que el dolor es un estado que ocupa un lugar en un sistema, cuya conducta global puede ser explicada mediante el modelo de la «Máquina de Turing» (Putnam, 1967). Para una discusión básica sobre este modelo, V. Anderson (1964) y Turing/Putnam/Davidson (1985).

[p. 360] abstracto: la idea de un tipo de operaciones que podrían realizarse en multitud de máquinas en particular³². De acuerdo, pues, con el funcionalismo computacional, aquello con lo que es comparable la inteligencia humana no es exactamente una máquina, sino un género de procedimientos realizables en multitud de soportes físicos³³. En coherencia con su versión más depurada es posible que haya que decir, incluso, no que el cerebro [/] humano es *comparable* a una forma de inteligencia artificial, sino, más bien, que hay un cierto tipo de procedimiento computacional que puede realizarse de forma equivalente tanto en cerebros como en ingenios hechos por cerebros. Estamos ante algo así, diríamos en lenguaje platónico, como la existencia de dos realidades *sensibles* distintas (cerebros y máquinas inteligentes) que *participan* de la misma *Idea* —la de «la computacionalidad», quizás— siempre y cuando maticemos a continuación, en talante aristotélico, que no hay un mundo separado de *Ideas*, pues éstas son inmanentes, en forma de virtualidades, a la esencia de los seres intramundanos (en este caso, a cerebros y a máquinas inteligentes).

Este *gesto* filosófico al que acabamos de referirnos se corresponde con una segunda característica del funcionalismo computacional, fácilmente derivable de la anterior: su compromiso con la suposición de un lenguaje profundo, inconsciente, de cerebros y ordenadores, cuya forma, piensan muchos, debe ser la de una virtualidad posibilitante. Para referirse a este fondo lógico primitivo, los filósofos que se adhieren a esta línea hablan de *máquina virtual*. De acuerdo con ello, puede decirse que dos programas son equivalentes si son realizaciones equivalentes del mismo algoritmo (es decir, del mismo armazón de procedimientos «primitivos») o, de otro modo, si se pueden entender como formas de explicitación del lenguaje canónico de una *máquina virtual* que puede dar lugar a explicitaciones muy diversas³⁴. Cuando el filósofo cognitivo de

³¹ Searle, 1992, trad. cast., 207 ss.

³² Por ejemplo: a la idea de un ordenador digital no pertenece necesariamente la idea de una máquina que procede utilizando una organización serial de ceros y unos, sino la idea de un tipo de operaciones que pueden ser tratadas, entre otras posibilidades, como operaciones formales con ceros y unos.

³³ Los argumentos de Block y Fodor (1972) fueron decisivos en esa dirección. Considerar así las cosas, por ejemplo, permite diferenciar entre procedimientos disponibles en una máquina y procedimientos que se realizan efectivamente. Y esa distinción, según los autores, es equivalente a la que podemos establecer entre «estados mentales disposicionales» y estados mentales efectivos, distinción que el modelo de *Tabla de Máquina* era incapaz de contemplar. Block ha seguido insistiendo, en esta línea, en la «irrelevancia de la realización física del *hardware* para la descripción computacional» (Block, 1990, 260). Un mismo procedimiento computacional podría estar realizado por ruedas dentadas y palancas, por un sistema hidráulico o cualquier otra cosa. En el citado trabajo, Block bromea, incluso, diciendo que un sistema de ceros y unos podría ser sustituido por un sistema de gatos, ratones y queso que hiciese que el gato tirase de la cuerda y abriese un paso que podríamos tratar como si fuera un 0. Pylyshyn, en un talante similar, invita a considerar que una secuencia computacional podría ser realizada por «un grupo de palomas entrenadas para picotear como una máquina de Turing» (1984, 57).

³⁴ Si hablamos de un sistema formal computacional como de algo que puede ser realizado de formas diversas, es lógico que podamos referirnos al lenguaje de un ordenador concreto (una de tales formas) como una estructura que posee varios niveles de generalidad. El más «externo», que utiliza el usuario, especifica otro más profundo y más genérico. Y otro tanto le sucede a este

[/p. 361] orientación [/] computacional analiza el modo de conocer y de razonar humanos se atiene a este mismo instrumental conceptual. Así, Pylyshyn llama a la estructura formal de una *máquina virtual* su *arquitectura funcional* y define como tarea primaria de la *ciencia cognitiva* la de descubrir la *arquitectura funcional* del cerebro, una investigación que nos informaría sobre el *algoritmo* básico o las operaciones primitivas básicas de la inteligencia humana³⁵: de su virtualidad maquinal.

Semejante compromiso del funcionalismo computacional nos pone en la pista de nuestro problema fundamental: nos ofrece una vía de entrada a la cuestión por el modo en que aborda el estatuto de los estados mentales intencionales. Nos centraremos en este problema con mayor profundidad en el siguiente párrafo. Baste reparar por el momento en la forma más simple de describir el resultado funcionalista al respecto: tales estados son manifestaciones superficiales de una estructura algorítmica más profunda. Partiendo precisamente de esta suposición fundamental, J. Fodor fue uno de los pioneros que introdujeron el nuevo «juego lingüístico» de la teoría computacional de la mente. No es irrelevante señalar en este punto que, en virtud de ese proyecto, se vio conducido a afirmar que existe un lenguaje interno en la mente humana, anterior a la conciencia explícita, al que llamó «lenguaje del pensamiento» y al que atribuyó la capacidad de regir, desde principios primitivos de carácter formal, las operaciones mentales sobre símbolos, es decir, las operaciones que corresponden a la posesión de estados mentales intencionales³⁶. [/.

[/p. 362] La conclusión no es arbitraria: si la mente se parece a un computador y las actitudes proposicionales son reductibles a operaciones computacionales, existe algo así como un *hardware* cerebral. Como tal, debe constituir algo así —se diría desde la perspectiva ulterior— como el lenguaje de una *máquina virtual*. De hecho, dicho lenguaje interno es una especie de fundamento posibilitador de los lenguajes naturales concretos: Fodor lo denominó «mentales».

Una forma también sencilla de anticipar la reacción del continental (husserliano en este caso) consiste en imaginarse que éste intenta alimentar su escepticismo —y aliviar su estupor— suponiendo que lo que el colega analítico piensa, en realidad, es que la mente humana puede ser *simulada* en un ordenador, a condición de que reconozcamos que este último «no comprende» lo

último. Pues bien, el «lenguaje de programación» más básico posee la forma, en la jerga del computador, de un *algoritmo*: una secuencia de «procedimientos primitivos». Tal lenguaje de fondo es especificado en lenguajes de programación concretos de un ordenador: En sí mismo, semejante fondo no se ejecuta de forma *inmediata*, sino sólo por medio o a través de las *mediaciones* representadas por dichos lenguajes específicos. Sin embargo, debe ser presupuesto como inmanente al ordenador: un lenguaje de programación concreto especifica las operaciones primitivas *disponibles* en la máquina.

³⁵ Pylyshyn, 1984, 92 ss.

³⁶ Fodor, 1975.

que hace, a diferencia del hombre. En tal caso, se llevará una sorpresa, porque si bien no es claro que la posición más débil del funcionalismo filosófico computacional se resistiese a una concepción semejante, en su sentido estricto no está dispuesto a admitir tal cosa. El trabajo de Turing (1950) utilizaba una noción de *equivalencia* según la cual la inteligencia humana y la artificial son equivalentes si no podemos distinguirlos en lo que concierne a los resultados de su proceder: a partir de un mismo *input* se da lugar, en ambos casos, a un mismo *output*. Para esta noción de *equivalencia* es secundaria la coincidencia entre los procedimientos internos. Distintos sistemas de reglas pueden ajustarse a una misma pauta de conducta externa. Sin embargo, si decimos —con el modelo computacional que estamos describiendo— que mentes y máquinas efectúan la misma operación, estamos pensando en una *equivalencia* en las formas mismas de proceder. Podemos entonces distinguir, con una terminología que Searle ha expandido, entre IA «débil» —«el punto de vista de que los procesos cerebrales (y los procesos mentales) pueden simularse computacionalmente»— e IA «fuerte» —«según la cual todo aquello en lo que consiste tener una mente es tener un programa»³⁷. Conviene a nuestra estrategia argumentativa afrontar [/p. 363] la versión realmente contrastante respecto a la posición continental, la fuerte. Para ello, resulta ineludible tomar en cuenta una versión del computacionalismo que se abre paso cada vez con mayor capacidad de consenso en el escenario actual: la versión así llamada *conexionista*. Pues entre sus virtudes cuenta la de flexibilizar el rigorismo del modelo hasta ahora considerado y, así, la de proporcionar un reto aún mayor al continental, que tropieza ahora con la idea de máquinas cuyo comportamiento, siendo computacional, parece superar las constricciones del *algoritmo*.

Como hemos visto, el tipo de procesos que la teoría computacional comenzó utilizando en su justificación de la analogía entre cerebros y máquinas es el de un computador *serial* y *de estado discreto*. Se suele asociar con esta idea de computacionalidad el calificativo de *vonneumannesca*, pues los diseños originales del mismo fueron hechos por Von Neumann, un científico húngaro-americano. Recientemente, sin embargo, se han realizado intentos para sustituir dicho modelo por otro tipo de computaciones que, al menos a primera vista, se parecen más a los cerebros humanos, porque se diría que están neuronalmente inspirados. Se trata del *Procesamiento Paralelamente Distribuido*, también llamado *Modelización Neuronal Reticular* o *Conexionismo*. Un procesamiento conexionista pone en juego varios canales de computación que interactúan

³⁷ Searle, 1992, trad. cast., 207.

[/p. 364]

entre sí. Entre *input* y *output* no se interpone ahora una simple secuencia de pasos regida por reglas algorítmicas, sino una red de procesos en conexión y en recíproca relación de influjo³⁸. No cabe duda de que un diseño como éste posee más atractivos para quien esté convencido de la [/] posibilidad de emular el cerebro. Tal y como presuponemos para este último, un procesamiento conexionista es un sistema flexible cuya conducta no depende estrictamente de una cadena de pasos prediseñados, sino que está en función de interacciones complejas entre nuevas informaciones y lo que el sistema ha encontrado en el pasado. Pueden también, a la vista de un conjunto de *inputs*, ajustarlos con los valores de un cierto *output* —en terminología conductista podríamos hablar de la capacidad de responder a los estímulos mediante una conducta final coherente con las exigencias del medio— modificando las fuerzas de las conexiones hasta que se produce la deseada armonía. En tal sentido, podría decirse, incluso, que una red computacional, al permitir procesos dúctiles, difusos, holísticos o de distribución orgánica, es capaz de *comportamientos* que antes sólo atribuíamos en exclusividad a la ensalzada mente humana, tales como aprender.

A continuación discutimos las versiones más radicales de este modelo (tomando como ejemplo la *eliminativista* de D. Dennett), las críticas analíticas más relevantes (como la de Searle) y la posición continental imaginable al respecto.

6.1.2. Máquinas, cerebros y cuerpos: de la conciencia como ilusión al cuerpo inteligente

Una sorprendente teoría *eliminativista*, como la D. Dennett, pretende haber superado la forma más excelente del reto al que hemos hecho referencia: el reto de explicar la conciencia misma mostrando que es una ilusión. Aprovecharemos una perspectiva analítica materialista no reductivista que se ha distinguido por sus agudas objeciones al funcionalismo en general y al computacional en particular: el «naturalismo biológico» de J. Searle. El contraste con una perspectiva continental fenomenológica (que conduce a Merleau-Ponty) ofrecerá ricos matices en lo que atañe al hiato entre *naturalización del significado* y la *mundanización del sentido*.

³⁸ Una red conexionista típica adoptaría aproximadamente la siguiente forma. En el nivel de *inputs* hay una serie de nódulos y, entre éstos y el *output*, un determinado número de nódulos dispuestos en diferentes niveles (los «niveles ocultos»). Los *inputs* recibidos por cada nódulo del nivel inicial básico se pueden representar como determinados valores numéricos y se relacionan de forma múltiple con el siguiente nivel conectándose con cada uno de los nódulos que lo componen. Esta ramificación se extiende conforme avanzamos en la conexión con nuevos niveles de nódulos. En todo este proceso se transforman los valores iniciales de *inputs*, al multiplicarse con la variable fuerza de conexión del resto de los nódulos. El *output* final ha surgido, así, de una compleja red de enlaces.

Invitamos al lector a tomar nota, antes de nada, de una tesis del funcionalismo computacional a la que la «escalera» anterior de consideraciones nos permite acceder ahora de un modo preciso

[/p. 365]

Se podría dar a esta tesis un carácter prioritario desde el punto de vista genético, pues afecta al carácter del *planteamiento* mismo del que parte el filósofo analítico computacionalista a la hora de encarar el problema de lo intencional, un planteamiento *antifenomenológico*. Dicha tesis afecta a la concepción misma de la «intencionalidad» y se resume en la idea de que todo lo intencional consiste en un nexo entre reglas y representaciones. Aclaremos este punto crucial de la *naturalización de la intencionalidad*. Al hacerlo nos veremos arrastrados, una vez más, a reconocer el hiato entre una *ontología de la factualidad* y una *ontología del acontecimiento*.

No es difícil imaginar la pregunta más inmediata que, ante el proyecto computacional, puede asaltar al continental. Convencido de que el problema fundamental que encierra la reducción computacional de la intencionalidad reside en dar cuenta de la capacidad humana para captar, otorgar o reinterpretar *sentidos*, tal vez interrogaría al funcionalista de la forma siguiente: «¿y la significación, y el sentido que vehiculan los estados mentales intencionales? ¿no nos topamos aquí ante fenómenos que incorporan algo distinto a una secuencia de reglas?» La respuesta del contrincante ya se adivina; con mucha probabilidad, rezaría: «la semántica es reductible a la sintaxis». He aquí uno de los retos fundamentales del filósofo analítico en el campo de juego presente, el de explicar los fenómenos semánticos —es decir, la significación, el sentido, la vivencia, la interpretación— como formas derivadas de un estructura sintáctica más básica y, tal vez por ello, como ilusiones. Ahora se entiende mejor por qué Fodor confirió desde el principio tanta importancia a la tesis según la cual la mente, en la medida en que «manipula» símbolos, sigue las pautas antecedentes de un «lenguaje del pensamiento» compuesto exclusivamente por reglas de procesamiento *sintáctico*. Más tarde, Dennett (entre otros muchos) se manifestaba de un modo muy explícito: el funcionalismo computacional contempla a la mente como un *motor sintáctico* que emula a un *motor semántico*³⁹. En el mismo sentido se habla, en la *ciencia*

[/p. 366]

cognitiva actual, de tres niveles del mundo mental: el nivel de [/] intencionalidad humana (lo que Newell llama el «nivel del conocimiento»⁴⁰), el nivel intermedio — puramente formal— de procesamiento de símbolos (al que se supone reductible el anterior) y el nivel inferior neurofisiológico (en el que se realiza el nivel anterior y que, de acuerdo con lo que hemos visto, podría ser sustituido, en principio, por cualquier otro soporte físico).

³⁹ Dennett, 1981.

⁴⁰ Newell, 1982.

La cuestión ahora es ésta: ¿y cómo reducimos la semántica a la sintaxis en los estados mentales intencionales? Hemos señalado anteriormente que el análisis lingüístico más generalizado comprende los estados intencionales como aquellos que se expresan en una «actitud proposicional», es decir, en una forma de significación (expresable en un verbo) que se ejerce *sobre* un contenido proposicional (como en la expresión «creo que 'p'»). ¿Cómo puede dar cabida el lenguaje del ordenador a un tipo de expresión como esa? El terreno está preparado si pensamos en las proposiciones como símbolos en un computador digital. Las operaciones del ordenador sobre esos símbolos, entonces, podrían equivaler a las «actitudes», es decir, a aquello que se hace *sobre* un contenido proposicional. Pues bien, ésta es precisamente la respuesta clásica. La teoría computacional de la mente comprende el funcionamiento de un computador digital como un modo de operar sobre símbolos codificados en él, y se compromete a tratar los estados mentales humanos como algo análogo: como símbolos y reglas para manipular esos símbolos⁴¹. Añadamos a esto que desde dicho punto de vista los estados mentales intencionales se caracterizan por su *capacidad representacional*. Puesto que los símbolos sirven para representar aquello sobre lo que se está pensando (lo que en la mente es referente de un *contenido proposicional*), se caracterizan esencialmente por su carácter

[/p. 367] [/] *representativo* (Fodor hablaba de «representaciones mentales»). Por su parte, las operaciones sobre símbolos (el parangón de las «actitudes») son comprendidas como funciones, regidas por reglas formales, que operan con representaciones⁴². Tal es la manera en que quedaría explicada la intencionalidad en el lenguaje del ordenador. A tales explicaciones computacionales se las llama a menudo «explicaciones de reglas-y-representaciones». No hay más misterio en la intencionalidad: queda claro que, además de ser un fenómeno representacional, ella misma es explicitable o reconstruible como un conjunto de *facta*. No incluye ninguna dimensión que sea

⁴¹ Por ejemplo, almacenar el símbolo o símbolos correspondientes a la proposición «p» en el registro específico para la creencia (en el «cajón de creencia», utilizando la jerga habitual) constituiría la actitud proposicional «creer que 'p'». Ésta es la concepción típica, expresada, entre otros, por Fodor (1975. V., por ejemplo, trad. cast., 213-220). Para una historia básica de esta concepción característica del computacionalismo, V. Bechtel, 1988, trad. cast., cap. 3.

⁴² Así, dice Fodor, «tener una actitud proposicional es estar en cierta relación *computacional* con una representación interna» y «una relación tal que estar en dicha relación con respecto a dicha representación sea nomológicamente necesario y suficiente para (o nomológicamente idéntica a) tener la actitud proposicional» (Fodor, 1975, trad. cast., 214).

para nosotros *irrepresentable*. Como se ve, una aclaración como ésta cumple todos los requisitos de lo que venimos llamando *ontología de la factualidad*.

Es de esperar que el continental experimente un sentimiento de extrañeza ante este análisis de lo intencional. Pues cuando Husserl se refería a la intencionalidad, como hemos visto (§ 1.3.2), hablaba de otra cosa muy diferente. Se refería fundamentalmente a un carácter de la conciencia que tiene que ver, no con contenidos o con reglas, sino con *actos*. Lo intencional posee la estructura *vertical* del acto: un «estar dirigida la conciencia a», un vivenciar al ente en un modo de presentación («sentido»). Se aclare de una manera o de otra, lo importante en este punto estriba en distinguir entre aquello que en la mente ocupa el lugar del ente («contenido proposicional» para el analítico, *nóema* para el husserliano), por un lado, y el elemento responsable, por otro lado, de que el contenido mental en cuestión posea una *significatividad* para el sujeto, un *sentido*. Este último es, fenomenológicamente hablando, un acto (*nóesis*), jamás una regla, tal y como pretende la teoría computacional. Esta apuesta de la fenomenología husserliana está en íntima alianza, por otra parte, con una comprensión *no representacional* de [I] aquello sobre lo que versa una «*actitud* proposicional», es decir, el contenido proposicional (el *nóema*, en el ámbito fenomenológico continental). Pues un *nóema* es un *modo* de aparecer lo real, una *presentación* ontológicamente anterior a cualquier forma de *re-presentación*: un fenómeno de *sentido*. Y un sentido no puede ser captado desde un sistema formal de reglas. Un sentido se aprehende en un acto de *nóesis*: se vive, se experimenta. Antes de poder ser «manipulado» cualquier símbolo o estructura semiótica es ya un *ser-experimentado*. Ahora bien, el vivenciar, el experimentar, es una realidad dinámica, un acto: una dimensión *no representable*, sino *ejercitable*. Esta descripción se ajusta a lo que venimos llamando *ontología del acontecimiento*.

De otro modo. Si aplicásemos el análisis fenomenológico continental a la actitud proposicional constituida por la expresión «creo que 'p'», estaríamos obligados a tener en cuenta que «creo» y «p» no están en una relación legaliforme, pues no son traducibles a reglas o símbolos representacionales. En efecto, la naturaleza de «p» —invita el continental a considerar— no consiste, originariamente, en *re-presentar* un hecho (que sería su «referencia»). Y ello porque la ocurrencia «p» en la conciencia es, sobre todo y en primer lugar, un *acontecimiento*: más precisamente, el acontecimiento de una *presentación*. Pues aquello en lo que la relación entre el contenido de «p» y el mundo consiste no es, sin más, un apuntar a un «hecho puro» del mundo. En la medida en que «p» es *comprensible* para el sujeto, y no meramente una ocurrencia asignificativa en la mente, su contenido es inseparable de un modo de *ser comprendido*. No hay

hechos puros representables, sino sólo hechos filtrados en el tamiz de la comprensión. ¿Y qué quiere decir esto en un lenguaje más alambicado? Que el contenido de la proposición «p» constituye, bien mirado, una forma de comparecer la realidad en el seno de la vivencia comprensiva, es decir, fenómeno de presentarse lo real *como* un modo de ser-comprensible: como *sentido*. Por otra parte, «creer», si es algo comprensible para el sujeto, y no una mera ocurrencia a-significativa, es un modo, a su vez, de situar el contenido comprensible de «p» en otro tamiz comprensivo. Para explicar lo que aquí ocurre no basta con decir que «p» ha sido colocado en el «cajón de creencia». Hay que [/] explicar que la operación «colocar en el cajón de creencia» no es meramente algo que «ocurre», sino que ocurre en la medida en que es para el sujeto algo que él comprende muy bien, algo que posee un sentido. No hay nada en esa sintaxis computacional, a la que apelan las «explicaciones de reglas-representaciones», que explique el *plus* aquí señalado: el de que lo que ocurre sea fenómeno comprensible. Que «p» sea instalado en el «cajón de creencia» es algo que, en principio, puede ocurrir en un sistema que, a diferencia de lo que pasa en la mente humana, no *comprende* lo que hace. Y lo que es preciso aclarar es precisamente esta *diferencia*. Así, pues, el modelo computacional —concluiría el fenomenólogo— no *reduce* la intencionalidad: simplemente la *obvia*.

