

A PROPOSITO DE LA "REPRESENTACION": LA FILOSOFIA DE LA MENTE DE SEARLE Y EL COGNITIVISMO*

Juan J. Botero C.
Universidad Nacional de Colombia

Muchas de las discusiones generadas alrededor del programa de investigación del llamado Cognitivismo tienen que ver, directa o indirectamente, con "el problema de la representación". En términos muy generales podemos enunciarlo así: ¿es indispensable que exista un nivel de descripción de las estructuras cognoscitivas en términos de 'representaciones mentales', con el fin de explicar al menos algunas formas fundamentales del comportamiento inteligente (lenguaje, acción, p.e.)? Si ese es el caso, ¿qué forma deben tener estas representaciones? ¿Podrían ser solamente estructuras sintácticas o deberán poseer propiedades semánticas, p.e.: ¿para la explicación basta con dilucidar su forma y sus relaciones formales, o es indispensable tener en cuenta el contenido? ¿Cuál sería el estatuto ontológico de tales representaciones? ¿Tal ontología debe hacer parte de la explicación?

De esta formulación general pueden desprenderse numerosos problemas adicionales, que dependerán de las respuestas dadas en cada caso. Aunque se insiste con frecuencia en que el recurso a la explicación representacional obedece a criterios en gran medida metodológicos, alegando que se trata de un nivel de la descripción de fenómenos por lo demás completamente 'naturales', tal vez sólo D. Dennett ha sostenido con firmeza la tesis de que se trata solamente de un recurso heurístico. De ahí que en la mayoría de los 'representacionistas' encontremos siempre, tarde o temprano, alguna formulación naturalista más o menos vaga que subraye el carácter 'físico' de las representaciones. El propio J.R. Searle, quien como veremos insiste en el carácter ontológicamente neutral de la descripción intencional, termina sintiéndose forzado a afirmar, con más convicción que respaldo probatorio, la naturaleza biológica de la Intencionalidad, es decir, de las representaciones mentales.

*Este texto fue presentado en el seminario sobre "Cognitivismo y representación", en el programa de posgrado en filosofía. Octubre-Diciembre de 1992.

De estos problemas, y de los que le son conexos, no me voy a ocupar en lo que sigue, sino sólo tangencialmente. No es mi interés dilucidar si las representaciones pueden explicarse en términos físico-químicos (supongo que ese es el caso, porque ¿en qué otros términos podrían explicarse?), o en términos teleológicos más o menos darwinistas (como estructuras producidas por la evolución natural), o si quizás vale la pena retomar en serio alguna forma de dualismo, etc. Mi interés es, ante todo, explorar la posibilidad de que una explicación o una descripción filosófica pueda arrojar alguna luz que oriente o permita evaluar las investigaciones que en este campo se desarrollan en la psicología, las neurociencias y la inteligencia artificial principalmente.

Este enfoque filosófico tiene al menos una justificación: permite abordar el análisis de la representación, aprovechando el parentesco íntimo que parece existir entre las cuestiones que ésta plantea para el estudio de la mente y las que se han planteado en el área de la filosofía del lenguaje. Jerry Fodor, quien como se sabe es uno de los principales teóricos del ‘Cognitivismo’, sostiene que este parentesco es tan íntimo que no deberíamos sorprendernos si algún día (no muy lejano, por lo demás) la teoría de la mente y la ‘teoría de los símbolos’ llegaran a converger: “cada que un filósofo del lenguaje dobla una esquina se encuentra con un filósofo de la mente haciendo la misma ronda”. Y el punto de unión más importante entre estas dos áreas de investigación es el problema de la representación (1987:xi). Al fin y al cabo, el ámbito par excellence para el estudio de la representación ha sido, hasta ahora, el del lenguaje, y los problemas que se encuentran allí (significación, referencia) presentan notables similitudes con los que aparecen en la filosofía de la mente. Y es claro que para su análisis en el campo lingüístico no es necesario plantearse cuestiones acerca de la ontología del lenguaje, o acerca de la naturaleza de su materialización física.

Esta justificación explica el que haya elegido a John R. Searle como eje de mi exposición, pues su propio itinerario filosófico y sus planteamientos de fondo sobre la mente vinculan de manera esencial a estos dos ámbitos y sus problemas respectivos. Asimismo es importante porque, como veremos, sus planteamientos involucran serias discusiones con algunas tesis del programa cognitivista, estrechamente vinculadas con las cuestiones centrales atinentes a la representación.

El rasgo que permite la vinculación de los dos ámbitos mencionados es, para Searle lo mismo que para Fodor, el fenómeno de la ‘Intencionalidad’, cuya característica esencial consiste precisamente en la capacidad de representar objetos y estados de cosas de diversos modos. No parece posible para estos dos autores comenzar por una definición del fenómeno, al que habría que considerar en consecuencia como ‘primitivo’. Solamente destacan esta capacidad de representación, y de la representación Fodor solamente puede decir cosas tales como que ella es “la clase de cosa susceptible de evaluación semántica” (1984). De manera semejante, Searle sólo acierta a ofrecernos esta indicación: su uso de

la noción de 'representación' debe entenderse en el mismo sentido en que se emplea en la filosofía del lenguaje, y su sentido en la filosofía de la mente se agota enteramente en la analogía que se puede establecer entre los estados mentales y los actos de habla. Vale la pena entonces comenzar por un examen de esta analogía.

1. El lenguaje y los estados mentales

1.1. *El lenguaje y la mente*

La conexión íntima que existe, según Searle, entre el lenguaje y la mente se encuentra implicada en las palabras introductorias de Actos de Habla (en adelante AH), en forma de la siguiente pregunta: "Cómo se relacionan las palabras con el mundo?" (AH:13)

La respuesta a esta pregunta la constituye la elaboración de la teoría de los actos de habla emprendida por Searle en su libro, la cual está fundada en la idea clave según la cual los elementos del lenguaje —palabras, frases, oraciones— no pueden ser tratados como si fueran cosas que representan otras cosas, o cosas que son verdaderas o falsas, etc., independientemente de toda referencia a las acciones o a las intenciones de los hablantes y los oyentes que intervienen en la comunicación lingüística. Ahora bien, si nosotros nos relacionamos con el mundo por medio del lenguaje realizando ciertas acciones (intencionales), ello quiere decir que la relación palabras-mundo se funda en otra más original, la relación mentemundo, y esto desde dos puntos de vista: primero, todo acto de habla, en cuanto acción, tiene en su base una intención, es decir, un determinado estado mental; y segundo, la mayoría de los actos de habla son la expresión de algún estado mental, circunstancia que se refleja en la regla de sinceridad de los actos de habla, la cual especifica en cada caso cuál es el estado mental expresado por un acto particular.

Esta relación interna entre los actos de habla y los estados mentales condujo a Searle a ocuparse de la naturaleza de éstos y a formular su teoría de la Intencionalidad¹.

1.2. *Actos de habla y estados intencionales*

Con el fin de ofrecer una caracterización de los estados Intencionales (en adelante se abreviará como 'EI'), Searle se sirve de las analogías que se pueden establecer entre ellos y los actos de habla, las cuales se pueden resumir en tres puntos (WhIS:75 y sigs.) y reposan sobre la idea de que todo acto de habla (en

¹Seguiré aquí una convención utilizada por el propio Searle en algunos de sus trabajos: usaré la palabra "Intencional" con mayúscula para el empleo técnico del término con el fin de evitar confusiones con 'intención' e 'intencional' en sentido corriente.

adelante se abreviará como 'AH') con un contenido proposicional es una expresión de cierto estado mental con el mismo contenido proposicional, tal como había sido establecido por la regla de sinceridad de los AH. En realidad, las analogías, así como la idea fundamental que se acaba de mencionar, no son más que una manera de poner en evidencia el hecho de que, como lo señala el propio Searle, "la teoría de la Intencionalidad se encuentra ya implícita en la teoría de los actos de habla" (IM:720).

