

Intencionalidad sin conciencia: Brentano, Searle y las ciencias cognitivas

OSCAR L. GONZÁLEZ-CASTÁN
(Madrid)

1. **Ciencias cognitivas e intencionalidad**

Había que decirlo decididamente y sin ningún temor. El ambiente no era muy propicio y podían echarle alguna que otra reprimenda. Todos le encarecerían que se olvidara del asunto con gesto comprensivo y condescendiente. Para expresarlo de una forma tan tradicional como tradicional era su tesis: agua pasada no mueve molino. Nadie, o muy pocos, estaría dispuesto a buscar en la dirección en la que él creía que había que hacerlo. Bastante trabajo y tiempo —casi medio siglo de investigación filosófica— había costado desprenderse de las tesis del conductismo lógico como la única alternativa viable en filosofía de la mente que fuera compatible con una imagen materialista del mundo, como para que ahora venga nadie a decir que ese primer paso de gigante es sólo el principio y que, encima, nos hemos olvidado de lo principal.

Hemos recuperado completamente el vocabulario mentalista. Ahora hablamos confiadamente de estados mentales, de contenidos y significados mentales, de intencionalidad, de sistemas de representación mentales. Hemos habilitado, bajo el nombre de «innatismo», un cierto sentido del concepto filosófico tradicional de lo a priori. Y por si esto fuera poco, no hemos dejado de ser materialistas, es decir, hemos elaborado una imagen de la mente que se adecua a las exigencias de la ciencia (psicológica) contemporánea. ¿Qué más se puede querer? ¿Para qué enredar las cosas con quejas vagas como, por ejemplo, que nos hemos olvidado de la conciencia, de la subjetividad, del problema del tiempo inmanente y de la corriente de conciencia, de la necesaria vinculación de todo estado mental o intencional con un yo y de otros problemas filosóficos de esta catadura? Para decirlo sin ningún rodeo, estamos muy contentos de haber podido disociar para siempre el problema de la intencionalidad de nuestros estados mentales del problema de la conciencia. El lenguaje del pensamiento de Fodor y sus allegados, la gramática filosófica de Chomsky, el funcionalismo de todo género, el computacionalismo de la inteligencia artificial, e incluso la filosofía del lenguaje en general, no necesitan hablar en absoluto de la conciencia, aunque muchos autores que cultivan estas áreas del cono-

cimiento estén dispuestos a hablar confiadamente de estados intencionales. Muy probablemente, todos los procesos mentales innatos y computacionales transcurren completamente inaccesibles a la conciencia.

En medio de este estado de cosas de la investigación en filosofía de la mente, John R. Searle ha alzado tímidamente la voz para decir precisamente que nos hemos olvidado de la conciencia en el camino de las largas, penosas y variadas cuestiones que rodean los análisis en torno al problema de la intencionalidad de los estados mentales. De acuerdo con este filósofo, no podría haber sido de otra manera.

Los presupuestos y métodos de la filosofía contemporánea están mal equipados para tratar la *subjetividad* de los estados conscientes. Una aversión semejante a aceptar las consecuencias de la subjetividad ontológica aflige, generalmente, también a la psicología y a las ciencias cognitivas (Searle, 1989, p. 194).

De acuerdo con dos de las teorías de la mente más en boga en los últimos veinte años —la teoría representacional de Fodor y la teoría sintáctica de Stich—, las manipulaciones sintácticas de los símbolos mentales que constituyen los procesos mentales causalmente responsables de alguno de los comportamientos de los organismos son, en su gran mayoría, fenómenos inconscientes. Los partidarios de la «mente computacional» no necesitan de la conciencia para dar cuenta de la intencionalidad de los estados mentales. Por el contrario, tradicionalmente, los defensores de la «mente fenomenológica» piensan unidas de una forma necesaria la intencionalidad y la conciencia. Searle se decanta en favor de este segundo punto de vista.

Cualquier estado intencional es, bien de hecho o potencialmente, un estado intencional consciente y, por esa razón, la ciencia cognitiva no puede evitar el estudio de la conciencia. La atribución de cualquier fenómeno intencional a un sistema, sea «computacional» o de otro tipo, depende de la aceptación previa de la noción corriente de mente, de la mente «fenomenológica» consciente (Searle, 1989, p. 194).

Searle se queja en las primeras líneas de su artículo de que no hay o, al menos, es muy extraño encontrar dentro de la tradición analítica en filosofía de la mente, algún intento serio y con pretensión de sistematicidad de construir una teoría acerca de la estructura general de los estados mentales intencionales conscientes (Searle, 1989, p. 193). Aunque en esta ocasión Searle no ofrece ningún rudimento de descripción de dicha estructura, es posible intentar su reconstrucción en sus líneas más generales atendiendo a las propiedades lógicas fundamentales de los estados mentales intencionales tal y como se describen en su libro más sistemático sobre estas cuestiones: *Intentionality*.

2. La teoría de la intencionalidad de Searle

a) *Estados mentales y estados intencionales*

Lo primero de todo, conviene aclarar qué entiende exactamente Searle por intencionalidad. No cabe ninguna sorpresa respecto de lo que tiene que decir sobre este asunto. La intencionalidad es aquella característica de un gran número de estados y procesos mentales gracias a la cual esos estados y procesos están dirigidos a o son acerca de objetos y estados de cosas en el mundo (Searle, 1983, p. 1). La puntualización introducida en esta primera definición del concepto de intencionalidad por la que se nos hace saber que no todos los estados y procesos mentales son intencionales tiene su justificación en la observación de que muchos estados mentales que pertenecen a la esfera de los sentimientos —como, por ejemplo, ciertos estados de nerviosismo, de ansiedad, de depresión, de júbilo o de euforia—, no son estados intencionales, aunque sí mentales. Sobre ellos, al menos en un gran número de casos, no cabe contestar de una forma determinada a las preguntas ¿de qué estás jubiloso o deprimido?, ¿de qué te alegras? Según Searle, simplemente se está jubiloso o deprimido sin estarlo, al parecer, ¡de nada! Todas las propiedades descriptivas de esa especie de estados mentales conscientes se agotan en ser precisamente eso: un estado consciente de júbilo o de depresión. Esto no quiere decir que de otras formas de ansiedad o de júbilo no quepa contestar de una manera determinada a las preguntas anteriormente formuladas. Esta alternativa constituiría la modalidad intencional de aquellos fenómenos de la esfera del sentimiento. Pero en los casos en los que no somos capaces de hacerlo, Searle piensa que estamos ante el caso de un estado mental consciente que no es intencional.