[/p. 369]

El filósofo analítico, amigo de una prosa más ágil y clara, podría espetar en este punto al continental lo siguiente: «usted afirma que hay una clara diferencia entre *procesar* y *comprender*. Bien, pero ¿por qué utiliza un lenguaje tan alambicado? —lo que se puede decir se puede decir claramente, para expresarlo con Wittgenstein—. Ya veremos —en este mismo párrafo— en qué sentido el empleo de un «juego lingüístico» como el de la *ontología del acontecimiento* no es arbitrario y no tiene por qué resultar oscuro. Por el momento, demos satisfacción al hipotético comensal utilizando un «juego lingüístico» no alejado de su tradición. J. Searle viene insistiendo en la diferencia entre *computación* y *comprensión* desde hace décadas. Un experimento mental que el autor suele utilizar es ya un lugar común en el escenario analítico de discusión y ha sido tomado como modelo para justificar un auténtico posicionamiento anticomputacionalista: el así llamado *experimento mental de la habitación china*⁴³. Mediante dicho *Gedankenexperiment*

[/p. 370]

⁴³ El argumento procede, al menos, de Searle, 1980. Para que el lector se haga una idea del impresionante efecto real del argumento en la discusión, repare en que ha generado más de cien publicaciones expresas planteadas como intentos de crítica y que el propio Searle se ha visto obligado a replicar en ocasiones que se cuentan por docenas. V. Searle, 1997, trad. cast., 111 y 120 ss.

nos comunicamos con el exterior en chino. En realidad, nosotros no sabemos chino, pero podemos simular una conversación con un chino-parlante que se encuentra en el exterior. Imaginemos que tenemos que responder a preguntas sobre una historieta que se nos comunica en chino. Supongamos, además, que respondemos a tales preguntas utilizando una serie de reglas (proporcionadas en nuestro idioma nativo) que nos permiten producir y enviar fuera de la habitación cadenas de símbolos chinos dependiendo de las cadenas de símbolos, asimismo chinos, que recibimos a través de un canal de conexión. Searle sostiene que, puesto que no sabemos chino, no *comprendemos* el contenido lingüístico al operar de ese modo y que tal actividad de manipulación de símbolos —éste es un nivel crucial del argumento— no puede ser considerada como una actividad *intencional*, puesto que no es una actividad *sobre* aquello que representan los símbolos (aquello de lo que trata la historieta).

Lo que el argumento de la *habitación china* pone en claro, según Searle, es que las operaciones computacionales, en cuanto formales, no son suficientes por sí mismas como condiciones de la *comprensión* y que tampoco hay razones para pensar que sean necesarias⁴⁴. De un modo muy general: que «la semántica no es intrínseca a la sintaxis»⁴⁵. Un razonamiento como éste avala la posición continental fenomenológica que hemos relatado. O, al menos, en parte: en realidad, intentaremos mostrar más adelante que coincide con la continental *sólo* parcialmente y, en particular, en el aspecto menos decisivo e interesante para este último. Por el momento, el fenomenólogo podría sentirse ufano: lo intencional —muestra su colega analítico— implica comprensión y ésta no es explicable computacionalmente.

Ahora bien, es necesario proceder con extrema cautela en un asunto como éste. Es posible que Searle esté equivocado y que, por su parte, el continental, demasiado acostumbrado a esa su *ontología [/] del acontecimiento* esté cegado para entender el verdadero reto del computacionalista analítico. Dennett dice: «Reflexione con detenimiento sobre este discurso. (...) Usted *comprende* las palabras, y *quiere decir* lo que dice. Estoy de acuerdo. (...) Si usted se dedicara a lanzar palabras más o menos al azar, como un loro, las probabilidades en contra de que surgiera una secuencia de palabras con la interpretación deseada serían astronómicas. Seguro que hay una buena explicación de cómo y por qué usted dice lo que dice, una explicación que dé cuenta de la diferencia que hay entre sólo decir algo y decir algo y quererlo decir, *pero usted no*

⁴⁴ Cfr. Searle, 1980, 286 s.

⁴⁵ Searle, 1997, trad. cast., 30.

*tiene esa explicación»*⁴⁶. Así que el filósofo analítico computacional no *obvia*, como hemos concluido, los fenómenos de comprensión. Tales fenómenos existen, pero son *explicables*. Volvamos, pues, modestamente al desafío computacionalista y repensémoslo. ¿No es acaso posible que el «plus fenomenológico» que acabamos de colocar *a la base* del estado mental intencional esté situado, en realidad, en la *superficie* de los procesos mentales? ¿No será algo *causado* por procesos subyacentes, más que un elemento *generador*? ¿No será una *ilusión* en vez de una condición real de posibilidad? Esto es a lo que reta expresamente D. Dennett. Expresémoslo con uno de sus ejercicios mentales preferidos, el de la *parábola del loco*. Un loco nos dice, en un zoo, que los animales no existen. Puede que se trate de una simple expresión improductiva de locura. Pero es posible que se trate de una «locura revolucionaria», si es el caso que lo que quiere decir es que lo que vemos no es lo que realmente entendemos por «animales», sino robots cubiertos de piel, plumas o escamas: entonces, el presunto «loco» podría ser un acreditado zoólogo que estaría explorando la naturaleza última de los animales y suponiendo que éstos, en el sentido tradicional del término, *no existen*⁴⁷.

[p. 372] Pero esto, como sabemos, ya lo decía Descartes. Los seres no pensantes son máquinas, y también nuestro cuerpo. Sólo que, además de la dimensión mecánica, decía el filósofo, hay una dimensión no mecánica: la capacidad reflexiva de la conciencia. ¿Dónde [] está, pues, el reto de Dennett? Su desafío consiste en poner de manifiesto que la moraleja de la *parábola del loco* es aplicable tanto a animales como a seres humanos: la conciencia es explicable en términos de procesamiento computacional. ¿Es ello siquiera pensable? Remítase el lector a otro de sus ejercicios de pensamiento más queridos. Imagínese un *zombie*: un ser que actúa pero que no «comprende» lo que hace, pues no es consciente en absoluto. Imagínese ahora un *zimbo*, es decir, un *zombie* que posee estados informativos internos sobre sus estados mentales de orden inferior. Tales estados son estados *sobre* estados. Pero no son menos inconscientes que el resto. Ahora bien, «es fácil comprobar que como mínimo el zimbo creería (inconscientemente) que se halla en diversos estados mentales, precisamente los estados mentales que su posición le permitiría referir si nosotros le hiciéramos preguntas. ¡Pensaría que es consciente, aunque no lo fuese! (...) ¡Sería 'víctima' de una ilusión benigna producida por su propia máquina virtual!»⁴⁸. Lo que quiere decir Dennett es que un *zimbo* no sería más que un *zombie* algo más complejo y que todos los estados

⁴⁶ Dennett, 1991, trad. cast., 110.

⁴⁷ Cfr. *Ibid.*, 55 s.

⁴⁸ *Ibid.*, 324; Cfr. 322-3227.

mentales conscientes (y aparentemente intencionales) del hombre, son meramente ilusiones, pues, hablando estrictamente, no hay diferencia entre nosotros y seres que carecen de estados de conciencia. En este sentido, tanto los *zombies* (como algo distinto en esencia a hombres conscientes) como los pensamientos de orden superior «no podrían sobrevivir más que como reliquias de una vieja ideología»⁴⁹.

Con esta somera aclaración del computacionalista —que nos conducirá, no caigamos en ingenuidades, a cuestiones más delicadas y complejas— puede el continental hacerse una idea más precisa de lo que el reto encierra. Según el desafío, aquello que, de acuerdo con Descartes, no puede ser un sueño, es decir, la autoconciencia en cuanto tal, puede estar causado a su vez por un sueño. Cuando hablamos de estados mentales de la conciencia humana hablamos de estados mentales reales, sí (en el sentido de que *realmente* se corresponden con sucesos en la mente); pero de estados [/] mentales que, por decirlo de algún modo, no reposan sobre sí mismos, que no contienen en sí su propia identidad y fundamento, sino que dependen de *lo otro de sí*: lo no consciente, el sueño. Por consiguiente, la autorreferencialidad consciente —y con ella, la dimensión irrepresentable que, con Husserl, hemos caracterizado como la dimensión dinámica de actos de comprensión de sentido— es producto de una *ilusión*. Si el continental encuentra aún alguna ambigüedad en lo que Dennett quiere decir, le sugerimos que realice un *experimento mental* con instrumentos de su propia tradición: suponga que el *genio maligno* cartesiano es absolutamente real, pero más humano que divino —*humano, demasiado humano*—: un ordenador asombrosamente complejo.

[/p. 373]

El lector podría pensar que, tras este periplo, nos encontramos en el mismo punto de partida en la discusión con el funcionalista computacional. Pero si aplicamos las consideraciones que acabamos de hacer a la reflexión que realizábamos empleando el argumento searleano de la *habitación china*, nos convenceremos de que hemos dado un paso. El reto es ahora explicitable de otro modo. Aún partiendo de la conclusión, compartida por fenomenólogos continentales y por Searle, de que lo intencional implica la comprensión del sentido y que esta dimensión semántica no es intrínseca a la sintaxis, podríamos suponer que *no existe la intencionalidad* más que como una ilusión. Esto es lo nuevo. «El efecto neto es una representación del *Hamlet* sin el Príncipe de Dinamarca»⁵⁰.

⁴⁹ *Ibid.*, 326.

⁵⁰ Searle, 1997, trad. cast., 96.

El diagnóstico de Searle al respecto es tan contundente como el nietzscheano *filosofar con el martillo*: una posición como ésta es un caso de «patología intelectual»⁵¹. Es obvio que la fenomenología continental no pondría un pero a este diagnóstico. En lo que sigue, expondremos, en primer lugar, las razones de Dennett en su defensa, para pasar después a las de Searle y las de la fenomenología. La tesis con la que nos comprometemos y que intentaremos justificar, es ésta: Searle lleva razón frente a Dennett; aún así sigue aferrado a una *ontología de la factualidad* y se distancia, por [/] tanto, de la apuesta del fenomenólogo, dado que esta última incorpora una *ontología del acontecimiento* (de este modo habríamos aportado una prueba más de la tenacidad con la que se mantiene en la actualidad el hiato entre *tradición continental* y *tradición analítica*); finalmente: la resistencia de Searle ante el computacionalismo —y, en general, la de una posición crítica pero comprometida con la *ontología de la factualidad*— no alcanzaría sus objetivos, no llegaría a constituir una resistencia *lograda*, a menos que se trascendiese a sí misma incorporando las razones del continental. Si esta tesis resultase convincente, habríamos aportado, por lo demás, motivos razonables para combatir una sospecha que más arriba hemos tomado en serio: la de que, tal vez, el «juego lingüístico» de la *ontología del acontecimiento* es más misterioso que aquello que quiere mostrar y que lo que desea honrar puede y debe ser dicho *más claramente*.

[p. 374]

a) *Las razones de Dennett.*

Podríamos reunir los argumentos en favor del *computacionalismo eliminativista* en tres grupos. El primero concierne al específico método que Dennett propone, un método capaz, a su juicio, de hacer mostrar el camino para *eliminar* la fe en la conciencia: la *heterofenomenología*. El segundo está vinculado a las potencialidades intrínsecas al *conexionismo* en general, con el cual comulga nuestro autor. El tercero forma parte de un específico (y fascinante, no cabe duda) arsenal dennettiano: el desguace de lo que el filósofo llama «teatro cartesiano» de la conciencia en favor de ese otro modelo al que denomina de «borradores múltiples» o «pandemonium». La invectiva dennettiana, en este último caso, sedimenta en un desmantelamiento de la idea de sujeto en cuanto *significador central*, en cuanto centro que divisa un escenario compacto y unitario de fenómenos (el mundo interno). El argumento incide en el problema de la *identidad* del sujeto y se concreta en el resultado de que no hay algo así como un «yo» unitario, sino más

⁵¹ *Ibid.*, 107.

[/p. 375] bien una madeja de narraciones sin centro de gravedad. Este argumento es lógicamente ulterior a los dos primeros: eliminar la unidad del sujeto-conciencia presupone la eliminación de la idea de conciencia en general. Por eso, desplazamos su análisis [/] al capítulo siguiente (§ 6.2.2.), donde nos servirá para desvelar sorprendentes paralelismos con el estructuralismo y el *pensamiento de la diferencia* continentales.

El punto de partida de Dennett es expresamente un planteamiento dirigido contra la perspectiva fenomenológica y frente a las objeciones *a la Searle*. A esa actitud básica de su proyecto le da el autor el significativo nombre de *heterofenomenología*⁵². El método heterofenomenológico comienza reconociendo la existencia de estados mentales caracterizables de forma intencionalista para, en un segundo momento, mostrar que esa existencia equivale a la que poseen las ilusiones. En virtud del primero de los componentes de semejante proceder se podría caracterizar la filosofía de Dennett como una forma de *funcionalismo homuncular*. En coherencia con el segundo, de un funcionalismo *eliminativista*.

[/p. 376] El calificativo «homuncular» proviene de una estrategia que se ha hecho habitual en determinado sector del funcionalismo computacional⁵³. Dicha estrategia consiste en dar espacio a una descripción intencionalista postulando la existencia de un ser inteligente —el homúnculo— como condición de posibilidad de los fenómenos que estudiamos. De ese modo presuponemos estados intencionales, actitudes volitivas y racionalidad. Un punto de partida como este, al que Dennett ha llamado también *actitud intencional*, no responde simplemente a un acto de cortesía con el oponente, sino que es necesario para los fines de la investigación: informa adecuadamente sobre los rasgos del sistema cuyo comportamiento pretendemos explicar y, al mismo tiempo, nos permite entender las adscripciones intencionalistas, no como algo completamente fútil, sino como modos (quizás inevitables) mediante los cuales el sistema en cuestión se relaciona con su entorno⁵⁴ y se [/] organiza como un organismo o sujeto unitario⁵⁵. En lo que a aquí concierne, este método implica partir de la descripción que Searle y el fenomenólogo aportan. Se trataría de tomar nota de las experiencias en *primera persona*, tal y como se *comprenden* desde dentro, lo cual aportaría una información acerca de *cómo es* el fenómeno intencional *para el sujeto*, es decir, en su esfera introspectiva. En cuanto a la fenomenología, el método se compromete a partir

⁵² Dennett, 1991, cap. 4.

⁵³ V., por ejemplo, Lycan, 1981. Un ejemplo ingenioso de Dennett (1991, trad. cast., 97-107) intenta mostrar cómo presuponer un homúnculo a la base de las operaciones de un ordenador nos permite imaginar qué debería poder realizar Shakey, un ordenador capaz de realizar una orden como «empuja la caja fuera de la plataforma».

⁵⁴ Por ejemplo, Dennett, 1971; 1987.

de las descripciones en las que se deleita esta corriente, es decir, de una identificación de los diversos moradores del «jardín fenomenológico»⁵⁶. Movido por una honestidad semejante, y con la intención de mostrar que se ocupa de los *fenómeno reales* de la intencionalidad y la conciencia, Dennett le espeta directamente a Searle: «Observe que cuando usted está entre las garras del heterofenomenólogo, *es usted quien tiene la última palabra*. (...) Usted es el novelista y lo que usted dice es lo que vale. ¿Qué más se puede pedir?»⁵⁷.

Es necesario en este punto tomar nota de una crucial característica del método *heterofenomenológico*. La descripción de los estados tal y como son para el sujeto, es decir, de los fenómenos *en primera persona*, debe ser neutral. Hemos de mantenernos a resguardo de todo prejuicio, dice Dennett. Por ejemplo, hemos de intentar relatar el mundo *fenomenológico* sin prejuzgar «si los sujetos son zombies, ordenadores, si están mintiendo o confundidos»⁵⁸. Ahora bien, ¿cómo hacemos esto si nunca podremos mirar directamente dentro de las mentes de las personas? La solución que propone Dennett es la siguiente. Si queremos ser objetivos, estamos obligados a adoptar la *perspectiva de la tercera persona*, la de un observador, pero sin caer en el prejuicio conductista según el cual se parte, a priori, de que hay que obviar los estados mentales cualitativos de los que se habla cuando se adopta la perspectiva de la *primera persona*. Ello se logra describiendo lo que el sujeto relata sobre su mundo interno y aceptando por el momento que es un mundo [/] intencional y racional. Adoptamos la táctica de dejar al sujeto que relate su «mundo fenomenológico» y lo transcribimos como un texto interpretado, es decir, como un relato que cuenta lo que para el sujeto es inexorablemente suyo y del modo en que lo interpreta. Pero no lo tomamos como *real*, posponiendo los espinosos problemas que surgen en torno a la cuestión de qué relación hay entre dicha descripción y lo que en realidad sucede en su interior. A esta ficción narrativa la llama Dennett «mundo heterofenomenológico»: un «mundo» que constituye un «retrato neutral y exacto de *cómo es ser* ese sujeto»⁵⁹.

El segundo paso al que nos referíamos, ese momento respecto al cual la descripción del *mundo heterofenomenológico* es una antesala, consiste en intentar mostrar que el papel del *homúnculo* presupuesto en un principio puede ser desempeñado, en realidad, por un procesamiento computacional. Si logramos esto no habremos sido deshonestos con el oponente (piensa

⁵⁵ Dennett, 1991, trad. cast., 89 s.

⁵⁶ *Ibid.*, 56 ss.

⁵⁷ *Ibid.*, 109.

⁵⁸ *Ibid.*, 93.

⁵⁹ *Ibid.*, 110; Cfr. 82-84, 91-94 y 107-111.

Dennett): simplemente hacemos patente que su certeza racional era una *fe mítica*, que aquello sobre lo que la certeza versaba era lo que *nos parece* —quizás ineludiblemente en la introspección— que es nuestra realidad interior, una apariencia ahora desahuciada, cuando el método ha desvelado el secreto. En tal caso, la conciencia y todo el mundo intencional «fenomenológico» son sencillamente eliminados. Y un resultado así no tiene por qué levantar sospechas. Si el desenlace de la *conciencia eliminada* es un final respetable para el deseado proyecto de una *conciencia explicada* es porque «el hecho de eliminar algo no es un rasgo de las explicaciones fallidas, sino de las explicaciones logradas»⁶⁰. Respecto a Husserl, esto significaría que «las cosas que nadan en la corriente de la conciencia — (...) los típicos moradores de un fenome— no son lo que creíamos que eran» y que «hemos empezado a romper el hechizo, a disipar la ‘magia’ del jardín fenomenológico»⁶¹. En lo que concierne a Searle, el proyecto de Dennett mostraría que *no hay fenómenos mentales intrínsecos* o, de otro [/] modo, que no hay fenómenos tales que pertenezcan a la realidad firme y que, siendo accesibles de modo privilegiado en la introspección, aparezcan en ella como irreductibles a la perspectiva de la *tercera persona*, es decir, que *no hay fenómenos que tengan una ontología de primera persona*⁶².

[/p. 378]

El segundo grupo de argumentos (concernientes a las virtudes del conexionismo) ayudará a comprender en qué sentido este paso *eliminativista* del método *heterofenomenológico* es necesario. Hemos dicho más arriba que un obstáculo fundamental del proyecto computacionalista reside en su concepción de los estados mentales intencionales como operaciones sobre símbolos. Pues bien, en un sistema conexionista el conocimiento es codificado, no en estructuras simbólicas (como en un procesador *de Von Neumann*), sino mediante la configuración de las *fuerzas* numéricas de las conexiones⁶³. Presuponer un tipo de procesamiento como éste posee ciertas ventajas sobre el serial. En primer lugar, porque, al no comprometerse con el código de la representación simbólica, permite prescindir de la idea de una lógica profunda posibilitadora de la representación, es decir, del supuesto de un *lenguaje del pensamiento* que, como decía Fodor, rige las ocurrencias mentales de superficie con rigor algorítmico. En lugar de imaginar el cerebro como una máquina de representar y de procesar representaciones a partir de principios formales rígidos, podemos ahora describirlo como un campo de contenidos (que son informaciones)

⁶⁰ *Ibid.*, 465. Cfr. 465-472.

⁶¹ *Ibid.*, 57 y 77.

⁶² Searle, 1997, trad. cast., 104 ss.

⁶³ La distinción típica en la jerga habitual procede de la diferencia que Haugeland (1985) establecía entre GOFAI —*Good Old Fashioned Artificial Intelligence*, la «buena inteligencia artificial a la antigua usanza»—, convencida de que la inteligencia es

[/p. 379] sujetos a discriminación (en virtud del holístico y dinámico *comportamiento* de la red de conexiones). En la medida en que, al mismo tiempo, hemos prescindido de un lenguaje de fondo unívoco y prevalente, nos sentimos tentados a eliminar la idea de un *Significador Central* ante el cual tuviesen que comparecer necesariamente las informaciones. Es fácil [/] derivar de esta visión conexionista la tesis eliminativista de Dennett⁶⁴. Una segunda ventaja consiste en que este modelo parece poder prescindir también del asfixiante ceñidor que representa la explicación clásica de tipo nomológico-deductivo. En vez de explicar los fenómenos mentales subsumiéndolos bajo un principio general, podemos ahora ofrecer una «explicación funcional», en virtud de la cual que un estado posea un determinado carácter significa que guarda una relación determinada con otros en un sistema⁶⁵.

Este esquema abre la posibilidad de aclarar los estados intencionales, no como manipulaciones simples, sino como sucesos en un campo abierto de enlaces. ¿Podríamos entonces entenderlos como *acontecimientos*, cualitativamente distintos a los *procedimientos* formales? No nos engañemos. Dennett está determinado a no conceder ningún respiro a la hipótesis searleana o fenomenológica. Frente a interpretaciones más laxas del conexionismo, recuerda que, al fin y al cabo, un procesamiento conexionista hace más compleja la idea de computacionalidad, pero no la sustituye o la elimina, dado que un sistema de conexiones es todavía una estructura sintáctica, formal. Un sistema conexionista se ajusta a constricciones computacionales tan estrictas como un sistema serial, aunque les hace justicia de un modo distinto, generando la apariencia de que hay algo más que reglas: «es importante hacer hincapié en el hecho de que se trata de una alteración en el *equilibrio* del poder, y no un cambio hacia un modo de operación 'cualitativamente

[/p. 380] distinto'. En lo más profundo del más volátil de los sistemas de reconocimiento de [/] patrones ('conexionistas' o no) subyace un motor de von Neumann, resoplando, computando una función computable»⁶⁶.

esencialmente manipulación de símbolos interna y automática, y otras posibilidades alternativas, entre ellas la conexionista.

⁶⁴ «Lo que realmente hay es diversos acontecimientos de fijación de contenido produciéndose en diferentes lugares y tiempos en el cerebro. Ésos no son los actos de habla de nadie, y por tanto no tienen por qué estar en un lenguaje, pero son muy *parecidos* a actos de habla; tienen contenido, y tienen el efecto de informar a varios procesos con ese contenido. (...) Algunas de estas fijaciones de contenido tienen efectos adicionales, que eventualmente conducen a la preferencia de enunciados (...). Así se crea un texto heterofenomenológico. Cuando este texto se interpreta, se crea la ilusión benigna de que hay un autor» (Dennett, 1991, trad. cast., 376). Para una discusión con la idea de un *lenguaje del pensamiento*, V. *Ibid*, 315 ss.