Las tres analogías entre los EI y los AH son las siguientes:

a) Forma y contenido

Todo EI consiste en un contenido representativo presentado bajo un modo psicológico. La distinción, bien conocida en la teoría de los AH, entre el contenido proposicional y la fuerza ilocucionaria del acto es enteramente aplicable a los EI. También se puede decir que esta distinción, aplicada a los AH, se origina en la distinción que se hace en los EI. Por ejemplo, tal como yo puedo darle a usted la orden de salir de la oficina, o predecir que usted saldrá de la oficina, o sugerirle que salga de la oficina, así mismo también puedo creer que usted saldrá de la oficina, o esperar, o desear, etc., que salga. En el caso de los AH, hay una distinción evidente entre el contenido proposicional 'que usted salga de la oficina' y la forma ilocucionaria (orden, predicción, sugerencia) como ese contenido está expresado en el acto. Esto es igualmente válido para los EI, en donde podemos distinguir entre el contenido representativo 'que usted salga de la sala', y el modo psicológico (creencia, esperanza, deseo) como se presenta ese contenido. En la teoría de los AH esta distinción se representa en la Fórmula $F(p)$, en donde F = fuerza ilocucionaria y p = contenido proposicional. En la teoría de los EI, la distinción se representa con la fórmula $S(r)$, en donde S = modo psicológico y r = contenido representativo. Hay que notar aquí la relación que existe entre el verbo que nombra a la fuerza ilocucionaria y el verbo que nombra la condición de sinceridad en el AH (el estado mental expresado en el acto).

b) Dirección de adecuación

Los EI se distinguen según su dirección de adecuación (esta noción—'direction of fit'— es presentada en TIA). En la teoría de los AH, Searle había establecido una clasificación fundada en parte sobre la manera como el acto y las cosas representadas por él concuerdan. Así, hay actos que deben adecuarse a una realidad existente independiente de ellos, como por ejemplo las aserciones, las declaraciones, las descripciones, etc. De ellos se puede decir que son verdaderos o falsos según que se adecúen o no a la realidad. Los actos de este tipo tienen, pues, la dirección de adecuación palabras-mundo, en el sentido de que, por así decirlo, corresponde a las palabras adecuarse al mundo.

Por otro lado, hay actos como las órdenes, las exigencias, o incluso las promesas, que no deben adecuarse al mundo, sino que están destinados a producir cambios en la realidad de manera que ésta se adecúe al acto. Según que lo logren o no, no se dice que son verdaderos o falsos, sino, por ejemplo, obedecida o desobedecida en el caso de la orden, cumplida o incumplida en el de la promesa, etc. Los actos de este tipo tienen la dirección de adecuación mundo-palabras, en el sentido de que, si se puede hablar así, es al mundo al que le corresponde adecuarse al acto.

Ahora bien, estas mismas distinciones se aplican a los EI. Si, por ejemplo, mis creencias resultan falsas, es en éstas, y no en el mundo, en donde está el error, lo cual se confirma con el hecho de que yo puedo corregir la situación simplemente cambiando el contenido de mis creencias. Pero si, por ejemplo, yo fracaso en la realización de una intención, o no logro colmar un deseo, no puedo corregir las cosas simplemente cambiando de intención o de deseo. En esta clase de casos se diría, metafóricamente, que es culpa del mundo el no concordar con mi intención o mi deseo. En otros términos, es al mundo al que le corresponde adecuarse a mi EI. Las creencias, como las aserciones, tienen la dirección de adecuación mentemundo y pueden ser verdaderas o falsas, mientras que las intenciones y los deseos tienen la dirección de adecuación mundo-mente. Hay que notar aquí el paralelismo perfecto entre los actos ilocucionarios y sus condiciones de sinceridad: la dirección de adecuación del acto es idéntica a la del estado mental cuya expresión constituye la condición de sinceridad del acto.

c) Condiciones de satisfacción

Como los AH, los EI poseen condiciones de satisfacción, las cuales son internas al estado en cuestión y hacen parte de su contenido representativo. Esta característica está ya implicada por las dos anteriores, pues lo que el contenido representativo representa son precisamente las condiciones de satisfacción, o de adecuación, y el sentido, o la dirección, de esta adecuación (mente-mundo o mundo-mente) lo determina el modo psicológico del EI respectivo.

Con esto se consigue trazar el siguiente cuadro de la Intencionalidad:

- a) todo EI consiste en un contenido representativo presentado bajo un determinado modo psicológico;
- b) los EI pueden ser distinguidos entre sí según su dirección de adecuación, la cual está determinada por el modo psicológico del estado;
- c) los EI poseen condiciones de satisfacción internas, las cuales están determinadas por el contenido representativo.

1.3. Contenido representativo y condiciones de satisfacción

Searle define la Intencionalidad como la característica que poseen ciertos estados mentales de estar dirigidos hacia objetos o estados de cosas (WhIS:74). La relación entre un EI y los objetos o estados de cosas hacia los cuales está dirigido es una relación de representación (WhIS:75), la cual siempre está presente en un determinado modo psicológico. Así, por ejemplo, la creencia de que está lloviendo representa, en el modo psicológico de la creencia, que está lloviendo; y mi deseo que Pedro salga de la oficina es a propósito de Pedro y lo representa realizando esta acción.

Searle no propone una definición de la noción de ‘representación’, aunque aclara que su uso de este término difiere tanto del que ha tenido en la filosofía tradicional (en la llamada ‘teoría del conocimiento’) como del que tiene en la psicología cognitiva y en la inteligencia artificial contemporáneas. Cuando afirma, pues, que una creencia es una representación no quiere decir con ello que sea una especie de ‘imagen’ o ‘figura’, ni que con ello esté asumiendo la teoría figurativa del sentido de Wittgenstein en el *Tractatus*, ni que la creencia represente algo que ha sido presentado antes o que represente algo en el sentido diplomático-político (como interpreta Derrida la ‘representación’ intencional husserliana), ni siquiera que sea algo de lo cual puedan extraerse sus condiciones de satisfacción por medio de un escrutinio minucioso de ella, como parece ser el sentido fodoriano. Lo único que dice es que cubre tanto el aspecto referencial como el predicativo, y que hay que entenderla de modo análogo a como se la entiende en el lenguaje: el sentido en que una creencia ‘representa’ sus condiciones de satisfacción es el mismo sentido en que una aserción representa sus condiciones de satisfacción. No obstante, hay que subrayar que hay al menos una diferencia entre la manera como un estado mental representa un objeto o un estado de cosas y la manera como ese mismo contenido es representado lingüísticamente: en el primer caso, la capacidad de representar es una característica intrínseca del estado mental; en el segundo, es una característica derivada de la primera. En todo caso, decir que una creencia es una representación es solamente exhibir sus características lógicas: un contenido proposicional y un modo psicológico, tales que el contenido representa las condiciones de satisfacción bajo determinados aspectos y que el modo psicológico determina la dirección de adecuación del contenido. De hecho, el término ‘representación’ o ‘representar’ es solamente una especie de símbolo taquigráfico para este conjunto de nociones lógicas, tomadas de la teoría de los actos de habla. El hecho de que los EI sean representaciones les confiere ciertas propiedades lógicas, y el punto crucial aquí es que son estas propiedades lógicas, y ninguna otra, las que determinan que un estado mental sea o no un EI. Es decir, nada importa cómo, o por cuál medio, se realiza un estado mental, ni cuál pueda ser el estatuto ontológico de la representación (una imagen, una ‘idea’, una configuración de neuronas, etc.) para caracterizarlo como EI.