Por el contrario, de los estados mentales propiamente intencionales como, por ejemplo, las creencias y los deseos, siempre cabría contestar a las preguntas ¿qué crees?, ¿qué deseas? Sería absurdo por mi parte decir que creo o que deseo sin creer o desear *nada*. Subrayo esta palabra porque Searle parece pensar que mientras que no tiene ningún sentido decir que creo o deseo pero que mi estado de creencia o de deseo no lo es acerca de nada, sí que tiene sentido decir que estoy jubiloso, o nervioso o deprimido —en sus modalidades supuestamente no intencionales—, pero acerca de nada.

Desde luego, conviene saber si las modalidades supuestamente no intencionales de los estados mentales sentimentales conscientes lo son verdaderamente o sólo relativamente a una cierta limitación de nuestra capacidad descriptiva en el momento en el que estamos viviendo intensamente esos estados. La verdadera situación, según entiendo, sería más bien que siempre me es posible decir con pleno sentido que estoy deprimido o

jubiloso de o por algo, aunque ahora mismo no sea capaz de formular muy claramente de qué lo estoy. Podría ocurrir que mi estado de depresión o de júbilo me «llenara» tan completamente que, por decirlo así, no encontrara apropiado (o no fuera capaz de) reflexionar sobre su objeto. La inteligencia, a veces, tiene quizá sus limitaciones para describir el corazón del hombre.

Pero por lo que respecta exclusivamente a mi incapacidad para contestar a la pregunta «¿qué...?», esta situación no es muy distinta de aquella otra en la que, por ejemplo, sé que quiero saciar mi sed un día muy caluroso de verano, pero ante el puesto de helados no puedo discernir muy bien cuál quiero. Es decir, que si el hecho de no poder contestar determinadamente a la pregunta formulada con el pronombre interrogativo «qué» cuando quiero indagar cuál es el objeto o estado de cosas al que se hallan dirigidos algunos estados de depresión o de júbilo, fuera una razón suficiente para declarar que aquellos estados no son intencionales, los mismos indicios se podrían encontrar en algunas especies de estados intencionales que Searle considera incondicionalmente intencionales.

De ser cierto este paralelismo, entonces no parece que la fuerza del único argumento que aquí muestra Searle para establecer que hay estados mentales que no son intencionales sea muy convincente. Si es cierta esta afirmación, entonces los estados mentales son intencionales sin excepción alguna y no cabe decir que muchos estados mentales conscientes —los estados de depresión o de júbilo «indeterminados»— no son intencionales.

b) *La estructura lógica de los estados intencionales conscientes*

Una vez concluida esta digresión, cuya conclusión provisional es importante retener por motivos que más adelante se harán patentes, conviene recordar que el interés primario que guía estas líneas es describir las propiedades lógicas más básicas de los estados mentales intencionales conscientes.

Piensa Searle que, por razones pedagógicas, la mejor forma de analizar la estructura lógica de los estados mentales intencionales es compararla con la estructura de los actos de habla. El resultado de esta comparación es la posibilidad de contar con una descripción de los estados mentales intencionales según estas directrices, por lo demás, tan conocidas.

Decir estado mental intencional es lo mismo que decir contenido representativo bajo un cierto modo psicológico. A su vez, distintos estados mentales intencionales pueden tener muy diversos modos psicológicos, pero el mismo contenido representativo. Los modos psicológicos que expresamos mediante los verbos de creencia, de juicio, de deseo y otros semejantes, pueden tener el mismo contenido representativo. Puedo creer que la estatua del *Angel caído* está en el Retiro, pero también juzgar, desear u odiar que la estatua del *Angel caído* esté en el Retiro.

El modo psicológico característico del estado mental determina la dirección de ajuste (*direction of fit*) entre su contenido representativo y el mundo. Básicamente hay dos direcciones de ajuste, a saber: la dirección de ajuste mente-mundo y la dirección de ajuste mundo-mente. Si se toma como base una teoría muy ingenua acerca de las relaciones entre los contenidos representativos y «el mundo», se puede decir que las creencias y los juicios son modos psicológicos cuyo contenido representativo se supone que tiene que conformarse o coincidir con el mundo —o con lo que Searle llamará más adelante sus condiciones de satisfacción—, si es que ha de cumplirse. Si creo o juzgo que la estatua del *Angel caído* está en el Retiro, pero creo o juzgo erróneamente, entonces es el contenido representativo de mi creencia y de mi juicio el que tiene que cambiar, y no el mundo. De aquí su dirección de ajuste característica mundo-mente. Si, por el contrario, deseo u odio que la estatua del *Angel caído* esté en el Retiro, es la situación espacial de la estatua del *Angel caído* la que debería acomodarse a mi deseo o a mi estado de odio y no a la inversa, si es que mi deseo ha de realizarse o mi odio calmarse ¹.

De todos aquellos estados mentales cuyos modos psicológicos tienen una dirección de ajuste, se puede decir que su contenido representativo representa sus condiciones de satisfacción bajo un cierto aspecto. La condición de satisfacción de mi creencia de que la estatua del *Angel caído* está en el Retiro, es que la estatua del *Angel caído* esté en el Retiro, y no, por ejemplo, que la única estatua que hay en Madrid dedicada al diablo esté en el Retiro (aun suponiendo que la estatua del *Angel caído* sea idéntica con la única estatua que hay en Madrid dedicada al diablo).

Searle es muy cauto y demasiado ambiguo cuando utiliza el término representación en este contexto.

Decir que una creencia es una representación es simplemente decir que tiene un contenido proposicional, que su contenido proposicional determina un conjunto de condiciones de satisfacción bajo un cierto aspecto, que su modo psicológico determina una dirección de ajuste para su contenido proposicional tal y como todas estas nociones —contenido proposicional, dirección de ajuste, etc.— se explican en la teoría de los actos de habla. En verdad, respecto de lo que he

1. Searle distingue también una tercera clase de modos psicológicos que no tienen ninguna dirección de ajuste, aunque se pueda decir de ellos que son apropiados o inapropiados dependiendo de las circunstancias. Por ejemplo, si me alegro de que mi mejor amigo haya hecho bien el examen, mi alegría está fundada, al menos, en dos modos psicológicos con direcciones de ajuste características. En primer lugar, está basada en mi creencia de que mi amigo ha hecho bien el examen y, en segundo lugar, en que deseaba que hiciera bien éste. Si mi creencia es falsa no tiene mucho sentido que diga que me alegro de que mi amigo haya hecho bien el examen. Simplemente no lo ha hecho y, por tanto, mi alegría es inapropiada. Por otra parte, si mi deseo no es sincero, tampoco tiene sentido alguno que diga que me alegro de ello. También en este caso mi alegría sería inapropiada (Searle, 1983, p. 8).

dicho hasta ahora, podría estar dispensado de utilizar los términos «representación» y «representar» en favor de estas otras nociones, dado que no hay nada ontológico acerca de mi uso del término «representación». Es sólo una abreviatura de esta constelación de nociones lógicas tomadas en préstamo de la teoría de los actos de habla (Searle, 1983, p. 12).