⁶⁵ V. Cummins, 1983.

⁶⁶ Dennett, 1991, trad. cast., 283. V. 277-288.

b) *Las razones de Searle.*

A Searle no acaba de convencerle la exhumación dennettiana del *genio maligno*, bajo la forma de un omnipotente computador engañador. No debe extrañar que, contra Dennett, presente un argumento de profundas resonancias cartesianas: la conciencia no es una realidad refutable que, como cualquier creencia, podría pertenecer sólo a la esfera interna del «cómo me parecen a mí las cosas» y carecer de presencia en el mundo del «cómo son las cosas realmente». Respecto a los estados conscientes no se puede hacer la distinción entre apariencia y realidad, «*porque la existencia de la apariencia es la realidad en cuestión*»⁶⁷. Ciertamente, es enigmático que la naturaleza haya podido engendrar una maravilla como ésta, pero dudar del testimonio que la conciencia ofrece de sí misma en la introspección, en la perspectiva de la *primera persona*, sólo es posible si no somos lo suficientemente temerarios como para mirar *directamente* a ese *misterio* interior, mientras nos dejamos llevar por las apacibles verdades que rezuman de la observación externa, en *tercera persona*, «al igual que el borracho que pierde las llaves de su coche en la oscuridad de los arbustos pero las busca en la calle, a la luz de las farolas, ‘porque ahí hay más luz’»⁶⁸. El ser consciente es una evidencia incontestable. Pues bien, Searle ha investigado la naturaleza de esa realidad indubitable, la conciencia y el carácter intencional de la mente, ofreciendo uno de los modelos más destacados del movimiento analítico contra-computacionalista: el «naturalismo biológico». Es fácil imaginar que la forma misma de este comienzo inspira sospechas en el continental, pues la apuesta posee una estructura general híbrida, entre cartesiana y naturalista. Para el husserliano, desde luego, hay aquí una alianza *contra natura*. Le rogamos un poco de paciencia.

[/p. 381]

Si la hipótesis dennettiana de que no existe la conciencia había sepultado la relevancia del argumento de la *habitación china*, la restauración de la conciencia pone en vigor de nuevo las implicaciones del famoso *experimento mental* searleano. A pesar de la sintaxis, existe el estado interno intencional, que es *cualitativo* y que vehicula una significatividad *comprensible*. Pues bien, ¿cómo puede el cerebro albergar estados de este tipo? El argumento nos dice que de ninguna manera si partimos de la tesis de la *IA fuerte*, según la cual ésta es, en su totalidad, un computador, pues la *semántica* de los estados mentales no es intrínseca a la sintaxis computacional. Dado, por otra parte, que Searle está convencido de que es posible superar el dualismo mente-cuerpo —en esto sí que es claramente anticartesiano— se ve impelido a comprender la vida

⁶⁷ Searle, 1997, trad. cast., 116. Cfr. 114-123.

⁶⁸ Searle, 1992, trad. cast., 250.

mental como un producto del cerebro, en un sentido biológico. Si la *sintaxis del ordenador* no puede, por principio, fundar la vida mental, debe ser la vida orgánica la que la sustenta. Respecto al funcionalismo computacional esto representa una afrenta profunda: la idea de que cerebros y ordenadores son meramente soportes distintos de una misma virtualidad computacional se ve sustituida por la de que el cerebro es más básico y más «productivo» que el *software*. Respecto a este suelo más rico y creativo que es el cerebro, la computación es redescubierta como extrínseca. Generalizando: «la sintaxis no es intrínseca a la física»⁶⁹.

En la medida en que la superioridad de lo corporal respecto a lo puramente algorítmico entra aquí en escena, estaríamos tentados en este punto a equiparar el proyecto de Searle con el de Merleau-Ponty. Ahora bien, Searle no quiere, por otro lado, renunciar a la naturalización del mundo mental. Está convencido de que podemos desplegar una *ciencia explicativa* en este campo. Hasta tal punto es coherente el autor con el proyecto naturalista, que no duda en afirmar que «el cerebro es, desde luego, una máquina, una máquina orgánica»⁷⁰ y que, como tal, podría ser simulada artificialmente —[/] si no lo hacemos es porque aún desconocemos la forma en que esta máquina trabaja—. Esta posición es expresamente la que llama Searle *IA débil*⁷¹. Compréndase bien: no quiere el autor incurrir en los peligros de la *metafísica*. El calificativo «débil» no debe asociarse con una *debilitación del naturalismo*. Sólo quiere decir que la mente no es, en sí misma, un ordenador. Y esto es compatible con la idea de que, frente a la *IA fuerte*, que cree en ello, la *IA débil* se presenta como una teoría aún más «fuerte» desde el punto de vista *materialista*, pues afirma una realidad maquinales más empírica y mundana que la de los abstractos procesos computacionales⁷².

Nos encontramos ahora en el momento crucial para reclamar de Searle una respuesta a la pregunta por la intencionalidad. ¿Cómo puede ser intencional esta realidad biológica de la que se afirma, incluso, que es una máquina? El «naturalismo biológico» ofrece la siguiente aclaración. Los estados mentales son a la vez *causados* por las operaciones del cerebro y *realizados en* la estructura del cerebro. Están causados por operaciones biológicas como lo están los fenómenos de la fotosíntesis, la mitosis o la digestión. Ahora bien, así como podemos decir que las propiedades líquidas del agua son, además de causadas por la conducta de las moléculas,

⁶⁹ Searle, 1997, trad. cast., 29; *Cfr.* 17-30.

⁷⁰ *Ibid.*, 29. Searle viene aportando perfiles a esta idea desde hace mucho tiempo. Textos centrales al respecto son Searle, 1982, caps. 1-3; 1983, cap. 10; 1992, cap. 4; 1997, trad. cast. 105 ss., 180-190.

⁷¹ Searle, 1997, trad. cast., 29-30.

⁷² *Ibid.* 29. *Cfr.* 189 ss.

realizadas en el grupo de moléculas, es lícito afirmar que los estados mentales, en cuanto cualitativos, son *realizados* en el cerebro. «Ser causado por» y «ser realizado en» representan dos niveles distintos de descripción de un mismo fenómeno. En el primer caso relacionamos el fenómeno con elementos particulares (tales como acciones concretas de neuronas); en el segundo, lo relacionamos con la estructura global. Nada hay de misterioso en este análisis —dice Searle— que nos obligue a postular una instancia *metafísica* en su sentido más llano, es decir, una instancia diferente a, y más allá de, lo estrictamente físico⁷³. Desde otro punto de vista, podríamos referirnos a esta posición como *emergentista*. Lo intencional está causado por procesos neuronales de bajo nivel, pero, en cuanto *se* [/] *realiza* en el cerebro, es una «propiedad emergente», es decir, un fenómeno «que se puede explicar causalmente por la conducta de los elementos del sistema; pero no es una propiedad de ninguno de los elementos individuales, y no se puede explicar simplemente como un agregado de las propiedades de esos elementos»⁷⁴.

[/p. 383]

Hasta aquí la pretensión del «naturalismo biológico». Ahora bien, dado que esta posición intenta congeniar puntos de vista que son, al menos aparentemente, heterogéneos, es ineludible que suscite reparos respecto a la coherencia interna de la hibridación. En particular, nos parece que dos elementos de la reflexión searleana entran en conflicto. Por un lado, Searle se posiciona claramente frente a la posibilidad de reducir la semántica a la sintaxis. Pero se diría, por otro, que propone todo lo contrario cuando explicita su concepción. Pues, si los fenómenos intencionales son biológicos y éstos, al fin y al cabo, explicables en términos de la ciencia natural, ¿no se está presuponiendo que la dimensión cualitativa de tales estados, o esa enigmática propiedad que los hace portadores de una significatividad *comprensible* —dimensión semántica— es reducible finalmente a una esfera de principios de inferencia, leyes o mecanismos? ¿Y qué es esto último sino una esfera formalizable, representable en virtud de ciertas reglas, es decir, de una cierta *sintaxis*? Que sean propiedades *emergentes* no implica, repite una y otra vez Searle, que no puedan ser explicadas: ocurre simplemente que no conocemos aún los principios explicativos. Alcanzar una explicación científico-natural es cuestión meramente empírica que el tiempo ha de resolver⁷⁵. Pero ¿qué significa exactamente esto? A nuestro juicio, si la semántica no es realmente intrínseca a la sintaxis, entonces, aunque llegásemos a explicar las operaciones biológicas que están a la base de los estados mentales intencionales, tendríamos que entender tal explicación, no

⁷³ V. Searle, 1983, cap. 10.

⁷⁴ Searle, 1997, trad. cast., 30.

⁷⁵ Por ejemplo, *Ibíd.*, 182.

como una representación formal de la estructura *realmente interna* de tales estados, sino como una aclaración de los principios que rigen las condiciones de *emergencia* de tales estados.

[/p. 384]

Explicar la precondition del estado mental [/] no es explicar la esencia íntima de tal estado. La moraleja del experimento de la *habitación china* consiste, precisamente, en mostrar que la *naturaleza profunda* de un estado mental intencional no puede ser equiparada a la naturaleza de algo *representable mediante reglas puramente formales*. En coherencia con sus presupuestos, nos parece, Searle debería decir que la intencionalidad no es, ella misma, explicable. Y si persiste en afirmar que es explicable, tendría que utilizar un concepto nuevo de «explicación», en virtud del cual se pudiese reconocer en lo *explicado* un elemento no formal. En cierto modo, Searle ha sugerido en varias ocasiones algo parecido a esto último, afirmando que tal vez la aclaración venidera tenga que implicar un cambio de paradigma respecto a nuestro método explicativo y nuestro concepto de ciencia⁷⁶. Ahora bien, ¿no implicaría esto reconocer en la naturaleza del cerebro una instancia no reductible a reglas representables? Y si es así ¿por qué tendríamos que seguir hablando de «explicación» y de «cerebros-máquinas»?

El problema se complica aún más si intentamos conectar este posicionamiento de Searle en filosofía de la mente con su teoría de los actos de habla. Referirse al cerebro es también un modo sutil y complejo de hablar sobre la pragmática de las significaciones, pues las operaciones de este complejo órgano pueden entenderse como insertas en la praxis del sujeto, que es una praxis lingüística. No es extraño, entonces, que en el campo de estudio que nos ocupa ahora reaparezca el concepto de *trasfondo* (que nos salió al paso en el análisis pragmático del lenguaje. *Supra*, § 5.2.2.)⁷⁷. Los estados mentales intencionales, desde este punto de vista, se describen como estados representacionales que presuponen un plexo de capacidades, fenómenos culturales

[/p. 385]

costumbres, etc. Este *trasfondo* se [/] presupone en el sujeto como un «saber como» necesario para todo «saber que». Ahora bien, encontramos aquí dificultades semejantes a las que hallábamos cuando investigábamos el mismo problema en el contexto de una teoría del significado. En efecto, el *trasfondo*, que es condición de posibilidad de la conducta intencional, es descrito unas veces como irrepresentable e irreductible a un conjunto de reglas, mientras otras es presentado como representable. Así, por ejemplo, llega a decir, en un sentido muy próximo al

⁷⁶ «El fin de la ciencia es conseguir una explicación sistemática de cómo funciona el mundo. Una parte del mundo consiste en fenómenos ontológicamente subjetivos. Si tenemos una definición de ciencia que nos prohíbe investigar esa parte del mundo, lo que ha de cambiarse es la definición, no el mundo» (Searle, 1997, trad. cast., 108). Tal vez tengamos que salir de nuestra mecánica newtoniana (Searle, 1983, trad. cast., 257 s.). El modelo mecanicista y conductista estaría, desde luego, descartado (Searle, 1992, trad. cast., 109 s.).

⁷⁷ Cfr. Searle, 1983, cap. 5; 1992, cap. 8.

merleau-pontyniano, que se trata de un espacio corporal de destrezas no completamente reglables y, citando expresamente a Heidegger, que no es mera interacción social o mecánica biológica, pues no contiene «cosas», sino presupuestos previos no cosificables⁷⁸. Por otro lado, sin embargo, su obsesión por hurtarse a sospechas metafísicas le empuja a señalar con mucha frecuencia que el *trasfondo* es completamente representable, aunque tuviésemos que hacer esto mediante un nuevo modelo de lo que significa representar⁷⁹. He aquí un problema similar al que nos despertaba el «naturalismo biológico». Si el *trasfondo* debe posibilitar la intencionalidad y ésta no es reductible a sintaxis, a una estructura de reglas formales, entonces debe reconocérsele una dimensión no reglable. Pero es difícil saber si Searle toma realmente partido por esto último. Se diría que no, pues si lo hubiese hecho consecuentemente, ¿no debería haberle empujado dicha opción a rebasar la perspectiva naturalista a la que apela en su concepción de la relación mente-cerebro?

Ahora bien, si la posición de Searle roza peligrosamente la aporía, ¿es en virtud de su proyecto mismo o más bien de la forma en que encara el despliegue concreto de semejante propósito? Al hacernos esta pregunta hemos invocado a la *tradición continental*, pues, como se verá, ésta presupone una tensión de opuestos muy semejante.

c) *Las razones de la fenomenología.*

[/p. 386] Ya hemos hecho referencia a la posición fenomenológica a propósito de la afrenta presentada [/] por Dennett. Para acceder a una comprensión más exacta de lo que el fenomenólogo pretende nos será de gran utilidad compararlo con el propósito de Searle, dado que ambos, como venimos señalando, hacen frente común al computacionalismo. Comenzaremos señalando cuál es la coincidencia fundamental entre uno y otro y, desde ahí, iremos dando forma a la diferencia de fondo.

De ser real la presencia de una tensión de opuestos en el proyecto de Searle, podríamos concluir que el naturalismo biológico tiene un problema que resolver. Pero esto no es suficiente para desacreditar el *proyecto* mismo del autor. Si el filósofo quiere ser cartesiano en lo que respecta a la afirmación de una irreductibilidad de la conciencia, pero anticartesiano en lo que atañe al dualismo, no está incurriendo en una contradicción *por principio*. En el propósito mismo

⁷⁸ V. Searle, 1983, trad. cast., 158ss. y 162-3.

⁷⁹ Cfr. Searle, 1992, trad. cast. 198 s.

de ser monista y no reductivista simultáneamente no hay una aporía, sino un reto. Y si lo miramos bien, se trata de un problema que el continental también tiene que atajar y de un reto al que intenta dar respuesta. En efecto, todo el proceso al que llamamos *mundanización del sentido* es, en el fondo, un movimiento a la vez monista y no reductivista: no reductivista, obviamente, porque se atiene a la tesis de que hay una dimensión (la de la *constitución del sentido*) que no puede ser explicada desde presupuestos puramente formales o legaliformes; monista, en la medida en que la inmanentización de los procesos de significación implica hacer frente a la suposición cartesiana de las dos sustancias. Hacerse cargo de esta coincidencia con la *naturalización de la intencionalidad* en el ámbito analítico es una tarea no trivial sino, a nuestro juicio, de profundo calado filosófico y de imperiosa necesidad en la actualidad. Pues el filósofo de la tradición analítica, que identifica «explicar» con «explicar por causas», puede incurrir con facilidad en la errónea sospecha de que su colega continental, al utilizar el *juego lingüístico* de la *ontología del acontecimiento* (y, por tanto, de fenómenos que no se ajustan a leyes causa-efecto), está invocando realidades allende el *mundo natural*, es decir, una *meta-física* soterradamente dualista o de inspiración mística. Y es el caso que, de Husserl a Derrida, no hay en el escenario continental del siglo XX ni la más mínima concesión al dualismo, salvo, quizás en posiciones [/] muy concretas que son completamente epigonales. Como señalamos en el esbozo general del contraste (§ 2.3.1.), es más adecuado a la textura del proceso de *mundanización del sentido* reconocer que nos encontramos, no ante una defensa de dimensiones extra o supra-naturales, sino, más bien, ante un concepto de lo natural muy distinto al que predomina en la *tradición analítica*. El mismo Heidegger, por ejemplo, comprende su *ontología fundamental*, ya en la Introducción a *Ser y Tiempo*, como un esfuerzo por alcanzar una *comprensión natural del mundo*. Y, por poner un ejemplo especialmente relevante, cuando Merleau-Ponty persigue, en su *Fenomenología de la percepción*, una aclaración de la productividad irrepresentable de la existencia, comprende a ésta como característica de una realidad completamente natural: la del cuerpo. El contraste, pues, entre las tradiciones, atañe a una comprensión de *lo natural* y ya se ve que, en cierto sentido del término, el continental es un filósofo *naturalista*. Esta semejanza estructural entre el *conatus* y los ritmos de las dos tradiciones se repite, por cierto, si tomamos como criterio el problema de la metafísica. Si hemos tenido mucho cuidado en descartar *a priori* la validez del propósito analítico, es justo que reclamemos de éste un rigor muy necesario cuando habla sobre este tema. Hemos comprobado que Searle advierte al lector continuamente que su posición no es metafísica. Puesto que él apuesta por la ciencia explicativa, es natural suponer que

al distanciarse de lo metafísico piensa en distanciarse de una comprensión no materialista (y en el sentido preciso del materialismo analítico) de la naturaleza. Ahora bien, habría que llamar la atención, en este punto, sobre la circunstancia de que es extraordinariamente difícil encontrar un sólo movimiento continental en el siglo XX que no se entienda a sí mismo como un esfuerzo *post-metafísico*⁸⁰. Una vez más, se trata de un problema relativo a la [/] comprensión de lo que se está haciendo al ser *monista-y-no-reductivista* y no de la intención global misma.

[/p. 388]

Dando por supuesto este paralelismo *estructural* entre *naturalización del significado* (y de la intencionalidad mental) y la *mundanización del sentido*, es posible encontrar en el campo de juego de la problemática de la intencionalidad el mismo tipo de hiato ontológico que nos viene saliendo al paso en cada uno de nuestros análisis comparativos: el hiato entre una *ontología de la factualidad* y una *ontología del acontecimiento*. Esta diferencia se hará patente si comparamos la forma en que la fenomenología continental y el naturalismo biológico hacen frente al desafío del funcionalismo computacional y, en particular, del eliminativismo de Dennett.

Aunque el método *heterofenomenológico* que sigue Dennett no está pensado con este fin exclusivo, incorpora una crítica explícita a la fenomenología husserliana. Desmitificar el *jardín fenomenológico* implica mostrar, contra Husserl, la *ausencia de fenomenología*, pues pretende que los resultados de la introspección fenomenológica son explicables desde la perspectiva de la tercera persona⁸¹.

[/p. 389]

En [/] un estilo intempestivo que evoca la solemnidad nietzscheana, Dennett no duda en presentar esta crítica como la punta de un iceberg. Su desafío se alza —dictamina— contra la *tradición* en general, a la que, según asegura, conoce perfectamente: «dado que pronto voy a presentar desafíos radicales en contra del pensamiento tradicional, no quisiera que nadie pensara

⁸⁰ Así, la fenomenología husserliana se quiere a sí misma como una revolución respecto al pensamiento metafísico: la *ontología formal* y las *ontologías regionales* no son metafísicas, en el sentido de que no se sitúan más allá de la realidad del *mundo de la vida* afirmando un *ser en sí* independiente, sino que se atienen a la exploración de los supuestos de nuestra comprensión del mundo (una razón, por otra parte, semejante estructuralmente a la de Quine, que habla de ontología para referirse a los supuestos de los lenguajes o de los marcos conceptuales con los que describimos el mundo). Por su parte, Heidegger insiste en que la *hermenéutica de la existencia* rebasa precisamente al pensamiento metafísico de toda la tradición occidental (la *metafísica de la presencia*). Y ello no impide a sus discípulos (como Lyotard o Derrida) denunciar al lenguaje sobre el protofenómeno *Ser* como una prueba de que el maestro es todavía demasiado metafísico. Un último ejemplo: la transformación ilustrada del kantismo que llevan a cabo Apel y Habermas se presenta, expresamente, como un *pensamiento post-metafísico*, en el sentido de que excluye la posibilidad de filosofar con coherencia sobre el mundo extra-discursivo o sobre *lo otro* del *Logos* dialógico, que es procedimental. Y por ello califica al pensador de la diferencia como un pensador metafísico. Como se ve, no hay falta de voluntad antimetafísica en ninguno de los más vigorosos movimientos del pensamiento continental. Lo que ocurre es que no es unívoco lo que se entiende por *metafísica*. Por cierto, para el continental el naturalismo analítico sería una forma de metafísica, en la medida en que presupone una realidad en sí, independiente de la comprensión humana (la naturaleza y sus leyes), lo que, tras el giro copernicano, parece un desvarío. V. Sáez Rueda, 1994c.

⁸¹ V. Dennett, 1979 y 1991, trad. cast., 55 ss.

que desconozco por completo las cosas maravillosas que habitan en la mente de los *demás*»⁸². Bien, ¿qué diría el continental al respecto? Probablemente, que la *heterofenomenología* dennettiana no constituye en absoluto un desafío para la fenomenología, pues, sencillamente, no tiene en cuenta —contra su pretensión— aquello de lo que ésta habla. No es una antifenomenología, sino un discurso completamente ajeno a lo que es crucial en la fenomenología. Dejando a un lado la circunstancia *contingente* de que en las más de doscientas páginas que ocupa esta afrenta el autor haya hecho referencia al método husserliano una sola vez (y como por cortesía)⁸³ —un *pequeño desliz*—, el desconocimiento de Dennett respecto al *asunto* que ocupa a su ficticio oponente se hace notorio ya en el simple listado de lo que, como testimonio de su competencia al respecto, llama «moradores del jardín fenomenológico». En esa lista incluye experiencias del mundo externo (como sonidos y olores), experiencias del mundo puramente interno (como recuerdos, imágenes fantásticas o corazonadas repentinas) y experiencias emotivas (como cosquillas, orgullo, ansiedad o remordimiento)⁸⁴. Cuando Dennett intenta mostrar que este tipo de experiencias —aparentemente irreducibles a una explicación científica— son producidas en el seno de una organización maquinal compleja, es decir, que la perspectiva de *primera persona* es mixtificadota, cree que está demoliendo el edificio cartesiano (y con ello la fenomenología); cree que, contra el maestro de la modernidad, todo ese jardín de experiencias es un sueño y que no hay razón para pensar que la *introspección* pueda ser infalible en este

[/p. 390]

[/] punto⁸⁵. Pero lo que no tiene en cuenta Dennett es que Descartes no tendría reparos en estar de acuerdo con él, su presunto oponente. En las *Meditaciones metafísicas* el pensador francés se expresa con absoluta contundencia al respecto. Convencido de que todos los contenidos mentales pueden ser producto de una ficción, simula —en la segunda meditación— que sueña. Y afirma el filósofo francés que lo que se resiste a toda duda, incluso mediante ese *experimento mental*, no es nada que cuente como *contenidos de experiencias interiores*, tales como sensaciones, imágenes, percepciones o voliciones. Nada de eso es lo que constituye, según Descartes, una experiencia irreducible, una realidad cierta y rotunda. Nada hay en el contenido mismo de la percepción de unos hombres que pasan por la calle que nos impida suponer —dice— que sean «sombreros y capas bajo los cuales podrían ocultarse autómatas». En esto —para sorpresa del computacionalista— Descartes le da la razón a Dennett frente a Searle: que lo experimentado por

⁸² Dennett, 1991, trad. cast., 55.

