

DOS PROBLEMAS EN COMÚN EN LA FILOSOFÍA Y LA PSICOLOGÍA: LA INTENCIONALIDAD DE LO MENTAL Y LA CONCIENCIA FENOMÉNICA*

*TWO PROBLEMS IN COMMON BETWEEN PHILOSOPHY AND PSYCHOLOGY:
INTENTIONALITY OF MENTAL STATES AND PHENOMENAL CONSCIOUSNESS*

Marcelo Díaz

Universidad de Santiago de Chile

*Recibido julio de 2014/Received July, 2014
Aceptado agosto de 2014/Accepted August, 2014*

RESUMEN

La intencionalidad de los estados mentales y la conciencia fenoménica son dos temas que comparten la psicología –y demás disciplinas de orientación cognitiva– y la filosofía. El primer tópico fue heredado de la psicología y filosofía de Franz Brentano y ha sido abordado, con relativo éxito, en el contexto del modelo de representaciones simbólicas. El segundo tópico, en cambio, es fuente de perplejidades, al punto que muchos neurobiólogos consideran que la conciencia fenoménica plantea un problema fundamentalmente conceptual. Se intentará mostrar cómo es que la intencionalidad de lo mental se hizo presente en las ciencias cognitivas y también por qué la conciencia fenoménica es un problema tan difícil, para esto último se usarán algunas reflexiones de Ludwig Wittgenstein.

Palabras Clave: Intencionalidad, conciencia fenoménica, *sense-data*, experimento mental.

ABSTRACT

Intentionality of mental states and phenomenal consciousness are part of the topics in psychology –the cognitive sciences– and in philosophy. The first subject originally come from the philosophy and psychology of Franz Brentano and has been approached with the symbolic representations model relatively successfully; however, the second one is the source of perplexities leading a great number of neurobiologists to consider that phenomenal consciousness presents basically a conceptual problem. In this work, we are trying to illustrate how is it that mental intentionality is present in cognitive sciences and why phenomenal consciousness is a complex problem. At last, some reflections by Ludwig Wittgenstein will be taken into account to illustrate the point.

Key Words: *Intentionality, phenomenal consciousness, sense-data, thought experiment.*

Introducción

Los temas que se abordarán dicen relación con uno de los paradigmas dominantes en las ciencias actuales, el llamado paradigma cognitivista. Se trata de un paradigma que ha inspirado la labor de especialistas en psicología, en biología, en lingüística, en informática, en lógica y que, para abreviar, podemos decir que tienen en común: todos

ellos están abocados a los sistemas cognitivos, sean naturales o artificiales.

La institucionalización de este paradigma fue aproximadamente a mediados de los 70, pero el origen del mismo debe rastrearse hasta los años 40 del siglo XX. El primer modelo que en él se hizo presente (y que en cierto modo todavía a nivel popular se identifica con el paradigma mismo) es el modelo de representaciones simbólicas o computacionalista

* Este artículo forma parte del Proyecto de Investigación DICYT: “Formas de vida en la filosofía de la mente y en la filosofía de la psicología de Ludwig Wittgenstein”, Código 031353DS (2013-2014).

(a veces llamado modelo cognitivo clásico). Los que propusieron el modelo se pueden considerar los legítimos herederos de Alan Turing, el genial matemático que contrarió completamente el sentido común al desafiarnos a incluir las máquinas dentro de los objetos que exhiben propiedades cognitivas.

Más tarde por diversas razones que tienen que ver con las propias limitaciones del modelo computacionalista a la hora de aplicarse a la tecnología (robótica e inteligencia artificial) y por críticas extracientíficas, en particular de filósofos que hicieron ver los fallos del computacionalismo (John Searle, Hubert Dreyfuss, entre otros), se vio la necesidad de retomar el proyecto cibernético abandonado en la segunda mitad de los 50 reformulándolo exitosamente en lo que se ha llamado conexionismo o modelo de redes neurales (a veces se le llama también neoconexionismo para distinguirlo del paleoconexionismo de la etapa cibernética). Lo importante es que con el conexionismo resurgió el cerebro, un sistema natural, como fuente de inspiración en las ciencias cognitivas, especialmente porque este modelo facilita la cooperación entre la inteligencia artificial y la neurociencia hasta un punto que no era posible bajo el modelo cognitivista clásico.