En relación con el uso del vocabulario técnico que emplea Searle, es importante tener en cuenta que hablar de contenido proposicional, de contenido representacional o de contenido intencional de un estado mental, son tres formas de denominar a lo mismo.

Todo estado intencional consiste en un *contenido Intencional* y en un *modo psicológico*. En donde ese contenido es una proposición completa y en donde hay una dirección de ajuste, el contenido Intencional determina las *condiciones de satisfacción*. Las condiciones de satisfacción son aquellas condiciones que, tal y como el contenido Intencional las determina, se deben dar si es que se tiene que satisfacer el estado. Por esta razón, *la especificación* del contenido es ya una *especificación* de las condiciones de satisfacción (Searle, 1983, p. 12).

Con todo, aún quedan por explicar otras dos nociones que son claves en la teoría de Searle: la de objeto intencional y la de relación entre el modo psicológico y el contenido intencional.

Respecto de la aclaración de la primera, la tesis de Searle es que el objeto intencional de un estado mental es aquello a lo que el estado mental está dirigido (Searle, 1984, p. 16). Pero aquello a lo que el estado intencional está dirigido son sus condiciones de satisfacción tal y como están determinadas por el contenido intencional de dicho estado mental. Un estado mental intencional no está dirigido propiamente a su contenido proposicional o intencional y sí hacia su objeto intencional. El objeto intencional es lo que satisface el estado intencional. Por supuesto, la función de satisfacción que tiene el objeto intencional sólo la puede cumplir cuando satisface, a su vez, el contenido intencional del estado intencional en cuestión. En virtud del contenido intencional los estados mentales se refieren a o representan sus condiciones de satisfacción bajo un cierto aspecto. Cuando las condiciones de satisfacción son el caso o existen, entonces el estado intencional tiene un objeto intencional. No lo tendrá en el caso contrario.

Según mi teoría, es crucial distinguir entre el *contenido* de una creencia (por ejemplo, una proposición) y los *objetos* de una creencia (por ejemplo, los objetos ordinarios) (Searle, 1983, p. 17).

Por lo que respecta a la segunda cuestión, Searle afirma que en modo alguno hay que pensar la estructura lógica de los estados mentales intencionales como si ésta consistiera en una relación binaria entre el modo psicológico y el contenido representativo, o entre un creyente y una pro-

posición. La razón en la que fundamenta esta tesis es que el contenido representativo o la proposición no es el *objeto* del estado mental, sino su *contenido* (Searle, 1983, p. 18). La idea de Searle es que las creencias son *idénticas* con los contenidos representativos o proposiciones en tanto que tales contenidos representativos aparecen precisamente en el modo psicológico de la creencia. No hay ninguna «distancia» intencional en la que se pueda introducir, como una cuña en la veta de un árbol, una relación — de la clase que sea— entre el modo psicológico del estado mental de creencia de un sujeto y el contenido de ese modo psicológico. El único «topos» en el que cabría introducir una relación sería entre el estado intencional —entendido como un todo indivisible compuesto por el modo psicológico y su contenido intencional— y las condiciones de satisfacción que son representadas en ese contenido intencional. «Sólo recuerda... que es posible que haya el estado intencional sin que haya nada que de hecho lo satisfaga» (Searle, 1983, p. 19). Es decir, que un estado intencional, en tanto que estado intencional, sería la unidad sin fisura alguna entre un modo psicológico y su contenido intencional, unidad que determinaría unas condiciones de satisfacción bajo un cierto aspecto en virtud de la «porción referencial» de su contenido intencional (Searle, 1984, p. 17). Entre el contenido intencional y sus condiciones de satisfacción se da una relación de representación cuando aquellas condiciones de satisfacción son el caso. Cuando no se dan las condiciones de satisfacción, sólo hay una determinación de cuál sería el estado de cosas que satisfaría el contenido intencional del estado mental. Así pues, hay que distinguir de una manera precisa entre las funciones de determinación y de representación asignadas al contenido intencional, y sus condiciones de satisfacción. La determinación de las condiciones de satisfacción es una función esencial del contenido intencional; una función que, por así decir, no puede dejar de tener sin dejar de ser un contenido intencional. Por el contrario, se podría decir que la función de representación del contenido intencional le viene dada extrínsecamente por la circunstancia de que sus condiciones de satisfacción sean el caso.

c) *Intencionalidad intrínseca y conciencia*

Piensa Searle que la posibilidad misma de hablar de una identidad entre el estado mental y su contenido representativo, en tanto que dado en un cierto modo psicológico, permite solucionar un problema que ha atosigado a la filosofía de la mente desde hace mucho tiempo. El problema es el siguiente. Para que haya representación debe haber un yo, un agente, que use un objeto primario —una imagen, una pintura, unos sonidos— como representación de otro objeto. Por tanto, para que todas las actitudes proposicionales o estados mentales intencionales —como las creencias o los deseos— sean representaciones, debe haber un yo o un agente que

use esas creencias y deseos como representaciones. Una vez más, para que sea posible que este agente use las creencias y deseos como representaciones, es preciso que se las represente mediante nuevos estados mentales intencionales, y así sucesivamente. Por lo tanto, se necesita una hilera infinita de *homunculi*, cada uno con sus propios estados intencionales, para que los estados intencionales originales sean representaciones de un cierto estado de cosas. Daniel Dennett ha llamado a este problema «el problema de Hume».

Lo que Searle tiene que decir sobre este argumento de acuerdo con su teoría, es que una de sus premisas es desafortunada porque descansa en un equívoco. No es verdad que para que haya representación tenga que haber un agente que use un objeto primario como representación de otro; al menos no en todos los casos en los que hablamos de representaciones. Puede resultar que las imágenes, las pinturas o los sonidos que emitimos al hablar sólo representen en tanto que un agente los use como representaciones. En este sentido es preciso hablar de formas de intencionalidad derivadas. Pero la intencionalidad propia de los estados mentales no es derivada, sino, según la terminología de Searle, intrínseca. Lo que quiere decir Searle con este término es que no se precisa ninguna forma de «intencionalidad exterior» (*outside Intentionality*) para que el contenido representacional de un estado mental represente sus condiciones de satisfacción bajo un cierto aspecto (Searle, 1983, p. 22).