⁸³ *Ibid.*, 56.

⁸⁴ *Ibid.*, 57.

el sujeto posea íntimamente un carácter *cualitativo* es algo todavía irrelevante respecto a la sospecha de que constituye sólo una apariencia *para mí*, una apariencia que se podría mostrar ficticia. Entonces, ¿qué es lo indubitable? Lo indubitable, lo que *pertenece de suyo* a la conciencia y es parte del yo irreductible, es el *acto de reparar* en tales contenidos; por ejemplo: no la percepción como el contenido experimentado, ni siquiera el percibir en cuanto suceso mental, sino el *acto mediante el cual reparo* en que percibo o en que me parece

[/p. 391] percibir⁸⁵. Y lo que quiere decir con ello Descartes es que lo [/] que propiamente pertenece a la esfera del sujeto es la dimensión vertical de autoaprehensión *in actu*.

Todo lo que incluye Dennett como componente del «jardín fenomenológico» posee la forma de un *contenido experimentado*. No se refiere en absoluto a los *actos* mismos mediante los cuales se repara en tales contenidos. Y ello no podría ser de otro modo, en virtud del planteamiento mismo de la *heterofenomenología*. Si este método, como hemos visto, parte de una descripción *en tercera persona*, del *mundo fenomenológico* interior, entonces, es un método que *excluye por principio* las dimensiones efectivas de los actos. Los actos a los que se refería Descartes pueden ser descritos desde fuera, efectivamente, pero en tal caso se los está convirtiendo en contenidos, es decir, pervirtiendo: un acto *x* (que es una realidad pragmática) aparece desde la perspectiva de la *tercera persona* como la *información* consistente en poseer el estado *x* (que es una realidad semántico-referencial). Que este paso constituye ya una perversión de aquello que hay que explicar, el fenómeno interno, debería haber estado claro para Dennett si se hubiese percatado de que la dimensión de acto a la que se refiere Descartes es *por principio* intraducible a una forma cualquiera de información representable. Hintikka lo ha mostrado con gran maestría tomando el caso ejemplar de «acto» en el mundo cartesiano: el que se expresa en el *pienso, luego existo*. Si dicho acto autorreflexivo fuese traducible a una «objetivación lógico-abstractiva», entonces podría ser considerado como un silogismo, un razonamiento compuesto por pasos lógicos: a) Todo lo que piensa existe; b) Yo pienso; c) Entonces, existo. Y este silogismo es o falso o vacío de contenido. Falso, porque de acuerdo con él, Hamlet —a quien Shakespeare hace pensar—

⁸⁵ Dennett se refiere a Descartes en este sentido con mucha frecuencia. V., por ejemplo, *Ibid.*, 20 ss., 40 ss.

⁸⁶ Oigamos a Descartes: «Pues, aunque quizá, como he supuesto, ninguna cosa imaginada sea verdadera, sin embargo, la capacidad misma de imaginar existe verdaderamente, y forma parte de mi pensamiento. Finalmente, yo soy el mismo que siente, es decir, quien advierte las cosas corpóreas como por los sentidos: es evidente que ahora veo luz, que oigo ruido, que siento calor. Estas cosas son falsas, pues duermo. Pero es cierto que me parece ver, oír y sentir calor. Esto no puede ser falso; esto es lo que propiamente se llama en mí sentir; y esto, considerado con precisión, no es más que pensar» (Descartes, 1641, trad. cast., 26). Esto, por lo demás, da sentido a afirmaciones tales como que sabe que existe sólo mientras piensa, «pues podría suceder que si dejara de pensar completamente, al punto dejaría de ser» (*Ibid.*, 25), o que sólo hay un saberse actual en la existencia, de forma que la justificación de la permanencia en el tiempo necesita del recurso a Dios, que conserva al yo (*Ibid.*, Tercera Meditación, 44-45).

[/p. 392] debería existir. Vacío porque si, para salvar esta situación replicamos «no, si yo no me refiero a personas ficticias, sino sólo a seres que piensan y que existen», incurrimos claramente en *petitio principii*. [/] Quiere decir esto que la verdad del argumento cartesiano radica en que constituye un *acto performativo*, un acto cuyo contenido sólo puede ser aprehendido *in actu*: el «yo pienso» no puede adoptar jamás la forma «eso piensa»⁸⁷.

De estas reflexiones se desprende, a nuestro juicio, una demoledora crítica al proyecto mismo de Dennett (y con él de cualquier forma imaginable de *funcionalismo eliminativista*): sencillamente, excluye *a priori* lo que hay que explicar y, por tanto, no ofrece ninguna explicación de la conciencia. El filósofo incurre aquí en una *petitio principii*: explica lo que previamente ha seleccionado como explicable (mediante el método *heterofenomenológico*). Y a este respecto constituye un desacierto que Dennett entienda los estados de conciencia como estados mentales sobre estados mentales, lo exprese en la terminología de Rosenthal (como estados de segundo orden)⁸⁸ o en cualquier otra forma que incluya la idea de *relación entre estados*. Pues la conciencia, en el sentido cartesiano aquí señalado, se expresa en actos cuya peculiaridad consiste, precisamente, en que no contienen partes separables de las cuales estarían compuestos. No se trata de un estado *x* en relación con otro *y* (bajo la forma, por ejemplo, *x informa sobre y*), sino de un fenómeno *simple*: un estado *x* que se caracteriza por ser autorreflexivo, una *vuelta instantánea* sobre sí.

[/p. 393] La dimensión dinámica del acto es lo que el continental, en general, reivindica como característico de la intencionalidad. Este legado cartesiano ha impregnado toda la filosofía continental y está presente incluso allí donde el planteamiento es anticartesiano por otros motivos. Es lo que conserva el cartesiano Husserl: el mundo del sujeto se cifra en la esfera de los *actos de vivencia* en los que es aprehendido el sentido del ente. Y es lo que se conserva en posiciones explícitamente anticartesianas, aunque al precio de ser desplazado desde el campo de la conciencia al campo de la vida pre-lógica o pre-reflexiva y, de este modo, transfigurado en una dimensión [/] de acontecer. Así, para Heidegger, el ser del *Da-sein* no es ninguna *esencia*; es *existencia* en la medida en que su ser consiste en la pregunta por su propio ser. Quiere decir esto que el ser del existente es un incesante *movimiento de autocomprensión*, un comprenderse que es autorreferencial y que posee una forma en la cual la dimensión dinámica del *acto* se conserva transformándose y desplazándose: la forma de un *acontecimiento*. Tampoco aquí se aprehende lo

⁸⁷ Cfr. Hintikka, 1967, 108-139. También Hintikka, 1978, trad. cast. 122 s.

⁸⁸ Rosenthal, 1990. V. Dennett, 1991, trad. cast., 327-332.

que quiere decir Heidegger si se traduce el existir bajo la forma *eso existe*. El existir tiene lugar *in actu*: le acontece al *Da-sein* en carne y hueso, porque en ello, precisamente, «le va su ser»⁸⁹.

Esta peculiaridad de la posible respuesta continental al supuesto desafío de Dennett es lo que señala la diferencia con el naturalismo biológico de Searle. A primera vista, el autor parte, como hemos visto, de una afirmación cartesiana de la conciencia. Pero si lo meditamos con cuidado, nos percataremos de que tiende a ignorar lo fundamental. Searle sigue pensando, como el modelo funcionalista más clásico, que la intencionalidad es la capacidad representacional de los estados mentales, es decir, su capacidad «para referir a objetos y estados del mundo que están más allá de esos mismos estados»⁹⁰. De acuerdo con el modelo continental (en este caso husserliano) la intencionalidad tiene que ver, efectivamente, con esa capacidad de la conciencia para ser «conciencia-de». Ahora bien, en lo que pone el acento el fenomenólogo no es en que tales estados sean *sobre algo*, sino en que son *sobre algo* en la medida en que poseen la forma de *actos*. Actos en virtud de los cuales el contenido de la experiencia (experiencia-de) hace, por así decirlo, *acto de presencia*: actos de *presentación* que no pueden ser confundidos con *lo presentado*. Y esta diferencia ni introduce una terminología arbitraria ni constituye un mero barroquismo, pues, para el caso que nos ocupa, puede ser completamente decisiva. Si se pone el acento, con Searle, en que lo [/] irreductible de un estado mental está ligado a su capacidad representacional, se está subrayando la dimensión referencial que vincula el contenido experimentado a una realidad experimentada. En tal caso se está localizando al elemento presuntamente irreductible del estado en cuestión en la esfera del contenido. Pero entonces será extraordinariamente difícil hacer frente a la sospecha de Dennett, que es, como hemos señalado, coherente con la sospecha cartesiana. En sí mismo, el contenido del estado mental puede estar generado por una compleja maquinaria engañadora. Es cierto que dicho contenido posee, en la vivencia del sujeto, un carácter *cualitativo*: la *sensación* de dolor, por ejemplo, constituye un *plus* experiencial respecto al suceso propiamente neurológico descriptible desde la *tercera persona*. Y un estado mental más complejo que el del dolor, un estado mental intencional, posee también ese rasgo cualitativo. Ahora bien, ¿por qué va a estar Dennett equivocado *a priori* cuando supone que se trata, en realidad, de una experiencia meramente subjetiva y, además, de una ilusión? La mera existencia subjetiva de los *qualia* —esta dimensión cualitativa de los estados mentales— no representa

[/p. 394]

⁸⁹ He intentado mostrar la persistencia de este elemento cartesiano en el mismo Heidegger, sin que ello contradiga la obvia destrucción del cartesianismo que se opera en la *ontología fundamental*, en Sáez Rueda, 2001, cap. 4, § 3.1.

⁹⁰ Cfr., por aludir a dos textos muy distantes en el tiempo, Searle, 1983, trad. cast., 13 ss. y Searle, 2000, 17. La cita proviene de esta última fuente.

ninguna razón por principio contra la tesis de que vienen determinados desde abajo, desde condiciones meramente funcionales. Y ello del mismo modo que —como señala con agudeza Dennett— admitimos que no podremos saber *cómo es sentirse un murciélago* (el ratón volador tiene, al fin y al cabo su propio acceso a sí mismo) sin que ello constituya una seria amenaza a la posibilidad de que podamos explicar el funcionamiento de un murciélago. Para reducir los estados mentales subjetivos a estados funcionales basta con «pasar sistemáticamente de un análisis de su contenido a un análisis del mundo a partir del cual se deriva ese contenido, prestando atención a los métodos y los objetivos de la derivación»⁹¹

[/p. 395] La ventaja de la posición continental es ahora más clara. Para que el continental se pudiese tomar en serio el argumento de Dennett, dicho argumento tendría que estar dirigido, no al contenido del estado mental, sino al estado mental como *acto*. Y además: no al acto entendido como el suceder mismo de un estado mental, pues en tal caso no habría diferencia con ese trivial

[/p. 396] «acto» computacional [/] en que consiste el que en el ordenador se «abra» una «ventana» de *Windows*. Se trata del acto performativo mediante el cual el suceso mental (una percepción, por ejemplo) se ve acompañado inmanentemente por un «reparar» en tal suceso. Esta otra dimensión, la propiamente cartesiana, es la que, como hemos visto, no puede entenderse mediante los *métodos y los objetivos de la derivación* (Dennett), sino sólo como un acto simple (Hintikka). De este principio cartesiano a la ontología fenomenológica hay sólo un paso (que dio Husserl por vez primera). Pues la peculiaridad del acto, visto desde esta perspectiva, excede el hecho de su

⁹¹ Dennett, 1991, trad. cast., 458; Cfr. 452-460. El argumento de Dennett está dirigido contra la defensa que Nagel hace de la irreductibilidad de los *qualia* mediante un famoso experimento mental: podemos aprender con completo detalle cómo operan los mecanismos en el sistema de sonar de un murciélago, pero, con todo, no podemos imaginar cómo se sentirían cosas mediante el sonar. Esto es lo que deja de lado, dice Nagel, la explicación funcionalista (Nagel, 1974). El problema de la reductibilidad o no de los *qualia* ha generado ríos de tinta. Una posición especialmente relevante en esa discusión es la representada por el antifisicalismo de Jackson. De acuerdo con las posiciones antifisicalistas, el carácter cualitativo de los estados mentales, como el de la sensación, no puede ser explicado en base a ninguna instancia de orden físico. El argumento de Jackson (Jackson, 1982) se conoce como «Argumento del conocimiento». Este argumento tiene varias expresiones, pero se puede formular paradigmáticamente mediante el siguiente ejemplo. María, que ha crecido en un laboratorio, posee todas las informaciones posibles sobre la percepción del color. Informaciones teóricas que provienen de la física, química, neurología, etc. Ha percibido sólo colores blancos y negros. En un cierto momento tiene acceso directo al color rojo. Aprende algo nuevo. Tiene, por tanto, más información que al principio, más que información física. La conclusión dictamina que hay más verdades que las puramente físicas y que las propiedades fenoménicas —los *qualia*, colores, olores, sabores, etc.— no pueden ser identificadas con propiedades físicas. Jackson explica el carácter cualitativo de las sensaciones del siguiente modo: los *qualia* son algo «epifenoménico». Lo cualitativo puede ser entendido como efecto de causas físicas pero hay que admitir también que no siempre ha de ocupar el rol de causa respecto a eventos físicos. Los *qualia* no obedecen estrictamente a la dinámica de una cadena causal. Son, se podría decir, «fleclos», «epifenómenos» de la cadena causal. Dennett ha empleado argumentos frente a Jackson que son similares al que dirige contra Nagel. Y con un sarcasmo tal que nos vence la tentación de reproducírselo al lector: «¿Y qué diríamos si unos ignorantes que durante generaciones han venido creyendo que eran *gremlins* lo que hacía funcionar sus coches, ahora se han visto obligados por el empuje de la ciencia a sostener la afirmación desesperada de que los *gremlins* están ahí, pero son epifenoménicos? ¿Sería un error por nuestra parte el rechazar esta 'hipótesis' sin más? Sea cual sea el principio en que nos basemos cuando le damos la espalda a este sinsentido, basta para rechazar la doctrina de que los *qualia* son epifenoménicos en el sentido filosófico. No son éstas ideas que uno deba discutir con una cara seria» (Dennett, 1991, trad. cast., 415; Cfr. 409-417).

inexorabilidad subjetiva. No se trata simplemente de un fenómeno que, como dice Searle, posee una *ontología de primera persona*⁹² y cuya existencia haya de ser reconocida junto a la de realidades descriptibles desde la perspectiva de la *tercera persona*. Se trata de un acto mediante el cual el sujeto aprehende un contenido comprendiéndolo, haciéndolo significativo. Pero esto es un fenómeno de comprensión de sentido que no es irrelevante ontológicamente respecto al mundo. Toda «referencia» apuntada por la conciencia es ya una referencia vivida, experimentada como significativa, en el acto de aprehensión. Y lo que dice el fenomenólogo es que si nos tomamos esto en serio, tendríamos que aceptar que no hay algo así como una «referencia pura» a la que apunta, en virtud de su «capacidad representacional» el estado intencional. La referencia es, ella misma, un modo de ser comprendido. No hay «estados de cosas» independientes de su aprehensión como este o aquel tipo de «estados de cosas», es decir, independientes del sentido experimentable, sino siempre «vivencias» de sentido. El sentido es, aquí, la referencia. Para el continental esto significa que el acto de «reparar-en» y de aprehensión es *constituyente* respecto al ser de lo real, esté en la conciencia (Husserl), en la existencia temporal (Heidegger) o en la existencia corporal (Merleau-Ponty). En la fenomenología postidealista y en la hermenéutica no podemos hablar de esta dimensión del «reparar en» como de una actitud mental reflexiva, sino que se hace necesario redescubrirla en el espacio de la existencia [/] pre-reflexiva. Se trata del acontecimiento en virtud del cual un contenido cualquiera se hace significativo en la medida en que es parte de un «mundo de sentido» comprendido por el *Da-sein* (Heidegger) o en el seno de una organización pre-lógica de la experiencia que tiene lugar en el *cuerpo-sujeto* (Merleau-Ponty). En esta forma «globalizante» de aprehender significativamente cualquier contenido de experiencia tiene lugar (acontece), no sólo una mera experiencia del contenido, sino, simultáneamente, una *experiencia de tal experiencia*, inserta en el fenómeno de la auto-experiencia comprensiva. Por eso, el comprender y el comprenderse, tanto para Heidegger como para Merleau-Ponty, son caras de una misma moneda⁹³. En todo caso, que la dimensión de *primera*

[/p. 397]

⁹² Searle, 1997, trad. cast. 94 s.

⁹³ V. Heidegger, SZ., § 31. La reflexión *a la cartesiana* es para Heidegger un modo deficitario del *habérselas* con el mundo y que, cuando surge, constituye un *reparar en y demorarse cabe* lo inmediato, *poniéndolo a la vista* (SZ., § 13). Pero esto no significa que Heidegger no haya buceado, invirtiendo el cartesianismo, en el fenómeno pre-teórico análogo a ese reparar reflexivo. Si el *reparar-en* cartesiano es una forma de *inspección* del espíritu, en el nuevo escenario de la existencia es un *hacerse cargo* pre-reflexivo. Tome en cuenta el lector la profunda metáfora que Heidegger está utilizando cuando advierte que la comprensión presupone un *ver-previo* (SZ., § 32). La *inspección* se convierte aquí en una forma no representativa de *reparar en*. Otro tanto podría afirmarse respecto a la ruptura merleau-pontyniana con el cartesianismo. Más que una execración de Descartes, la fenomenología del cuerpo va con Descartes más allá de él, descubriendo en la existencia corporal ese *cogito tácito* que, silenciosamente, dirige las reflexiones cartesianas en sus *Meditaciones*. «Todo el problema radica (dice Merleau-Ponty) en comprender bien el *cogito tácito* (...) Hay, sí, un *cogito tácito*, una vivencia de mí por mí. (...) La primera verdad es, sí, *yo pienso*, pero a condición de entender con ello 'yo soy-de-mí' siendo-del-mundo» (Merleau-Ponty, 1945, trad. cast., 411, 412, 416).

persona (acto o acontecimiento) sea constituyente se expresa fenomenológica y hermenéutica-mente así: lo real es el fenómeno del *presentar-se* del ente como *un modo de ser*, en la medida en que, simultáneamente, comparece en el movimiento de un *experimentar*. Tanto la *presentación* como el *experimentar* deben ser entendidos aquí como un fenómeno dinámico que no es representable, pues es condición de toda representación. Son aprehensibles *in actu*.

[/p. 398]

Cuando Searle afirma que el *trasfondo* es inevitablemente un ingrediente de todo acto representacional (intencional, en su lenguaje), se cuida mucho en negar este carácter constituyente respecto al mundo: al mundo, dice, «no le importa cómo lo representemos» y no es relativo al trasfondo de esa representación⁹⁴. Bajo este presupuesto cientificista es difícil —nosotros diríamos, imposible— apartar la sospecha de Dennett. Si el estado mental es meramente subjetivo, entonces, o es diferente en algún punto al mundo objetivo (y entonces se es dualista de algún modo, que es lo que no quiere Searle) o es reducible al mundo objetivo (que es lo que quiere Dennett). El fenomenólogo, sin embargo, puede poner en grandes apuros al funcionalista reductivista. Que el acto de aprehensión de contenidos sea constituyente significa, no sólo que es irrepresentable por principio; implica también que es la pretensión de convertirse, como Dennett, en *heterofenomenólogo* lo que debe ser considerado realmente una ficción, un sueño: el presunto observador no dispone, en realidad, de una *pura* perspectiva de *tercera persona*. Su descripción presuntamente objetiva reposa ya sobre una comprensión. No hay, diría el continental, una perspectiva cabal objetiva en el sentido de la analítica perspectiva de la *tercera persona*.

Es importante que reparemos, finalmente, en que, independientemente de que los argumentos ofrecidos a favor de la perspectiva fenomenológica merezcan o no la adhesión del lector, ponen en todo caso de manifiesto que, cuando comparamos los esfuerzos de Searle por resistir al computacionalismo con los de la fenomenología, nos encontramos ante dos movimientos que, siendo estructuralmente similares (monistas y no-reductivistas), presuponen una ontología diferente. En el caso del naturalismo biológico se trata de una *ontología de la factualidad* muy diferente a la *ontología del acontecimiento* continental. El acento lo coloca Searle en la capacidad representacional del estado intencional. Y una capacidad así es una capacidad para referir *hechos* representables. Claro está que Searle se mueve en el espacio de una filosofía pragmática y no puede

⁹⁴ Searle, 1992, trad. cast., 197. Cfr. 196-199.

[/p. 399] [/] entender esta «representación» al modo del *Tractatus*. Por eso trata la intencionalidad, tanto de los actos de habla como de los estados mentales, como una forma de «direccionalidad de ajuste» sujeto-mundo que, en vez de una referencia designativa, posee *condiciones de satisfacción*⁹⁵. La «direccionalidad de ajuste» de lo intencional es «de mundo a mente», en la medida en que se satisface si el mundo llega a ser del modo en que el sujeto intenta que sea, a diferencia de lo que ocurre respecto a actos de habla que, como las experiencias perceptivas, poseen la «direccionalidad de ajuste» «mente a mundo». Ahora bien, como argumenta Apel⁹⁶, esta relación acto-mundo está pensada en realidad como una variante del modelo representativo iluminado por el *Tractatus* y no como una ruptura respecto a él. Pues las condiciones de satisfacción son todavía condiciones de correspondencia. Para el fenomenólogo, el hermeneuta e incluso el reilustrado, toda correspondencia presupone una forma no representacional de *comprensión del sentido*. En términos de Husserl: la relación sujeto-objeto es primariamente relación entre acto constituyente de sentido y autostracción de sentido. En términos de Heidegger: la correspondencia supone la *apertura de un mundo de sentido (alétheia)*.