A estas alturas podemos preguntarnos: ¿y esta brevísima historia del paradigma cognitivista qué tiene que ver con la filosofía? Esta es una pregunta que apunta a una tesis que en otras oportunidades he defendido: la tesis que dice que la filosofía y la ciencia están imbricadas, conectadas, al punto que la primera, la filosofía, está presente –independientemente que se tenga o no conciencia de ello– en los fundamentos del quehacer científico y tecnológico. Asimismo la filosofía está en la extensión racional de la actividad científica y tecnológica, piénsese por ejemplo en la bioética y cómo la discusión y toma de posición respecto de las cuestiones éticas que nos plantean las tecnologías de la comunicación o de la salud (privacidad, libertad, derecho a la vida y tantos otros) nos remiten a diversas tesis y argumentos filosóficos. Entonces, considerando lo anterior, podemos plantearnos la tarea de exhibir a continuación, brevemente por supuesto, la filosofía que ha apoyado y muchas veces inspirado algunos de los momentos estelares de este importante paradigma: el cognitivista. Usaremos como estrategia expositiva el examen de dos temas centrales en la filosofía de la mente y en las ciencias cognitivas: en la primera sección el tema de la intencionalidad de los estados y procesos mentales; en la segunda

sección el tema de la conciencia, en este caso nos ayudaremos con algunas reflexiones de Ludwig Wittgenstein.

1. Intencionalidad. El giro lingüístico en la filosofía y en las ciencias cognitivas

René Descartes, el famoso pensador y científico francés de la primera mitad del siglo XVII, nos acostumbró a concebir la mente como un teatro en el que los actores, es decir, los diversos procesos cognitivos, representan el mundo circundante. El énfasis de Descartes no estaba en aquello que se representa, sino en la representación misma del mundo que tiene lugar en el sujeto. Y como hemos aprendido de la lectura de su obra, el énfasis en el *ego cogitante* tuvo como consecuencia que el mismo Descartes tuviese que generar argumentos para justificar la creencia habitual en que estamos rodeados de otras sustancias pensantes, de otros sujetos que piensan, que meditan, que experimentan. El solipsismo, la posibilidad teórica de estar solos con nuestros estados mentales, nada nos permite aseverar acerca de “los otros”, especialmente si nos tomamos en serio la inquietante tesis de que no es imposible que todo el mundo externo, el correlato de nuestras representaciones, sea solo un contenido onírico, tal como lo planteara un dramaturgo contemporáneo de Descartes, el español Pedro de la Barca, por medio del príncipe Segismundo, protagonista de la obra *La vida es sueño*¹ (Moulines, 1992, pp. 17-33).

En cambio, Franz Brentano (1838-1917), el filósofo y psicólogo austriaco de la segunda mitad del siglo XIX, fue el primero que rompió de manera clara con la concepción de la mente-teatro. La mente o la conciencia la concibe lanzada hacia lo que no es ella, “hacia fuera”, donde la representación es siempre *representación de algo*. Ese algo no es puesto en duda como en la primera meditación cartesiana se hace sobre la base de un experimento mental, el famoso genio maligno. Por el contrario, una mente sin nada que sea su correlato u objeto es ahora imposible lógica y psicológicamente hablando. Ese algo no necesariamente es un objeto del mundo físico, pues, por ejemplo, el chupacabras quizás no existe como ser físicamente real, sin embargo, es el objeto al que apunta la creencia de muchas personas en Latinoamérica y que se expresa mediante la oración “fulano cree que el chupacabras existe”.

Pero también ese algo puede ser un contenido, una proposición, la que, otra vez, no es una entidad física aunque se viste del ropaje físico cuando se la expresa en el lenguaje escrito u oral. Así, por ejemplo, creemos que Temuco es una ciudad contaminada, donde “Temuco es una ciudad contaminada” expresa una proposición, un contenido que viene a ser el objeto de nuestra creencia. Es ese contenido abstracto el que los diversos traductores tratan de conservar cuando la oración, que expresa esa proposición, es vestida con el ropaje de otra lengua.

A esta característica de la mente como representación de algo, como lanzada o dirigida hacia algo, es lo que los filósofos desde los escolásticos y Franz Brentano han llamado *intencionalidad* y que se resume en este muy citado pasaje de su obra *Psicología*²:

Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad), o la objetividad immanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como su objeto, si bien no todos del mismo modo. En la representación hay algo representado; en el juicio hay algo admitido o rechazado; en el amor, amado; en el odio, odiado; en el apetito, apetecido, etc. (Brentano, 1935, pp. 27-28).

Ahora bien, con esta noción, la de intencionalidad, sucedió algo muy interesante desde el punto de la historia de las ideas: se enriqueció enormemente cuando un discípulo aventajado de Brentano, el filósofo alemán Edmund Husserl, hizo de la intencionalidad el concepto central de su fenomenología, riqueza semántica de la que se han beneficiado hasta nuestros días diversos pensadores, psicólogos, psiquiatras y artistas europeos fundamentalmente continentales. En cambio, en las islas británicas el único pensador de fuste que trató la teoría de la intencionalidad de Brentano fue Bertrand Russell (1872-1970). Este, en su famoso ensayo de 1905 en la revista *Mind*: “On Denoting”, las emprendía contra Alexius Meinong (1853-1920), otro destacado seguidor de Brentano y que había llevado la doctrina del maestro (como suele ocurrir muchas veces con los herederos intelectuales) a excesos semánticos

y lógicos intolerables para una mente inquisitiva como la del agudo y quisquilloso Russell.