Un aspecto crucial, en el que este empleo del término difiere del uso que se le da en la psicología cognitiva de corte fodoriano y en la inteligencia artificial, es

que para Searle la representación se define por su contenido y su modo, no por su estructura formal. Todas las relaciones formales entre las nociones lógicas que resume el término 'representación' se reducen a lo dicho anteriormente: todo estado mental consiste en un contenido Intencional con un modo psicológico. Cuando ese contenido es una proposición, y tiene dirección de adecuación, determina unas condiciones de satisfacción, que son aquellas condiciones que deben darse para que el EI sea satisfecho, en la medida en que ellas están determinadas por éste. Las condiciones de satisfacción, pues, no incluyen todas las posibles relaciones semánticas de implicación, o sintácticas de cualquier tipo, que puedan extraerse de una explicitación del contenido. Dado que toda representación ocurre siempre bajo ciertos aspectos, las condiciones de satisfacción se representan siempre bajo ciertos aspectos también, y no bajo otros que puedan estar lógicamente implicados (Searle:1983:10 y sigs.).

En cuanto Intencional, un estado mental, por ejemplo mi deseo que Pedro salga de la oficina, representa, a propósito de Pedro, cierta acción de su parte, lo cual constituye las condiciones de satisfacción de este estado mental, y esto es todo cuanto nos interesa saber acerca de él. En otros términos, para saber cuál es mi deseo, en cuanto deseo, basta plantear la cuestión del contenido representativo, y esto en dos partes: hay que saber primero cuáles son sus condiciones de satisfacción, y enseguida bajo qué aspecto(s) están representadas esas condiciones de satisfacción en el contenido representativo. Para volver al ejemplo, en mi deseo que Pedro salga de la oficina el contenido representativo (que Pedro salga...) nos da las condiciones bajo las cuales yo veré cumplido mi deseo. Esto es una ilustración de lo que J.L. Mackie ha llamado "el verdadero enigma de la Intencionalidad" (1975:48): el hecho de que la especificación de un estado mental requiera siempre la especificación de un objeto o un estado de cosas diferente de él. El 'enigma' tiene su explicación en que precisamente el uno es una representación del otro. Searle añade que la representación está ligada de manera 'interna' al objeto que representa, en el sentido de que ella no sería tal representación si no tuviera tal objeto (IU:184).

Entre los EI hay unos que representan estados de cosas, como en el ejemplo citado, o como las creencias y las intenciones, y otros que representan objetos en sentido estricto, es decir, 'particulares', como por ejemplo el amor y el odio. Entre ellos hay una diferencia debida al hecho de que los objetos, en el sentido corriente del término, son 'individuos', mientras que los estados de cosas no lo son. Según Searle, es a los EI cuyo contenido representativo es un estado de cosas, a los que se les da el nombre de actitudes proposicionales. Así se introduce otra importante distinción, de la cual se hablará más adelante, entre el contenido representativo y el objeto intencional, distinción que puede ser crucial a la hora de determinar la naturaleza lógica de las condiciones de satisfacción (IU:189).

En resumen, diremos con Searle que la clave para comprender la Intencionalidad es la representación, y que la clave para comprender la representación son las condiciones de satisfacción (IM:721). Sin embargo, con esto no se está ofreciendo un análisis, y mucho menos una reducción de la Intencionalidad. Un análisis reductivo exige que se dé cuenta de esta noción en términos de nociones más primitivas, y que éstas funcionen como condiciones necesarias y suficientes de aquélla. Y este no es manifiestamente el caso aquí, pues la noción de ‘representación’ es ella misma una noción Intencional, lo mismo que las de ‘condiciones de satisfacción’ y de ‘dirección de adecuación’. Lo que Searle está proponiendo aquí, consiste simplemente en dar cuenta de los EI en términos de un número reducido de nociones Intencionales más primitivas, y no un verdadero análisis ni una reducción de la Intencionalidad (IM:721; IU:196-197).

2. Intención y acción

En “The Intentionality of Intentions and Action” (1980. Se cita IIAC), Searle ofrece el esbozo de una teoría de la acción que permite poner de presente algunas características de esos EI particulares que llamamos ‘intenciones’. Podemos resumir estas características como sigue:

a) Las intenciones son intrínsecamente causales (IIAC:91). Esto quiere decir que una parte de sus condiciones de satisfacción determina que causen el resto de ellas. La intención debe cumplir un papel causal en la realización de la acción que constituye la condición de satisfacción de esa intención, pues de otro modo tal acción no contaría como el cumplimiento de tal intención.

b) Hay que distinguir entre las intenciones que preceden a la acción y las que el agente tiene en el momento de realizar la acción. Searle las llama respectivamente intención previa e intención-en-acción (IIAC:86). Una intención previa se puede expresar respondiendo a la pregunta: ‘¿qué va a hacer?’ o ‘¿qué hará?’; una intención-en-acción, por su parte, puede expresarse respondiendo a la pregunta: ‘¿qué está haciendo en este momento?’.

De hecho la intención-en-acción se reduce al contenido Intencional de la acción. Esto se puede advertir si consideramos que las condiciones de satisfacción de las intenciones previas son formalmente diferentes de las de las intenciones-en-acción: en el primer caso hacen referencia a la totalidad de la acción, mientras que en el segundo se limitan a presentar el evento físico, o el movimiento corporal apropiado. El ejemplo de Searle es el siguiente: supongamos la acción intencional de levantar mi brazo. Mi intención previa tiene como condiciones de satisfacción: que yo realice la acción de levantar mi brazo y que esta intención cause esta acción; pero cuando yo estoy levantando mi brazo las condiciones de

satisfacción no son que yo realice la acción de levantarlo, pues eso es precisamente lo que hago; más bien serían las siguientes: que mi brazo se eleve y que la intención-en-acción cause el hecho de que mi brazo se eleve.

c) Tanto las intenciones previas como las intenciones-en-acción son, pues, auto-referenciales, en el sentido de que en ambos casos el contenido representativo de la intención hace referencia a la intención de la cual hace parte (IIAc:86, 90-91). Esta característica es evidentemente consecuencia de la primera.

Podemos, pues, describir una acción como una intención-en-acción más sus condiciones de satisfacción (movimiento corporal, evento físico), las cuales son causadas por la intención-en-acción. Así, una acción intencional realizada con éxito contiene dos componentes: una intención-en-acción y un evento físico o un movimiento corporal; la intención-en-acción presenta el movimiento o evento y es su causa; el movimiento o evento, en cuanto causado por la intención-en-acción, constituye las condiciones de satisfacción de ésta (IIAc:95).

Lo que hay que retener, sobre todo, de este análisis (resumido brevemente) de las intenciones y de las acciones, es la naturaleza auto-referencial de la Intencionalidad presente en ellas. Esta característica será crucial para ofrecer una solución a algunos de los problemas más delicados de la semántica filosófica.