Estas afirmaciones sobre la estructura intencional de los estados mentales se deben complementar necesariamente con la siguiente teoría sobre la conciencia:

Por ejemplo, parte de lo que es ser consciente de la creencia de que está lloviendo es ser consciente de que la creencia se satisface si es que está lloviendo y que no se satisface si no llueve... Decir que el agente es consciente de las condiciones de satisfacción de sus creencias y deseos conscientes no quiere decir que tenga que tener estados intencionales de segundo orden acerca de sus estados intencionales de primer orden de creencia y deseo. Más bien, la conciencia de las condiciones de satisfacción *es parte* de la creencia o del deseo consciente, dado que el contenido intencional es *interno* al estado en cuestión (Searle, 1983, p. 22). (Los subrayados son míos.)

La mente fenomenológica de la que habla Searle, en contraposición a la mente computacional, es una mente que no sólo tiene creencias y deseos, sino también una mente que se da cuenta de cuáles son las condiciones de satisfacción de sus estados mentales.

Si tal y como sugiere la tesis principal del artículo de Searle que vengo comentando, no es posible una teoría de la intencionalidad sin una teoría de la conciencia, habrá que analizar muy detenidamente la idea de que la conciencia de las condiciones de satisfacción de un estado mental es *una parte* de dicho estado mental, y una parte tal que no implica en modo alguno un estado intencional de segundo orden. Por otra parte, es necesi-

rio remontarse aún más allá de lo que lo ha hecho Searle para contestar a la pregunta de qué quiere decir intencionalidad intrínseca por oposición a intencionalidad derivada y cuál es el papel de la conciencia en la demarcación de esta división, si es que tiene alguno. Mi tesis es que decir intencionalidad intrínseca es lo mismo que decir conciencia, y que una ontología de los estados mentales intencionales es una ontología de la conciencia.

d) *La taxonomía de los estados mentales*

El problema con el que se enfrenta Searle surge, a mi modo de ver, por no haber analizado un poco más detalladamente de qué modo se puede decir que la conciencia es una parte de los estados mentales y de qué modo se puede hacer esta afirmación sin que ello implique un estado intencional de segundo orden. De ahora en adelante, llamaré a estas dos preguntas consecutivas, con toda justicia, «el problema de Brentano». La urgencia de estar en posesión de una teoría mínima para resolver el problema de Brentano se ve reforzada por las inconsistencias a las que lleva la teoría de Searle acerca de la clasificación de los estados mentales. Por consiguiente, antes de analizar el problema de Brentano en sus dos vertientes, conviene fijarse en lo que tiene que decir Searle en torno al problema de la clasificación de los estados mentales.

En otros escritos anteriores² este autor ha señalado ya lo que en este artículo constituye uno de sus temas centrales, a saber, que la división más genérica de los estados mentales que podemos hacer los clasifica en estados mentales conscientes y estados mentales inconscientes. Es decir, un estado mental no deja de ser un estado mental por el hecho de ser inconsciente, por el hecho de que en su descripción el elemento que expresábamos con las palabras «se da cuenta de que...» no aparece por ninguna parte. Para utilizar las metáforas de las que se sirve Searle —bien es cierto que en la conciencia de que son un tanto ingenuas—, los estados mentales son como peces o como muebles. Los peces y los muebles tienen las formas y propiedades que tienen independientemente de si están, respectivamente, fuera del agua donde podemos verlos o en las profundidades del océano; en el cuarto de estar o llenos de polvo en el ático oscuro fuera del alcance de nuestra vista.

¿Cuáles son entonces, según Searle, las propiedades que los estados mentales deben tener para ser precisamente estados mentales y, *a fortiori*, estados mentales intencionales? ¿Cuáles son estas propiedades que no pierden los estados mentales por el hecho de aparecer en una de sus dos modalidades principales: como estados mentales conscientes o como esta-

2. John R. SEARLE, *Minds, brains and science*, 16. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1984.

dos mentales inconscientes? Un estado mental debe poseer necesariamente estas dos características:

- (i) Ha de tener intencionalidad intrínseca en oposición a la mera intencionalidad derivada o intencionalidad «como si».
- (ii) Los estados mentales representan sus condiciones de satisfacción sólo bajo un cierto aspecto que es esencial para comprender cómo el sujeto o agente se representa aquellas condiciones de satisfacción (Searle, 1989, p. 197).

Según estas dos declaraciones, tanto los estados mentales conscientes como los inconscientes —por ser precisamente estados mentales— poseen intencionalidad intrínseca y representan sus condiciones de satisfacción bajo un cierto aspecto. Por consiguiente, cuando añadimos el adjetivo «intencional» a la expresión «estado mental», no parece que añadamos ningún plus de significado, dado que tanto los estados mentales conscientes como los inconscientes son estados mentales intencionales. Lo que es importante saber ahora es si los adjetivos «consciente» e «inconsciente» funcionan bien modificativamente, bien atributiva o determinativamente, cuando acompañan a la expresión «estado mental [intencional]»³. Es ahora cuando tiene sentido la conclusión anterior de que no hay estados mentales que no sean intencionales. Si los hubiera, quebrarían esta tajante división dual.

Para poder dar una respuesta a la cuestión planteada, es conveniente revisar, antes que nada, el ejemplo que pone Searle de lo que sería un estado mental inconsciente, así como el modo que tiene de describirlo. Para este filósofo, mi creencia, que puede que jamás la haya formulado explícitamente, de que la torre Eiffel está en París (cuando no estoy pensando en dicha creencia), es un estado mental inconsciente. Por ser un estado mental, es intencional y representa sus condiciones de satisfacción bajo un cierto aspecto (Searle, 1989, pp. 196-197)⁴. Es decir, que hay estados mentales intencionales inconscientes que representan sus condiciones de satisfacción cuando están siendo inconscientes. La consecuencia que se sigue de esta afirmación es, según creo, que la intencionalidad intrínseca y el representarse un objeto bajo un cierto aspecto, no parece que tengan nada que ver con la conciencia, dado que los estados intencionales inconscientes *también* exhiben estas dos características. Si es cierto, como acabo de exponer, que esta conclusión se deriva necesariamente de las tesis y ejemplos de Searle, entonces decir «estado mental intencional»

3. Para la aclaración del sentido en el que utilizo la distinción entre adjetivos en función determinativa y adjetivos en función modificativa, véase BRENTANO, *Psychologie*, 2, pp. 61-62, y TWARDOWSKI, pp. 12-13.