Más tarde y durante el llamado *giro lingüístico* que afectó a la filosofía anglosajona, Roderick Chisholm³ (1957; 1958) postuló que se pueden identificar los estados mentales intencionales atendiendo a las peculiaridades lógicas de los enunciados con que nos referimos a ellos. Se trata de un criterio lingüístico de la intencionalidad. Para lograrlo propuso los siguientes criterios independientes:

(i) Si A y B son nombres o descripciones definidas que denotan la misma cosa, y el enunciado P difiere del enunciado Q solo por tener A donde Q tiene B, entonces los enunciados P y Q son intencionales si la verdad de uno junto con la verdad de que A y B refieren a lo mismo no implica la verdad del otro.

Con este criterio, Chisholm llama la atención sobre lo siguiente: que en los enunciados acerca de estados mentales intencionales no se cumple un principio fundamental del discurso extensional: el Principio de *Salva Veritate* de Leibniz. Según este principio en un enunciado puede sustituirse un término (sea un nombre propio o una descripción definida) por otro que tenga la misma referencia y el valor de verdad del enunciado queda intacto. Así, por ejemplo, la verdad del enunciado “Pablo Neruda obtuvo el Nobel de Literatura para Chile en 1972” se mantiene si se reemplaza “Neruda” por el término correferencial “Nefthalí Reyes”. Pero en el enunciado “Juan cree que Pablo Neruda obtuvo el Nobel para Chile en 1972” el valor de verdad queda alterado si Juan no sabe o no cree que Pablo Neruda y Nefthalí Reyes son una y la misma persona. De manera que si nos encontramos con un enunciado con este fallo de substitutividad (u opacidad referencial como la llama Willard van Orman Quine), se trata de un enunciado intencional. Veamos el segundo criterio:

(ii) Un enunciado declarativo simple es intencional si emplea una expresión sustantiva, nombre o descripción, de forma tal que ni el enunciado ni su opuesto impliquen que existe o no algo a lo cual se aplica verdaderamente la expresión sustantiva. Por ejemplo, los enunciados “estoy pensando en un cíclope” o “no estoy pensando en un cíclope” pueden ser verdaderos pero no podemos inferir “hay algo en lo que estoy pensando”.

En cambio, la mayoría de los enunciados corrientes sobre el mundo empírico sí se conforman al principio de la generalización existencial, de forma que, por ejemplo, del enunciado “estoy escribiendo en un teclado de computador” se puede inferir la afirmación “hay algo sobre lo que estoy escribiendo”.

La estrategia lingüística de Chisholm no se libra de contraejemplos que han sido mencionados oportunamente. Los contraejemplos se generan en el hecho de que los criterios no cubren todos los casos de enunciados acerca de fenómenos mentales, como también en que el criterio del fallo de sustitutividad lo cumplen también enunciados que no son acerca de estados mentales. Pero la objeción de fondo y más general en contra de la estrategia lingüística de la intencionalidad no radica, sin embargo, en los contraejemplos que puedan darse de enunciados acerca de lo mental que posean peculiaridades lógicas, más bien –como lo destacaron autores como William Bechtel o John Searle– se generan en el hecho de que “los estados mentales tienen contenidos y que se refieren a otros fenómenos; y estos son rasgos completamente diferentes del mundo más que peculiaridades lógicas de los enunciados sobre fenómenos mentales” (Bechtel, 1991, p. 70).

Ahora bien, la tendencia a tratar la intencionalidad en el contexto de discusiones respecto de las relaciones entre el contenido proposicional, el mundo y los estados mentales se instaló en las ciencias cognitivas y en la filosofía de la mente. Bertrand Russell, una vez más tuvo que ver con estos cambios al introducir en su escrito *An Inquiry into Meaning and Truth* (1940) la noción de *actitud proposicional*.

Pero ¿cómo caracterizar lo que es una actitud proposicional si estamos interesados en esclarecer el contenido de un estado mental? El formato de actitudes proposicionales permite analizar las acciones de los individuos y también hacer comparaciones entre los estados mentales de distintos individuos. Un mismo individuo puede tener la misma actitud hacia diferentes proposiciones, por ejemplo, Juan cree que Luisa le es fiel y también cree que la libertad sexual responsable es preferible a la represión; pero también puede tener él y otras personas diferentes actitudes hacia una misma proposición: Juan desea que su hija apruebe el próximo examen de matemáticas y, en cambio, su esposa cree que la hija va a reprobar el examen de matemáticas. Es admisible notar que cuando actitudes como las de creer y de desear se dirigen a la misma proposición

pueden o no ser la causa de acciones: Juan diseña para su hija varios ejercicios matemáticos porque él desea que su hija apruebe el examen; en cambio su esposa no lo acompaña en su apoyo práctico a la hija porque cree que va a reprobar el examen.

