

# **Pensar la conciencia: mente, intencionalidad y lenguaje**

**Thinking about Consciousness:  
Mind, Intentionality and Language**

**Pensar a consciência:  
mente, intencionalidade e linguagem**

*Freddy Santamaría Velasco\**  
*Juan Sebastián Sánchez Ávila\*\**

---

\* Doctor en Filosofía y Letras de la Universidad Pontificia de Salamanca (Salamanca, España). Doctor en Filosofía Universidad Pontificia Bolivariana. Filósofo y Licenciado en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín. Miembro de la Sociedad Colombiana de Filosofía (SCF). Actualmente profesor de la Universidad Pontificia Bolivariana.

Orcid.org/0000-0003-3864-5237.

Correo electrónico: [freddy.santamariave@upb.edu.co](mailto:freddy.santamariave@upb.edu.co)

\*\* Psicólogo profesional y licenciado en filosofía y lengua castellana de la Universidad Santo Tomás, sede Bogotá D. C. Colombia. Maestría en Psicología con énfasis en investigación de la Universidad de los Andes, Bogotá D.C. Miembro del grupo de investigación filosófica San Alberto Magno O.P de la Universidad Santo Tomás Bogotá D.C con clasificación C Colciencias.

Orcid.org/0000-0002-0897-8973.

Correo electrónico: [juansebastian.san@gmail.com](mailto:juansebastian.san@gmail.com)

Artículo recibido el 23 noviembre de 2016 y aprobado para su publicación el 23 marzo de 2017.

Atribución – Sin Derivar – No comercial: El material creado por usted puede ser distribuido, copiado y exhibido por terceros si se muestra en los créditos. No se puede obtener ningún beneficio comercial. No se pueden realizar obras derivadas



## **RESUMEN**

El presente artículo realiza un análisis de las teorías del filósofo estadounidense John Searle en torno a su propuesta emergentista de la mente y sus consideraciones acerca de la conciencia, la Intencionalidad con 'C', y el lenguaje como crítica a las posiciones tradicionales más cercanas a las tesis positivista y lógico gramatical reduccionista. El interés es mostrar cómo en el pensamiento searleano se rescata el papel activo del agente y a partir de esta concepción se reivindican los aspectos semánticos y pragmáticos del lenguaje en los que la conciencia y la Intencionalidad son esenciales para la construcción y dinamismo del hecho social.

## **Palabras clave**

Conciencia, Intencionalidad, Lenguaje, Mente, Semántica.

## **ABSTRACT**

The article deals with the theories of the American philosopher John Searle concerning his embracement of a form of emergentism of the mind and his ideas about consciousness, intentionality with 'C', and language as a critique of traditional standpoints closer to positivist theses. Bearing this in mind, the general purpose is to reveal how the philosophy of Searle aims to recover the active role of the agent and, in consequence, the semantic and pragmatic dimensions of language are vindicated, dimensions in which consciousness and intentionality are key to the construction and dynamism of social reality.

## **Key words**

Consciousness, Intentionality, Language, Mind, Semantics.

## **RESUMO**

O presente artigo realiza uma análise das teorias do filósofo norte-americano John Searle em torno de sua proposta emergentista da mente e suas considerações sobre a consciência, a Intencionalidade com 'C', e a linguagem como crítica às posições tradicionais mais próximas das teses positivista e lógico gramatical reducionista. O interesse consiste em mostrar como no pensamento searleano se resgata o papel ativo do agente e a partir dessa concepção reivindicam-se os aspectos semânticos e pragmáticos da linguagem em que a consciência e a intencionalidade são essenciais para a construção e dinamismo do fato social.

## **Palavras-chave**

Consciência, Intencionalidade, Linguagem, Mente, Semântica.

Wittgenstein criticó la filosofía moderna por caer en el *misterio* de la ‘mente’, en el dominio de lo privado y oculto, de lo que podemos llamar «la vida mental»<sup>1</sup>. Por su parte, Anthony Kenny, sostiene que gran parte de la filosofía contemporánea ha rechazado el dualismo cartesiano, pero: “incluso aquellos que explícitamente renuncian a él están profundamente influenciados por esa concepción” (31). La filosofía moderna y contemporánea, de algún modo, ha seguido muy de cerca la obra del genio de Descartes<sup>2</sup>, por no decir que ha sido un epígono de ella, sin darse cuenta que muchos de los problemas posteriores son producto de estos planteamientos primeros, del «mundo mental». Veamos el ejemplo del “escarabajo en la caja”, en el que Wittgenstein expone lo confusa y compleja que puede ser la idea de lo mental, del yo cartesiano<sup>3</sup>. Dice así:

Supongamos que cada uno tuviera una caja y dentro hubiera algo que llamamos “escarabajo”. Nadie puede mirar en la caja de otro; y cada uno dice que él sabe lo que es un escarabajo sólo por la vista de su escarabajo. —aquí podría muy bien ser que cada uno tuviese una cosa distinta en su caja. Sí, se podría imaginar que una cosa así cambiase continuamente. —¿Pero y si ahora la palabra “escarabajo” de estas personas tuviese un uso? —Entonces no sería el de la designación de una cosa. La cosa que hay en la caja no pertenece en absoluto al juego del lenguaje; ni siquiera como un *algo*: pues la caja podría incluso estar vacía (Wittgenstein 293).

- 
- 1 Escribe S. Kripke en *Wittgenstein: a propósito de reglas y lenguaje privado* que: “El yo –el ego cartesiano– es una entidad completamente misteriosa. No somos conscientes de ninguna entidad que sea la que «tenga» el picor, «tenga» el dolor de cabeza, la percepción visual, y lo demás; sólo somos conscientes del picor, el dolor de cabeza o la percepción visual misma” (132).
  - 2 A. Kenny en su libro *La metafísica de la mente*, en el capítulo primero, “El mito de Descartes”, pone de relieve que el autor francés fue ante todo un genio con una capacidad extraordinaria, y: “sus ideas principales pueden expresarse tan concisamente que cabrían en el dorso de una postal; sin embargo fueron tan profundamente revolucionarias que alteraron el curso de la filosofía durante siglos” (29).
  - 3 Por ejemplo, Descartes en su segunda meditación afirma que: “Así bien, ¿qué soy entonces? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Pues una cosa que duda, que conoce, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente [...] Puesto que de suyo es tan evidente que soy yo quien duda, quien entiende y quien desea, que no es menester añadir nada para explicarlo” (70-71).