3. Intencionalidad y percepción

En el mismo artículo (IIAc) Searle presenta por primera vez, aunque de modo indirecto, las grandes líneas de una teoría de la percepción basada en su concepto de Intencionalidad. Voy a resumir brevemente esta concepción, aclarando que ella se encuentra expuesta con mayor detalle en su libro *Intentionality* (1983).

El enfoque de la Intencionalidad de la percepción, pues, se desarrolla en conexión con la teoría de la Intencionalidad de la intención y de la acción, la cual se acaba de explicar. En la percepción se encuentra una forma lógica que es análoga a la de la intención y la acción, en este sentido: en ambos casos, si a la acción y a la percepción les restamos el componente físico (el movimiento corporal a la primera, y el objeto físico a la segunda), lo que queda es una forma de Intencionalidad presentacional. Veamos esto con un ejemplo.

Si en el caso de una percepción visual de una mesa suprimimos el hecho de que haya una mesa delante de mí, lo que queda es una experiencia visual. Ciertamente, lo que yo veo en esta percepción es una mesa, pero lo que tengo es una experiencia visual. Yo no veo, pues, la experiencia visual de la mesa, sino la mesa, si ésta se encuentra efectivamente allí. Si no, en realidad yo no veo nada,

pero aún tengo mi experiencia visual, pues inclusive en el caso de que se trate de una alucinación yo sé qué debe ser el caso para que esta experiencia no sea una alucinación; con otras palabras, tengo una experiencia visual que puede ser una alucinación, y en el acto de tenerla conozco cuáles son sus condiciones de satisfacción. Y esto equivale a decir que la experiencia visual posee Intencionalidad.

La percepción tiene, pues, un componente Intencional, con particularidades diversas. Ante todo, la percepción no es una forma de representación, sino una presentación del objeto: cuando veo un objeto lo percibo directamente, no me lo represento. Por otra parte, la Intencionalidad de la experiencia visual es tal, que sus condiciones de satisfacción requieren que haya un objeto (el objeto percibido) y que este objeto cumpla una determinada función causal en la producción de la experiencia visual: las condiciones de satisfacción de mi experiencia visual de la mesa consisten en que haya una mesa con esas características en este lugar, y además, que ella sea la causa de mi experiencia visual.

La experiencia visual no es, pues, un dato sensorial neutro (un 'sense-datum'): ella posee Intencionalidad. Esta Intencionalidad, como la de la intención-en-acción, es presentacional. Pero, mientras que la intención-en-acción (que, para efectos de simetría, Searle llama también 'experiencia de actuar') tiene una dirección de adecuación que va del mundo a la mente (es el mundo el que se debe ajustar a mi intención), la experiencia visual tiene una dirección de adecuación que va de la mente al mundo (soy yo —mi mente— quien debo ajustarme a lo que es el caso en el mundo).

Se vio también que la intención-en-acción era auto-referencial, y que esta característica era además de orden causal, pues su contenido Intencional determina que ella se satisfaga únicamente si es ella misma la que causa el evento que constituye su objeto Intencional. Esto mismo sucede con la experiencia visual, excepto que aquí la dirección de la causación va en sentido inverso. En efecto, las condiciones de satisfacción de la experiencia visual hacen referencia al objeto como la causa de esta experiencia. La dirección de causación impone, por consiguiente, que el objeto sea la causa de mi experiencia visual de él mismo: si el componente Intencional de la percepción es satisfecho, entonces la experiencia visual ha sido causada por el objeto. Todo esto puede resumirse de manera un tanto lapidaria: en el caso de la intención-en-acción la dirección de adecuación es mundo-mente y la dirección de la causación va de la experiencia de la acción al acontecimiento (mente-mundo); en el caso de la experiencia visual la dirección de adecuación es mente-mundo y la dirección de la causación va del objeto a la experiencia visual (mundo-mente).

Lo que hay que subrayar, ante todo, en este breve esbozo, es la naturaleza Intencional de la experiencia visual. Este carácter Intencional significa que si bien es cierto que la percepción implica un aspecto causal, no por ello hay que

caracterizarla lógicamente acudiendo a factores extra-Intencionales. Pues la causalidad involucrada en la percepción hace parte de su contenido Intencional (la experiencia visual, en este caso). Dicho de otro modo, para dar cuenta de la percepción como tal es suficiente que demos cuenta de su contenido Intencional, incluyendo en él su elemento causal. La causalidad inherente a la percepción no le quita su naturaleza Intencional.

4. Representación y objeto intencional

4.1. Contenido y objeto

Hemos dicho que, según Searle, un EI es un estado mental cuya característica es la de estar dirigido hacia un objeto. Aquí, la palabra 'objeto' está tomada en un sentido muy amplio y designa al 'objeto Intencional', que es aquello hacia lo que está dirigido un EI, es decir, tanto objetos propiamente dichos como estados de cosas. El término 'Intencional', pues, no le asigna al objeto en cuestión ningún estatuto ontológico particular; él sirve, más bien, solamente para designar su naturaleza lógica: llamar a algo 'objeto Intencional' de un estado mental, no significa cosa distinta a decir que esa cosa es aquello hacia lo que está dirigido ese estado.

En IU, Searle nos pone en guardia contra una confusión aparentemente muy común: "Hay que distinguir el contenido representativo de un estado mental del objeto Intencional de ese estado" (IU:195). El objeto Intencional no es más que el objeto o estado de cosas representado en un EI, y no la representación misma. El objeto Intencional de mi creencia de que está lloviendo es el estado de cosas real de la lluvia cayendo en este momento. Para poder tener esta creencia debo tener una representación del estado de cosas; pero el objeto de mi creencia no es esta representación. Más bien, debería decirse que el estado Intencional está dirigido hacia su objeto por medio de su contenido representativo.

Vale la pena recordar que Searle distinguía entre los estados mentales que representan estados de cosas y los que representan objetos, es decir, 'individuos'. Si llamamos a los estados de cosas 'objetos Intencionales', habrá que evitar tratarlos como si fueran 'individuos'. El contenido representativo de una creencia, por ejemplo, o de un deseo, especifica un estado de cosas que determina cuáles son las condiciones de satisfacción del estado mental, y es bajo esta forma que se dice que la creencia tiene un objeto Intencional: la creencia será correcta bajo ciertas condiciones, que no son objetos de la manera como lo son los de estados como el amor o el odio. Por el contrario, mi amor por María, por ejemplo, tiene como objeto Intencional a María, la cual es un verdadero 'objeto', es decir, un 'individuo'.

Las frases que relatan, o reportan, estados como la creencia o el deseo, toman como complemento directo un sintagma proposicional. El ejemplo de Searle es el siguiente: 'Quiero tu casa el próximo verano'. Aquí, 'el próximo verano' no puede modificar a 'quiero', pues la oración no significa 'el verano próximo querré tu casa', sino más bien 'quiero (ahora) tu casa para el próximo verano'. La conclusión es que las oraciones que expresan un deseo, u otro estado mental del mismo tipo, y que admiten tales modificaciones adverbiales, requieren un contenido representativo proposicional. De la estructura sintáctica de un AH podemos así extraer conclusiones acerca del estado mental expresado en él. El objeto Intencional del deseo expresado por la oración puede ser representado proposicionalmente y consiste para mí en el estado de cosas siguiente: que yo disponga de tu casa en el próximo verano. En efecto, las condiciones de satisfacción de mi deseo son tales que si el próximo verano no dispongo de la casa que quiero, mi deseo no se cumplirá, es decir, no será satisfecho.