William Bechtel ha resumido lo que se debe entender por actitud proposicional de la siguiente manera:

Además de proporcionar un modo útil de caracterizar los estados mentales, la armazón de las actitudes proposicionales sugiere también un modo de caracterizar la intencionalidad de los estados mentales: usamos la proposición hacia la que la persona tiene una actitud para identificar el contenido del estado mental de la persona (Bechtel, 1991, p. 71).

Un paso audaz por cierto lo encontramos en quizás el más importante filósofo de la mente asociado al modelo computacionalista del paradigma cognitivista: Jerry Fodor. Este pensador norteamericano entendió las actitudes proposicionales en el marco de una psicología de sentido común o popular (*folk psychology*) que, debidamente interpretada, podría tener un papel relevante en una psicología computacionalista y representacionalista. Esto quiere decir que Fodor elaboró una psicología científica inspirada en el modelo cognitivista clásico que conjuga las representaciones y los cómputos. Quizás no advertimos en su momento que con estos cambios la noción misma de intencionalidad se alejaba demasiado de su origen brentiano.

Digamos algo de entrada: la noción misma de representación que forma parte nuclear de la psicología cognitivista de Fodor no es una noción filosóficamente aséptica⁴. Baste traer a colación que gran parte de la filosofía moderna y de la filosofía contemporánea ha girado acerca de la naturaleza y el papel que tienen las representaciones en nuestra cognición. Decimos “representación” y de inmediato se nos vienen a la cabeza las discusiones entre realistas y antirrealistas, entre inmanentistas y trascendentalistas, etcétera. El fondo de esto es la arraigada tradición occidental de ver el conocimiento como si fuera “un espejo de la naturaleza”, como lo mencionara oportunamente Richard Rorty en *Philosophy and the Mirror of Nature* (1981).

La teoría de Fodor presentaba dos grandes hipótesis:

Primera hipótesis: que los estados mentales y, en especial, las actitudes proposicionales, son

representaciones, es decir, se caracterizan por tener un contenido acerca del mundo y son semánticamente evaluables, esto es, se puede determinar si son verdaderas o falsas, si son o no significativas.

En su libro *Psychosemantics* (MIT, 1987) hace un esquema de la siguiente manera:

Para cualquier organismo O, y para cualquier actitud A hacia la proposición P, hay una relación (computacional/funcional) R y una representación mental RM tal que:

RM significa que P,

y O tiene A sí y solo si mantiene R con RM (Fodor, 1994, p. 38).

Por cada una de las actitudes proposicionales con el contenido P que el O pueda tener, existe una representación interna que tiene el contenido P y una relación tal que cuando el O está en dicha relación respecto de la representación interna esto es nomológicamente necesario y suficiente para tener la actitud proposicional con el contenido P. En otras palabras: la exigencia de una psicología cognitivista computacionalista tiene que especificar que para cada uno de las actitudes proposicionales que tiene el organismo O, debe tener una representación interna y una relación que le corresponde.

Segunda hipótesis: los procesos mentales son secuencias causales de instanciaciones de representaciones mentales.

Una cadena de pensamientos sería una secuencia causal de casos de representaciones mentales, las que expresan las proposiciones que vienen a ser los objetos de los pensamientos. Por ejemplo, “mañana nevará en Temuco, por tanto me compraré una *parka* en el *mall*” significa que hay una representación mental que significa que compraré la prenda en el *mall* y que está causada por un caso de representación mental que significa que mañana lloverá en Temuco.

Fodor entiende la psicología de sentido común –como dijimos anteriormente– como una psicología de actitudes proposicionales, donde, por ejemplo, Samuel cree que Gassendi es el pensador fundamental de la modernidad, o Samuel desea que Gassendi sea incorporado en los planes de estudio de cuarto medio, quedaría formateado como “S cree que P” y “S desea que P”. Asimismo, concibe a la mente como si fuera un mecanismo procesador de la información contenida en las representaciones. Estas, las representaciones, deben tener una estructura simbólica (deben ser símbolos-tipo) más

o menos complejos regulados por: (a) una sintaxis combinatoria –que incluye reglas de formación que especifican las posibles representaciones bien formadas y reglas de transformación que especifican cómo unas representaciones pueden transformarse en otras representaciones); (b) una semántica composicional, la que haría que el significado de cualquier representación mental dependiera del significado de sus constituyentes sintácticos. Sin duda esta condición de las representaciones en la teoría de Fodor es la más difícil de aceptar, ya sabemos que John Searle se encargó de mostrar que la semanticidad de las representaciones no queda recogida en la sintaxis con su archifamoso experimento mental de la sala china.