El problema de la mente o lo mental, ocupa un lugar privilegiado en las diferentes publicaciones a nivel mundial a partir de la denominada filosofía de la mente. Término difundido cada vez más en las academias al ser una rama de estudio dentro de las corrientes filosóficas anglosajonas, o para tomar un tono general dentro del ámbito de la filosofía analítica. Precisamente, este resurgir del problema de la mente apunta a nuevas concepciones para abordar uno de los problemas clásicos de la filosofía, la importancia del desarrollo de las neurociencias, la psicología científica, las teorías lingüísticas y otras disciplinas que suelen aglutinarse bajo el epíteto de *ciencias cognitivas y filosofía de la mente*.

De la anterior cita de Wittgenstein, en la actualidad, el problema de la mente entra bajo diferentes consideraciones al tomar en cuenta a la mente, y para el caso de esta investigación, la conciencia, como un punto importante para estudiar. Por ejemplo, el trabajo realizado por Chalmers en su libro *La mente consciente*, afirma: “Todavía nos resulta misterioso que la causalidad de la conducta esté acompañada de una vida interior subjetiva” (15). O en palabras de Thomas Nagel, en su texto “¿Qué se siente ser murciélago?”: “Sin la conciencia, el problema mente-cuerpo sería mucho menos interesante y, con ella, parece no tener solución. Comprendemos de manera muy pobre el rasgo más importante y característico de los fenómenos mentales conscientes” (274).

La filosofía cartesiana introdujo el problema de la mente; en particular, el *solipsismo* que enuncia la posibilidad de un lenguaje interno, propio, individual y privado. Nagel afirmó: “La conciencia es lo que hace el problema mente-cuerpo realmente inextricable” (274), por eso este misterio no tiene una simple solución, pues: “cada reduccionista necesita su analogía favorita que desprende de la ciencia moderna. Es sumamente improbable que alguno de estos ejemplos inconexos de reducción exitosa arroje luz sobre la relación de la mente con el cerebro” (274). Es así como la conciencia ha tomado mucho interés en las últimas décadas, al dar cuenta que el fenómeno de los estados mentales, de la Intencionalidad y la subjetividad en general, debe ser abordado dentro del estudio de lo mental, y no como lo señala la cita de Nagel, buscar alguna alternativa reduccionista sobre estos fenómenos, ignorándolos o reduciéndolos a simples epifenómenos.

Tal como lo expresa Dennett, muy pocos se atreven a mantener un dualismo de propiedades de tipo cartesiano directamente, debido a los avances que ha

proporcionado las ciencias naturales para el conocimiento del mundo y el desarrollo de la civilización humana. Por tanto, la actual filosofía de la mente parte del presupuesto que lo mental y su relación con el cuerpo debe ser explicado más allá de preceptos espirituales de tipo religioso o místico, y, a su vez, se debe alejar –si es quizá posible– de caracterizaciones de tipo cartesiano y su difundida división entre dos sustancias –*res cogitans* y *res extensa*–; que tiene como consecuencia que lo mental sea una sustancia diferenciada del resto de la materia del mundo físico.

Este dualismo de sustancias, que Descartes desarrolló en el siglo XVI, ha sido defendido por diversos pensadores de la tradición filosófica; incluso desde antes de Platón se diferenciaba como ‘algo más’, como parte esencial del ser humano, aquello que le permite ser más que un animal y comprender cuál es el orden del cosmos. No es de extrañarse que el pensamiento medieval esté sujeto a este tipo de visión, de la cual Descartes no hubiera podido liberarse tan fácilmente, porque, la idea de que existe algo separado del cuerpo, que permite observar o extraer las esencias, es garantía que el cuerpo o la carne no es el constituyente central del ser humano, sino que, por el contrario, es el ánima la que posibilita el conocimiento de las causas y por lo tanto de la Verdad (Rorty 1983).

La idea del alma eterna presente en las tradiciones cristianas no es fácil de ignorar, debido al poder que tienen estas creencias dentro de las explicaciones del sentido común de muchos de los seres humanos alrededor del mundo. Es por eso que la religión es cimiento de la *psicología popular* que termina por remitir la discusión sobre lo mental a un dualismo. Por su parte, Daniel Dennett, en *Conciencia Explicada* afirma que en verdad: “Ahí había un misterio ¿Cómo es posible que mis pensamientos y mis sentimientos quepan en el mismo mundo que las células nerviosas y las moléculas que componen mi cerebro?” (13).

Frente a esto, las disciplinas que intentan explicar el problema de lo mental desde una nueva perspectiva se centraron en una posición fuertemente materialista que pretendía oponerse de manera tajante a toda explicación dualista, espiritual o metafísica de lo mental; como la conducta, el lenguaje y el ser humano. Desde las apreciaciones realizadas por Auguste Comte, hasta la creación formal del denominado Círculo de Viena, el positivismo se

posicionó como el pensamiento científico por antonomasia, por lo que las explicaciones científicas debían estar sujetas a cierto paradigma explicativo en el que la física y la química estaban a la cabeza frente al resto de las ciencias, las cuales si querían llegar a la categoría de ciencia debían emularlas. Desde esta apreciación los filósofos, de finales del siglo XIX y de comienzos del siglo XX, formularon preguntas alrededor del problema de la mente ¿Existe la mente? ¿Es un tema de la ciencia? ¿Es relevante para la explicación del lenguaje? ¿Es susceptible de la explicación científica empírica? ¿Qué relación existe entre el cerebro y la mente? ¿Es posible una ciencia que explique causalmente y de manera predictiva el comportamiento humano?

Con el positivismo lógico surgieron distintas posiciones que toman el problema de la conciencia exclusivamente a partir de los parámetros objetivos de tercera persona. Lo anterior, debido a la negación de las teorías que suenen similares al dualismo cartesiano o a tradiciones asociadas al espiritismo o a la religión. Por ello, incluso hoy en día, la discusión en torno al problema de la conciencia y la relación que guarda con el lenguaje se centra en análisis en tercera persona. Así, lo menciona Searle para quien las teorías en tercera persona acerca de la conciencia y el lenguaje son dominantes en la filosofía de la mente y las ciencias cognitivas. El punto de vista dominante afirma que hay que negar todo lo que no pueda ser definido en términos de tercera persona, o, a su vez, lo que no pueda ser reducido a su estructura biológica o física pura.

Como ya fue mencionado, el objetivo de este texto es entender que la conciencia debe ser pensada al revisar los argumentos de Thomas Nagel y, principalmente, de John Searle, entorno a la importancia de estudiar el punto en primera persona con respecto al problema de la conciencia. Este problema oscila entre la caracterización ontológica de la conciencia, la Intencionalidad y el lenguaje desde el punto de vista emergentista del Naturalismo Biológico.