4. La misma clase de ejemplo ofrece Searle en *Intentionality* para ilustrar precisamente la misma tesis. Aquí tampoco añade nada a la descripción y caracterización de los estados de creencia inconscientes en relación a lo que se acaba de exponer (Searle, 1983, p. 2).

no tiene nada que ver con el hecho de que sea consciente o no. Pero esta última es, precisamente, la tesis de los funcionalistas contra la que, teóricamente, quería argumentar Searle en este artículo. Las dos orillas del río en las que quiere estar Searle a la vez son estas dos: si bien es verdad que, por una parte, no quiere afirmar que la intencionalidad y la conciencia sean lo mismo, tampoco quiere arriesgarse a desligar completamente la intencionalidad y la conciencia como hacen los funcionalistas. Pero la vía intermedia, si es que hay alguna, está poblada de numerosos obstáculos y paradojas y se corre el peligro de ahogarse en el intento de recorrerla.

3. Problemas de la teoría de la intencionalidad de Searle

Según mi punto de vista, aunque el diagnóstico de este filósofo a propósito del programa de las ciencias cognitivas, según el cual sería posible contar con una teoría de la intencionalidad suficientemente fundamentada sin tener una teoría de la conciencia, es básicamente acertado, sin embargo no ha conseguido ser suficientemente convincente a la hora de dar argumentos para que le creamos. Searle quería sustituir una teoría «objetiva» en tercera persona acerca de la intencionalidad, por una teoría subjetiva en primera persona. Pero la forma de conseguir esta sustitución pasaba por explicar por qué el nexo entre la intencionalidad y la conciencia es mucho más resistente que lo que suponen algunos psicólogos y teóricos cognitivos. La conclusión del párrafo anterior es que si las propiedades (i) e (ii) son determinantes para que algo sea un estado mental y el ejemplo que pone Searle para ilustrar lo que sería un estado mental inconsciente es válido, entonces la vinculación entre la intencionalidad intrínseca y la conciencia se diluye de nuevo.

Tal y como yo lo entiendo, el origen de este fallo en su argumentación es triple. Por una parte está en juego la suposición de Searle, casi convertida en dogma, de que no es posible abandonar el suelo de una metafísica materialista a propósito de la ontología de los estados mentales, tanto conscientes como inconscientes. Por otra parte, se encuentra una vez más el problema de las difíciles relaciones entre la intencionalidad intrínseca de los estados mentales y la conciencia que tenemos de ellos. En Searle, más que de una relación habría que hablar de una disociación. Finalmente, su noción misma de estado mental inconsciente plantea paradojas que refuerzan la conclusión del punto anterior.

Quizá la forma más clara y sencilla de proceder sea comenzar por esta última cuestión. Searle define los estados mentales inconscientes de la siguiente manera:

Entendemos la noción de un estado mental inconsciente sólo como un posible contenido de conciencia, sólo como la clase de cosa que, aunque no consciente, y quizá imposible de traer a conciencia por varias razones, es, sin embargo, *la clase de cosa* que podría ser o podría haber sido consciente (Searle, 1989, p. 197).

De esta cita se desprende inmediatamente que un estado mental no sólo tiene un contenido que representa sus condiciones de satisfacción bajo un cierto aspecto, sino que este estado mental también es o puede ser, todo él, un contenido de conciencia. En el fondo, las afirmaciones de Searle se reducen a postular que un estado mental intencional inconsciente tiene un contenido representacional que representa sus condiciones de satisfacción bajo un cierto aspecto, aunque este contenido pueda pasar completamente desapercibido para la conciencia. Sólo bajo ciertas condiciones neurofisiológicas puede este contenido ser traído a conciencia.

Si es importante el texto que he citado en último lugar es porque en él contamos con una pista más para determinar las propiedades de la conciencia. Decir conciencia de las condiciones de satisfacción es decir *parte* del estado mental. Esta parte convierte al todo formado por el modo psicológico y el contenido representacional del estado mental en contenido suyo.

Esta forma de definir los estados mentales inconscientes tiene muchas consecuencias de gran alcance para los problemas que suscita el análisis de la intencionalidad y su relación con la conciencia. No es únicamente que no haya en la teoría de Searle un apoyo firme en el que pueda descansar la idea de que existe un vínculo interno entre intencionalidad y conciencia, sino que además otras muchas nociones se tornan asimismo problemáticas. Uno de los resultados con los que parece tener un compromiso Searle, es que la caracterización de las nociones de contenido y de representación no necesita en absoluto de la conciencia.

Para abandonar el terreno de las ideas que han aparecido en la cita anterior, indagaremos qué condiciones se requieren para que «una cosa» sea un posible candidato a contenido de la conciencia y qué quiere decir propiamente esta declaración. La tesis más explícita que se encuentra en Searle a este respecto es que son los conceptos de intencionalidad intrínseca y de «forma aspectual» (*aspectual shape*) los que hacen que algo sea mental en absoluto y, por consiguiente, que ese algo sea un posible candidato a contenido de conciencia (1989, p. 198). Unas líneas más abajo ofrece una nueva pista para que pensemos en la clase de unión que se daría entre la intencionalidad y la conciencia.

La unión, pues, entre *intencionalidad* y *conciencia* se encuentra en la noción de forma aspectual. Para que sea intencional, un estado o proceso debe ser pensable o experimentable, y para ser pensable o experimentable debe tener una forma aspectual bajo la cual sea, al menos en principio, pensable o experimentable (Searle, 1989, p. 198).

Sin embargo, decir esto es resbalar sobre el duro hielo del problema sin hacer mella en él. Pero es que, además, nada de lo que acaba de decir Searle puede ser cierto si es que se ha de mantener que los estados mentales inconscientes, por ser mentales, son intrínsecamente intencionales y

representan sus condiciones de satisfacción bajo un cierto aspecto. Si esto es así, la unión entre intencionalidad y conciencia no puede ser la noción de aspecto o sentido, ya que, como el mismo Searle admite, un estado de creencia inconsciente como, por ejemplo, aquel que se expresa en el enunciado «la torre Eiffel está en París», representa también sus condiciones de satisfacción bajo un cierto aspecto. ¿O es que el ejemplo que tanto repite Searle está mal elegido desde un principio?

Cuando enuncié el triple origen de la debilidad de los argumentos de Searle, dije que el problema de las relaciones entre la intencionalidad intrínseca y la conciencia era uno de ellos, y quizá el fundamental. Me parece claro que desde el momento en que este filósofo defiende que los estados mentales inconscientes son intencionales, sólo cabe una disociación radical entre la intencionalidad intrínseca y la conciencia. Se abre en este lugar, pues, la interesantísima perspectiva de analizar hasta qué punto se puede hablar de intencionalidad intrínseca sin hablar de conciencia. En otras palabras, se trataría de averiguar si un estado mental, simplemente en virtud de su contenido, puede ser intrínsecamente intencional sin que lo acompañe necesariamente la conciencia que lo convierte a todo él, de una manera muy peculiar, en contenido suyo. La pregunta, por consiguiente es ésta: ¿no será la conciencia que «acompaña necesariamente a todas mis representaciones», la fuente de toda intencionalidad intrínseca? ¿No será lo mismo decir intencionalidad intrínseca que decir conciencia? Si son estas las preguntas correctas en este punto, ¿dónde está el error de Searle? Aquí entramos de pleno en la discusión del problema de Brentano.