Fodor (1985) rechazaba las psicologías de corte naturalista que consideran la semanticidad de los estados mentales atendiendo a la relación entre el organismo y el medio ambiente. En *Methodological solipsism considered as a research strategy in cognitive psychology* Fodor elabora una noción compleja de lo que entiende por “solipsismo metodológico” y que ya es hora de precisarla en nuestra exposición. La tesis central es que los estados y procesos mentales, o al menos los que la ciencia cognitiva debe atender, son –como ya vimos– simbólicos y formales. Son simbólicos porque se definen sobre representaciones, y son formales porque se aplican a las representaciones en virtud de su sintaxis. Las operaciones formales son aquellas que son especificadas sin hacer referencia a propiedades semánticas de las representaciones tales como verdad, referencia y significado.

Su argumento a favor de esta estrategia que prescinde de la semanticidad de los estados mentales consiste en lo siguiente:

1. Si un estado mental tiene propiedades semánticas, ellas se fijan presumiblemente por una o más relaciones orgánico/ambientales.
2. La psicología naturalista es una teoría que a partir de las relaciones entre el organismo y el medio ambiente intenta fijar sus propiedades semánticas.
3. Para lograr este objetivo el psicólogo naturalista tiene que definir generalizaciones sobre los estados mentales por un lado y generalizaciones sobre entidades ambientales por el otro.
4. Sin embargo, para definir generalizaciones se necesita, en particular, tener alguna manera canónica de referirse a las entidades ambientales.

Esta manera canónica describiría las relaciones entre el organismo y el medio ambiente.

Ahora, una vez que las entidades sean descritas de esta manera, hay que hacer que el vocabulario que describe la relación causal sea una instanciación de una ley. Es decir, la caracterización de los objetos mentales en virtud de la relación orgánico/ambiental tiene que expresar propiedades nomológicas (con forma de ley) y necesarias de los objetos. Sin embargo, para Fodor es esto justamente lo que falla.

5. Lo anterior falla porque para obtener instanciaciones de leyes hay que esperar el desarrollo adecuado de la ciencia que estudia el objeto. Por ejemplo, si el objeto fuera la sal, la caracterización adecuada sería NaCl (cloruro de sodio), la que estaría disponible “después que hayamos hecho química”. Pero como los objetos del ambiente podrán ser todo lo que podamos pensar o referir, no se contará con caracterizaciones adecuadas de tales objetos hasta que todas las ciencias no psicológicas hayan terminado su trabajo. Fodor afirma irónicamente: “la teoría que caracteriza a los objetos del pensamiento es la teoría del todo; es la totalidad de la ciencia. En consecuencia... los psicólogos naturalistas heredarán la Tierra, pero solo después de que todos los psicólogos hayan terminado con ella” (Fodor, 1985, p. 332).
6. De este modo, Fodor concluye que no debemos intentar una psicología naturalista porque no tiene posibilidades prácticas de llevarse a cabo: tal tentativa tiene que esperar a que todas las demás ciencias proporcionen características de los objetos del medio ambiente que interactúan con el organismo. Finaliza su argumentación señalando: “Sin duda, es correcto tener una estrategia de investigación que diga ‘espera algún tiempo’. Pero ¿quién quiere esperar por siempre?” (Fodor, 1985, p. 332)⁵.

Comentario: el argumento de Fodor pretende convencernos que una adecuada teoría científica de la mente debe dejar fuera, por cuestiones metodológicas, toda consideración tendiente a explicar la semántica de las representaciones mentales. El *contenido amplio* de los símbolos o representaciones, esto es, su referencia al mundo, no puede ser objeto de una psicológica científica orientada formal y computacionalmente, debido a que previamente tendríamos que tener a la mano

concluida la tarea científica acerca de lo que puebla el mundo. En consideración a lo anterior, Fodor se inclina por el *contenido restringido* de los símbolos y representaciones, estrategia que privilegia los factores causales que dependen de lo que sucede al interior de las cabezas de los individuos.

Podemos obtener a manera de moraleja que la noción de representación o de intencionalidad derivó en renuncia a lo que más reiteraba Brentano: la necesidad de conectar mediante esta propiedad de la intencionalidad al sujeto con el mundo. Sin embargo, esta tendencia a ver la intencionalidad como actitud proposicional hace de esta, la noción de intencionalidad, un ejemplar sobresaliente del paradigma cognitivista, al menos mientras duró el reinado del modelo computacionalista.

La conciencia. Por qué es una anomalía del paradigma cognitivista

Ahora quiero mostrar cómo podemos pasar del tema de la intencionalidad a otro que se ha transformado en el problema central de las ciencias cognitivas y de la filosofía de la mente: el problema de la conciencia fenoménica o subjetiva, a veces denominado también como el problema de los *qualia* (o *quale* en singular).