Así se explica, por otra parte, que Searle califique al *trasfondo* como una instancia *preintencional* (dado que no es representacional)⁹⁷ y, también, la sorprendente afirmación de que Heidegger y sus discípulos dudan de la importancia de la intencionalidad, por lo que la filosofía continental —dice— aparece tan implausible como las teorías eliminativistas que niegan la realidad de los estados mentales⁹⁸ —otro *pequeño desliz*—. Esta afirmación es sencillamente una deformación del pensamiento continental. Lo que, según Heidegger, carece de credibilidad es la idea de que lo intencional pertenece a la conciencia representativa. Pero lo intencional no es eliminado en favor de una realidad no-intencional. Lo que [/] ocurre es que se descubre una forma de intencionalidad pre-representacional: la que es patente en la existencia del *Da-sein* como un «estar-lanzado-hacia» el mundo bajo la forma de un «proyecto» que es, a la vez, el horizonte de una responsabilidad (la del *hacer-se* del *Da-sein*) y el horizonte de comprensión del ser-del-ente (una «posibilidad de comprensión»). Merleau-Ponty denominaba a la intencionalidad pre-representativa «intencionalidad operante» y entendía por ello el modo en que el sujeto-cuerpo se encuentra *vertido* sobre el mundo, *brindado* a las cosas, organizando pre-conscientemente la experiencia.

⁹⁵ V. Searle, 1983, trad. cast., 17-41.

⁹⁶ V. Apel, 1981, 1986b y 1987c.

⁹⁷ Searle, 1983, trad. cast., 164 ss.

En definitiva, para Searle la intencionalidad se define en virtud de sus rasgos representacionales, lo cual encaja con una *ontología de la factualidad*. Para el continental la intencionalidad, se sitúe en la conciencia o en la existencia, es un fenómeno no representacional y no representable, lo que es coherente con una *ontología del acontecimiento*. Con ello no hemos hecho más que confirmar el hiato que se nos insinuaba en el análisis comparativo entre la teoría de los actos de habla de Searle y la fenomenología del habla de Merleau-Ponty (§ 5.2.2.). Un hiato que, por lo demás, permite asir una curiosa configuración de fuerzas en el campo de juego del que venimos aquí ocupándonos. Merleau-Ponty (como Heidegger) estaría de acuerdo con Dennett (y frente a Searle) en que la conciencia reflexiva y representativa no es una instancia autosuficiente, sino un sueño, un espejismo si se la comprende como algo con realidad no derivada. Pero estarían, al mismo tiempo, contra Dennett, en lo siguiente: la no-conciencia que somos no coincide con un sistema funcional computacional no-intencional, sino con una vida pre-reflexiva que no se sujeta a regla (pues es el campo de juego en el que cualquier regla «funciona») y que es profunda y oscuramente intencional. El misterio que hay que afrontar no es, como piensa Searle, el de un cerebro-máquina del que emerge intencionalidad, sino de el de una naturaleza corporal que es ya, desde su profundidad bruta, un campo intencional. El cerebro, diría Merleau-Ponty, no es una refinada máquina biológica que segrega subjetividad intencional, sino un «ser-salvaje» que es ya sujeto intencional antes que subjetividad autoconsciente.

[/p. 401]

No podemos cerrar este episodio de nuestras reflexiones sin dar merecida cuenta de la existencia, en el interior mismo de la tradición analítica, de un movimiento que intenta hacer valer perspectivas continentales (o muy semejantes a ellas) frente al funcionalismo computacionalista, remitiéndose a autores como Merleau-Ponty y Heidegger: entre otros filósofos integran esa corriente Hubert L. Dreyfus, A. Clark, Rodney A. Brooks, John McDowell y Michael Wheeler⁹⁹. En la medida en que estas aportaciones, comparadas con el predominante funcionalismo computacional, son sólo epigonales, no podrían servir aquí al objetivo de nuestro estudio comparativo. En tanto el analítico mira con recelo ese incipiente modelo¹⁰⁰, el continental no puede dejar de darle la bienvenida.

Es posible, por otro lado, hacer frente al naturalismo científicista desde una posición estrictamente analítica. Como señala J. J. Acero, ello sería posible si vigorizásemos ese estilo de

⁹⁸ Searle, 1992, trad. cast. 19-20 y nota a pie n. 4.

⁹⁹ Agradezco al Dr. Manuel de Pinedo García, miembro del *School of Cognitive and Computing Sciences, University of Sussex, Brighton*, informaciones muy valiosas sobre esta especie de *nuevo paradigma en ciencia cognitiva*.

análisis al que llama *contemplativo*¹⁰¹. Frente al *constructivo*, que está empeñado en realizar construcciones teóricas, el filósofo contemplativo, cuyo personaje clave es Wittgenstein, está interesado en *comprender* las bases de las construcciones posibles. La lección fundamental de un filósofo contemplativo como Wittgenstein es la de que la filosofía ni es ciencia ni puede ser ciencia. En particular, el autor de las *Investigaciones filosóficas* se opuso al dogma fundamental del filósofo *constructivo*, a la convicción incuestionada de que toda explicación es explicación por causas, oponiendo una propuesta alternativa: una explicación, especialmente respecto a la naturaleza de los estados mentales y de la acción intencional, se logra aduciendo *razones, justificaciones*. Y una razón no explicita un mecanismo, sino que arroja luz sobre el fondo de creencias, deseos, intenciones y, en suma, sobre el entorno en el que se injerta el episodio mental.

[/p. 402] Este [/] principio conduce a Acero —creemos— a reflexiones similares a las que hemos realizado aquí frente al computacionalismo. Es cierto que las emociones, por ejemplo, son procesos neurológicos, pero lo que constituye la esencia de una emoción pertenece a otro juego de lenguaje: aquél en el que se daría cuenta de sus antecedentes, de la cualidad con que se expresa, del género de comportamiento al que va asociado, etc. Se puede *sentir* miedo si una intervención quirúrgica estimula ciertos mecanismos neurológicos, pero ese fenómeno no es idéntico al de *tener miedo*. Así que ni pequeños homúnculos en los cerebros —dice Acero— ni reduccionismo neurobiológico. El misterio de la mente y de la intencionalidad es el de cómo la materia puede ser inteligente.

Este resultado, esta descripción del misterio, es precisamente lo que M. Merleau-Ponty, como hemos señalado, toma como punto de partida. El paradigma wittgensteiniano puede, pues, mostrar semejanzas entre *tradición continental* y *tradición analítica* mucho más fuertes de lo que el hiato entre *ontología del acontecimiento* y *ontología de la factualidad* permite. Ahora bien — y esto es lo que nuestras reflexiones sugieren como imperiosa tarea de investigación— todo depende de cómo entendamos la naturaleza de ese *fondo* de creencias, deseos o intenciones que, según Wittgenstein, es magma en que tiene lugar el episodio mental. Si está compuesto por ingredientes factuales, representables, nos hemos situado en una ontología. Si está compuesto por ingredientes no representables, por fenómenos que poseen la forma del *acontecimiento*, nos colocamos en otra ontología. Estar con el contemplativo Wittgenstein frente al filósofo construc-

¹⁰⁰ V., por ejemplo, Dennett, 1991, trad. cast., 283 s. y Searle, 1992, trad. cast., 147 s.

¹⁰¹ Acero, en prensa (2002). Agradecemos al Profesor Acero el regalo intelectual que ha supuesto para nosotros el manuscrito de este trabajo.

tivo constituye sólo una antesala del enorme problema que se plantea cuando miramos esa fisura ontológica. Y hay interpretaciones al respecto que se adhieren a una ontología continental e interpretaciones que, a pesar de su esfuerzo anticientificista, siguen siendo fieles a la ontología de la *factualidad*. A este problema hemos dedicado parte de las reflexiones del presente texto¹⁰².

6.1.3. Monismo anómalo (Davidson) vs. comprensión hermenéutica de la intencionalidad (Tugendhat)

[/p. 403] Una posición especialmente relevante en el espacio no reductivista es, sin duda alguna, la de D. Davidson. Un análisis comparativo entre la perspectiva continental y la perspectiva anglosajona en el terreno que nos ocupa no puede obviar una confrontación con la posición davidsoniana, denominada *monismo anómalo*. Pues en este caso, el continental deberá perfilar con gran finura sus argumentos. El contrincante, en efecto, es naturalista y, más en concreto, materialista (incluso fisicista). Pero pretende que con esta filiación ontológica, por entero extraña a la tradición fenomenológico-hermenéutica, no reduce el fenómeno de la intencionalidad, sino que le depara autonomía y estatuto irreductiblemente propios. Una vez más, como en el caso de la teoría de la interpretación, el filósofo de ascendencia fenomenológico-hermenéutica tendrá que afrontar un enigmático compromiso entre dos extremos que ha considerado siempre irreconciliables: en los términos aquí precisos, el de la «naturalización de la conciencia» y el de la condición intencional del pensamiento. El enigma recuerda, como el mismo Davidson señala, el misterio de la libertad tal y como Kant lo puso de relieve: como un presupuesto que ha de hacerse compatible con la necesidad natural¹⁰³. Más enigmático aún si cabe es el proyecto davidsoniano: resolver la paradoja renunciando al dualismo de lo nouménico y lo fenoménico, es decir, partiendo de la confianza básica en que el hombre no constituye un *imperium in imperio* en el seno de la naturaleza física, sino que forma parte, enteramente, de ella. Ésta es la cuestión. Y ésta es, al mismo tiempo, la cuestión para el continental, que también ha renunciado, a las alturas del siglo XX, al dualismo metafísico, como hemos mostrado en el apartado anterior.

[/p. 404] En los ensayos dedicados al tema¹⁰⁴, el autor hace derivar su posición del carácter irrenunciable de tres principios: el principio de [/] *interacción causal* —según el cual los acontecimientos mentales interactúan con los físicos—; el principio del *carácter nomológico de*

¹⁰² *Supra*, §§ 5.2.1 y 5.3.3. Una decisión semejante es la que habría que tomar respecto a la naturaleza del *trasfondo* presupuesto en el habla (*Supra*, § 5.3.4.).

¹⁰³ Davidson, 1994, 5.

la causalidad—que enuncia el carácter legaliforme de la causalidad y la necesidad físico-natural que implica—; finalmente, el principio del *carácter anómalo de lo mental*—según el cual no es posible recurrir a ninguna ley estricta para predecir y explicar sucesos mentales. Su posición es materialista y monista, porque afirma que los acontecimientos mentales son idénticos a los acontecimientos físicos. Es, sin embargo, la de un *monismo anómalo* porque considera que no existen leyes psico-físicas (es decir, leyes que permitan explicar secuencias de acontecimientos mentales tomando como base cadenas de acontecimientos físicos, o viceversa).

El argumento que emplea Davidson para fundamentar el monismo no es difícil de entender: los acontecimientos mentales pueden interactuar con eventos físicos—ideas e intenciones pueden dar lugar a acciones en el plano físico—, pero todo acontecimiento que puede interactuar con uno físico, es él mismo, físico. Ahora bien, ¿cómo, estando regidos los fenómenos físicos por leyes estrictas y siendo los estados mentales estados físicos, puede afirmarse que no hay leyes predictivas en el plano intencional o mental? El argumento principal que aporta Davidson se deriva de uno de los presupuestos de la interpretación que explicitamos anteriormente, el de que la adscripción de estados de creencia al sujeto ha de poder estar regido por el principio de la coherencia y la racionalidad. Las consecuencias de este supuesto se entretrejen con el holismo. El contenido de un estado mental no puede ser determinado más que en relación con una compleja red de estados que constituyen el contexto global, un contexto que posee coherencia interna. Ahora bien, si esto es así, los estados mentales, aun siendo, tomados aisladamente, idénticos con estados físicos, no pueden hacerse correlativos de una cadena causal física determinada. Cualquier conexión entre una propiedad mental y una física tendrá sólo un carácter accidental, insuficiente siempre para establecer predicciones legaliformes¹⁰⁵. [/] Así, por ejemplo, es inútil establecer una correlación entre el «deseo de ir al cine», en un sentido general, que abarque a todos los casos en que un mismo individuo quiera ir al cine y al deseo general para cualquier individuo imaginable, y una tipología concreta de estado físico, una propiedad física determinada. Y es que, cuando atribuimos una creencia a alguien, ésta puede estar vinculada a muchas y diferentes cosas, no necesariamente a una identificable unívocamente.

¹⁰⁴ Especialmente significativos son los compilados en Davidson, 1994.

¹⁰⁵ En realidad, antes, incluso, de hacer intervenir el argumento davidsoniano relativo al supuesto de racionalidad y coherencia, y su vinculación con la concepción holista, hay ya un argumento que prepara el terreno. Este se refiere a que si afirmamos una identidad mental-material es relacionando estados mentales y estados físicos particulares, no relacionando clases o tipos. Lo que la argumentación davidsoniana admite es que un estado mental determinado es siempre un estado físico. Pero este punto de partida no permite deducir que exista una identidad entre tipos de estados mentales y tipos de estados físicos. Cuando hablamos de tipos ya no nos referimos sólo a un estado particular, sino a una categoría de estados que posee tal o cual propiedad. Así, pues, no puede establecerse una correlación entre propiedades mentales y propiedades físicas.

En el tercer ensayo incluido en *Filosofía de la Psicología* pone Davidson el ejemplo siguiente. Imaginemos que hemos podido construir una réplica artificial de un cuerpo humano anatómica y fisiológicamente perfecta, un *homme machine* —al que Davidson apellida Art—. De poco nos serviría conocer qué procesos físicos generan los actos del comportamiento específicamente humano de Art (como los comunicativos e intencionales), si no poseemos un esquema puramente psicológico para interpretarlo. No podemos estar seguros de que la exclamación lanzada por Art al recibir un pinchazo trasluzca realmente una sensación de dolor en su cuerpo. Hace falta que yo tenga un esquema interpretativo basado en las correlaciones de mi experiencia con otros actos semejantes de otros hombres y de mí mismo para saber realmente si ese sonido es una queja, una constatación, un cumplido o un simple efecto mecánico sin trasfondo mental. Se trata, como señala Davidson, de una indeterminación semejante a aquella de la que habla Quine en relación a la traducción (cuando habla del término «conejo», por ejemplo).

[/p. 406]

Hay que insistir en la intervención que el supuesto de la racionalidad del agente posee en el esquema argumentativo davidsoniano. Que no haya relación de identidad entre tipos de estados mentales y tipos de estados físicos no se deriva directamente de la tesis del monismo. Hay que introducir una tesis más, la del principio de coherencia que atribuimos al otro y el carácter holístico de nuestra interpretación de la cualidad de un estado mental determinado. En su réplica a Attefield¹⁰⁶, Davidson lo explica del modo siguiente. Uno no puede inferir que Jones cree que Scott escribió *Waverley* del hecho de que Jones cree que el autor de *Waverley* escribió *Waverley* y de que Scott es el autor de *Waverley*. «Este argumento falla porque después de verbos psicológicos como 'cree' falla la intercambiabilidad de términos singulares correferentes. (...) No podemos concluir, a partir del hecho de que haya una ley causal que conecte los acontecimientos a y b, y del hecho de que a= c, que haya una ley causal que conecte los acontecimientos c y b. La razón es que las leyes (y las explicaciones nomológicas) no versan directamente (es decir, extensionalmente) sobre acontecimientos, sino sobre acontecimientos en cuanto descritos de tal o cual manera».

Una conclusión que nos gustaría destacar respecto a la —sin duda fascinante— posición davidsoniana, afecta a un problema de gran envergadura y marcará la diferencia con un punto de vista continental-hermenéutico. El monismo anómalo admite una ontología materialista. Y este

¹⁰⁶ Attefield, 1994, 101-103.

punto de partida, unido a la teoría causal de la relación entre mundo y contenidos mentales —de la que hemos dado cuenta en el cap. 3— hace muy difícil comprender en qué sentido el sujeto es aquí realmente reconocido como agente. Más bien obligan a considerar el mundo del sujeto como un punto de llegada (desde las relaciones causales del mundo) y como un «constructo» que debe ser admitido por razones metodológicas. Y es que parece que Davidson adopta como principio de análisis el predominio de una perspectiva externa o de la tercera persona, tal y como era el caso cuando abordó el problema de la interpretación desde la posición «externa»

[/p. 407] involucrada en la hipótesis de la interpretación [/] radical. Esta perspectiva fuerza, una vez aceptada, a presuponer coherencia y racionalidad en el sujeto, aunque, por otro lado, hayamos partido de un modelo nomológico-explicativo. Esta presuposición viene forzada, pues, por limitaciones de índole gnoseológica. Ontológicamente, el vaciamiento del mundo subjetivo, en razón del externalismo, deja sin densidad propia al agente. Entiéndase esto en un sentido fuertemente fenomenológico. No es que el elevado gradiente externalista impida suponer un mundo subjetivo de sensaciones, de pensamientos y deseos. De aquello respecto a lo cual obliga a claudicar es de la suposición de un mundo *constituyente* en un sentido fenomenológico, es decir, un *mundo de la vida* que no sea sólo punto de llegada, sino origen de coordenadas responsables realmente del ser de lo real.

Otra es la aproximación que nos propone Tugendhat, al transformar intuiciones heideggerianas conservando aspectos fundamentales de éstas. El modo en que E. Tugendhat ha dado forma a los problemas de la autorreferencialidad y de la intencionalidad en el lenguaje de la filosofía analítica conduce a una posición en la que la ontología materialista queda en entredicho y, al unísono, la estrecha concepción del sujeto que sospechamos en la filosofía de Davidson. De ello da fe la conservación de aspectos fundamentales de Ser y Tiempo que su filosofía de la mente ha promovido desde una posición eminentemente crítica con Heidegger¹⁰⁷.

Heidegger —según Tugendhat— tematiza correctamente por primera vez la relación subjetiva consigo mismo como «Sichzusichverhalten» (comportamiento *cabe sí*). La tesis general que mantiene Tugendhat dictamina que la autorrelación fundamental es, con Heidegger y contra Descartes (y toda la tradición de la «filosofía de la conciencia»), una relación con una vivencia y no con un objeto. Ello estaría implícito en la gramática misma de las actitudes proposicionales. Las frases que articulan estados mentales no ponen en relación al yo con una «cosa» espacio

¹⁰⁷ Cfr. para lo que sigue, esp. Tugendhat, 1979, lecciones 1, 2, 9 y 10.

[/p. 408] temporal, sino que expresan la caracterización cualitativa de una situación, es decir, [/] vivencias intencionales. Así, no es correcto decir «sé que 'el señor X'» (o: «sé que 'la silla'»); aquello que es objeto de mi saber es un estado del señor X (o un estado de la silla). Los estados mentales, pues, reflejan una estructura hermenéutica: presentan al ente bajo un sentido experienciable, en un *modo de ser*. En el trato con los entes intramundanos nos encontramos en una relación práctica: no es meramente un *saber-que*, sino, más allá, un *saber-cómo*. Más concretamente: un *saber-cómo-habérmelas* -un «Sich-verstehen-auf-etwas». Esto es lo que Heidegger, según Tugendhat, mostró correctamente, así como la forma de la autorreferencialidad.

Tugendhat ha realizado una severa crítica a Heidegger, de acuerdo con la cual esta condición de la autorreferencialidad no es suficiente como determinación de una genuina identidad, porque la racionalidad del agente incluye —de acuerdo con su análisis— elecciones normativas de carácter ético. Pero estas consideraciones críticas, que serán pertinentes más adelante, no afectan al problema central de la intencionalidad. Tomando la concepción heideggeriana del *Da-sein* como fuente de inspiración, Tugendhat pretende conducir el análisis lingüístico de la vida intencional y de la ipseidad al punto en que se despojan de la metáfora óptica característica de la metafísica de la presencia o del pensamiento representativo. En ese contexto, el diagnóstico mencionado de las actitudes proposicionales persigue mostrar que la autoconciencia no es explicable más que presuponiendo una forma de «ser-cabe sí» que posee ingredientes hermenéuticos. El análisis, en efecto, se encamina a dar cuenta del hecho de que los estados de conciencia son estados mentales intencionales en los que tiene lugar una aprehensión de sentido. El sujeto no *sabe* una vivencia, sino que *se hace cargo* experiencialmente de ella.

Queda de manifiesto, según Tugendhat, que en la relación autorreferencial hay que presuponer un yo que no coincide con el cartesiano sujeto aprehensible en la autorreflexión. En la proposición «yo sé/me percato de que, ...», el término «yo» es simplemente una partícula deíctica que designa a un sujeto identificable espacio-temporalmente, y no un objeto de conocimiento autorreflexivo. El agente de la proposición es un sujeto de vivencias, y éstas expresan

[/p. 409] [/] modos en los que es el sujeto. El punto de partida heideggeriano emerge precisamente en este punto: la forma de autorreferencialidad originaria consiste en un irrepresentable modo de comportarse respecto a sí mismo (se trata de un *Sich-zu-sich-Verhalten*). Y en ese modo de comportamiento respecto a sí mismo es comprendido un modo propio y específico de ser-ahí (*Da-sein*).

Lo característico de esta concepción, típicamente continental, frente al análisis davidsoniano es que descubre en la vivencia de sentido (en el *mundo de la vida*, en suma) un carácter constituyente respecto al ser mismo de los objetos con los que se relaciona el sujeto. Otorga, por tanto, a la autoexperiencia una incidencia ontológica. El sujeto adquiere, así, un espesor ontológico que confirma la legitimidad de la perspectiva de la «primera persona», una perspectiva irreductible a la de la «tercera persona».

Es esta incidencia ontológica de la tesis no reductivista la clave que permite diseñar el contraste entre *naturalización del significado* y *mundanización del sentido*. Si la naturalización de los procesos de significación que la tradición analítica emprende lleva aparejado un horizonte ontológico materialista —caso dominante, como hemos comprobado—, tendríamos que concluir que la irreductibilidad de la intencionalidad sólo puede ser apuntalada, en ese contexto, en razones de índole metodológica o epistemológica, razones que serían recusadas por el continental como tácitas concesiones al naturalismo, a la naturalización del mundo de la vida. Desde el punto de vista materialista, en efecto, que está aquí implicado, todos los fenómenos son factualidades —designables, al menos en principio y asequibles a una subsunción en relaciones causales o legaliformes—. Si, desde este marco ontológico general se considera que los fenómenos mentales no son reductibles —digamos fisicalistamente— habrá de ser, finalmente, no porque nuestra ontología admita otro tipo de entidades distintas a las designables como hechos, sino por razones ulteriores que atañen al modo de aproximación a los hechos.