4. El problema de Brentano

Una hipótesis posible para hallar la debilidad de la teoría de la intencionalidad de Searle es pensar que este autor no ha desarrollado una ontología formal descriptiva suficiente de los estados mentales intencionales. Sólo se puede disociar de una manera tan radical intencionalidad intrínseca y conciencia cuando se ha llegado al convencimiento de que un acto mental sigue siendo tal, aun cuando no sea el contenido de (un acto de) la conciencia. En otras palabras, para sostener esta tesis acerca de la relación entre la conciencia y la intencionalidad intrínseca —tanto de los estados mentales inconscientes como de los conscientes—, es preciso pensarla según el modelo de los colectivos, con el significado preciso que dio Brentano a este término en su *Psicología* del año 1874.

Brentano considera que los estados mentales intencionales o actos psíquicos y los fenómenos físicos que aquéllos intienden, forman una unidad, una cosa. Los fenómenos psíquicos y sus contenidos —los fenómenos físicos como partes intencionales, que no reales, de los fenómenos psíquicos—, son partes de un fenómeno real unitario (*Teile eines einheitlichen*

wirklichen Seins) (Brentano, *Psychologie*, 1, p. 221). El principio que rige la ontología de Brentano en este punto es que es imposible que algo sea una cosa real (*ein wirkliches Ding*), y que al mismo tiempo sea una multiplicidad de cosas reales; un colectivo (*Kollektive*) (*Psychologie*, 1, p. 222). Hecha esta aclaración, se destaca que la primera distinción ontológica debe ser la distinción entre cosas reales y colectivos.

Brentano advierte que no debemos dejarnos engañar por el hecho de que en el lenguaje natural nombremos normalmente los colectivos con un término singular para concluir erróneamente de esta circunstancia que los colectivos son cosas singulares. En la vida cotidiana hablamos de un enjambre, de un rebaño o de una ciudad. Pero cuando hablamos así no hablamos de una cosa real, sino de un colectivo de cosas. Sin duda alguna, un problema importante que se plantea inmediatamente es saber qué es una cosa real y, en conexión con él, el de encontrar un ejemplo adecuado de esa peculiarísima categoría ontológica. Un rebaño no es una cosa real porque está formado de ovejas. Estas, a su vez, están formadas de patas, vísceras, etc. La dificultad de encontrar los «átomos» —los únicos a los que podríamos llamar con todo derecho «cosas reales»— a partir de los cuales están formados los colectivos, no es abordada directamente por Brentano, aunque es consciente de ella. Sólo indica que no puede haber colectivos si es que no hay cosas reales (*Psychologie*, 1, p. 222).

Hecha esta primera aclaración, Brentano establece el segundo principio de su ontología. Aunque ciertamente una cosa real no puede ser un colectivo de cosas, no por ello estamos desautorizados a afirmar que en una cosa no se puedan distinguir multiplicidades. Siguiendo a Aristóteles en este asunto capital, Brentano subraya que unidad no quiere decir necesariamente simplicidad. Dicho brevemente, la unidad real de una cosa puede contener una multiplicidad de partes (Brentano, *Psychologie*, 1, p. 223). El ejemplo que precisamente pone Brentano para ilustrar cómo es posible esta extraña situación ontológica, es el de un acto de representación en el que hay que distinguir como mínimo entre el objeto primario del acto y el objeto secundario —el acto que es objeto de sí mismo— de la percepción interna; de la conciencia, en la terminología de Searle. Esta afirmación requiere, sin duda alguna, una explicación más detallada.

Antes de hacer esta necesaria aclaración, es importante señalar otro punto relativo a la terminología que utiliza Brentano. Con el fin de elegir un término más selectivo y no confundir el uso de «parte» cuando se utiliza para referirse a las partes que constituyen un colectivo —las ovejas son partes del rebaño—, Brentano emplea el término «divisivo» (*Divisiv*) para designar las partes que se pueden distinguir en un objeto real sin que por ello haya que afirmar que el objeto ha dejado de ser una unidad que se ha pulverizado en numerosas partes independientes. Divisivos son las partes de una unidad que la dejan intacta como tal unidad, pero que la convierten en compleja (Brentano, *Psychologie*, 1, p. 223).

Es razonable pensar que Searle no considera la conciencia —la percep-

ción interna, en la terminología de Brentano— como un divisivo de un estado mental intencional. Es por este motivo por el que el adjetivo «inconsciente», cuando se añade a la expresión «estado mental intencional», funciona determinativamente. Para Brentano únicamente podría funcionar modificativamente. Un estado mental intencional inconsciente no es en absoluto un estado mental intencional, de la misma manera que un hombre muerto, un diamante falso o un falso amigo no son ni hombre, ni diamante, ni amigo algunos. Así, pues, las imágenes más o menos simples que comparan un estado mental intencional inconsciente con la forma que conserva un pez o un mueble independientemente del lugar en donde se encuentren situados, parece que hay que tomárselas muy en serio, si es que Searle tiene razón. Pero cuanto más en serio se tomen, más falsas se tornan.

Si no me equivoco, esta clase de metáforas son las que Brentano rechaza cuando afirma que no puede haber algo así como una conciencia inconsciente (*ein unbewusstes Bewusstsein*). En esta expresión hay que entender por «conciencia» el estado mental intencional, y por «inconsciente», que ese estado mental no se está apareciendo a la conciencia cuando está representando sus condiciones de satisfacción bajo un cierto aspecto — como diría Searle. En otras palabras, una conciencia inconsciente es un acto mental del cual no es uno consciente. Por consiguiente, no se puede hablar propiamente de intencionalidad si no se habla al mismo tiempo de conciencia, de acuerdo con Brentano. Sin entrar en los detalles de las cuatro pruebas dadas por Brentano para negar la posibilidad de una conciencia inconsciente, quiero, sin embargo, presentar aquí la última de ellas que es, posiblemente, la más importante de todas. Sobre su conexión, por no decir identidad, con lo que Dennett llamaba «el problema de Hume» no cabe duda alguna.