Recordemos de entrada que el término *qualia* fue usado por primera vez por el filósofo C. I. Lewis en sus conferencias respecto de la teoría del conocimiento impartida en la Universidad de Harvard en 1949 (Putnam, 1999)⁶. El término de marras es el término latino correspondiente a “cualidades”. Es interesante constatar que desde que se impuso en el mundo anglosajón en el ámbito de la filosofía de la mente, ocurrió que empezó a caer en desuso el término “datos sensoriales” o “sense-data” (y otros términos cercanos como “sensibles”, “especies sensibles”, “ideas de sensación”, “impresiones”, “sensaciones”) que encontramos en numerosos filósofos empiristas y fenomenistas que han poblado la teoría del conocimiento (epistemología) y la filosofía de las ciencias (entre ellos Alfred Ayer, Bertrand Russell, Rudolf Carnap).

El término *qualia* recoge muy bien lo que nos quería comunicar George Berkeley al referirse a las cualidades de las que somos conscientes cuando nos encontramos con, por ejemplo, una manzana: la rojez de la piel, la suavidad que sentimos al cogerla, su aroma, etcétera, y que están en la mente de quien la contempla y no en el mundo externo.

Sin embargo, desde el comienzo nos encontramos con serios problemas para aceptar estas entidades (los *qualia*), debido a que, en cierto sentido tomado de nuestra vida cotidiana, encontramos diferencias entre *verbi gratia* tener una experiencia verídica de un perro negro y tener una experiencia no verídica, como una alucinación o un sueño, de un perro negro. Si bien la experiencia en vigilia parece indistinguible de la experiencia alucinatoria u onírica, en el sentido que percibimos directamente lo mismo, podemos argumentar como lo han hecho varios filósofos que en el primer caso el perro negro está en nuestro entorno físico; en cambio en el segundo no lo está. Pero en el segundo caso lo que se percibe en forma directa no está en el entorno físico, y, ya que es lo mismo lo que percibimos directamente en ambos casos, esto quiere decir que el perro tampoco está en el entorno físico aunque la percepción sea verídica. El perro que vemos no será entonces algo en nuestro entorno físico, será más bien algo mental. He aquí que hemos llegado al *esse est percipi* de George Berkeley.

Bueno, esta conclusión parece chocar con un mínimo sentido de lo que en filosofía llamamos realismo, no queremos caer en las manos de Berkeley y su coherente pero probablemente falso enfoque del conocimiento del mundo. Veamos una situación distinta para mostrar, vía indirecta, lo que son los *qualia*.

Considérese la siguiente situación o experimento mental:

Luis es un reportero de guerra que ha tenido un grave accidente, ha recibido una bala de bajo calibre que entró y salió de su cabeza. Estuvo hospitalizado y le dieron de alta médica. Ha regresado a su país y va de compras con su novia a una feria de abastos. El día se anuncia esplendoroso y él mirando al cielo le dice a su pareja: ¡Vamos a tener un día completamente despejado, mira el cielo, está de un rojo intenso! Más tarde al ver unos tomates maduros como a él le gustan, suelta la siguiente oración: ¡esos que están ahí, los tomates de color azul, esos quiero comprar! Su novia está sorprendida y pensando que Luis deberá ir pronto a un neurólogo o a un psiquiatra, le pide que no hable de esa manera extravagante y que diga que el cielo despejado es de color azul y los tomates maduros de color rojo. Luis asiente y comienza a hablar del color del cielo despejado y de los tomates maduros en los mismos términos que los demás y que él mismo antes

que la bala haya cambiado dramáticamente su percepción de los colores.

Fíjense que si bien en apariencia Luis está finalmente usando los términos “azul” y “rojo” con el mismo carácter representacional o intencional que las demás personas, hay algo que en Luis ha quedado completamente alterado por más que él hable del cielo despejado azul y los tomates maduros rojos. Su vivencia, el carácter estrictamente subjetivo de su experiencia cromática, se ha invertido. Este experimento mental es una descripción a los que nos tienen acostumbrados los filósofos que desean convencernos que hay tal cosa como los *qualia* (o *quale*), es decir, la experiencia subjetiva de ver algo con un color determinado y que no puede confundirse con el contenido intencional o representacional de nuestros estados mentales.

Otra manera bastante peculiar de abordar este asunto de los *qualia* consiste en tratarlo a la manera de Ludwig Wittgenstein, es decir, lingüísticamente. (Díaz, 2010, pp. 99-121)⁷. Wittgenstein abordó una y otra vez en sus escritos y en sus clases la cuestión de la privacidad de nuestra experiencia y del lenguaje que da cuenta de tal privacidad y no usó el término “qualia” sino el término “dato sensorial” (“sense-data”). Recordemos lo que comunicó a sus alumnos de Cambridge en la clase del 3 de marzo de 1936:

No hay ninguna objeción a la adopción de un modo de expresión en el que decimos: “Miró al cielo, tuvo un dato sensorial, y dijo ‘El cielo está azul, vámonos de paseo’”. O también: “Tuvo un dato sensorial, dijo ‘Vete al infierno’”, etc. - ¿Pero cómo se usa en este caso “tuvo un dato sensorial”? Podemos **imaginar** lo que significa decir “tuvo un dato sensorial”, pero en muchos casos no tiene ningún uso (Wittgenstein, 1997, p. 287).