4.2. Objeto intencional y proposición

El problema de la relación entre un estado mental y su objeto es muy antiguo en la tradición analítica. A menudo ha sido planteado a propósito de lo que desde Russell (1950) se conoce como 'actitudes proposicionales', y más precisamente a propósito de la creencia.

A primera vista, la creencia aparece como una relación de dos términos, de la forma aRb. Se encuentran entonces dos posiciones respecto a cómo interpretarla: hay quienes piensan que el segundo término de la relación es una proposición, y quienes piensan que es una entidad lingüística (cierto nominalismo). Para Searle, el objeto de una creencia, si hablamos en sentido estricto, lo mismo que el objeto de cualquier otra actitud proposicional, es sólo un objeto real, 'actual'. Ahora bien: ¿qué sucede en los casos, nada exóticos, en que el objeto no existe y no es, pues, ni 'real' ni 'actual'?

En efecto, el problema es que la creencia, así como los otros EI, parecen indiferentes a la existencia o inexistencia de sus objetos. Por ello se considera que el segundo término de la relación no debería tener el mismo estatuto ontológico que el segundo término de una relación más ordinaria, como por ejemplo 'golpear a' o 'estar sentado en'. Si no parece haber problemas para interpretar la relación expresada en la oración 'Pedro golpeó a Pablo', parece por el contrario muy problemático interpretar en estos mismos términos expresiones como 'Pedro cree que hay unicornios' o 'Pablo quiere ir a la fuente de la eterna juventud'. Parece que la creencia de Pedro y el deseo de Pablo tienen cada uno su objeto, un objeto distinto en cada caso, al cual están ligados, aunque no existan cosas como los unicornios o la fuente de la eterna juventud. Del mismo modo, mi creencia que está lloviendo, aun si es falsa, no es menos una creencia de que está lloviendo. Esto

lleva a suponer que habría una neta diferencia entre el objeto de un estado mental y el objeto real, como se puede apreciar en numerosos ejemplos del siguiente tipo: yo creo que el hombre de sombrero verde es un sicario; pero, aunque en realidad (y sin yo saberlo) este hombre es mi vecino, no es verdad que yo crea que mi vecino es un sicario. De ahí se concluye que el objeto de mi creencia no puede ser un hombre real, de carne y hueso, pues este hombre resultaría ser al mismo tiempo quien hace verdadera mi creencia y quien la hace falsa. El objeto de mi creencia no puede ser sino un ‘objeto proposicional’, un ‘sentido’, y no un objeto real.

Contra esta posición, según la cual la relación de creencia se establece entre una persona y una proposición, ha habido numerosas reacciones. Mi intención no es reproducir ahora este debate (Simpson:1973; Quine:1962), que plantea el problema de si una teoría satisfactoria de los enunciados de creencia puede fundarse en un concepto de la relación de creencia como relación entre una persona y una oración, una inscripción, una emisión, o cualquier otra entidad lingüística, en lugar de una ‘proposición’. El debate, en efecto, atañe más a los enunciados que refieren estados mentales que a los estados mismos, y éstos sólo son considerados en la medida en que ciertos enunciados, como los de creencia, plantean problemas de interpretación.

Lo que sí parece necesario es confrontar aquí la noción de ‘representación’ de Jerry Fodor, la cual exige que la creencia sea interpretada como relación de dos términos, y la de Searle que se está exponiendo. Como se sabe, la teoría fodoriana de las actitudes proposicionales exige que éstas tengan al menos dos grados de libertad: la actitud en cuestión y la proposición. Dicho de otro modo, en una primera aproximación una actitud proposicional es un par compuesto de una proposición y un conjunto de estados Intencionales, v.gr. el conjunto de estados Intencionales que mantienen esa actitud hacia esa proposición. También es un elemento crucial de esta teoría, el que las actitudes proposicionales sean estados funcionales de organismos, es decir, estados que se pueden individuar en tipos por referencia a sus relaciones causales (actuales o potenciales): se sabe lo que es esencial para un estado funcional cuando se conocen las generalizaciones causales que él subsume.

Sea como fuere, si se insiste en considerar a los EI como relaciones de la forma aRb, parece más plausible interpretar el segundo término de la relación como una entidad abstracta, es decir, una proposición. Como el propio Quine, quien de ningún modo considera viable esta opción, ha señalado, “el hecho de considerar a las formas lingüísticas como objetos de las actitudes proposicionales es en sí artificial y poco prometedor” (Quine:1962:164); sobre todo porque tal posición supone la introducción del lenguaje, e incluso de las lenguas particulares, en el análisis de los EI, cuando lo que debería ocurrir es lo contrario: analizar el lenguaje en términos de los EI. Si se quiere mantener, pues, el enfoque de la relación Intencional como una relación del tipo aRb, es más apropiado suponer

que el segundo término corresponde a una proposición, la cual no pertenece a ninguna lengua particular y es una entidad abstracta. El término 'proposición' significaría aquí el contenido objetivo del pensamiento, y podría identificarse al 'Pensamiento' (Gedanke) de Frege (A. Church, en Simpson:1973).

Nos encontramos, pues, con un enfoque que considera a las actitudes proposicionales, según el modelo de la creencia, como una relación entre una persona y una proposición, o un contenido proposicional. Podemos dejar de lado la cuestión del 'compromiso ontológico', pues es una cuestión impertinente, como ya se dijo y se aclarará más adelante. Consideremos solamente el 'compromiso lógico' recordando que "no es su categoría ontológica, sino sus propiedades lógicas, las que hacen que un estado mental sea un estado Intencional" (WhIS:81). En este sentido, hablar de un objeto Intencional no equivale a adquirir ningún compromiso ontológico sino a hablar de la propiedad lógica fundamental de los EI, consistente en ser representaciones de su 'objeto'.

Pero si no hay ningún misterio ontológico ligado a la noción de objeto Intencional, entonces los problemas que surgen de la indiferencia de los EI con respecto a la existencia o no existencia de tal objeto, —problemas lógicos— también desaparecerían y, en consecuencia, ya no habría necesidad de postular proposiciones como los objetos de las actitudes proposicionales. Veamos cómo comprende Searle esto: el hecho de que un EI no se satisfaga, porque eventualmente no haya un objeto al cual haga referencia su contenido, no nos obliga a postular una entidad intermedia —ni real ni irreal— hacia la cual esté dirigido el estado en cuestión: "un estado Intencional tiene un contenido representativo, pero ni se refiere ni está dirigido a este contenido representativo" (WhIS:83). Para que mi creencia a propósito de los unicornios sea tal creencia, o mi deseo de que el Rey de Francia sea calvo sea el deseo que es, debo tener alguna representación de unicornios, y del Rey de Francia y su calvicie. Pero el objeto de mis creencias no se identifica con esas representaciones; más bien diremos que los EI están dirigidos hacia sus objetos por medio de sus contenidos representativos. Así como una frase que es falsa por causa de un defecto de referencia no nos compromete con el reconocimiento de una entidad misteriosa como su 'referente', del mismo modo una creencia que es falsa porque su contenido representativo no puede ser satisfecho, no debe inclinarnos a erigir una entidad intermedia para que le sirva de objeto.