## **1. En tercera persona: la visión dominante de la filosofía de la mente y las ciencias cognitivas**

El estudio de la conciencia en las últimas décadas se ha centrado en investigaciones que buscan eliminar el problema de los estados mentales a

nivel ontológico. El rechazo del problema de la conciencia se realiza por medio de la reducción, a: correlatos neurológicos o a términos lingüísticos lógicos. El filósofo John Searle identificó cómo las teorías dominantes en filosofía de la mente se arrojaron al reduccionismo, cuando intentar negar lo que es evidente para cualquier ser humano, la experiencia intrínseca de los estados mentales, creencias, deseos, pensamientos e intenciones de modo subjetivo, como experiencia subjetiva y cualitativa; es decir, negar los *Qualia* en relación con la Intencionalidad y a la subjetividad. Una de las versiones de este concepto se encuentra en el texto de David Lewis, que resulta ser general para entender tan discutida intuición:

*The quale is directly intuited, given, and is not the subject of any possible error because it is purely subjective. The property of an object is objective; the ascription of it is a judgment which may be mistaken; and what the predication of it asserts is something which transcends what could be given in any single experience* (Lewis 121).

De forma similar a los presupuestos searleanos, los *qualia* son una noción que defiende las propiedades subjetivas de la experiencia, como estados interiores que tienen cualidades diferentes según el estado mental que sea experimentado. En específico, el concepto de *qualia* como se trabaja en la filosofía de la mente actual, debe a Thomas Nagel en el artículo antes mencionado “¿Qué se siente ser un murciélago?”, la descripción de las cualidades que tienen las experiencias mentales que son experimentadas por un organismo en particular, por lo tanto, guarda una relación con la conciencia y la subjetividad. Así los *qualia* dependen de una descripción en primera persona, como lo menciona Searle, la *irreductibilidad de la subjetividad*, puesto que no es suficiente la explicación biológica en tercera persona o la pura lógica proposicional debido a la necesidad de un agente semántico interpretante.

El contraste que se desea presentar es entre las denominadas por Searle teorías dominantes de la filosofía de la mente, que, por lo general, se desplazan hacia un fuerte materialismo de corte reduccionista o un funcionalismo que equipara lo mental con los procesos computacionales de procesamiento de información algorítmica. Una de las posturas más relevantes para la explicación de lo mental que tomó mucha fuerza, hasta la llegada de la *revolución cognitiva* del funcionalismo, el avance de las neurociencias y otras áreas de la psicología

científica fue el denominado *conductismo*, que estableció una de las corrientes más importantes de principio de siglo XX, al parecer, una alternativa plausible a las teorías «mentalistas». En su versión filosófica, el *conductismo lógico* surge con *El concepto de lo mental* de Gilbert Ryle al hablar del *mito del fantasma de la máquina* que sostiene que el cuerpo está compuesto por una máquina espectral que es invisible e inaudible, que no tiene tamaño ni peso, donde por un lado existen mentes y por otros cuerpos, lo que apunta a una crítica específica del dualismo de sustancias de Descartes. Las tesis cartesianas son una invitación para abordar el tema de lo mental, puesto que: “La vida interior es una corriente de conciencia de tal tipo que sería absurdo pretender que la mente- cuya vida es esa corriente- pudiera ignorar lo que le está pasando” (Ryle 27). Según el autor inglés, al decir que hay procesos mentales y por otro lado procesos físicos, no es una disyunción válida porque supone un *error categorial*<sup>4</sup>, lo que nos dice es que tanto el idealismo y el materialismo son tipos de reduccionismos, que suponen la disyunción: hay cuerpo o hay mentes; pero ninguno puede estar dado en conjunto, ya que no son condiciones o entes diferentes. Por ende, la mente no tiene ningún aspecto diferenciador de carácter trascendental, sino que hace parte de otras de las múltiples funciones que respectan a la adaptación humana con el ambiente.

La perspectiva de Ryle se asienta sobre concepciones positivistas, que se centran en mantener la idea de que todo pensamiento o comportamiento es dado a manera de una manifestación pública y que no es posible guardar ningún pensamiento privado. La conciencia de todos mis pensamientos y sentimientos son inferencias basadas en ‘hipótesis de posibilidades de

---

4 Al igual que en John Searle, se encuentra la influencia de la concepción de Wittgenstein, al ver que uno de los inconvenientes más grandes de la filosofía es el uso de categorías que crean más confusión que solución; por eso, la tarea de la filosofía es dilucidar los enredos que en los juegos del lenguaje se han producido. Por ejemplo, para Wittgenstein, resulta evidente que el *afán* esencialista nace del intento fundacional que obnubila en muchos momentos al filósofo, esto es, el hallar cimientos para todo lo que la experiencia enseña. De ahí que invente *súper-conceptos*, fabrique neologismos y tienda puentes donde no se necesitan, para dejar a un lado lo más importante, la caja de herramientas, esto es, las palabras sencillas del lenguaje ordinario. Según Wittgenstein, el filósofo que busca fundamentos se siente a oscuras: “como si nuestras formas de expresión usuales estuviesen, esencialmente, aún inanalizadas; como si hubiera algo oculto en ellas que debiera sacarse a la luz” (Wittgenstein 91, 113. *Werkausgabe* 292).

diferentes circunstancias, lo que mantiene una idea reduccionista y a su vez ilógica de lo que son los procesos mentales; posición que defienden diferentes autores de su tiempo y que aún en otras versiones más sofisticadas se mantiene. El dualismo, por su parte, toma otra posición extrema ya que asegura que para mí –solo yo–, que veo dentro de mí y me es posible ver la conciencia (esencia de vidrio), se me hace imposible saber lo que hay en otras mentes, ya que, a cada individuo le es dada la conciencia como objeto observado de carácter privado, lo que supone una concepción esencialista del ser humano, dado por las tradicionales posiciones dualistas (Rorty 1983). El conductismo, de forma general, toma solo consideraciones acerca de las disposiciones para la conducta o las hipótesis basadas en reglas públicas de realización, de condicionamientos y refuerzos que permiten al organismo operar con el ambiente. Para el conductismo lógico es necesario el explicar los hechos de sentido común, como, por ejemplo, si deseo mover el brazo hacia el balón es algo común que hago porque tengo la intención de realizarlo, o asimismo, que la creencia de que va a llover y el deseo de no mojarme hacen que saque una sombrilla al salir de casa<sup>5</sup>; situaciones así son de difícil explicación, en el marco de la teoría conductista, pues no se llega a una circularidad de la explicación. El problema central radica en la negación de las experiencias internas, del pensamiento en ‘voz baja’, de los sentimientos y los dolores como experiencias intrínsecas (*Qualia*), al intentar anclarse al programa de las ciencias naturales; lo que se terminó por rechazar fueron hechos de sentido común, generar explicaciones circulares. El intento de las teorías conductistas, por los menos las de las primeras décadas del siglo XX, fue negar la conciencia y mucho más los estados Intencionales internos, subjetivos e intrínsecos.