Quizás conduzca a un resultado como éste la lógica del proyecto mismo de naturalización de la intencionalidad. Partiendo de una ontología de objetos o de hechos, no parece haber otra alternativa [/]. O bien se concluye que los complejos procesos mentales —que en el caso del funcionalismo, y porque su rol es el de ocupantes de una función o papel causal, se subsumen solo indirectamente en relaciones de causalidad—, son a la larga explicitables en función de reglas o pautas legaliformes deducibles desde otras más básicas. O bien, se admite algún elemento irreductible. Puede, entonces, que tal irreductibilidad se haga depender de la organización estructural o funcional de los estados mentales o, incluso, es posible que se conserve la especificidad de una dimensión cualitativa de los estados mentales (los *qualia*). En el primer caso, el reductivismo es claramente horizonte de investigación. La segunda vía, no reductivista, puede otorgar por razones como las señaladas (u otras todavía en ciernes) un estatuto propio al mundo de la vida intencional, pero su ontología materialista de fondo le impedirá en todo caso comprender dicho estatuto en un sentido parangonable al continental: no

se le reconocerá un papel activo en la configuración del mundo, una eficacia constituyente. Dado que lo real ha sido definido ya como un tipo de objetividad determinado, y no como «sentido», se podrá conceder, a lo sumo, que el mundo de la vida intencional articula perspectivas en la aproximación al mundo objetivo. Esto no cambiaría sustancialmente las cosas: una perspectiva no es todavía un horizonte constituyente del ser del objeto.

En definitiva, sobre el suelo de una ontología de objetos o de hechos —heredera de las claves nomológico-metodológicas de la ciencia natural— la afirmación del carácter irreductible de los fenómenos intencionales sólo puede adquirir una justificación epistemológica. Nuestro acceso a la realidad —a priori naturalizable— impediría (dicta el argumento) describir los fenómenos mentales en términos homogéneos (quizás materialistas). Pero esta última posibilidad no pone más que un límite metodológico a una ontología naturalista en la que el ser de lo real está compuesto por factuales.

Éste es —a nuestro entender— el aspecto final del monismo anómalo de Davidson. Si estamos abocados a reconocer estados intencionales es porque nuestra epistemología nos impide reducirlos. Sólo porque ésta es una restricción de tipo metodológico puede [1] congeniar Davidson una posición antirreductivista con una ontología naturalista (materialista y, finalmente, fisicalista). Sin embargo, la lucha fenomenológico-hermenéutica contra el naturalismo —contra la naturalización de la conciencia, en el caso específico de Husserl; contra la naturalización del mundo de la vida, en general— supone una ontología distinta, para la cual los hechos sólo son comprensibles en el espacio de una presentación que —dejando a un lado ahora sus posibles virtualidades *despresentificantes*— adopta la forma de un *acontecimiento*. Y un acontecimiento no es un hecho designable o explicable en función de pautas legaliformes o nomológicas. Es un *fenómeno de sentido*, experienciable en el horizonte inobjetivable del mundo de la vida. Precisamente a esta otra perspectiva remite la posición de Tugendhat, como hemos visto.

Nadie dudará de que el espacio entre las dos tradiciones en este campo del análisis intencional —un campo sumidero, de desembocadura, pero de vanguardia, quizás al mismo tiempo— se configura creando multitud de concretos contrastes. Pero ninguno tan fundamental y de tan difícil resolución como el que hemos señalado, pues por su fundamentalidad, invita a decisiones sobre grandes cuestiones. Una de ellas será tema del siguiente apartado: el que atañe a la identidad del sujeto, a la ipseidad. Una ontología naturalista (al modo de la tradición analítica) fascina en la medida en que hace surgir lo anímico de lo material, lo irrepetible de la disposición de lo reglable. El filósofo continental, por otra parte, echará en falta la profundidad que propende a ver

en el hombre. Tenderá a replicar que la «vida» del sujeto —aunque sea «de carne y hueso»— no es, para el naturalista, esfera de propiedad y esfera con incidencia ontológica. Pero antes de abordar esta temática, introduciremos otro de los escenarios en el que se juega la cuestión de la intencionalidad, el de la semántica de los mundos posibles.

6.1.4. «Apertura de posibilidades» vs. «mundos posibles»

Un cauce especialmente significativo por el que la polémica analítica ha discurrido es el que utiliza la semántica de los mundos posibles como piedra de toque de la argumentación. Como se vio [p. 412] a propósito del externalismo del significado, esta metodología ha alcanzado una gran difusión y estima en las últimas décadas. Un «mundo posible» —decíamos— es un mundo alternativo, imaginable, en el que el contenido de una oración expresada en la situación actual recibiría otras adscripciones referenciales y veritativas. Pues bien, el uso de estas nociones lógicas —que afectan al corazón de la doctrina de Frege— no ha tenido sólo, por su vocación externalista, un efecto antifenomenológico. Dado que el externalismo ha mostrado poder asumir en su seno al menos parte de las prerrogativas internalistas, ha servido también para intentos de rescatar categorías intencionales en un nuevo formato lógico.

De acuerdo con el programa original, conocer la intensión de una oración es conocer su contenido a través de una función (en un sentido inspirado en la matemática) que asigna a cada mundo posible un individuo o un valor de verdad. El punto de vista intuitivo es el siguiente. Saber cuál es el contenido de una oración quiere decir saber que para cualquier situación que quepa imaginar podríamos decir, en principio, si esa oración es verdadera o falsa. Y que una oración sea verdadera o falsa para cada situación imaginable se capta mediante una función matemática, una función que asigna a cada mundo posible un valor de verdad. Distinguir un contenido «x» de uno «y» equivaldría a captar matemáticamente que a esas expresiones les corresponden dos funciones distintas tales que a cada mundo posible asignan un conjunto de criaturas no siempre idéntico. La intensión de una expresión singular es una función del conjunto de los mundos posibles en el conjunto de los individuos o particulares existentes en esos mundos, es decir, una función que asigna a cada mundo posible un individuo de ese mundo; la intensión de una expresión general es una función que asigna a cada mundo posible un conjunto en ese mundo; por último, la intensión de una oración es una función que asigna a esa oración un valor

de verdad en cada mundo posible. Este proceder ha sido extendido¹⁰⁸ al método de reducción fenomenológica, intentando reformularlo para superar sus presuntas deficiencias.

[/p. 413]

Según la tesis de Smith y McIntyre la determinación de un contenido intencional puede ser realizada con estos medios lógicos, y ello, fundamentalmente, porque existe un paralelismo entre la noción husserliana de horizonte (del objeto del acto) y el análisis semántico en términos de «mundos posibles». Como sabemos, la relación intencional con un objeto posee, según Husserl, un carácter horízontico. Pues un acto único en el que sea aprehendido algo dado no basta para explicar la compleja textura de un objeto-para-el-sujeto. Una percepción, por ejemplo, es siempre parcial (por ejemplo, una cara de un poliedro). Así, pues, la captación intencional de un objeto, según Husserl, es una síntesis que integra lo que es actualmente dado y lo que es susceptible de darse en el objeto en cuestión. El «horizonte» del acto intencional, en suma, es un conjunto de todos los posibles actos del mismo tipo que tienen el mismo sentido que el primero, pero que añaden más propiedades o determinaciones del objeto que éste. Pues bien, de acuerdo con la aproximación que Smith y McIntyre' hacen entre estos conceptos¹⁰⁹, la noción husserliana de «horizonte» estaría referida al conjunto de posibilidades que el sentido del noema deja abiertas, por lo que podría ser traducido, en términos del análisis semántico, como el conjunto de los «mundos posibles» compatibles con el acto que está ligado al noema en cuestión. Este análisis muestra incluso, desde el punto de vista de Smith y McIntyre¹¹⁰, cuáles son [/] los límites del método de la reducción fenomenológica, al poner de manifiesto cómo la «puesta entre paréntesis» de los vínculos causales coloca a Husserl ante serios obstáculos a la hora de explicar cómo un noema puede prescribir un determinado objeto. Imaginemos que en dos mundos posibles, el rostro de Ana (en uno) y el de María (en otro) es indistinguible. ¿Cómo puedo decir que realmente veo a Ana, si los noémata de los rostros de Ana y de María serían idénticos?

[/p. 414]

Las siguientes reflexiones, sin embargo, inducen a pensar que la categoría fenomenológico-hermenéutica de horizonte (y al fin, la de posibilidad) es irreductible a una traducción lógica mediante la de «mundo posible». Semejante aproximación está fundada —a nuestro juicio— en

¹⁰⁸ Por ejemplo, por Smith y McIntyre, 1982.

¹⁰⁹ Smith/McIntyre 1982, caps. V y VI; V. Acero 1991, 24 ss.

¹¹⁰ Como informa J. J. Acero Fernández (Acero, 1991, 21-25), Hintikka (1969 y 1975) ya había señalado este paralelismo. El modo de analizar oraciones que expresan estados mentales (como «veo que Juan lleva hoy una corbata blanca»), según este enfoque, consiste en postular que tales oraciones son verdaderas si el contenido proposicional («Juan lleva hoy una corbata blanca», para el ejemplo anterior) es verdadera en todos los mundos posibles que resultan compatibles con el estado mental en cuestión (con lo que Juan ve en este mundo, según el ejemplo). Especificar el contenido de un acto mental consiste en especificar los mundos en los que se cumple el contenido del acto y distinguirlo de los mundos posibles en los que tal cosa no es el caso (distinguir esos mundos en los que Juan lleva hoy una corbata blanca de esos otros mundos posibles en los que tal cosa no es el

una distorsión de la filosofía de Husserl. Los «horizontes de sentido» que han de ser supuestos en los actos intencionales son, para Husserl, vivencias de trasfondo, presupuestas en la vivencia actual, y no meras posibilidades lógicas. Tales vivencias remiten, finalmente, a la unidad de una corriente de un yo puro «con variados sistemas de formas»¹¹¹. Esta comprensión de las «posibilidades» presupuestas en los actos es muy distinta del concepto de posibilidad que se nos ofrece bajo el concepto de un «mundo posible». En primer lugar, porque en el contexto del análisis lógico-semántico el objeto intencional real es, como señala Acero¹¹², «un estado de cosas más restrictivo» que el que inicialmente es pensable como compatible con una diversidad extensa de «mundos posibles», mientras que en la fenomenología —como venimos insistiendo—, una vivencia no es equiparable a un «estado de cosas». Una vivencia es un acto y no la extensión de una oración posible. Una vivencia en cuanto acto intencional no es reductible designativamente, porque es un vínculo entre subjetividad y objeto cuya idiosincrasia resulta inseparable de la aprehensión experiencial en «primera persona». El acto quedaría desposeído de su valor «constituyente» si se lo reduce designativamente a una descripción desde la perspectiva de la «tercera persona». Pero, en [/] segundo lugar, este carácter no designativo, inobjetivable, del acto y de sus horizontes, queda confirmado en su aludida estructura de «corriente». Un «mundo posible» o conjunto de «mundos posibles» será siempre una suma de «estados de cosas» bien delimitada. El horizonte último de la conciencia, en cuanto espacio de vivencia, es más bien un «mundo de la vida», la «totalidad de una conexión vital, desprovista de terminaciones»¹¹³. Ello quiere decir, también, que la dificultad ante la que Smith y McInyre manifiestan reparos surge a condición de eliminar estos supuestos. Volveremos en seguida sobre el método general ahí empleado, que se recorta mejor sobre el fondo de las cuestiones que atañen a la problemática de la identidad.

[/p. 415]

Lo que interesa subrayar en nuestro contexto es, una vez más, el perfil del encuentro y desencuentro de las tradiciones en este conciso problema. Al propósito analítico de justificar la fundamentalidad del análisis lógico-semántico respecto al fenomenológico responde el continental con un argumento inverso. Los «horizontes de sentido», las «posibilidades» inherentes al «mundo de la vida», son en la tradición fenomenológica —y desde Husserl— ámbitos de experiencia presupuestos en las operaciones metódicas de cualquier ciencia de objetos designa-

caso. Separar unas alternativas perceptivas al mundo real de las otras es justamente decir qué es lo que veo (ahora).

¹¹¹ Cfr. Ideas, § 82-83.

¹¹² 1991, 25.

bles como referencias. Y ello queda más claro en la fenomenología posthusserliana. Para Heidegger, la «posibilidad» —en cuanto ámbito abierto en un proyecto yecto— no es una categoría «óptica» y «representativa», sino una categoría «ontológica» y «existencial». Y para M. Merleau-Ponty, la «posibilidad» no es tampoco presencia objetivable, sino «nervadura» prerreflexiva de sentido en la que se asienta el «espectáculo» de un mundo. La «posibilidad» en sentido fenomenológico, en consecuencia, no puede ser traducida bajo la forma de «mundo posible» asequible a una descripción empírica o a una explicación legaliforme. Es un irrepresentable fenómeno o acontecimiento de apertura de sentido, un modo de experiencia o de *ser-en-el-mundo* presupuesta en la «comprensión» de cualquier «mundo posible» en cuanto conjunto de entes y relaciones entre entes.

[/p. 416] De nuevo, el contraste entre el proyecto de naturalización del significado y el de mundanización del sentido pivota sobre el hiato entre una ontología de objetos o factualidades y una ontología del acontecimiento.

6.2. Intencionalidad e identidad

Los análisis sobre el carácter de los estados mentales y sobre la naturaleza de la intencionalidad mantienen un nexo muy fuerte con el problema de la identidad. Nos referimos al conjunto de cuestiones que conciernen al concepto de sujeto, de individuo o de persona. Muchas de las temáticas que atañen a la filosofía de la mente desembocan en este ámbito, preñado de enigmáticas preguntas que no han abandonado nunca a la tradición occidental. En lo que sigue nos situamos, de partida, en una posición monista que ha desechado ya la posibilidad del dualismo metafísico, por considerar que es la más extendida en la actualidad, en una época de pensamiento postmetafísico. En este contexto, el problema de la identidad al que nos referimos no posee un carácter epistemológico. No interroga por la relación sujeto-objeto y por la textura del conocer. Tampoco posee un carácter existencial, como si fuese el sentido de la propia existencia aquello a lo que concierne directamente, aunque, como piensa Taylor, haya que admitir que la modernidad ha abierto una herida en el sujeto al hacer estallar el orden metafísico que lo cobijaba y al

¹¹³ *Ha.*, VIII, 153.

[/p. 417] abandonarlo a la acuciante necesidad de «hacerse a sí mismo»¹. El problema de la identidad, [/] en las coordenadas de la discusión pertinente aquí, es el del ser del sujeto en cuanto esfera de autorreferencialidad, en cuanto ipseidad (o «sí mismo»), *Selbst, Self*. Frente al «yo» meramente deíctico, es el «quien» del agente lo que circunscribe el interés.

Como en el caso de la filosofía de la mente, la producción en este terreno es tan rica y variada, se extiende en tan compleja red de discursos, que sería imposible hacer aquí un examen de todo ello. Lo que sigue aspira tan sólo a dibujar ciertos contrastes entre tradición analítica y continental a propósito de algunas líneas de fuerza de la discusión. En un primer momento, intentaremos esbozar el trazado general del contraste en las dos tradiciones (6.2.1.) para finalizar ejemplificando dicho contraste desde dos puntos de vista (6.2.2.): desde la oposición entre la hermenéutica (P. Ricoeur) y un ejemplar objetivismo naturalista (D. Parfit), en primer lugar, y desde el contraste entre la muerte del sujeto que preconiza el *pensamiento de la diferencia* continental y la eliminación de la identidad desde el funcionalismo computacional (Dennett).

6.2.1. Mundanización y naturalización de la identidad

[/p. 418] Si preguntamos por la forma en que el problema de la identidad ingresa en los procesos generales de la naturalización del significado y de la mundanización del sentido, es probable que encontremos la mejor respuesta en el giro que va del cartesianismo al análisis del yo concreto. Ciertamente, el sujeto cartesiano es el más típicamente moderno, pues sitúa el fundamento de la subjetividad, no en un exterior heterónimo, sino en la inmanencia misma del yo. El sujeto cartesiano no es una instancia deducible respecto a otra, sino que se constituye en el movimiento mismo de «volver sobre sí» reflexivamente y reconocer la inexorable certeza de su existencia como pensante². Sin embargo —aunque esto habría que matizarlo [/] muy bien—, al igual que el mundo de los pensamientos para Frege y el *Ego absoluto* de Husserl, el yo cartesiano es un yo abstracto, desencarnado. Es comprensible que la naturalización analítica y la mundanización continental hayan propendido a situar a este yo en el terreno fáctico de las transacciones intramundanas. He aquí dos modelos típicos: los llevados a cabo por Strawson y por Tugendhat.

¹ La ruptura de la concepción del mundo como un «cosmos», cuyo orden objetivo propicia orientación sobre el «lugar» que cada uno ocupa en él, confronta al sujeto ante el reto —fascinante y liberador, pero también amenazante— de conformar su propia identidad. El sujeto, en la modernidad, no se encuentra a sí respondiendo a la demanda de un orden previo, sino en el proceso mismo de articular su identidad. Esta es la razón, dicho sea de paso, de que en el mundo moderno, el fenómeno «crisis de identidad» adquiera a veces un sentido prácticamente desconocido en la época premoderna: no representa un fracaso respecto a expectativas que han sido puestas en nosotros, sino un fracaso del yo en cuanto tal, un derrumbamiento de la identidad, por lo que frecuentemente se manifiesta como vértigo ante la expectativa del «vacío», como terror ante la nada (Taylor, 1989, § 1).

² Hintikka, 1967.

Tanto Strawson (1959), como Tugendhat (1979) han hecho uso de un generalizado análisis, ya mencionado más arriba, de las *actitudes proposicionales*. Las oraciones en las que se expresa la conciencia o autoconciencia están enunciadas en primera persona y predicán un «estado mental». La gramática de estas expresiones —como «percibo este árbol» o «sé que percibo..»— obliga a referir dichos estados de conciencia a un sujeto particular, el cual es «identificable» espacio-temporalmente, pues el pronombre «yo» es un término «deíctico». Con ello, hemos descendido del Yo al yo, es decir, del sujeto puro e impersonal al concreto y personal. El problema de la identidad se fija, de este modo, en las coordenadas de una mundanización. ¿O habrá que decir, de una naturalización?: pues de este punto de partida se podría deducir que la pregunta por el «quién» remite a una descripción pública y empíricamente comprobable; la autorreferencialidad es desentrañada, no como autoinspección, sino como autoatribución de un estado mental.

El caso de Tugendhat es especialmente claro como ejemplo de una posición continental, pues, como se vio más arriba, lo que el filósofo descubre en la gramática de estas expresiones es, no sólo que su arquitectura lógica impide hablar de un sujeto abstracto, sino que presuponen un agente de experiencia, que se relaciona consigo mismo de un modo no tético y que está vinculado intencionalmente al contenido de la proposición, dado que éste es siempre un modo de ser de algo y no un objeto puro. Con esto, el análisis lógico-semántico confirma parcialmente el que podría ser considerado momento crucial de la mundanización del sentido en el campo continental y respecto al problema de la identidad: el que elabora *Sein und Zeit*.

[/p. 419]

Para el autor de *Ser y Tiempo* la identidad genuina es un modo de ser que se alcanza en la existencia. El *ser-en-el-mundo* comporta, tanto una comprensión del sentido de los entes, como una autocomprensión —insiste Heidegger en el § 31—. Al comprender, el *Da-sein* se comprende a sí mismo, simultáneamente, en posibilidades de ser. Algo es comprendido en la medida en que es también aprehendido en el contexto de sentido que abre un proyecto existencial. Esta tesis afirma la incidencia ontológica de la autorreferencialidad, frente a un posible reduccionismo psicologista o naturalista en el análisis de la autorreferencialidad. Pero informa, además, sobre el carácter proyectivo que es inherente al fenómeno de la autocomprensión: mediante éste, el *Da-sein* es «relativamente a su ser» y en la responsabilidad de ser. El § 27 vincula de modo expreso la pregunta por el «quién» del *Da-sein* con el análisis de esta responsabilidad, que confronta con el reto de «conquistarse» a sí mismo. El *Da-sein* no es «él mismo» mientras no se sustraiga al «Uno», a una existencia cotidiana que ya determina, por así decirlo, una autocomprensión ciega y anónima, y alcance la «resolución» de «empuñar» el propio «poder ser». Esta sustracción al «ser

uno» para conquistar el «ser sí mismo» es caracterizada, además, en el § 54, como un viraje desde un estado en el que el *Da-sein* no elige a un estado en el que éste se hace cargo de la responsabilidad de elegirse. Es por esta razón por la que describe Heidegger la resolución por el «sí mismo» como la elección que elige el poder elegirse.

Si utilizamos el análisis lingüístico de Tugendhat, este punto de partida del análisis heideggeriano aparece acertado pero insuficiente³. Es acertado, porque expresa una condición necesaria de la ipseidad. El «quién» de la autorreferencialidad es, en efecto, un ser que «hace por ser»; el «sí mismo» es proyecto de ser. Pero la proyección de posibilidades de ser no sería genuina si no es sobre la base de esa resolución por «elegirme» a mí mismo, es decir, por hacerme cargo de dicho proyecto. Y, puesto que soy en posibilidades siempre fácticas, esta resolución por elegirme tiene que ser [/] comprendida también como elección: elijo, pues, el elegirme. Que Heidegger insista en que con ello no estamos ejercitando el libre albedrío, sino que toda elección es «proyecto-yecto», nos previene, acertadamente, contra la ingenua perspectiva de Sartre según la cual el acto de elección es un acto originario de entera libertad. Y nos previene también contra la posible simplificación que de este fenómeno hace R. Rorty, al comprender —en el marco de su naturalismo ya referido— la autoelección como una «autoinvención» privada⁴. Ahora bien, esta resolución por «empuñar» las posibilidades propias, que es condición necesaria en la emergencia de un «sí mismo» genuino, no es condición suficiente de ésta. El «estado de resuelto» lo entiende Heidegger como acceso al «sí mismo» propio, que corre parejo a una sustracción respecto al «ser-uno». Pero la resolución de elegirme —habría que replicar— no implica per se la apertura de un auténtico «sí mismo», sino la aprehensión de éste como un proyecto por hacerse. Formulado de acuerdo con el análisis: en las actitudes proposicionales ejemplificadas más arriba se pone de manifiesto una relación de autorreferencialidad prelógica, una forma vivencial de ser cabe-sí que no coincide ni con un yo cartesiano ni con un «sí mismo». Se expresa esta relación, sí, como lanzada en un proyecto, lo cual no es más que un punto de partida; el «estado de resolución» es un modo de colocarse en la posición de autodeterminarse. No es el «sí mismo» auténtico lo que propiamente es abierto en esta resolución, sino la determinación de empuñar el proyecto que habría de conducir a él.

Si hemos explicitado con cierto detalle la concepción heideggeriana es, como se ha dicho, porque caracteriza paradigmáticamente un estilo continental. El problema de la identidad no es

³ Tugendhat, 1979, lección 10.