Si se entiende la relación entre el estado mental y el objeto Intencional como una relación de representación, entonces es un error decir que, por ejemplo, una creencia es una relación de dos términos entre una persona y una proposición, como lo sería igualmente decir que una oración es una relación entre una persona y una proposición. Una proposición, insiste Searle, no es el objeto, sino el contenido de una creencia. Por ejemplo, el contenido de mi creencia de que De Gaulle era francés es la 'proposición' que De Gaulle era francés. Pero mi creencia

no es a propósito de esta proposición, sino de De Gaulle, y se lo representa como francés gracias a su contenido representativo proposicional. La oración ‘Pedro cree que p’, pues, no describe una relación entre Pedro y p, en el sentido de que la creencia de Pedro está dirigida hacia p, del modo como, por ejemplo, ‘Bernabé le pegó a Burundanga’ describe una relación entre Bernabé y Burundanga tal que la acción de golpear de Bernabé está dirigida hacia Burundanga. Si hay, como de hecho la hay, una atribución de relación cuando atribuimos un EI a una persona, no se trata de una relación entre una persona y una proposición, sino una relación de representación entre el EI y las cosas representadas por él; y, como sucede con toda relación de representación, es posible que el EI exista sin que exista actualmente ninguna cosa u objeto que lo satisfaga.

La distinción entre el contenido representativo y el objeto Intencional, dice Searle,

es paralela a la distinción de Frege entre el sentido y el referente. Así como una descripción se refiere a un objeto en virtud de su sentido, así mismo un EI se dirige hacia (se refiere a) un objeto en virtud de su contenido representativo, pero sin por ello estar dirigido hacia este contenido (IU:135).

El hecho de que se pueda tener un EI a propósito de un objeto que no existe no significa que el estado esté dirigido hacia una proposición, o hacia un ‘sentido’ (Sinn), o hacia su contenido representativo. Como ya se explicó, es posible hacer una oración falsa, y eso no significa que en ese caso ella se refiere a su ‘sentido’. Si no hay ningún objeto que satisfaga el contenido representativo del EI, entonces éste no tiene objeto Intencional: de hecho, según Searle “un estado Intencional tendrá un objeto Intencional si y solamente si su contenido representativo es satisfecho por un objeto o un estado de cosas” (IU:182).

En el caso de las actitudes proposicionales, el contenido representativo debe ser satisfecho por un estado de cosas; en ese caso, éste recibe el nombre de ‘objeto Intencional’. Pero como los estados de cosas no son verdaderos ‘objetos’ (en el sentido de que no son ‘individuos’) Searle sugiere que no se los nombre con esa expresión, para evitar un error similar a la asimilación de ‘declarar’ (‘stating’ y ‘hacer referencia’ (‘referring’)). Hablar de ‘objeto Intencional’ a propósito de las actitudes proposicionales, pues, no es sólo innecesario sino peligroso. Más vale evitar esta expresión y tener en mente solamente que el supuesto ‘objeto’ de ellas son simplemente sus condiciones de satisfacción.

Por otra parte, también es posible contestar la afirmación de que el objeto Intencional no es más que el estado de cosas actual (real) sin por ello aceptar que esos objetos sean proposiciones. Para J.L. Mackie (1975:46 y sigs.), el problema consiste en que el contenido de una creencia se presenta como si fuera un objeto

más o menos distinto de la experiencia de creer, y sin embargo ligado al sujeto. Pero el objeto Intencional de, por ejemplo, mi creencia de que mañana lloverá, no puede ser el estado de cosas real de la lluvia que cae mañana, pues al objeto de mi creencia en cuanto tal le faltan muchos de los rasgos que tendrá el objeto externo actual, si en verdad ocurre. El estado de cosas, en cuanto estado de cosas creído, es indeterminado, y seguirá siendo el objeto creído aún cuando el 'objeto' real no ocurra. Esto puede llevar a hablar del 'objetocreído' como algo diferente del 'objetoreal' tal como éste (quizás) ocurrirá, sin por ello tener que identificarlo con una entidad de tipo proposicional. Es entonces cuando Mackie habla de "el verdadero enigma (puzzle) de la Intencionalidad", que consiste, como ya vimos, en que haya estados de cosas (creencias, esperanzas, temores, etc.) que requieran para su adecuada descripción, de la descripción solamente parcial, incompleta e indeterminada de otro estado de cosas completamente diferente y solamente posible. Lo enigmático, pues, es que la descripción de ciertos estados de cosas (los EI) tenga que hacer referencia a estados de cosas y a acontecimientos que le son totalmente exteriores y que pertenecen a un orden diferente del de los estados descritos.

Para Searle no hay nada de enigmático en esto si nos limitamos, como debe hacerse, a las propiedades lógicas del EI en cuestión, sin ocuparnos de su estatuto ontológico o de su modo de realización efectiva. "Imaginemos [dice Searle] una inquietud paralela a propósito de las oraciones y de los actos de habla en general". No hay nada de enigmático en el hecho, por ejemplo, de que una aserción, o una orden, etc., requieran para su adecuada descripción de la descripción parcial, incompleta, etc., de un estado de cosas totalmente diferente de ellas y solamente posible.

No hay nada de enigmático en ello si se reconoce que una aserción es precisamente una representación de un estado de cosas cuya existencia se afirma, una orden es una representación de un estado de cosas que se ordena al oyente que haga existir, [...etc.] (IU:184).

Lo mismo vale para los EI, pues ellos son también representaciones de objetos y estados de cosas:

la razón para que la especificación de mi creencia de que está lloviendo requiera de una especificación del estado de cosas de que llueve es exactamente la misma razón para que la especificación de mi aseveración de que está lloviendo requiera de la especificación del estado de cosas de que llueve: en ambos casos, la una es una representación del otro (IU:184).

Lo que, en opinión de Searle, explica que muchos autores no hayan visto que el objeto Intencional es idéntico al objeto real radica en la dificultad planteada por Mackie. Pero ésta desaparece si se toma en cuenta el hecho de que la especificación del objeto Intencional se hace según el aspecto bajo el cual aparece

más o menos distinto de la experiencia de creer, y sin embargo ligado al sujeto. Pero el objeto Intencional de, por ejemplo, mi creencia de que mañana lloverá, no puede ser el estado de cosas real de la lluvia que cae mañana, pues al objeto de mi creencia en cuanto tal le faltan muchos de los rasgos que tendrá el objeto externo actual, si en verdad ocurre. El estado de cosas, en cuanto estado de cosas creído, es indeterminado, y seguirá siendo el objeto creído aún cuando el ‘objeto’ real no ocurra. Esto puede llevar a hablar del ‘objetocreído’ como algo diferente del ‘objetoreal’ tal como éste (quizás) ocurrirá, sin por ello tener que identificarlo con una entidad de tipo proposicional. Es entonces cuando Mackie habla de “el verdadero enigma (puzzle) de la Intencionalidad”, que consiste, como ya vimos, en que haya estados de cosas (creencias, esperanzas, temores, etc.) que requieran para su adecuada descripción, de la descripción solamente parcial, incompleta e indeterminada de otro estado de cosas completamente diferente y solamente posible. Lo enigmático, pues, es que la descripción de ciertos estados de cosas (los EI) tenga que hacer referencia a estados de cosas y a acontecimientos que le son totalmente exteriores y que pertenecen a un orden diferente del de los estados descritos.