De modo similar, diferentes teorías emergieron con el paso de los años, pero todo el tiempo bajo las características del estudio de lo mental bajo los presupuestos del positivismo lógico, que siempre se tiene que dar en tercera persona, lo

---

5 La explicación Intencional de la mente da un marco de comprensión menos dispendioso, debido a que la realización de conductas de este tipo depende de estados mentales Intencionales intrínsecos. El hecho de levantar el brazo o creer que va a llover, y por lo tanto llevar una sombrilla, depende de la *causación Intencional* en base a estados mentales intrínsecos <<creo (llover)>> es el estado Intencional que puede propiciar que el agente, realice una serie de acciones que lo llevan a tomar una sombrilla, sin que esto implique una aceptación del fantasma de la máquina.

que niega la conciencia, la Intencionalidad como fenómeno intrínseco y la subjetividad. Posterior al conductismo y con el avance de los métodos de estudio de las neurociencias, en especial el uso de la *tomografía de acción computarizada (TAC)*, se llegó a posiciones radicales que se afianzaron sobre el punto de vista de la neurología; los que, a partir del trabajo de Sanguineti, podemos llamar como monismos fisicalistas o teorías fisicalistas. Autores como Herbert Feigl, Ullin Place y John Jamieson Smart constituyen los defensores emblemáticos de la teoría de la identidad *mente/cerebro*, al ver la posibilidad de una identificación directa entre un estado mental y una red neuronal o lóbulo específico que lograría dar cuenta que lo psicológico es directamente traducible a cuestiones neurológicas puras.

En general la denominada teoría de la identidad es defendida por la llamada Escuela Austríaca de Filosofía de la Mente; quien reúne los trabajos de sus predecesores es Smart, en su trabajo denominado *Sensaciones y procesos cerebrales*, quien aduce a la visión de sus antecesores al complementar de manera más radical las tesis de identidad y argumentar que: informar acerca de una sensación es informar acerca de un proceso cerebral, ya que, según el australiano, no existe nada por encima de los procesos cerebrales al responder al principio de *la navaja de Ockham*, de no multiplicar los entes sin necesidad. Smart opta por una explicación simplificadora, ya que, experiencia y procesos cerebrales son lo mismo, al concluir que el habla común de cualquier persona es identificable entre sus expresiones y su correlato neuronal, por lo que, todo estado mental es causado por cierta localización o función cerebral, y por ende, se identifica con este. De lo que se deduce que toda red neuronal «n' le sucede una función global mental 'M'», explicación que se centra en la causación biológica. Lo que alude a que la denominada *psicología popular* sería un expresión de una secuencia de palabras neuronales; por ejemplo, en la proposición «Creo que el alcalde de Bogotá D.C. hizo una buena labor», debe corresponder a una localización o red neuronal N, por lo que todos aquellos que tengan esa creencia, deben tener esa red neural<sup>6</sup>.

---

6 Esto es lo que Ned Block denomina *chauvinismo mental*, al dar cuenta que todo estado mental se reduce a una conexión más o menos directa con una causa neuron al establecida.

Aparte de los teóricos de la identidad, también surgieron diferentes posiciones que tomaron como epicentro la biología, al argüir que éstos no se tomaban en serio el papel de la neurofisiología. El *materialismo eliminativo* asegura que se debe eliminar todo posible lenguaje mentalista de la psicología popular a términos de la neurociencia, esto llegará quizá algún día a reemplazar el lenguaje común. Uno de los partidarios emblemáticos es el filósofo estadounidense Richard Rorty, quien alude a una cierta necesidad de eliminar, en lo posible, las proposiciones psicológicas hacia términos de descripciones materiales, puesto que otros conceptos, como el éter o los demonios, han sido eliminados hacia usos restringidos puesto que no tienen un referente identificable<sup>7</sup>.

Los *antipodeanos* –los seres extraterrestres introducidos en el experimento mental rortiano– no poseen ninguna de las consideraciones conceptuales y ontológicas como sensación, mente, conciencia, sino que su avanzada sociedad solo posee los términos neurológicos para describirlos, por lo que es plausible alcanzar algún día la eliminación de los conceptos filosóficos oscuros y no extensionales como mente, fenómeno, representación y yo (Rorty 1983). Paul Churchland sostiene que se debe optar por una visión *Neuro filosófica*, es decir, una neurociencia completa que sustituya y reduzca al materialismo eliminativo por ser una teoría defectuosa:

El materialismo eliminativo es la tesis de que nuestra concepción de sentido común sobre los fenómenos psicológicos constituye una teoría radicalmente falsa, una teoría tan fundamentalmente defectuosa que tanto los principios como la ontología de esa teoría serán eventualmente sustituidos, más bien que suavemente reducidos, por una neurociencia completa (601).

---

7 Rorty en su obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza* ejemplifica esto con una especie de extraterrestres a modo de experimento mental; en una situación hipotética en la que los hombres llegan a su planeta, denominados *antípodas*, los cuales, a diferencia de los seres humanos, nunca conocieron aquello que los humanos llamamos mente, sensaciones o acceso privilegiado. Al llegar los hombres, los filósofos se extrañan de tal circunstancia y se dan cuenta que estos seres tienen un gran conocimiento de neurociencia, lo que genera que ellos jamás se refirieran a sí mismos y a los demás como poseedores de estados mentales, sino por medio de estados del sistema nervioso. Las madres de esta hipotética sociedad extraterrestre no advierten a sus hijos de la manera “te va a doler si haces x”, sino “vas a tener estimuladas tus fibras C si haces x.”

La posición del materialismo eliminativo es de las más radicales, con respecto a la tradición materialista, al afirmar que todo debe ser reemplazado por una neurociencia pura, y así poder desterrar el problema de lo mental por una cuestión científica para dejar fuera el problema de la conciencia, la Intencionalidad y la subjetividad.

Preguntémosnos: ¿Las explicaciones de este corte darán solución al problema de la conciencia? Es difícil encontrar el sentido de la experiencia del agente en una expresión como «tengo activadas las fibras C», ya que este punto no tendría en cuenta el problema de la semántica y de diferenciación del sentido en sus diferentes posibilidades, además se arrojaría a una definición biológica de la experiencia. No se propone aquí que las neurociencias no tengan importancia para la comprensión de lo mental, sino que, es una posición reduccionista afirmar que es un problema del hipocampo y la amígdala cerebral en interacción con los neurotransmisores, serotonina y dopamina ¿dónde queda el punto de vista del agente?