⁴ Cfr. Rorty, 1991, cap. 5.

reducido al problema espacio-temporal de la identificabilidad, como si responder por la identidad, por el *quién* pudiera agotarse en señalar la referencia del pronombre «yo». Y no reducido así, aparece como un ejemplar claro de la *ontología del acontecimiento*: la ipseidad es un proceso ontológico-existencial irrepresentable, irreductible a cualquier constelación de hechos. Pero todo ello servirá para aclarar [/] un problema que afecta a la distancia entre tradición continental y analítica. Y es que, la primera —al menos en su versión hermenéutica— propende a privilegiar la perspectiva de la primera persona sobre la descripción que de ella pueda hacer un observador (perspectiva de tercera persona). El análisis de Strawson se hace muy pertinente en este contexto.

[/p. 421]

El texto de Strawson *Individuals* ha tenido mucha repercusión en el modo de afrontar este tipo de cuestiones. Se opone Strawson al cartesianismo como el punto de vista que atribuye los estados de conciencia que se poseen con seguridad sólo al sujeto universal o trascendental. Ese sujeto, sin embargo, no es un sujeto que puede «identificarse» como sujeto de experiencias, según el análisis realizado más arriba. Un sujeto de experiencia, además, siempre puede decir «mi», es decir, puede comprender como suya la experiencia. Y ese sujeto es identificable, como concreto. El discurso de identificación implica el uso de expresiones deícticas, pronombres demostrativos, posesivos, etc., lo que implica que tiene sentido sólo en un *continuo* espacio-tiempo de cosas concretas. Si esto es así, el sujeto trascendental no es realmente un sujeto al que se pueda atribuir la posesión de experiencias.

Otra de las cuestiones importantes que ha introducido Strawson tiene que ver con el principio de la «simetría semántica». Los estados mentales manifiestan poseer una «asimetría epistémica». Se alude con ello al acceso privilegiado que cada sujeto posee respecto a sus propios estados, incomparable con el que pueda tener cualquier espectador. Pese a esta inexorable asimetría —en virtud de la cual puede decirse que cada sujeto posee una esfera de propiedad, en cierto modo intransferible—, Strawson invita a reparar en la circunstancia de que el significado de los estados mentales es por principio público, habida cuenta de la refutación wittgensteiniana de la posibilidad de un lenguaje privado. Esta conclusión es profundamente anticartesiana, pues implica que la introspección no es primaria respecto al conocimiento de lo público. La observación de conductas verbales es condición del uso autorreferencial del lenguaje y, así, las adscripciones en tercera persona se convierten en condición para las adscripciones en primera

[/p. 422]

De las reflexiones anteriores pueden extraerse algunas consecuencias en nuestro contexto de discusión entre tradiciones. La posición fenomenológico-hermenéutica continental se encuentra ante el riesgo de privilegiar la perspectiva de la primera persona, dejando así un vacío respecto a

la publicidad de los significados. Muchas críticas, en efecto, se han lanzado en esta línea al concepto de ipseidad que proviene de Heidegger, la mayoría reprobando su marcado solipsismo. Y ello, no únicamente porque la ontología fundamental afirme la propiedad intranferible de la ipseidad⁵, sino porque condiciona la «propiedad» del sí mismo a la sustracción del *Uno* —el mundo social cotidiano—⁶. La tradición analítica, por el contrario, quizás se encuentre ante el riesgo opuesto, dada su propensión antihermenéutica. Si el acceso interno al propio sí mismo posee sólo un carácter epistémico, si a la larga puede coincidir con la perspectiva de la tercera persona y si esta perspectiva, por su propio estatuto, es objetivadora (coincide con la de un espectador), la ipseidad habría sido despojada de un ingrediente fundamental: el carácter irrepetible. No habría lugar a un discurso sobre identidades distintas si pudiesen entenderse como casos de una regla. Sin diferencia no podría entenderse la identidad⁷.

Muchas consideraciones podrían salvar aquí a ambas tradiciones de los riesgos aludidos. Así, en lo que concierne a la perspectiva continental cabe aducir lo siguiente. En la medida en que la autocomprensión se yergue sobre un «mundo de sentido» abierto, según la línea hermenéutica, habría que reconocer que la ipseidad se forja a condición de compartir un ámbito de significatividad público. En la actualidad, incluso, la comprensión hermenéutica de la ipseidad está siendo completada (y corregida, según sus mentores) por una línea en la que el «reconoci

[/p. 423] miento a través del otro» se considera condición de la propia integridad⁸. Y la posición de [/] Strawson debe mantenerse a cobijo de interpretaciones reductivas. Pues sus análisis no conducen a una reducción de lo mental a lo objetivable en términos de la ciencia natural. De hecho, si bien afirma que un individuo ha de ser identificable espacio-temporalmente, subraya que no podríamos atribuirle conciencia individual a menos que tuviésemos previamente la noción de la persona total, que posee tanto propiedades mentales como físicas⁹. Y es que parece que Strawson

⁵ «El ser de este ente [el *Da-sein*] es, en cada caso, mío», *S. Z.*, § 9.

⁶ V. p. ej. Theunissen, 1982.

⁷ Taylor, 1989, cap. I.

⁸ Habermas, 1988, trad. cast., 227-239. Comprende Habermas el «sí mismo» como producto de una específica forma de autorreflexividad que tiene lugar en la relación intersubjetiva. Ya Mead había hecho derivar la autocomprensión que posee un individuo del conocimiento de sí que adquiere a través del *alter ego*. El individuo alcanza una esfera propia de subjetividad sólo interpretándose a partir de las reacciones comunicativas que provoca en el otro. Habermas reconoce que la autorrealización, que consiste en el proyecto de un «sí mismo» propio, es una aspiración inalienable (1988, trad. cast., 230 s.). Pero, al mismo tiempo, siguiendo a Mead, hace depender la autorrealización de la comprensión de sí que se alcanza a través del reconocimiento del otro. «El hablante sólo puede referirse *in actu* a sí mismo como hablante al adoptar la perspectiva del otro y divisarse a sí mismo como alter ego de un prójimo, como segunda persona de una segunda persona». «El 'sí mismo' de la relación práctica consigo mismo se cerciora de sí mediante el reconocimiento que sus pretensiones experimentan por parte de un alter ego» (*Ibid.*, 228 y 229). V. También Honneth, 1992, §§ 4-6.

⁹ Strawson, 1959, trad. cast., 104-5.

establece una simetría entre los usos psicológicos en tercera y en primera persona, tanto para apartarse del conductismo como del cartesianismo¹⁰.

En todo caso, sean o no solventados estos problemas, parece claro que, a propósito del problema de la identidad —y si aceptamos los rivales anteriores como representativos, cada uno, de una propensión— reaparece de nuevo el contraste entre *mundanización del sentido* y *naturalización del significado*. Una vez inserta la identidad en la praxis vital, puede ser entendida, bien en categorías próximas a la de acontecimiento, bien en términos dependientes de la categoría de factualidad. Para la hermenéutica continental, la reilustración o el pensamiento de la diferencia, la ipseidad, si es afirmable, y bajo la forma en que lo sea, no es equiparable a un conjunto de elementos representables (sean estados mentales, [/] propiedades descriptibles, propensiones designables, etc.). Antes que nada, la ipseidad es un fenómeno, un modo de ser cabe sí, un proyecto (Heidegger), un entramado narrativo (P. Ricoeur), una aspiración individual en el seno de la vida comunicativa (Habermas, Apel). Y tales adscripciones se refieren a algo que *acontece*. Pero, Strawson plantea la cuestión de otra manera. Pues, aunque las perspectivas de primera y tercera persona sean equiparables, habla de cada una de ellas en términos de «descripción» de estados mentales.

[/p. 424]

6.2.2. «Acontecimiento narrativo» vs. «acontecimiento neutro». En torno a la muerte del hombre

Al finalizar este episodio —en modo alguno exhaustivo, como se dijo— quisiéramos, tan sólo, ilustrar las propensiones analítica y continental conduciéndolas a extremos respectivos. Valga para el caso continental la comprensión de P. Ricoeur, una de las más recientes y afamadas formas de pensar la ipseidad como acontecer. El caso analítico lo ofrece la teoría de D. Parfit. Completaremos el análisis buceando en dos formas de eliminar la idea misma de sujeto o de identidad: el postestructuralismo continental y el computacionalismo eliminitavista analítico.

En la sección anterior discutimos el proyecto de reformulación de la ontología fenomenológica desde la semántica de los mundos posibles. Nuestras reflexiones conducían a la sospecha de que semejante reformulación puede muy bien resolver problemas originados en la fenomenología, a costa, sin embargo, de renunciar a su ontología dinámica en favor de una ontología de la

¹⁰ *Ibid.*, 111 ss.

[p. 425] factualidad. Esa sospecha se afianza si consideramos algunos modos —quizás extremos, pero por ello significativos como signos de una propensión— en que el concepto de «mundo posible» es usado en el campo de investigación específico de la identidad. P. Ricoeur ha denunciado el frecuente uso angloamericano de los experimentos mentales logicistas —herederos de la semántica de mundos posibles—, así llamados *puzzling cases*. La mayoría de estos experimentos están al servicio de una teoría reductivista —como la promovida por [/] D. Parfit¹¹— en virtud de la cual la perspectiva de la «primera persona» es desdeñada en favor de una perspectiva «externa» o de la «tercera persona».

La identidad a través del tiempo puede ser entendida —según Parfit— como un encadenamiento de acontecimientos, siendo «acontecimiento» cualquier circunstancia que pueda ser descrita sin aludir a la vivencia psíquica de una persona determinada. Frente a Descartes, busca una forma de definir la identidad que se haya despojado del rango de primera persona. Para mostrar las paradojas que, a su juicio, surgen al abordar el problema de la identidad en primera persona, Parfit utiliza un caso imaginario de *puzzling cases*. Se hace una copia exacta de mi cerebro (lo cual no es ni lógica ni físicamente imposible, supone Parfit). Esta copia es transmitida a un aparato receptor colocado en otro planeta en el que una máquina reconstituye una réplica exacta de mí mismo (es decir, idéntica en ese sentido de Parfit: exacta en cuanto a la organización y al encadenamiento de los estados de cosas y de acontecimientos). El caso es indecible si nos preguntamos si somos el mismo: pues numéricamente no somos el mismo, pero cualitativamente sí. Así que la cuestión queda zanjada como sinsentido. Se ha de definir, pues, la identidad, no por el acto del cogito, sino por la continuidad psíquica o física. A esto lo llama «continuidad mnémica», que se puede definir sin referencia a lo mío, tuyo o suyo. Esta noción incumbe a la problemática del acontecimiento neutro, que Parfit parece suponer como algo ni lógica ni físicamente imposible¹². «Mi tesis -dice Parfit- es que podríamos describir nuestras vidas de modo impersonal»¹³.

Se infiere de la perspectiva de Parfit que los «fenómenos comprensibles» serían reductibles a «sucesos» descriptibles «desde fuera» y que nuestras vidas resultarían objetivables como acaeceres de carácter impersonal. Se presupone, de este modo — señala Ricoeur¹⁴ — que hay algo

¹¹ Parfit, 1986.

¹² *Ibid.*, 220.

¹³ *Ibid.*, 217.

¹⁴ Ricoeur, 1990, estudio sexto.

[/p. 426] así como «acontecimiento neutro». La pregunta por el «[/] quién» es absorbida por la pregunta por el «qué». P. Ricoeur, por el contrario, liga la identidad a la irrepetibilidad, al carácter personal. No hay acontecimientos neutros, puesto que deben ser «comprensibles» en su sentido para un sujeto. Y esa comprensión adopta la forma temporal de una trayectoria narrativa peculiar.

Esta concepción de la identidad como narratividad puede hacerse arrancar del principio continental que más arriba hemos vinculado a Heidegger, según el cual la ipseidad es comprensible primeramente como el acontecer de un proyecto. Si el «sí mismo» es un proyecto, se hace necesario comprender la identidad como un proceso temporal. El «quién» del yo se gesta en una historia. ¿Cómo podríamos, entonces, definir la identidad de un yo que se hace y que recorre una trayectoria comprendiéndose en posibilidades siempre yectas? Entre los diversos episodios del trayecto debe haber una unidad interna, un nexo de sentido inmanente que permita hablar de una unidad, de la unidad de una vida. Es este requisito el que invita a hablar -con P. Ricoeur- de la ipseidad como el proceso de una «identidad narrativa». El «sí mismo» se hace accesible de un modo privilegiado en cuanto «unidad narrativa», en cuanto trama que es reconstruible en el relato de la historia de una vida. La idea de «narratividad» hace compatibles la «diferencia» entre las elecciones, por un lado, y el vínculo que, enlazándolas, autoriza a hablar de una «identidad» del sujeto, por otro. Pues la «trama» narrable, en primer lugar, articula episodios heterogéneos, irrepetibles; tiende un puente entre momentos vitales, no subsumiéndolos en una regla e imponiéndoles una necesidad lógica o metafísica, sino respetando su carácter impredecible y asumiéndolos, por tanto, como modos indisponibles de ser en los que el sujeto se ha hecho a sí mismo. El cauce vital que la narratividad permite comprender, en segundo lugar, es un encadenamiento entre momentos diferentes enlazados en una red de nexos hermenéuticos: cada momento, impredecible y único, mantiene con los demás una relación de «motivación» cuyo sentido es comprensible de modo inmanente a dicha red.

[/p. 427] Tal vez tenga razón el que demanda la primacía de la tercera persona en un punto: los acontecimientos concretos de la vida de [/] un individuo pueden ser objetivados, compuestos de tal forma que aparezcan como designables «a la vista de todos». Pero eso supondría abstraerlos del contexto en el que se hacen significativos para un agente. ¿Cómo podría objetivarse una trama de enlaces, una red de nexos motivacionales que no es un estado mental, sino la situación entera sobre la que reposa la acción actual de un sujeto? ¿Podría decirse, por otra parte, que esta concepción, por subrayar el elemento inmanente de la autocomprensión hasta el punto de convertir en irrepetible la ipseidad, viola el principio mencionado —difícilmente refutable— de la

necesaria «simetría semántica» de los estados mentales? ¿Cómo podríamos vincular la perspectiva de la primera persona y la de la tercera? Para el hermeneuta existe una clara vía de solución. La publicidad es, ella misma, una red de interpretaciones. La irrepitibilidad de sí no excluye la comprensión desde el otro. Incluso tomando los estados mentales individualmente, el factor interpretativo los haría irrepitibles en la singularidad del individuo. En esta línea hermenéutica —cuyo análisis ya no proseguiremos— ha señalado M. Frank, seductoramente, que la «simetría semántica» es un postulado ideal, compatible con la diferencia real entre significaciones¹⁵

[/p. 428] Ahora bien, [/] independientemente de que la fuerza de estas razones inclinen la adhesión del lector hacia una perspectiva u otra, el relato de estos casos ejemplares sigue el propósito, fundamentalmente, de mostrar que el contraste entre las dos tradiciones sigue polarizado sobre la cuestión fundamental que venimos reconociendo a cada paso del análisis. La perspectiva de Parfit se integra en el campo de una *naturalización de la identidad*, la de Ricoeur en la de una *mundanización de la identidad*. Desde la primera perspectiva, el filósofo se resiste a aceptar una ontología que pivota sobre la categoría de *acontecimiento*. Y, seguramente, sospecha en ella la presencia de una fe mística en la existencia de entidades no factuales. Por su parte, el continental, en este caso Ricoeur, objeta que su oponente obvia el ser irrepresentable del sujeto en cuanto actuante y de la acción en cuanto acontecimiento¹⁶. Y le reprocha haberse hecho víctima del

¹⁵ Frank, 1986. Una forma más radical que la de Ricoeur de recuperación de la categoría de subjetividad en el marco de la hermenéutica es la que hoy representa M. Frank. Se trata de una recuperación de la subjetividad que sedimenta en una concepción del comprender opuesta, a nuestro entender, por igual a la de Gadamer y la de Ricoeur. Cada uno, a su modo, da espacio a la consigna heideggeriana según la cual el ser es «en cada caso mío». Ahora bien, la gesta del sentido en el devenir histórico es arraigada, tanto en Gadamer como en Ricoeur, en una instancia intersubjetiva que trasciende al individuo. Es la precomprensión signada en una tradición y la historia efectual (Gadamer) o el contenido simbólico del lenguaje y su textura narrativa (Ricoeur) los que originariamente mediatizan la comprensión del sentido. Pues bien, la especificidad del planteamiento hermenéutico de M. Frank consiste en situar al individuo mismo en el foco originario de la transmisión y reinterpretación del sentido. visto desde otra perspectiva: la diversidad irredimible de las interpretaciones, que es un *topos* común a la hermenéutica de Gadamer y Ricoeur, remite, según Frank, no a la pluralidad de las tradiciones o a la variedad de las hermenéuticas posibles, sino a la diversidad de los individuos. El espacio de la intersubjetividad —argumenta Frank continuando y profundizando la senda de Schleiermacher— no llega jamás a configurarse como una totalidad unívoca de sentido, pues cada una de las interpretaciones en juego sólo puede ser asumida por las otras en forma de hipótesis hermenéuticas creativas que la transforman. Es cierto, como ha mostrado Wittgenstein, que no existe un lenguaje privado, que necesita de reglas intersubjetivas para conferir significado a sus pensamientos; pero esta tesis, que Wittgenstein emblematisa en el conocido tópico de que «nadie sólo y solo una vez puede seguir una regla», lo matiza Frank advirtiendo que, simultáneamente «no se puede producir lo mismo ni una sola vez». Que el ejercicio peculiar de la regla por el individuo es constitutivo respecto al significado que la regla rige. Ello significa que la identidad intersubjetiva de los significados no está garantizada por la existencia de un lenguaje común; es una idea regulativa o un postulado, pero nunca una realidad fáctica; en el espacio de la intersubjetividad no llega a solidificar nunca una «identidad semántica», una unidad significativa; la avenencia interpersonal está diferida siempre por un proceso de incesantes transformaciones de sentido y está fraccionada, de hecho, en la multitud de interpretaciones peculiares e irrepitibles de los individuos de la comunidad.

¹⁶ Ricoeur, 1990, tercer estudio.

fetichismo objetivista: de la *metáfora óptica* característica de la *metafísica de la presencia*, haciendo «disponible» al hombre¹⁷.

[/p. 429] Ahora bien, ¿existe acaso el *hombre*? ¿Es posible hablar de *sujeto*? Finalizaremos nuestro análisis ofreciendo otra versión del hiato ontológico [/] entre tradiciones que pone en juego una perspectiva más radical que la de P. Ricoeur. Supongamos que Parfit tiene razón, que lo que llamamos «ipseidad» es sólo una ilusión. Pues bien, esto es lo que viene señalando, desde hace décadas la tradición continental en su vertiente estructuralista y postestructuralista, aunque sin abandonar la *ontología del acontecimiento*. Las semejanzas entre esta posición y la que, en filosofía anglosajona de la mente, ha dado lugar al *funcionalismo computacional*, especialmente a través de su vertiente *eliminacionista*, son tan profundas como la distancia que impone la adhesión, una vez más, del colega analítico a una *ontología de la factualidad*.

El movimiento estructuralista continental que irrumpió en la década de los sesenta, representó, como hemos tenido ocasión de comprobar¹⁸, una convulsión antifenomenológica. Su insistencia en que los procesos de significación están generados en estructuras de fondo cuya disposición no presupone un agente central y subjetivo de la comprensión vinculó este movimiento a una voluntad desintegradora respecto al punto de vista moderno que hace del sujeto una instancia primera y fundamental. Al instalar los procesos de significación en el marco desubjetivado de las relaciones intrasistemáticas entre signos, el estructuralismo desafía la suposición de que existe algo así como «unidades de sentido»: el valor de los elementos de una estructura se define por sus relaciones con los demás, de tal modo que —como decía Saussure en su *Cours de linguistique générale* (1916)— la lengua es un sistema de diferencias. Hemos sugerido en páginas anteriores que el «motivo estructuralista», al poner en tela de juicio la existencia de «unidades de sentido» posee una semejanza de fondo con aquellas posiciones analíticas que, como el holismo, disuelven la idea de la existencia de «significados» como unidades atómicas¹⁹. A la analogía entre esta «muerte posthermenéutica del sentido» y la «muerte naturalista del significado» podemos añadir otra que afecta al corazón de nuestro tema presente: la que existe entre la «muerte posthermenéutica del hombre (o del sujeto)» y la «muerte funcionalista del yo».

[/p. 430] Entre estructuralismo continental y funcionalismo analítico hay una clara simetría. Si para el primero es la relación intrasistémica la que define el valor de un signo, lo que unifica al

¹⁷ *Ibid.*, trad. cast., 150.

¹⁸ *Supra*, § 2.1.3.

¹⁹ *Supra*, § 5.3.2.

funcionalismo bajo cualquiera de las versiones analizadas anteriormente²⁰ es la suposición de que la naturaleza de los estados mentales se cifra en su capacidad para interactuar entre sí y que cada uno de ellos se identifica por su función en el conjunto interrelacional del sistema funcional. Para el estructuralista continental esta posición implicaba un asalto *antihumanista*, en la medida en que no entendía la estructura como un sujeto profundo e inconsciente, sino como una instancia desubjetivada. Así, la antropología estructural de Lévi-Strauss intentaba mostrar que el «espíritu humano» es un conjunto de estructuras formales profundas y reglas de transformación, de tal modo que, como ponía de manifiesto en su polémica con Sartre, el fin último de las ciencias humanas no debe ser el de buscar la constitución del hombre, sino «disolverlo»²¹. Lo que nos ha enseñado Saussure sería, según Lévi-Strauss, «que no es tanto la lengua cosa del hombre cuanto el hombre cosa de la lengua»²². Pues bien, esto es, salvando las distancias, lo que se propone un *funcionalismo eliminativista* como el de Dennett.

Hemos descrito la estrategia de Dennett más arriba²³ haciendo alusión al método *heterofenomenológico* y justificándola, fundamentalmente, en la concepción conexionista que posee del computacionalismo. Tal vez los argumentos ofrecidos allí por Dennett están necesitados de los que presenta bajo el lema general de una destrucción del *Teatro Cartesiano*. Después de todo, los anteriores dependen de este último para su éxito: un cartesiano —y Husserl lo era— podría replicar que la configuración de fenómenos mentales aclarada mediante el modelo conexionista debería estar acompañada, para ser entendida como humana, por la aprehensión que de ellos hace un sujeto de experiencia, un sujeto en virtud del cual [/] dicha configuración adquiere el rasgo cualitativo de la comprensibilidad, de la significatividad. Esta tesis es la que quiere desmontar el autor. Y lo hace de un modo muy peculiar: no pretende invertir el cartesianismo, como hiciera Heidegger, haciendo derivar el sujeto pensante del sujeto-existencia, sino disolviendo la idea misma de un origen o centro de las significaciones.