Que aquí se está planteando la cuestión fundamental de la privacidad de nuestra experiencia y del lenguaje que da cuenta de ello es algo que queda patente cuando nos dice a continuación:

Sé cómo es que **yo** imaginé rojo.

Bien, ¿cómo?

No puedo explicárselo a otra persona, pero puedo explicármelo a mí mismo. Lo hago imaginando rojo (Wittgenstein, 1997, p. 287).

Nuestro comentario es el siguiente: es factible preguntarse si esto es o no una explicación porque

es admisible preguntar por el criterio que se está empleando para decir que esto es rojo ahora. Una posible respuesta, no exenta de dificultades, sería recurrir a la **memoria** como el criterio que me permite decir que ahora recuerdo haber dado ese nombre a este color con anterioridad. Es claro que la memoria suele fallar pero aquí el error de la memoria parece estar descartado *a fortiori*, pues estamos hablando de un lenguaje privado, de un lenguaje en el que los nombres de colores estarían directamente vinculados o conectados ostensivamente con la experiencia del color. Es por esto que Wittgenstein crípticamente señala que “no hay posibilidad de que la memoria me haga una jugarreta, porque (en este caso) no puede haber un criterio para que me haga una jugarreta” (Wittgenstein, 1997, p. 287).

¿Cuándo entonces la memoria me puede hacer una jugarreta? La respuesta es que eso ocurre cuando se trata de, por ejemplo, recordar el título de un libro, un número telefónico o el nombre de una canción. En cambio, en el caso en que se esgrime la memoria como el criterio que nos permite respondernos a nosotros mismos si estamos asignando o no correctamente el término “rojo” a lo que estamos ahora experimentando, nos obliga a no salirnos del ámbito estrictamente privado. Recordemos que en el párrafo 258 del diarista en sus *Philosophical Investigations*⁸ nos topamos con lo siguiente: si el signo “S” designa o nombra una sensación recurrente, se sigue que el criterio o regla que indica cuando debe usarse la oración “esta es la sensación S” o cuando la oración “esta no es la sensación S” es algo privado, *viz.*, la memoria. Pero ¿es la memoria totalmente confiable?

Ahora bien, en la vida cotidiana nos suelen asaltar dudas acerca de nuestros recuerdos (lo que Wittgenstein llama “jugarretas que nos hace la memoria”). Por ejemplo, nos preguntamos: ¿cuál es el título del libro cuya reseña leímos en un periódico hace unas semanas?, ¿cómo se llama la última canción que compuso Violeta Parra?, ¿cuál es el número telefónico de nuestro mejor amigo de infancia?, etc. En todos estos casos nuestras dudas pueden disiparse mediante información objetiva que nos permita determinar si nuestra memoria falla o acierta. Encontrar el periódico, consultar una biografía de la autora de *Gracias a la Vida*, consultar una vieja agenda, etc., serían los criterios que necesitaríamos invocar. Pero cuando se trata de recordar una sensación estrictamente privada no tenemos nada objetivo que nos permita precisar si

la memoria falla o acierta. Si un individuo dijera que **le parece** o que **le da la impresión** o, para mencionar una expresión popular, **que le tinca** que la sensación que está experimentando es la sensación S, no habrá manera de decidir con precisión si es o no es efectivamente así. El impedimento no es empírico: si lo fuera podríamos, en principio, solucionar la dificultad, como ocurre cuando deseamos recordar el nombre de un libro, de una canción o de un número telefónico.

En el caso de un suceso entera o esencialmente privado, como se supone que lo es una sensación, no podemos apelar a ningún criterio objetivo para establecer comparaciones entre las sensaciones pasadas y la actual. Estamos forzados por la manera de concebir la función del signo “S” a no salirnos del ámbito privado. Estamos sumidos en un radical egocentrismo. En cambio, cuando seguimos una regla nos involucramos en un conjunto de actividades porque tales reglas y acciones, junto con las palabras, forman el juego lingüístico. Es un contrasentido, por lo tanto, suponer que el signo “S” pueda estar regulado en su uso por una regla privada: dicha privacidad sería un rasgo incompatible con la noción de regla. Insistir en la suposición de que hay reglas privadas sería, para usar un ejemplo del mismo Wittgenstein, como el caso de un traductor que trabaja con un diccionario imaginario. Si nos preguntáramos: ¿ha traducido correctamente o incorrectamente? La respuesta estaría bloqueada, porque para obtener la respuesta tendríamos que tener acceso a ese diccionario imaginario, el que *ex hypothesi* nos está vedado.