En los años 60 comenzó la denominada *revolución cognitiva* como un punto de vista alternativo, que prometía tomar tanto lo biológico como lo cognitivo experiencial dentro de su explicación con el surgimiento de la computación y posteriormente con las teorías de la Inteligencia Artificial (IA), que, junto con la posición funcionalista, en la filosofía de la mente, dio un resurgir a las teorías de lo que hoy se conoce como psicología cognitiva y diferentes tipos de constructivismo. La premisa que se establece es la existencia de fenómenos mentales, sin caer por ello, en un dualismo de sustancias al estilo de Descartes, al partir de la metáfora del ordenador –computador– asociado a la analogía del cerebro –*hardware*–, en relación con su función general holística en cuanto estado y proceso mental o cognitivo –*software*–. Searle divide en dos grupos las teorías funcionalistas: inteligencia artificial débil o de la caja negra como el de David Lewis; e inteligencia artificial fuerte (IA), en la que agrupa las teorías más fuertes del funcionalismo, como lo son las de Hilary Putnam y Jerry Fodor.

Para el primer Putnam la analogía más clara es la de los computadores, ya que, los procesos mentales son sostenidos por una diversidad de ‘soportes físicos’ y no por una identificación o eliminación a cierto soporte físico, en una conexión con procesos sistemáticos amplios. Al igual que pudiera darse una hipotética mente artificial o extraterrestre, para Putnam, lo importante no sería el puro

soporte físico sino el *programa lógico* o *sistema mental*, para lo cual, distintos soportes constituirían la posibilidad de realizar diferentes funciones mentales. Estas tesis parten de los descubrimientos de la computación realizados por el matemático y filósofo Alan Turing; en una conferencia dictada en 1947 titulada: “¿Puede pensar una máquina?”, formuló un esquema formal de cómputo en números decimales sobre una cadena formal de pasos finitos, que darían por resultado la expresión de diferentes combinaciones anteriormente programadas. La máquina de Turing tiene una codificación finita de símbolos que, tras una programación previa, actuaría según prescritas posibilidades de cálculo de manera automática, pero siempre sobre la base de determinada configuración: «A sistema manda imprimir *h*», de lo que se deduce que el sistema A es un *input* y el resultado tras el proceso de la máquina es el *output* o impresión de *h*.

Así para Putnam la diferencia análoga se da entre *estados estructurales*, en este caso, la inscripción del sistema A en la cinta –o tabla– de la máquina de Turing sería propiamente los estados corporales, mientras que los procesos mentales son, en sí mismos, funciones que no son equivalentes o son identificables con el estado físico que nombra *estados lógicos*, que son de carácter formal de la máquina completa, en cuanto función global, que puede ser multivariable según las condiciones de sus estados estructurales. Un computador puede estar constituido por diferentes condiciones materiales (hardware), para responder de manera diversa según la programación de los estados lógicos asociados a ella (software). Por tanto, los estados lógicos no son cadenas causales lineales, dado que las distintas configuraciones no dependen de los estados estructurales (hardware). El comportamiento y los estados mentales no se pueden determinar linealmente porque no son hechos cerrados, sino, por el contrario, los estados mentales son estados lógicos globales y no basta con su reducción a «la estimulación de las fibras C» para explicar la complejidad del fenómeno<sup>8</sup>.

Se comprende entonces que el funcionalismo, al ser el primer Putnam uno de sus fundadores, tome una analogía entre las máquinas y los seres

---

8 La teoría de la identidad defendería la posición de que carburador (A) es igual a movimiento (m), al ser solo <<A=m>>, todo el movimiento del automóvil es explicado por A que permite m, al ser mutuamente reemplazables en un análisis lógico.

humanos, comparándolos con el nombre propuesto por Putnam: *autómatas probabilísticos*. El funcionalismo propuesto por Putnam encadena determinado *estado funcional* en un vínculo probabilístico, pero que, al ser descrito en su estado total, se puede decir que esta es causa de, por ejemplo, el dolor: “[...] el dolor consiste en el estado de recibir entradas sensoriales que juegan un cierto papel en la organización funcional del organismo” (Putnam 435).

La *organización funcional* es entonces el papel que deben tener ciertos organismos para sentir dolor, para modificar su comportamiento en relación con este, por lo que el organismo debe tener la capacidad, en cuanto organización funcional, de sentir dolor a modo de una función incorporada. Putnam, al ser el fundador del funcionalismo, se aparta posteriormente de esta concepción por parecerle reduccionista e incapaz de explicar muchas de las nociones centrales de lo que reconocemos como lo mental –pensamiento, recuerdos, sensaciones-; ya que mantiene una noción casualista e incluso operativa-descriptiva de la vida interior y exterior humana, pues pone en términos de probabilidad establecida, a manera de una máquina de computo, todos los procesos mentales humanos, lo que no permite comprender su verdadera complejidad.

## 2. Mente y conciencia: el redescubrimiento de la mente

A través del anterior recorrido por los principales paradigmas de la filosofía de la mente es posible observar que las explicaciones y los argumentos crean un vínculo, que permite controlar y predecir los aspectos centrales de la vida mental humana. En ese aspecto, tal como lo indicó Searle, la conciencia en sí se dejó de lado, al remitir, en el caso del funcionalismo de Putnam, a que todo se explica en tercera persona. Si logramos identificar los *inputs* y *outputs* explícitos de determinado estado funcional sería posible reproducirlo en una máquina, e incluso en un cerebro en una cubeta; no habría necesidad en sí de ningún aspecto formal denominado mental o conciencia, debido a que lo importante es establecer la cadena causal que permita reproducirlo.

Es Searle quien toma una posición radicalmente distinta, al hacer una fuerte crítica a los monismos fisicalistas y principalmente al funcionalismo, al mostrar

los efectos de sus argumentos y la ingenuidad de algunas de sus aspiraciones más formales, al hacer una relación entre la conciencia, la Intencionalidad y el lenguaje que se vincula con la realidad social humana. Es importante ver que el concepto de *qualia* para Searle resulta ser un término innecesario, porque argumenta que la estructura de la conciencia es por esencia cualitativa y subjetiva. Es en este aspecto que Searle recuerda el problema de la figura de la liebre/pato, al hacer un uso Intencional del problema presentado por Wittgenstein en sus *Investigaciones*.

Searle identifica su concepción de la conciencia y sus críticas a las posturas dominantes en la filosofía de la mente, al tener a modo de referente su propuesta para optar por una vía diferente de los ismos dualistas y materialistas, al alejarse del aparato conceptual que éstos tienen. Él anuncia de manera concreta su solución al problema mente-cuerpo en *El Redescubrimiento de la Mente*, al aludir que toda persona que posea ciertos conocimientos de los últimos descubrimientos científicos acerca del cerebro estaría de acuerdo con esta posición a la que llama *naturalismo biológico*. Argumenta Searle: Los fenómenos mentales están causados por procesos neuropsicológicos del cerebro y son a su vez rasgos del cerebro [...] Los eventos y procesos mentales son parte de nuestra historia natural biológica en la misma medida en que lo son la digestión, la mitosis, la meiosis o la secreción de enzimas (15).