El asunto destacado arranca, al menos, cien páginas de la pluma del autor²⁴. Para nuestros objetivos bastará con un apretado esbozo. Dennett quiere combatir un presupuesto extendido en la tradición filosófica, según el cual una mente consciente es un observador que domina un espectáculo, un punto de vista central y fijo respecto al cual se sitúan todos los contenidos

²⁰ *Supra*, §§ 6.1.1. y 6.1.2.

²¹ Lévi-Strauss, 1962.

²² Lévi-Strauss en Caruso, 1969, 54.

²³ *Supra*, § 6.1.3., apartado a).

²⁴ Dennett, 1991, caps. 5, 6 y 10.

conscientes. Para referirse a esta configuración, según la cual «todo acude» a un lugar privilegiado de observación y representación, utiliza —con una agudeza difícil de desafiar— la expresión metafórica de *teatro cartesiano*. Frente a esta perseverante complicidad de la tradición, se nos invita a adoptar el punto de vista de que en el cerebro está en curso una serie entera de estados de información, como múltiples borradores de un artículo, y que no hay un *locus* unificado de nuestras experiencias conscientes. Del mismo modo en que dos percepciones diferentes pueden reaparecer más tarde en nuestra conciencia como un único recuerdo en el que rasgos de una y otra han sido mezclados, podemos imaginarnos el flujo de información en el cerebro como una madeja de contenidos que está sometida a un proceso continuo de revisión: se modulan (incorporándose, por ejemplo, a contenidos posteriores o siendo *sobreescritos* parcial o totalmente por ellos), contribuyen a la interpretación de otros contenidos, se cruzan con otros y reciben su impronta, transmiten efectos, etc. Quiere decir esto que tan pronto como un *input* se fija en el cerebro se inscribe en una multiplicidad de procesos dando lugar a diferentes cursos de información que son como *versiones* distintas o variaciones desde un episódico suceso inicial. En coherencia con ello, habría que reconocer que en cualquier intervalo de tiempo hay múltiples versiones de fragmentos narrativos, en varios [] estados de revisión, en varios puntos del cerebro. ¿Qué es la conciencia, entonces? Dado que las narraciones están sometidas a una revisión continua, no es lícito afirmar que haya una que valga como canónica *a priori*, de tal modo que cualquier desviación respecto a ella deba ser considerada como una corrupción del texto. El contenido de la conciencia depende del momento y lugar de una especie de *sondeo* en dicho tráfigo. Independientemente del *sondeo* no hay hechos fijos en el flujo de la conciencia. No hay, pues, un espectador único y un único escenario. Hay una multitud de espectadores, escenarios y representaciones posibles. Imaginemos ahora que cada uno de ellos presupone un homúnculo, un sujeto cartesiano. En tal caso hemos pasado de la metáfora del *único testigo* a la del *pandemonium de homúnculos*²⁵. ¿Una pluralidad de sujetos con intencionalidad? No, en sintonía con la «actitud intencional» que Dennett asume. Los *homúnculos* interactúan, se desarrollan, forman jerarquías, etc. Pero esto es sólo el primer paso del método heterofenomenológico dennettiano. El siguiente consiste en afirmar que la acción de un *homúnculo* no presupone intencionalidad, pues corresponde a lo que realiza una determinada

[/p. 432]

²⁵ V. *Ibíd.*, trad. cast., por ejemplo 275-277, 328, 466.

estructura interna al sistema funcional: «[los homúnculos] son sólo unidades con competencias bien definidas» y es la arquitectura *computacional* la que los pone en interacción²⁶.

Esta disolución dennettiana de la conciencia se corresponde con una disolución de la *identidad del sujeto*²⁷. La identidad personal, la convicción de que somos un sujeto con rasgos muy singulares, es sólo una ficción, una construcción que, en el fondo, viene a cumplir la «función» de una táctica de supervivencia: establecer una frontera con el medio y articular las transacciones con él. Dicha táctica se concreta en la construcción de historias o narraciones sobre quienes somos. A un nivel básico tales relatos se generan y expanden en la forma de una retícula o madeja, tal y como los estados mentales se inscriben en diferentes *textos* que se interrelacionan [p. 433] [/] y conviven como *versiones múltiples*. Por eso —dice Dennett— hay tantos «yos» como procesos narrativos en nuestro cerebro. Un «yo» unitario, es decir, una «identidad del sujeto» surge cuando esta red narrativa sin centro de gravedad es auscultada en un *sondeo* concreto, que no es otra cosa que una táctica concreta de autoprotección, de autocontrol en la lucha por la supervivencia: entonces, las *mil y una historias* que somos aparecen como *una historia* y se ha creado en nosotros la ilusión de un *centro de gravedad narrativa*. De un modo muy similar a como nos ha hablado Lévi-Strauss hace un momento, nos dice Dennett: «nuestras historias se urden, pero en gran parte no somos nosotros quienes las urdimos; ellas nos urden a nosotros. Nuestra conciencia humana, nuestra egoticidad narrativa, es su producto, no su origen»²⁸.

He aquí el paroxismo y la subversión de esa comprensión anticartesiana de Ricoeur a la que hemos asistido más arriba. Identidad narrativa, sí, pero sin agente. Y algo más: pluralidad y heterogeneidad de los rostros conciliable en unidad, pero sólo por obra de un engaño. Algo así como ese fascinante relato de *Las mil y una noches*, pero sin autor, sin narrador. La analogía con el pensamiento continental nos conduce ahora más allá de Ricoeur y, al mismo tiempo, más allá del estructuralismo. Realmente, salvando las distancias, Dennett estaría configurando una concepción muy similar a la del postestructuralismo continental. Todo el *pensamiento de la diferencia*, que surge y rebasa el estructuralismo, ha subvertido la hermenéutica (y por tanto, la concepción de Ricoeur). En *La condición postmoderna*, esta brevísima invectiva contra la modernidad que ha pasado a la historia como el primigenio *manifiesto* postmoderno, Lyotard presenta la nueva era del hombre como aquella en la que éste debe asumir valientemente su

²⁶ *Ibid.*, 275 y 294.

²⁷ Cfr. *Ibid.*, cap. 13.

²⁸ *Ibid.*, 428.

[/p. 434] propia defunción. El sujeto, la identidad, son producto de ficciones: surgen de los *relatos* que la humanidad se ha contado a sí misma para asegurarse un poder legislador sobre su mundo. La credibilidad de semejantes relatos, como las narraciones del *chamán* en la oscura y terrible época del mito, no se asienta en su verdad, sino acaso en la necesidad de consuelo [/] y en su funcionalidad social. Han sido cuidadosamente elaborados en torno a un centro de gravedad preciso, apareciendo como *el relato* verdadero de la historia. Para fundar su organización social y los patrones últimos de justificación, la historia inventa un *héroe* (el sujeto moral autónomo, el revolucionario emancipador, ...) y organiza todas las historias posibles en torno al relato de sus hazañas, pasadas y esperables en el porvenir. Pero la construcción de ese relato no es más que la supremacía coactiva de una narración que reduce al silencio un profuso barullo de voces: pues en la historia y en cada momento presente hay una incesante emergencia de narraciones que se cruzan y que se ramifican reticularmente. Y nada más.

Esta concepción continental atraviesa, recorriendo caminos muy diversos, toda esa producción a la que se viene llamando *postmoderna*. Dar cuenta de sus rostros constituiría aquí un exceso inútil de prolijidad²⁹. Si ofrecemos unos ejemplos es tan sólo para mostrar algunos escorzos que, en principio, podrían servir para quien busque analogías con el *eliminativismo* analítico. Para Vattimo, en el campo del «pensamiento débil», la «verdad» posee sólo un fundamento *retórico*, la historia se configura como un proceso de *transmisión* retórica de *eventos* y el sujeto, que se cuenta las aparentes verdades, es un ficticio suelo universal urgido por la desesperante y neurótica necesidad de gobernar una *entrópica* diversidad de flujos en la *sociedad de la información*³⁰ (*terminus comparationis*: lo mental como interacción y flujo de informaciones). De acuerdo con el análisis de Foucault, el sujeto no es constituyente, agente, sino constituido en el seno de una red de estrategias normalizadoras. La *identidad* del hombre no es unívoca, depende del corte que hagamos en la historia de la red y del nudo que tomemos como referencia (*terminus comparationis*: el *sondeo* en el flujo de *versiones múltiples*)³¹. Todo el esfuerzo de Derrida para mostrar el fenómeno

[/p. 435] [/] de la *diferencia* implica superar el *fonologocentrismo*, es decir, la comprensión de las significaciones como lo vehiculado en el *habla*³². Más originaria que el habla es la *escritura*: la materialidad del signo, y las propiedades escriturales de la experiencia hacen de ésta una

²⁹ Me he esforzado por mostrar la unidad y diversidad de estos movimientos en Sáez Rueda, 2001, caps. 14 y 15.

³⁰ Vattimo, 1983, trad. cast., 38 s.; 1989, 74-110.

³¹ Por ejemplo: Foucault, 1978, 144 ss y 1984.

diseminación del sentido que no tiene sujeto (*terminus comparationis*: el sistema funcional como sintaxis). Finalmente, en el pensamiento de Deleuze podríamos encontrar todo un haz de similitudes con el analítico. La *identidad* —intenta mostrar el pensador francés— es la invención humana más antigua, más tenaz y más engañosa: remite a las diferentes formas en que el platonismo rehuye el incontrolable y heracliteo movimiento de los *simulacros*³³. El mundo heracliteo de las diferencias adquiere la apariencia de identidad y unidad sólo a costa de un falseamiento, un espejismo en muchos aspectos semejante al de la forja de un yo desde el *hábito* (Hume)³⁴ o a la fe en una armonía subyacente a los diversos puntos de vista sobre el mundo (las mónadas de Leibniz) y que proviene sólo de una necesidad pragmática de huir del caos³⁵ ([/p. 436] *terminus comparationis*: la identidad como una construcción para la supervivencia). Desde un punto de vista estructural, todo sentido, toda unidad significativa, es el resultado de un sistema de diferencias, que son diferencias de *intensidades*³⁶ (*terminus comparationis*: las relaciones funcionales de las informaciones en un sistema conexionista como configuración de fuerzas, como red en la que las informaciones *input* se ramifican a la vez que adquieren diferentes intensidades —como hemos visto más arriba, § 6.1.2.). Dado que somos un entramado de diferencias, si hubiese que decir «yo» sería bajo la condición de disolverlo en una microfísica polifacética: «Bajo el yo que actúa hay pequeños yos que contemplan... No decimos 'yo' sino a

³² Hemos analizado esta concepción a propósito de la polémica Searle-Derrida (*Supra*, § 5.3.4).

³³ Deleuze, 1969a, trad. cast., 216 ss., 438 ss. Agradecemos a Gustavo Galván, becario de investigación en el Departamento de Filosofía de Granada, su inteligente ayuda, que nos permitió descubrir cauces muy sutiles del pensamiento deleuzeano.

³⁴ Deleuze, 1953. Según Hume, son los *hábitos* los que nos impulsan a mantener la fe en la sustancialidad de ciertas relaciones entre términos. Ahora bien, aclara Deleuze, no hay que pensar que poseemos hábitos, sino que éstos nos poseen, tienen lugar con antelación a *síntesis activas* de la conciencia. El mundo sensible no está habitado por algo *subjetivo*, sino que es plenamente a-subjetivo y pre-individual (anterior a la existencia de individuos). Pues hay en el sujeto una *síntesis pasiva* que es elaboración de acontecimientos múltiples y entrecruzados. La conciencia, la *representación*, sólo puede falsear estas relaciones.

³⁵ El pluralismo auténtico, tal y como lo quiere pensar Deleuze podría relatarse tomando como imagen la visión leibniziana del mundo en cuanto pluralidad de mónadas, cada una de las cuales representa un punto de vista que contiene, no una parcela del mundo sino al mundo en su totalidad. El recurso a una armonía pre-establecida —para Deleuze, el error del universalismo— es una astucia típicamente barroca que goza en la actualidad de un renacimiento esplendoroso. Y, en todo caso, es una desesperada defensa ante el *horror vacui* que provoca la crisis de la razón cuando se está ante un mundo de narraciones sin centro de gravedad. «La razón clásica se ha desmoronado a causa de las divergencias, imposibilidades, desacuerdos, disonancias. Pero el Barroco es la última tentativa de reconstituir una razón clásica, distribuyendo las divergencias en otros tantos mundos posibles, convirtiendo las imposibilidades en otras tantas fronteras entre los mundos. Los desacuerdos que surgen en un mismo mundo pueden ser violentos, pero *se resuelven en acordes*, porque las únicas disonancias irreductibles son entre mundos diferentes» (Deleuze, 1989, trad. cast., 108. V. cap. 6).

³⁶ Sería imposible relatar en unas líneas aquello en lo que está pensando Deleuze. Valga esta simplista alusión a lo que *Lógica del sentido* (1969b) apunta. Deleuze llama *sistemas diferenciales* a estructuras que poseen, al menos, dos series heterogéneas, cada uno de cuyos términos se constituye por relación a los otros. Las dos series convergen hacia un elemento paradójico (el *diferenciante*). Es la *síntesis disyunta* de las intensidades la instancia desubjetivizada que genera los acontecimientos: la comunicación entre las series produce efectos, dinamiza una secuencia de acontecimientos, posee un «movimiento forzado».

través de mil testigos que contemplan en nosotros»³⁷ (*terminus comparationis*: el sistema funcional conexionista como un *pandemonium*).

[/p. 437] Hasta aquí la semblanza del paralelismo estructural entre las tradiciones. He aquí, simplificado al extremo, lo que corresponde al hiato ontológico: el sustrato en el que se asienta la *madeja de narraciones* (para expresarlo con Dennett) posee la forma de un flujo irrepresentable de *acontecimientos* (el juego agonístico de las fabulaciones como *jugadas* en un proteico campo de juego —Lyotard—, el suceder inmanipulable de interpretaciones —Vattimo—, la dimensión dinámica de la *fuerza-poder* —Foucault—, el acontecimiento de la *despresencia* en toda presencia —Derrida—, los sistemas [/] diferenciales como encuentro de fuerzas (no numéricas) intensivas —Deleuze—).

[/p. 438]

Para asir lo que en todos estos casos se entiende por *dimensión vertical de acontecimiento* podríamos utilizar, finalmente, dos estrategias. La primera y más sencilla consiste en comparar los acontecimientos en un sentido factual (por ejemplo, como sucesos históricos designables, representables) y el movimiento histórico mismo en el que se injertan. Si para Heidegger el tiempo involucra una dimensión irrepresentable de acontecimiento es, en parte, porque, de acuerdo con su comprensión del asunto, pertenecemos a él. Existir *yecto* como un ser que comprende implica distinguir entre el ente y el fenómeno mismo de *ser comprendiendo* el sentido del ente (lo cual tiene lugar en la existencia temporal). Esto último no es representable, lo que significa que no puede ser traducido como un ente-objeto en la conciencia reflexiva; es la

³⁷ Deleuze, 1969a, trad. cast., 145. He aquí otro simplísimo esbozo del razonamiento deleuzeano. Hemos dicho que la apariencia de identidad puede estar fundada en el *hábito*. Situémonos en el nivel sensible del conocimiento, donde, de hecho tiene lugar ese fenómeno. *A* está unido a *B* como *causa* en la medida en que lo hemos percibido como asociación muchas veces (repetición). Lo que nos hace pensar *AB* es el hábito. El hábito, entonces, tiene dos niveles en su interior. En primer lugar, uno orgánico (la *síntesis orgánica*), que es ya, en sí misma, una *contracción* sensible («El ojo liga la luz, es decir, él mismo es luz ligada» (*Ibid.*, 174). Pero esto no basta para que haya hábito. Hace falta, además, que haya una contemplación de *AB*, una contemplación que acompaña a la repetición de *AB* y cuya existencia aclara que la secuencia sea, precisamente, una repetición. Por eso, la *síntesis pasiva del hábito* se da como orgánica y como contemplación. La síntesis pasiva «no está hecha para el espíritu, sino que se hace en el espíritu contemplativo que precede a toda memoria y a toda reflexión» (*Ibid.*, 138). En cada aprehensión sensible y en cada repetición hay, pues, una contemplación: mil testigos contemplan en nosotros. El lector dispone aquí, por cierto, de una interesante diferencia entre dos modos de hacer frente al cartesianismo. Hemos argumentado más arriba (§ 6.1.2., apartado c.), frente a Dennett, que su eliminación de la conciencia no atenta realmente contra el modo cartesiano de entender la conciencia. Pues, bien, si estábamos en lo cierto, la concepción del *pandemonium* se vería también afectada. Para Dennett tener conciencia depende, como hemos visto, del *sondeo* que hagamos en el flujo sin centro de narraciones que acontecen en el cerebro-computador. Ahora bien, ¿cómo se realiza el sondeo en cada caso? Si el sondeo se entiende como relación de un estado mental (que informa) sobre otro u otros estados, la explicación está hurtándose al reto cartesiano fundamental. No hay, entonces, un rebasamiento del cartesianismo, sino una teoría que lucha contra otra idea de la conciencia que, aunque se parece en algo, no es la del cartesianismo. Si tuviese en cuenta la concepción cartesiana, tendría que haber comprendido cada *sondeo* como un *acto de «reparar en»*. Esto es precisamente lo que, de algún modo, está presupuesto en esta concepción deleuzeana. Cada aprehensión microfísica incorpora una *contemplación* y, en consecuencia, puede ser considerada como un genuino *yo* cartesiano. El cartesianismo no es aquí obviado. Más bien, es reducido (al ser instalado en lo otro de sí, en una esfera in-consciente) y disuelto (al disgregar la unidad del yo que *inspecciona* en una pluralidad dinámica de actos de inspección)

condición de que el ente se haga presente y, así, susceptible de re-presentación. Y es un fenómeno *vertical* (si se nos admite la metáfora), porque no puede ser explicado bajo la forma *horizontal* de una estructura codificable dispuesta según reglas: para que lo identificásemos con esa estructura horizontal tendríamos que *comprenderlo como una estructura*, y ello presupone, de nuevo, el fenómeno del *ser comprendiendo*. Pues bien, uno de los proyectos más osados de Dennett consiste precisamente en explicar el acontecer temporal en el marco de una teoría computacional, es decir, de traducir el fenómeno *vertical* del *ser comprendiendo* a una operación reglable, *horizontal*. Según ello, el proceso histórico de interpretaciones y comprensiones del mundo es reducible a un proceso mecánico que procede de modo semejante a la transmisión de rasgos genéticos de carácter físico. Los *memes* son el análogo cultural de los genes y su transmisión es plenamente funcional, pues sigue un algoritmo computacional.³⁸

[/p. 439] Es claro que el hiato puede formularse de nuevo en los términos de una *ontología del acontecimiento* vs. una *ontología de la factualidad*. Podemos ahora aproximarnos a una segunda estrategia aclaradora. Lo que la teoría mencionada de los *memes* presupone es que la fuerza viva de la historia es reducible a operaciones funcionales. En este punto, persigue algo muy parecido al estructuralismo. ¿Es ello plausible? En un brillante lugar de su obra Derrida afronta del modo siguiente el movimiento estructuralista más rigorista. La estructura pretende diluir la dimensión cualitativa de la génesis del *sentido* (que para el fenomenólogo es una realidad dinámica, una *enérgeia*, una *fuerza*) en la dimensión geometrizable de la relación entre signos. Se convierte así en un proyecto internamente aporético: quiere dar cuenta de la *fuerza*, pero ésta se paraliza si se la traduce a sintaxis, a forma. No puede comprenderla, pues, sin silenciarla al mismo tiempo. Pero una fuerza que guarda silencio no es un *nihil negativum*, una sustracción, sino un sonido latente al que no se presta escucha. «La *forma* fascina cuando no se tiene ya la fuerza de comprender la fuerza en su interior»³⁹.

³⁸ Dennett, 1991, cap. 7, § 6 y 7. La noción de *meme* fue inventada por Richard Dawkins (1976) y ha dado lugar a una producción filosófica considerable (V., por ejemplo, Blackmore, 1999). Un *meme*, según la definición de Dawkins citada por Dennett es «una unidad de transmisión cultural, o una unidad de imitación. [Mimema] se deriva de una apropiada raíz griega (...) se relaciona con [memoria]. Ejemplos de mimemas son: tonadas o sones, ideas, consignas, modas en cuanto a vestimenta, formas de fabricar vasijas o de construir arcos. Al igual que los genes se propagan en un acervo génico al saltar de un cuerpo a otro mediante los espermatozoides o los óvulos, así los memes se propagan en el acervo de memes al saltar de un cerebro a otro mediante un proceso que, considerado en su sentido más amplio, puede llamarse de imitación» (Dawkins, 1976, 206; Dennett, *op. cit.*, trad. cast., 214).

³⁹ Derrida, 1967b, trad. cast., 11. Cfr., en esa obra, el trabajo «fuerza y significación».

[/p. 440] A través de esta última estrategia estamos en disposición de comprender otro rostro del hiato entre tradiciones que ha sido tema central en todo nuestro trayecto. El hiato entre *ontología del acontecimiento* y *ontología de la factualidad* no es exclusivamente teórico ni es sólo una realidad académica. Moviliza a la voluntad, [/] en la medida en que está acompañado por una actitud. Para el analítico, el «juego lingüístico» del acontecimiento exhuma misteriosas fuerzas de la naturaleza: es mitológico. Expulsarlas de la naturaleza es, por tanto, para él, un acto de valentía que debe elevar al mayor rango: al acto de osadía mediante el cual la tradición entera de Occidente —en la medida en que, de una manera o de otra, ha sido devota de misterios semejantes— debe ser dejada atrás. Para el continental del siglo XX, esa osadía es la máscara de una debilidad, precisamente de una debilidad que comparte con toda la tradición occidental anterior: la de sucumbir al mito de la forma, a la vieja metáfora óptica.

* * *

Si nuestro incipiente siglo XXI pudiese vanagloriarse alguna vez de haber propiciado un auténtico diálogo entre estas dos tradiciones, habría que empezar a trabajar, tanto en el frente de la teoría, como en el campo de las actitudes. Si ello es deseable no es por mor de una convivencia pacífica o de una hermandad entre caballeros, sino en honor a la *cosa misma*, pues constituiría un regalo merecido para lo único que es objeto de una veneración absolutamente incondicional y común en ambas tradiciones y que incesantemente ha puesto en juego el esfuerzo y el entusiasmo de una multitud de generaciones: la filosofía.