El origen de la teoría de Brentano acerca de la imposibilidad de que pueda darse alguna vez una conciencia inconsciente reside en su interés por refutar el siguiente argumento. Algunos partidarios de la existencia de estados mentales inconscientes sostenían que si todo estado mental ha de ser consciente, entonces todo acto mental sería un objeto del cual el sujeto es consciente. En tal caso, no sólo debemos tener conciencia del contenido de un estado mental que representa sus condiciones de satisfacción bajo un cierto aspecto, sino también de este estado mental mismo. A su vez, en tanto que este estado mental es consciente —somos conscientes no sólo del sonido, sino también de que lo oímos—, debería ser él también el contenido de otro estado mental, y así *ad infinitum* (Brentano, *Psychologie*, 1, p. 171). Dado que el contenido de un estado mental y el estado mental forman un todo unitario, si existiese esa iteración constante de estados mentales, entonces también debería iterarse cada una de las partes que los componen y, por tanto, el contenido del «primer» estado mental. Es así que no tenemos conciencia de que el contenido se multiplique indefinidamente, luego tienen que existir estados mentales inconscientes. Si no

fuera así, habría que admitir un número infinito de estados mentales implicados en el simple acto de oír (Brentano, *Psychologie*, 1, p. 171). Es decir, que si todo estado mental intencional (todo fenómeno mental) tuviera que ser un objeto de la conciencia, entonces los estados mentales deberían ser infinitamente complejos; lo cual es absurdo.

La solución positiva de Brentano a estas dificultades consiste en conceder a la parte contraria que no puede haber, en ningún caso, un regreso infinito, pero negándole que la única manera posible de evitar el absurdo de un regreso infinito sea postular una conciencia inconsciente. La representación del sonido y la representación de la representación del sonido forman un estado mental unitario. Así, pues, por lo que hace a la ontología más básica defendida en la *Psicología desde el punto de vista empírico*, los fundamentos de la relación intencional son divisivos del acto psíquico considerado como una cosa real unitaria. Hay un estado mental con dos objetos: sonido y «sí mismo», llamados por Brentano, respectivamente, objetos primario y secundario del acto mental.

La representación del sonido y la representación de la representación del sonido no forman más que un único fenómeno psíquico que dividimos conceptualmente en dos representaciones cuando lo consideramos en su relación con dos objetos diferentes, de los cuales el uno es un fenómeno físico y el otro un fenómeno psíquico. En el mismo fenómeno psíquico en el que se representa el sonido aprehendemos simultáneamente el fenómeno psíquico mismo y, ciertamente, lo aprehendemos de acuerdo con su carácter dual en tanto que tiene en sí al sonido como contenido y en tanto que, al mismo tiempo, está presente a sí mismo como contenido.

Podemos denominar *al sonido el objeto primario* del oír, y al oír *el objeto secundario* (Brentano, *Psychologie*, 1, pp. 179-180).

Sin duda alguna, toda la fuerza del argumento que ofrece Brentano para evitar el absurdo de un regreso infinito de los fenómenos mentales al que lleva irremediablemente el cuarto argumento en favor de la existencia de una conciencia inconsciente, reside en afirmar el «carácter dual» de los fenómenos mentales. No hay regreso infinito en la serie de las representaciones sencillamente porque la serie termina en el segundo miembro (Brentano, *Psychologie*, 1, p. 183). El hilo del pensamiento de Brentano se puede resumir diciendo que el objeto secundario de la conciencia acompaña siempre al objeto primario de la conciencia. De este modo no hay ya más ni regreso infinito, ni conciencia inconsciente.

La conciencia que acompaña a la representación del sonido es una conciencia no tanto de esta representación, como del acto psíquico entero en el cual se representa el sonido y en el que la conciencia misma existe concomitantemente. A parte del hecho de que se represente el fenómeno físico del sonido, el acto psíquico del oír llega a ser al mismo tiempo su propio objeto y contenido tomado como un todo (Brentano, *Psychologie*, 1, p. 182).

Si Searle acusa a los funcionalistas de no haber ofrecido un análisis más o menos aproximado y completo de un solo estado intencional consciente, creo que Searle tampoco muestra en este artículo ninguno adecuado y, hasta donde yo sé, tampoco lo ha hecho en ninguna otra parte de su importante obra filosófica. Creo que la teoría de Brentano está mejor elaborada y que desde ella se hace más comprensible aquella relación interna entre el contenido intencional y el modo psicológico de la que habla Searle.

5. Subjetividad y neurofisiología

El tercer punto en el que se basaba la poca estabilidad de los argumentos de Searle hacía hincapié en su renuencia a pensar siquiera en la posibilidad de que una metafísica no materialista a propósito de la caracterización ontológica, y no ya meramente lógica o descriptiva, de los estados mentales pudiera tener visos de salir adelante en el panorama filosófico contemporáneo.

Estoy contraponiendo «lo neurofisiológico» y «lo mental», pero, por supuesto, según mi punto de vista sobre las relaciones mente-cuerpo, lo mental simplemente es neurofisiológico en un nivel superior (*the mental simply is neurophysiological at a higher level*). ... Contrapongo lo mental a lo neurofisiológico de la misma manera a como uno podría contraponer los humanos a los animales sin que ello implicase que la primera clase no está incluida en la segunda. No hay dualismo implícito en el uso que hago de esta contraposición (Searle, 1989, p. 209).

De acuerdo con este texto parece que «lo mental» es una especie de «lo neurofisiológico» y que, por consiguiente, lo intencional es una especie de lo neurofisiológico, del mismo modo que hombre es una especie del género animal. Para entender debidamente estas líneas de Searle que acabo de citar, conviene plantear una cuestión un tanto paradójica, a la que este autor se ve abocado como conclusión de su cadena de razonamientos. Expresaba anteriormente la idea de que las buenas intenciones de Searle para enfrentarse con «el miedo a la conciencia en la filosofía analítica contemporánea» (Searle, 1989, p. 193) no habían conseguido cuajar en un argumento convincente a propósito de las relaciones entre intencionalidad y conciencia. No hay razones para no disociar la intencionalidad de la conciencia si nos atenemos a lo que Searle defiende en este artículo. A pesar de todo, Searle cree que, al menos bajo una cierta interpretación, los estados mentales —tanto conscientes como inconscientes— son «irreductiblemente subjetivos» (Searle, 1989, p. 201). La visión general que ofrece la teoría de Searle es que hay estados mentales; que estos estados mentales pueden ser tanto conscientes como inconscientes; que todos ellos son intrínsecamente intencionales y representan sus condiciones de satis-

facción bajo un cierto aspecto; y que todos ellos son, en un cierto sentido, *subjetivos*. La pregunta paradójica a la que hacía mención anteriormente es la siguiente:

¿Cómo podrían ser subjetivos los estados intencionales inconscientes si no hay un sentimiento *subjetivo* hacia ellos, si no hay «qualia», si no hay un como-a-mí-me-parece-sentirlo respecto de ese estado? (Searle, 1989, p. 201).