El conocimiento actual de las neurociencias permite tener como hipótesis que el cerebro causa los fenómenos mentales conscientes a manera de propiedad emergente de las funciones superiores del cerebro (en especial lo correspondiente a la neo corteza). Esta emergencia de lo mental, y en específico de la conciencia, es dado en analogía de la solidez de cierto material a causa de la densidad de sus moléculas; por ejemplo, en el caso del agua, las moléculas de H<sub>2</sub>O tienen la propiedad emergente de ser agua, con la propiedad de solidez bajo la congelación o de ser un fluido en estado líquido. Este punto de vista, el emergentismo monista es defendido por el neurocientífico Rodolfo Llinás, al ver que la autoconcepción del yo como conciencia agencial es dada por un proceso holístico funcional de gran complejidad que *emerge* como función global del cerebro. Dice con respecto a ello: Desde mi perspectiva monista, el cerebro y la mente son eventos inseparables [...] Los estados mentales conscientes pertenecen a una clase de estados funcionales del cerebro en los que se generan imágenes cognitivas sensomotoras, incluyendo la autoconciencia (6).

De manera similar para Searle, la conciencia es una propiedad de la emergencia de lo mental, al ser *causa* superior del holismo cerebral, como lo es la fluidez del agua como propiedad superior de las moléculas H<sub>2</sub>O en determinado estado. La conciencia:

Es un rasgo emergente de ciertos sistemas de neuronas en el mismo sentido que la solidez o la liquidez son rasgos emergentes de sistemas moleculares. La existencia de la conciencia puede ser explicada por las interacciones causales entre el cerebro a micro nivel, pero la conciencia misma no puede ser deducida o calculada a partir de la mera estructura física de las neuronas (Searle, "El Redescubrimiento de la mente" 122).

El argumento de Searle, es que el cerebro humano es producto de ciertos procesos evolutivos que tienen funciones específicas que nos permitieron desarrollar el lenguaje, la publicidad, la ciencia y la tecnología; las condiciones biológicas dieron paso a tal desarrollo cultural. Un perro no puede entender física cuántica, pero es sabido que sus cerebros cuentan con diferencias fisiológicas que les permiten otras funciones y otras, que, de un modo u otro, son homólogas a las de los seres humanos, como cierto grado de conciencia o memoria; de lo que se deduce que lo que llamamos mental es un fenómeno esencialmente biológico, depende de una función sistemática y holística del sistema nervioso, sin que sea por ello algo aparte que se encuentre en otro lugar o espacio.

En J. Searle la conciencia, a diferencia de las tradiciones fenomenológicas, es dada por estados de sensación y autopercepción que se inician al despertarnos –vigilia-. Ésta es un proceso auto referencial que por lo tanto es interno y tiene un carácter subjetivo que posee diferentes grados cualitativos. Hablar de conciencia es afirmar que '*somos conscientes de x*', por ejemplo: el olor de una flor o de lo que está sucediendo al otro lado de la calle, recordar algo que ha pasado hace unas semanas, el aburrimiento, el percatarnos de un temor hacia una pérdida o incluso al ocupar nuestra atención sobre un problema filosófico explícito.

Lo anterior difiere de otras posturas de actualidad en la filosofía de la mente, que optan por poner en entre dicho la realidad de la conciencia, debido a que se ve como poco científico afirmar algo acerca de la subjetividad de los individuos; dado que, en el paradigma dominante, las afirmaciones de probabilidades

algorítmicas, o las propuestas de eliminación sistemática de las proposiciones psicológicas, gozan de gran difusión por parecer más adecuadas al lenguaje de las ciencias naturales. Se encuentra que, en vez de decir “creo que no quiero trabajar en este lugar”, podría decirse que mis fibras C responden a un disgusto hacia un ambiente específico. La propuesta de la conciencia remite al agente como actor constitutivo, sin negar su vida interna y la exterioridad que se le presenta, al ser un agente que interactúa y crea un rico mundo social y cultural. Los estados conscientes son específicamente internos porque ocurren dentro de nuestro cerebro, son expresión de una serie de reacciones electro-químicas del sistema nervioso central y periférico. Un hombre experimenta estados de dolor o pensamientos de manera consciente, pero relacionados con otra serie de experiencias conscientes. Asimismo, los estados conscientes son cualitativamente distintos entre sí; el planteamiento realizado por Thomas Nagel expone que uno de los problemas fundamentales que debe explorar las ciencias cognitivas –entre ellas la filosofía– es la forma en que los estados conscientes permiten una experiencia de *qué se siente ser*, a la manera de la experiencia subjetiva que tiene cierto organismo en articulación a su propia experiencia, que en el caso específico de Nagel sería la de: ¿Qué se siente para un murciélago, ser un murciélago? Con las diferencias cualitativas (*qualia*) que tendría ser un organismo que se guía por medio de un sonar.

Para Nagel, la importancia de la formulación acerca de la experiencia propia de un organismo es dada por el valor central de la subjetividad en la función de la conciencia en su grado cualitativo frente a otras experiencias, incluso de la manera en que una persona ciega de nacimiento se vincula con sus experiencias frente a las que experimenta una persona sorda de nacimiento; de cómo es para cada individuo u organismo cierta experiencia particular. Las diferentes vías de reduccionismo, en la actual filosofía de la mente, intentan prescindir de la experiencia fenoménica particular, es decir, se rechazan los *qualia* para aludir que esta es reducible a una formulación puramente física o de tercera persona, apartándose del punto de vista particular de la experiencia en su orden cualitativo, lo que se aleja más de la naturaleza real del fenómeno o incluso ignorándolo.

Searle explica que este carácter cualitativo de los estados conscientes se relaciona con que cada estado de un organismo provoca una determinada sensación particular, existe por tanto la sensación particular de beber vino tinto, que es diferente al orden cualitativo de escuchar música. Y eso alude

al último rasgo de la conciencia, son *subjetivos* en el sentido concreto, son experimentados por un hombre o un animal específico y esto resalta el hecho de que poseen una *ontología en primera persona*, puesto que sólo existen desde el punto de vista de algún agente. En este punto es importante tener en cuenta la contribución que los aspectos teóricos de Nagel y Searle dan a la experiencia en primera persona, y a la importancia de la interpretación dentro del estudio de lo mental, a diferencia de la propuesta tan comentada de Jackson y su experimento mental acerca de Mary<sup>9</sup>.