Para Searle no hay nada de enigmático en esto si nos limitamos, como debe hacerse, a las propiedades lógicas del EI en cuestión, sin ocuparnos de su estatuto ontológico o de su modo de realización efectiva. “Imaginemos [dice Searle] una inquietud paralela a propósito de las oraciones y de los actos de habla en general”. No hay nada de enigmático en el hecho, por ejemplo, de que una aserción, o una orden, etc., requieran para su adecuada descripción de la descripción parcial, incompleta, etc., de un estado de cosas totalmente diferente de ellas y solamente posible.

No hay nada de enigmático en ello si se reconoce que una aserción es precisamente una representación de un estado de cosas cuya existencia se afirma, una orden es una representación de un estado de cosas que se ordena al oyente que haga existir, [...etc.] (IU:184).

Lo mismo vale para los EI, pues ellos son también representaciones de objetos y estados de cosas:

la razón para que la especificación de mi creencia de que está lloviendo requiera de una especificación del estado de cosas de que llueve es exactamente la misma razón para que la especificación de mi aseveración de que está lloviendo requiera de la especificación del estado de cosas de que llueve: en ambos casos, la una es una representación del otro (IU: 184).

Lo que, en opinión de Searle, explica que muchos autores no hayan visto que el objeto Intencional es idéntico al objeto real radica en la dificultad planteada por Mackie. Pero ésta desaparece si se toma en cuenta el hecho de que la especificación del objeto Intencional se hace según el aspecto bajo el cual aparece

representado en el contenido representativo. En efecto, puede parecer que el objeto Intencional siempre es incompleto, comparado con el objeto real, y que por esta razón los objetos Intencionales no pueden ser jamás equiparados a los objetos reales. Pero, del mismo modo, podría decirse que una descripción no podría ser jamás la descripción de un hecho real, actual, pues los hechos, como los objetos, poseen todo tipo de rasgos que no se encuentran en la descripción. Sin embargo, tal conclusión parece manifiestamente absurda, mientras que, en el caso de los objetos Intencionales, ella ha parecido plausible y evidente.

Esto tal vez podría explicarse por el hecho de que en el caso de los AH uno se limita, con toda naturalidad, a su descripción y análisis únicamente según sus propiedades lógicas, mientras que los EI parecen exigir una descripción que incluya también su modo de realización, es decir, consideraciones tanto epistemológicas como ontológicas. Esto es por lo menos lo que sugiere la posición de Mackie. Inmediatamente después de haber planteado “el verdadero enigma de la Intencionalidad”, recuerda una observación de Wittgenstein: “Si alguien pudiera ver la expectativa (expectation) misma, debería ver lo que se espera”. Y continúa la cita: “la aserción: ‘espero una explosión de un momento a otro’ es una expresión de una expectativa”, y “si usted puede ver la expresión de la expectativa, usted puede ver ‘lo que se espera’ en ella”. La gramática del lenguaje se encuentra en la base, según Wittgenstein, de esta “armonía entre el pensamiento y la realidad” (Wittgenstein:1967:53-56). Pero ello no basta a Mackie para resolver su problema: “una vez comprendida la estructura lógica, quisiéramos también saber qué realidad psicológica (u otra) le subyace y está representada por ella” (Mackie:1975:48). Ahora bien, una inquietud semejante no parece tener importancia en el caso de los AH, y sin embargo se trata del mismo fenómeno de representación. Así como no hay ningún interés particular en preguntarse cuál es la realidad subyacente a la estructura lógica de una aserción (si se trata de palabras habladas o escritas, o de una ‘imagen’, etc.) pues con la sola estructura lógica nos basta para saber lo que ella es en cuanto tal aserción y no otra, del mismo modo, según Scarle, las características ‘ontológicas’ de los EI importan poco para tener una explicación satisfactoria de tales nociones. Que se trate de “configuraciones de neuronas en el cerebro, modificaciones de un ‘yo’ cartesiano, ideas humianas, imágenes que flotan alrededor de la mente, palabras pensadas, o disposiciones para tener un determinado comportamiento”, todo ello es simplemente impertinente para comprender las propiedades lógicas de los EI (WhIS:81). Como ya se señaló, para saber lo que es un EI con una dirección de adecuación no es necesario conocer las propiedades materiales o psicológicas de su realización. Lo único que necesitamos saber es: primero, cuáles son sus condiciones de satisfacción; segundo, bajo qué aspectos están ellas representadas por el contenido representativo; y tercero, cuál es el modo psicológico —creencia, deseo, intención, etc.— del estado en cuestión (WhIS:82)

5. Intencionalidad y cognitivismo

Como se ve, Searle es un 'realista' en filosofía de la mente, en el sentido de admitir que realmente existen cosas tales como creencias, deseos, intenciones y demás estados intrínsecamente mentales, a los cuales hace referencia normalmente el habla común con estos términos y que no pueden ser reducidos a alguna otra cosa o eliminados por algún tipo de redefinición. Y expone una teoría según la cual lo que caracteriza a estos estados mentales no es su naturaleza ontológica (si se trata de configuraciones neuronales, o imágenes mentales, o modificaciones de un 'yo', etc.), sino un rasgo lógico esencial, que él denomina "intencionalidad", y que consiste en estar referidos a objetos o estados de cosas en el mundo. Su teoría no está pues, en principio, comprometida con el materialismo de la teoría de la identidad mente/cerebro, dada esta neutralidad ontológica, y más bien parece cercana al funcionalismo. No obstante, el carácter intencional de los estados mentales no permite esta identificación.

Que los estados mentales sean intencionales significa que poseen un contenido representacional, y que es este contenido el que hace que estén 'dirigidos' hacia objetos o estados de cosas en el mundo. Con otras palabras, los estados mentales son 'intencionales' en el mismo sentido en que el lenguaje posee una 'semántica': en ambos casos, el contenido representacional determina ciertas 'condiciones de satisfacción' que establecen la relación con el mundo. Ahora bien: este contenido de las representaciones mentales, que les confiere su carácter intencional, es precisamente lo que hace falta en las 'representaciones' postuladas por Fodor y otros funcionalistas. Y este es el punto central del ataque.

Si el funcionalismo 'fuerte' estuviera en lo correcto, tendríamos que atribuirle intencionalidad a los programas que procesan las máquinas de computación, por ejemplo. Pero las operaciones de estas máquinas son cálculos que se efectúan sobre elementos que han sido especificados sólo formalmente (y este rasgo de formalidad le es inherente y esencial al funcionalismo 'fuerte', como se vio) y que no tienen por se ninguna relación con el mundo. Por ejemplo, el punto de vista funcionalista-cognitivista que discute Searle, supone que los principios formales especificados en el programa y las operaciones computacionales de la máquina bastan para comprender una lengua. No obstante Searle muestra por medio de un sencillo "experimento de pensamiento" cómo nosotros mismos podemos realizar toda clase de operaciones, siguiendo instrucciones precisas, sobre símbolos exclusivamente formales (del modo como lo hace una máquina) sin por ello haber comprendido en lo más mínimo lo que esos símbolos significan. La comprensión de una lengua, como toda actividad intencional, no se reduce a operar sobre símbolos formales.

Para Searle, el modelo programa/máquina como explicación de la relación mente/cerebro no sirve, sencillamente porque el programa, a diferencia de la mente, no posee intencionalidad. Las manipulaciones de símbolos que ocurren cuando una máquina 'corre' un programa no poseen en sí mismas ninguna intencionalidad, y en esta medida no tienen sentido. No son ni siquiera manipulaciones de símbolos, pues los tales 'símbolos', carentes de significación, no simbolizan nada: solamente poseen sintaxis, no semántica. La intencionalidad que parecen exhibir algunos modelos de programas corridos en un computador se encuentra solamente en la mente de quienes programan y de quienes utilizan el programa, es decir, de quienes introducen el 'input' y quienes interpretan el 'output'.