Conclusiones

Creo que podemos obtener otra moraleja, pero en este caso no tan feliz como lo fue en el caso de la intencionalidad. Con la conciencia subjetiva o fenoménica o *qualia* se nos presentan serias dificultades en el orden conceptual como hemos visto. También ha sido fuente de grandes dificultades para los científicos, al punto que destacados neurobiólogos han estado alegando que se trata del “problema duro de las neurociencias”, es decir, se trata de una anomalía del paradigma cognitivista.

¿Entonces es hora ya de reconocer que estamos asistiendo a una revolución científica o simplemente es una anomalía todavía tolerable en el paradigma dominante?, ¿en qué estado está realmente el escepticismo de los neurobiólogos

cognitivistas respecto del fenómeno de la conciencia fenoménica?, ¿están dadas las condiciones para que se ponga patas arriba el paradigma cognitivista?,

¿pasaremos simplemente de un modelo a otro sin afectar al paradigma mismo? Le dejo estas preguntas a usted, estimado (a) lector (a).

Referencias

- Bechtel, W. (1991). *Filosofía de la mente. Una panorámica para la ciencia cognitiva*. Madrid: Tecnos
- Brentano, F. (1935). *Psicología*. Madrid: Revista de Occidente.
- Chisholm, R. (1957). *Perceiving: A Philosophical Study*. Ithaca-New York: Cornell University Press.
- (1958). Sentences about believing. En H. Feigl & G. Maxwell (Eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* (pp. 510-520). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Díaz, M. (2003). Mente, cognición y ciencia. *Summa Psicológica*, 1(1), 7-15.
- (2010). "Sobre el lenguaje y las sensaciones en la filosofía de Wittgenstein". En S. Rivera y A. Tomasini (Eds.), *Wittgenstein en Español II* (pp. 99-121). Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Nacional de Lanús.
- Fodor, J. (1985). Methodological solipsism considered as a research strategy in cognitive psychology. En J. Haugeland (Ed.), *Mind Design* (pp. 307-338). Cambridge/London, Massachusetts/England: The MIT Press.
- Moulines, U. (1992). "¿Es la vida sueño?". *Dianoia. Anuario de Filosofía*, 38, 17-33.
- Putnam, H. (2011). *La trenza de tres cabos. La mente, el cuerpo y el mundo*. Madrid: Siglo XXI.
- Rorty, R. (1981). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press.
- Russell, B. (1905). On Denoting. *Mind*, 14(56), 479-493.
- (1940). *An Inquiry into Meaning and Truth*. London: G. Hallen and Unwin.
- Varela, F. (2005). *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*. Barcelona: Gedisa.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Editorial Crítica.
- (1997). *Ocasiones Filosóficas 1912-1951*. Madrid: Cátedra.

Notas

- ¹ Para una lectura de la obra de Calderón de la Barca en clave filosófica, es decir, como alegato a favor del idealismo y solipsismo, véase el ensayo "¿Es la vida sueño?" (Moulines, 1992).
- ² Se trata de una traducción parcial de su obra en alemán: *Psychologie vom Empirischen Standpunkt*, 1874.
- ³ Un resumen del enfoque de Chisholm se encuentra en Díaz, M. (2003). Mente, cognición y ciencia. *Summa Psicológica*, 1(1), 7-15.
- ⁴ Francisco Varela hace ya 26 años se mostraba cauto en su manual *Cognitive Science. A Cartography of Current Ideas*, 1988. Se preguntaba allí: "¿Qué significa decir que la cognición se puede definir como computación?". Y se respondía: "Un cómputo es una operación realizada mediante símbolos, es decir, mediante elementos que representan algo. Aquí la idea clave es la de representación o 'intencionalidad', el término filosófico que designa algo que es 'acerca de algo'" (Varela, 2005, p. 39).
- ⁵ Hace ya una década Yoanna Rojas Guardia abordó, a manera de síntesis, algunos de los temas aquí mencionados. Véase su Tesis de Magister en Filosofía de las Ciencias: "El problema del contenido semántico y su papel explicativo-causal en la teoría de la mente de Jerry Fodor", Biblioteca de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Santiago de Chile, 2004.
- ⁶ Véase Hilary Putnam: *The Threefold cord. Mind, body and world*. Columbia University Press, 1999 (versión en español: *La trenza de tres cabos. La mente, el cuerpo y el mundo*. Siglo XXI, Madrid, 2011).
- ⁷ Una presentación ampliada del enfoque wittgensteiniano acerca de este asunto se encuentra en M. Díaz: (2010) "Sobre el lenguaje y las sensaciones en la filosofía de Wittgenstein", en S. Rivera y A. Tomasini (eds.), *Wittgenstein en Español II* (pp. 99-121). Buenos Aires, Ediciones de la Universidad Nacional de Lanús.
- ⁸ Una interpretación de este párrafo en el contexto del análisis wittgensteiniano de las sensaciones se encuentra en M. Díaz (2010), "Sobre el lenguaje y las sensaciones en la filosofía de Wittgenstein".