Como consecuencia, los estados de conciencia le son accesibles a quien los padece, no a los otros, lo que quiere decir que soy yo, con mi cuerpo, quien experimenta determinado estado. Searle aclara que no habla de un *acceso privilegiado* al modo en que Descartes se refería a estos<sup>10</sup>, sino que la experiencia de dolor, por ejemplo, es posible porque alguien o algún organismo la experimenta y tiene una experiencia directa con esa sensación. En el caso de los celos, la envidia o el enamoramiento, una manera *desmitificada* de dar cuenta que cotidianamente no existe tal cosa como *acceso privilegiado*, es que muchas veces los otros observadores se percatan o le hacen consciente a la persona, que puede estar celoso, que es visible su envidia o que está enamorado, a pesar de que la persona lo niegue de modo rotundo. Por tanto, al decir que las ideas son presentadas a-la-mente, este sujeto cartesiano que

---

9 El experimento mental de Jackson propone imaginar una mujer de nombre Mary, que se encuentra en un lugar aislado donde no existe el cromatismo de los colores que poseemos en general los seres humanos. Además, Mary tiene un conocimiento experto sobre las condiciones fisiológicas de la percepción visual humana común, pero al no conocer la experiencia del color directamente no puede dar cuenta de ello. Pero en algún momento logró tener una percepción real del color, lo que la lleva a tener un nuevo conocimiento. Lo que supone Jackson, es que este experimento refuta totalmente la posición materialista, al dar cuenta que Mary a pesar de tener un conocimiento teórico de la percepción del color humano, no quiere decir que en verdad la conozca, lo cual quiere decir, que la sola fisiología no basta para comprender las posibilidades epistemológicas de los seres humanos.

10 Para Descartes, en sus *Meditaciones*, el acceso privilegiado tiene que ver con la noción de esencia e idea, ya que no es posible experimentar el mundo exterior, sino a manera de ideas presentadas a la mente, por lo cual me es imposible conocer otras mentes. La crítica realizada por Rorty (1983) en su texto *La filosofía y el espejo de la naturaleza* apunta a dismantelar la noción del ojo mental o esencia de vidrio interno.

cuenta con un «Ojo Interior» (*perceptio mentis*), examinaría de primera mano las representaciones mentales, con la ilusión de encontrar verdades claras y distintas: el *yo* cartesiano es pura representatividad y por tanto el sujeto goza de un *acceso privilegiado* a sus estados mentales (Rorty 1983).

El rechazo de muchas de las posiciones tradicionales frente al problema de la conciencia y más en lo referente a su carácter interno, cualitativo y subjetivo, repercute en la imposibilidad de su estudio a nivel del método científico; lo que para Searle resulta ser una falacia porque ontológicamente existen hechos que tienen un *modo de existencia objetivo*, su existencia no depende de que alguien lo experimente. Pero lo propio de la conciencia o lo mental tiene que ver necesariamente con un organismo que lo experimente, por ejemplo: los pensamientos, sentimientos, la comezón o las cosquillas; todas estas dependen de alguien que los experimenta y tienen por ello un *modo de existencia subjetivo*.

La comezón es un hecho ontológicamente subjetivo, pero Searle resalta que la proposición: “Julieth tiene comezón en su pie”, tiene un carácter epistémico objetivo, aunque su comezón tenga un carácter esencialmente subjetivo, por ello, entra en cuanto dominio de investigación posible. Es de considerar que esta apertura abre la cuestión de la validez epistémica y ontológica de los métodos de investigación cualitativos en psicología u otras ciencias sociales, al poner al lenguaje y a la Intencionalidad en el centro del problema de estudio. Así, el psicólogo estadounidense Jerome Bruner toma los *actos de significación* como el epicentro del entendimiento humano, al ser lo mental, evidentemente, una construcción cultural dada a partir de los usos y prácticas públicas<sup>11</sup>.

En los términos antes vistos, las tendencias descritas se decantan por la reducción científica de manifestaciones puramente físicas en lo causal, lo que no aclararía el problema de la conciencia puesto que tendería a explicarla a modo de una mera ilusión. Dicha posición no daría cuenta de la esencia de la conciencia y la capacidad semántica, como bien lo demostró genialmente en los años 80 John Searle con su ejemplo de la habitación china; puesto que,

---

11 El problema del significado es lo central en la tradición analítica, puede seguirse la discusión en: Santamaría, Freddy. *Nombres, significados y mundos*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2007. ----. *Hacer mundos: el nombrar y la significatividad*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2016.

además, se reduce el problema a su microestructura o a su fisiología, que, a su vez, corresponde a una explicación total del fenómeno y por consiguiente a una explicación falsa. La característica misma de la conciencia es su relación con la realidad en cuanto experiencia subjetiva y de significación. Realizar un proceso eliminativo necesariamente supondría presidir o ignorar este fenómeno, o por otro lado, declararlo un simple *epifenómeno* de la cadena causal física, al evitar su papel causal en la producción de la conducta humana:

El hecho que se pueda dar una explicación causal en un nivel inferior no implica que los niveles superiores no sean reales. Es decir, nuestra aceptación provisional de la eficacia causal de la conciencia no está amenazada por el hecho de que señalemos que cualquier explicación en el nivel de la conciencia se base en fenómenos físicos más fundamentales (Searle, "Mente, lenguaje y sociedad" 63).

Lo que sustenta el filósofo estadounidense es que no es posible reducir la conciencia de modo similar a otros fenómenos, como la solidez del hierro que es causada por la densidad específica de su comportamiento molecular, dado que la conciencia es en sí misma *irreductible*, debido a que sus características no permiten describirla y explicar a modo de que: «A (conciencia) no es más que B (determinado sistema neurológico)», ello eliminaría o la reduciría a otro aspecto que no puede dar cuenta en sí del fenómeno subjetivo y cualitativo. Esto al entender la reducción con la apelación que la conciencia '*no es nada más que B*'; no es lo mismo reducir el hierro a sus microestructuras que los estados conscientes (Searle, "El Redescubrimiento de la Mente").

La reducción a una explicación física del dolor no da cuenta de la experiencia subjetiva del dolor, eliminaría la ontología en primera persona por una explicación en tercera persona (Searle, "El Redescubrimiento de la Mente"). Si se critica el proceso de reducción no se comprende entonces que existan dos clases de propiedades, ni mucho menos sustancias, a modo del *dualismo de propiedades*, sino que se entiende la conciencia como un producto de la interacción del sistema nervioso, al ser producto de los diferentes estados de conciencia posibles. Esto supone el rechazo del materialismo, por su intento de reducción a explicaciones en tercera persona, al remplazar el concepto de conciencia por otras nociones de presentación del estilo de las ciencias duras: conducta, sinapsis, tálamo o estado funcional (Searle, "Mente, lenguaje y sociedad").