Los estados intencionales (mentales) no son formales en el sentido en que lo son los programas o estados lógicos de un computador. Los estados intencionales están descritos y caracterizados en términos de sus contenidos, y se los define como un determinado contenido mental con determinadas condiciones de satisfacción, dirección de adecuación entre él y el mundo, etc., es decir, en términos de sus características semánticas. Un estado intencional no tiene ni siquiera una forma 'sintáctica' pues, a la misma creencia, por ejemplo, podemos darle un número indefinido de expresiones sintácticas diferentes en sistemas lingüísticos diferentes.

En síntesis, el problema fundamental del funcionalismo, según Searle, radica en su tesis principal: la "neutralidad ontológica" postulada de los estados mentales obliga a no tomar de ellos más que sus rasgos estrictamente formales; pero al hacerlo se está excluyendo la intencionalidad de lo mental; y sin intencionalidad no hay representación.

Ahora bien: ¿por qué la "neutralidad ontológica" excluye la intencionalidad? Es cierto que ésta no puede venir de la sola realización de un programa formal. Por consiguiente, termina sosteniendo Searle, no se pueden disociar las operaciones mentales de las operaciones del cerebro tal como se disocian los programas de las operaciones de las máquinas. La intencionalidad es una propiedad física, real, del cerebro, un fenómeno biológico que deben explicar las neurociencias, puesto que él es producido por "poderes causales del cerebro". La intencionalidad depende tanto de la bioquímica de sus orígenes como, por ejemplo, la 'lactancia' y la 'fotosíntesis' dependen causalmente de la bioquímica de sus orígenes.

La relación entre los fenómenos mentales y los fenómenos físicos puede describirse del siguiente modo: los estados mentales son causados por las operaciones del cerebro y materializados en la estructura de éste (y del resto del sistema nervioso). Esta doble relación de causación y de materialización aparece, por supuesto, en diferentes niveles de descripción, y es común en las descripciones de fenómenos naturales.

Como filosofía de la mente, la teoría no puede decir más y se remite a lo que algún día puedan decir las ciencias del cerebro al respecto.

Literatura Citada

SEARLE:

(AH)

1980 Actos de Habla. (Madrid:Ed. Cátedra)

(PhL)

1971 The Philosophy of Language. (O.U.P.)

(TIA)

1975 "A Taxonomy of Illocutionary Acts" (En Gunderson ed. *Language, Mind and Knowledge. Minnesota Studies in the Philosophy of Science* vol. VI:344-369)

(WhIS)

1979 "What Is an Intentional State?" (*Mind*, LXXXVIII, 349 January 1979)

(IU)

1979 "Intentionality and the Use of Language" (En A. Margalit ed.: *Meaning and Use* Reidel, Boston-Dordrecht)

(LM)

1978 "Litteral Meaning" (*Erkenntnis*, XII, 2, July 1978)

(IIAc)

1980 "The Intentionality of Intentions and Action" (En R. Haller ed., *Language, Logic and Philosophy. Proceedings of the 4th. International Wittgenstein Symposium. Hölder Pichler-Tempsky, Vienna, 83-99*)

(ML)

"Mind and Language" Inédito. Fotocopias.

(IM)

1981 "Intentionality and Method" (*The Journal of Philosophy*, LXXXIII, 11, Nov. 1981)

(Intentionality)

1983 Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind. (Cambridge University Press: Cambridge)

AUSTIN, J.L.

1962 How to Do Things with Words. (Oxford U. Press)

CHURCH, A.

1973 "Sobre el análisis de los enunciados de aseveración y creencia efectuado por Carnap" (En Simpson, 1973)

1973

"Lógica, análisis e intencionalidad" (En Simpson, 1973)

FODOR, J.A.

1975 The Language of Thought (Harper & Row:N.Y.; Trad.: *El lenguaje del pensamiento*. Alianza:Madrid,1984)

1980

"Searle On What Only Brains Can Do" (*The Behavioral and Brain Sciences*: 3, 1980)

1981

"Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology" (En Haugeland, 1981)

1981

Representations. Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science (MIT Press:Cambridge, Mass.)

1984

"Semantics, Wisconsin Style" (*Synthese*, 59, 1984)

1986

La modularidad de la mente (Ed. Morata:Madrid)

1987

Psychosemantics (M.I.T. Press)

1990

A Theory of Content and Other Essays (M.I.T. Press)

FORGUSON, L.W.

1973 "Locutionary and Illocutionary Acts" (En Berlin, I. ed. *Essays on J.L.*)

GRICE, P.

1957 "Meaning" (*Philosophical Review*, LXVI, 1957, 377-388)

HABERMAS, J.

1987 Teoría de la acción comunicativa, I-II. (Taurus, Madrid)

1990

Pensamiento postmetafísico. (Taurus, Madrid)

HAUGELAND, J. (Ed.)

1981 Mind Design (MIT Press:Cambridge, Mass. London)

LANIGAN, R.

1977 Speech Act Phenomenology. (M. Nijhoff, Den Haag)

MACKIE, J.L.,

1975 "Problems of Intentionality" (En E. Pivcevic ed.: *Phenomenology and Philosophical Understanding*. C.U.P.)

QUINE, W.V.O.

1962 "Le mythe de la signification" (En *La Philosophie Analytique*. Cahiers de Royaumont, Les Ed. de Minuit:Paris)

RECANATI, F.

1981 Les énoncés performatifs. (Les Ed. de Minuit, Paris)

RESCHER, N

1972 "El problema de una teoría lógica de los enunciados de creencia"
(En Simpson, 1973)

RUSSELL, B.

1950 An Inquiry into Meaning and Truth. (George Allen & Unwin, London)

SIMPSON, Th.M.

1973 Semántica filosófica: problemas y discusiones. (Ed. Siglo XXI, Bs.As.)

WITTGENSTEIN, L.

1967 Zettel. (Basil Blackwell, Oxford)

HABERMAS, J.

1987 Teoría de la acción comunicativa, I-II. (Taurus, Madrid)

1990

Pensamiento postmetafísico. (Taurus, Madrid)

HAUGELAND, J. (Ed.)

1981 Mind Design (MIT Press:Cambridge, Mass. London)

LANIGAN, R.

1977 Speech Act Phenomenology. (M. Nijhoff, Den Haag)

MACKIE, J.L.,

1975 "Problems of Intentionality" (En E. Pivcevic ed.: *Phenomenology and Philosophical Understanding*. C.U.P.)

QUINE, W.V.O.

1962 "Le mythe de la signification" (En *La Philosophie Analytique*. Cahiers de Royaumont, Les Ed. de Minuit:Paris)

RECANATI, F.

1981 Les énoncés performatifs. (Les Ed. de Minuit, Paris)

RESCHER, N

1972 "El problema de una teoría lógica de los enunciados de creencia"
(En Simpson, 1973)

RUSSELL, B.

1950 An Inquiry into Meaning and Truth. (George Allen & Unwin, London)

SIMPSON, Th.M.

1973 Semántica filosófica: problemas y discusiones. (Ed. Siglo XXI, Bs.As.)

WITTGENSTEIN, L.

1967 Zettel. (Basil Blackwell, Oxford)