La respuesta de Searle es que el modo de existencia de los estados mentales intencionales inconscientes (su ontología), es enteramente neurofisiológica (Searle, 1989, p. 201). Esta contestación tan decidida tiene como corolario que la ontología de los estados intencionales conscientes habrá de ser necesariamente también neurofisiológica. Los estados intencionales conscientes no son accidentes o modificaciones de una sustancia inextensa, esto es, de una sustancia mental no material subyacente. No podría ser de otra manera si es cierto, como concluía antes, que para Searle cualquiera de las dos especies en las que se divide el género estado mental son igualmente intencionales. «La única ontología mental es neurofisiológica» (Searle, 1989, p. 201). En resumen, un estado mental intencional inconsciente es una cosa que posee todas las propiedades necesarias para ser un candidato posible a contenido de conciencia, pero que, por razones que seguramente se podrían explicar en términos enteramente neurofisiológicos, no lo ha llegado a ser todavía. Esta es, según Searle, la principal conclusión de su artículo. Con ella cree haber superado la aparente contradicción que surge cuando se considera que «la ontología de la *intencionalidad inconsciente* es enteramente describable en tercera persona, en términos objetivos neurofisiológicos, pero que, al mismo tiempo, los estados son irreductiblemente subjetivos» (Searle, 1989, p. 202). Pero, ¿no es esto haber encontrado la cuadratura del círculo?

A estas consideraciones hay que añadir que el peso que pone Searle en la idea de que se puede salvar el carácter subjetivo de los estados mentales inconscientes si se apela a su condición de posibles candidatos a contenidos de conciencia, tiene como trasfondo la tesis de que la ontología en tercera persona de esa clase de estados mentales no consiste en otra cosa más que en propiedades del cerebro que tienen la capacidad de causar un estado mental intencional *consciente* (Searle, 1989, p. 202). La capacidad que tienen los estados mentales inconscientes de ser virtuales estados mentales conscientes es lo que los hace subjetivos y es, según Searle, la ventaja que tienen respecto de las distintas clases de procesos mentales inconscientes que postulan las teorías contemporáneas en filosofía de la mente. En este último caso, ninguno de estos procesos y estados pertenecerían siquiera a la clase de cosas que son aptas para ser estados mentales conscientes (Searle, 1989, p. 207). Por ejemplo, no parece que podamos tener la misma clase de acceso consciente a cualquiera de las fórmulas del «Lenguaje del Pensamiento», que la que tenemos a un dolor. La plausibili-

dad de que haya algo así como «un sistema de representaciones internas» innato cuyas fórmulas tengan las funciones, entre otras, de ser los objetos de nuestras actitudes proposicionales, de proporcionar las condiciones de posibilidad de una explicación de la capacidad de los seres humanos para entender los lenguajes naturales o para aprender algunos conceptos, depende de largos procesos de razonamiento y no de condiciones neurofisiológicas objetivas del cerebro.

A pesar de que esta crítica de Searle al planteamiento general del problema de la intencionalidad tal y como aparece en un gran número de teorías contemporáneas de filosofía de la mente, me parece cierta en sus líneas generales, creo que este filósofo no proporciona un fundamento suficiente en el que basar la creencia de que es absolutamente imposible estar en posesión al mismo tiempo de una ciencia objetiva en tercera persona y de una ciencia sobre los procesos y estados mentales formulada en estos términos.

Es literalmente imposible tener ambas cosas, aun cuando (los autores que trabajan en filosofía de la mente) disfracen su error usando un vocabulario que parece mental... pero que ha sido extirpado de cualquier contenido mental. Pueden seguir adelante con esta pretensión porque pueden afirmar que la realidad mental que piensan estar discutiendo es enteramente «inconsciente» (Searle, 1989, p. 207).

6. Resumen

El objetivo de este trabajo ha sido modesto. Su punto de partida lo ha constituido el diagnóstico de la enfermedad que aqueja crónicamente a las teorías de la filosofía de la mente acerca de la intencionalidad. Searle ha dicho que no se puede andar bien si se disocia radicalmente intencionalidad y conciencia. Sin embargo, cuando ha querido poner manos a la obra para sanar esta fractura, no ha conseguido culminar la operación satisfactoriamente. El motivo fundamental de este fallo reside en que no ha explicado convincentemente la relación compleja que existe entre la intencionalidad intrínseca de los estados mentales y la conciencia que tenemos de ellos. La insatisfactoria teoría de Searle sobre esta cuestión esencial tiene como consecuencia el tener que enfrentarse con «el problema de Brentano» y tomar postura frente a él. Sin embargo, la carencia de una ontología formal descriptiva suficiente de los estados mentales intencionales desbarata desde un principio todo ensayo de solución satisfactoria a este respecto. Las otras dos razones del poco éxito de la operación de Searle, como se ha planteado a lo largo del texto, son, en primer lugar, las paradojas que suscita su noción y caracterización de los estados mentales inconscientes y, en segundo lugar, la defensa de una metafísica materialista a propósito de los estados mentales. El resultado de la conjunción de estos tres

problemas es que tenemos que seguir andando con muletas cuando exigimos una teoría de la intencionalidad que no traicione las exigencias de una ontología antidualista a propósito de la naturaleza de los estados mentales, y que tampoco niegue el carácter apremiante de las cuestiones relativas a la intencionalidad intrínseca y a la conciencia como fuente y origen último en el que hay que buscar la intencionalidad intrínseca.

Pylyshyn ha escrito que «probablemente, el segundo rompecabezas más difícil de resolver en la filosofía de la mente (es) el rompecabezas del significado. (El rompecabezas más difícil, en mi opinión, es el de la conciencia, el cual, probablemente, ni siquiera está suficientemente bien definido para cualificarlo como un rompecabezas.)» (p. 24). Este diagnóstico sigue siendo completamente cierto.

BIBLIOGRAFIA

- BRENTANO, Franz (1973): *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (2 vols.). Ed. Oskar Kraus, Hamburgo, Felix Meiner.
- KRANTZ, Susan (1990): «Brentano on “unconscious consciousness”», en *Philosophy and Phenomenological Research*, 50, pp. 745-753.
- PYLYSHYN, Zenon W. (1985): *Computation and cognition: toward a foundation for cognitive science*. Cambridge, Mass., The MIT Press.
- SEARLE, John R. (1983): *Intentionality. An essay in the philosophy of mind*. Cambridge, Cambridge University Press.
- (1984): *Minds, brains and science*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- (1989): «Consciousness, unconsciousness and intentionality», en *Philosophical topics*, 17, pp. 193-209.
- TWARDOWSKI, Kasimir (1982): *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen: Eine psychologische Untersuchung*. Munich, Philosophia.