La negación de la conciencia o de los estados conscientes también tiene el problema de rechazar la función evolutiva de la conciencia, debido a que tiene un papel fundamental en la supervivencia de los seres humanos y de muchos animales. Si no fuéramos seres conscientes y tuviésemos la capacidad de representar cosas o estados del mundo, el trato con la realidad sería imposible o, por lo menos, muy limitado. La vida consciente nos permitió la capacidad de cazar, agruparnos, señalar las diferentes formas de supervivencia posibles en la descripción y aproximarnos a las problemáticas del mundo. El desarrollo de la conciencia es lo que facilita solucionar problemas, poseer conductas inteligentes, tener estados Intencionales, o modos de representación, que constituyen la base de la interacción social y la formación de grupos e instituciones.

Frente a la teoría funcionalista, Searle es el que toma mayor precisión al criticar, debido a que dentro de la historia oficial de la filosofía de la mente contemporánea el funcionalismo, desde los años 60, pasó a ser considerado la opción más plausible de explicación de lo mental, que al parecer superaba el problema del conductismo, las teorías de identidad y el materialismo eliminativo. Su base precisamente fue la revolución informática y la metáfora que sostiene que la mente puede ser entendida como el *software* y el cerebro como el *hardware*, tesis que desplazaron las versiones anteriores hacia el foco de la explicación funcional causal. El pensamiento funcionalista toma la noción de *input* y *outputs* de modo que le permite formar relaciones causales que explican lo mental en base a una relación causal, sin recurrir a entidades mentales misteriosas.

El supuesto funcionalista fue lo que llamó Searle *funcionalismo de la caja negra* o *funcionalismo débil*, dado principalmente con base a la visión de Lewis, quien argumenta que por medio del uso de *oraciones de Ramsey* se puede explicar de manera funcional la conducta, desde el *input*, un proceso funcional que se reemplaza con una variable ( $x, y, z$ ) y permite un *output* causal. Por ejemplo, cuando se dice “*Julieth tiene la creencia de que va llover*”, *esta creencia es causada por la percepción de nubes oscuras, y, el deseo de no mojarse la lleva a tomar un paraguas*. De esta manera en vez de hablar de creencia y deseo se reemplazaría por alguna variable con un cuantificador existencial (3). Se formalizaría de la siguiente manera:

(3x) «Julieth tiene  $X$  y  $X$  está causado por la percepción de  $P$ , y  $X$  conjuntamente con un deseo de que  $Q$ , causa un comportamiento  $Z$ ».

De este modo, por medio de las *oraciones de Ramsey* se puede mostrar que no existe necesariamente algo mental en lo mental, sino que puede ser explicado en su función causal; no existe nada mental sino una funcionalidad causal neutral y, por ello, cualquier organismo puede tener estados mentales, desde que tenga las relaciones funcionales causales adecuadas para determinado estado mental. Por lo tanto, no toma el *chauvinismo*<sup>12</sup> de las teorías de la identidad, y además resuelve de un modo más prometedor el problema de la circularidad del conductismo lógico. Pero continúa con el problema propio de los materialismos, puesto que no explica la caja negra, al decir que algo es simplemente una variable determinada no deja por eso de ser una creencia, un deseo de un agente particular, una intención en sí ¿Dónde están los *qualia*? La caja negra no tiene poder causal por sí misma, sino que, depende de un estímulo exterior que permite la cadena funcional, lo que resulta poco intuitivo y hasta empíricamente falseable.

### 3. Intencionalidad con ‘C’: agencia Intencionalidad y significación

Las características de los denominados *qualia* es la defensa de la semánticidad intrínseca de los seres humanos, puesto que permiten atribuir significaciones especiales a un sinnúmero de objetos, gráficos, letras y sonidos. Precisamente Searle ve que en este caso lo mental, en cuanto proceso consciente, es lo que nos permite atribuir o crear significaciones compartidas que parten de la Intencionalidad intrínseca del agente: las creencias, deseos, pensamientos,

---

12 Concepto que toma protagonismo desde la propuesta crítica de Ned Block que indica que determinado estado mental o proposición debe ser similar o idéntica a una estado específico del cerebro; si tengo la siguiente proposición «La Plata es una ciudad de la República de Argentina», debe ser equivalente a un estado específico a nivel neuronal, así todos aquellos que piensen en la citada proposición deben compartir el mismo estado a nivel neuronal.

peticiones y las acciones concretas que son expresadas por medio de actos de habla. El lenguaje nos permite expresar nuestros estados Intencionales, la expresión está vinculada con el deseo del agente, en la manera en que los seres humanos realizamos acciones con una intención específica. A propósito, Kenny afirma que:

[...] las bases para negar las intenciones a los animales descansan en el nexo entre la intencionalidad y las razones. Cuando un ser humano hace X con objeto de hacer Y, el logro de X es su razón para hacer X. Pero cuando un animal hace X con objeto de hacer Y no puede hacer X por una razón, aunque persiga un objetivo al hacerlo. ¿Por qué no? Porque un animal, a falta de lenguaje, no puede dar razón de su acción (73).

En ese aspecto Searle señala que la posición de la Intencionalidad es fundamental para la comprensión de los estados mentales. La semántica es el vehículo que nos permite entender qué es lo mental, debido a que los estados mentales Intencionales se estructuran lógicamente como el lenguaje, en específico como los actos de habla. Al ser el primero el contenido o aquello a lo que se refiere, lo que Searle denomina *contenido proposicional*, y lo segundo el estado –creencia, temor, deseo- acerca de aquello a que refiere o *modos psicológicos*, el modo en que es posible representarlos es en relación a la teoría de los actos de habla, en los cuales la unión de los *modos psicológicos* y el *contenido proposicional* constituyen, lo que comúnmente en filosofía de la mente y del lenguaje, se reconoce con el concepto de *actitudes proposicionales*:

E (p) Creer (que llovió)

Donde 'E' es el *modo psicológico* 'creer, desear, querer, temer' y '(p)' el *contenido proposicional* de lo que versa o se refiere. Por ejemplo, al usar el mismo modelo que usa Searle en su texto *La Mente: una breve introducción*, si el contenido proposicional es la lluvia, es posible relacionarlo con diferentes *modos psicológicos*: una cosa es creer que va a llover «creer (va a llover)» y otra diferente es desear, querer o temer que va a llover, en la que difiere el *modo psicológico*, pero el contenido proposicional es igual, puesto que versan sobre el mismo *contenido* (Searle, "La mente: una breve introducción"). Las tradiciones dominantes *naturalizan la Intencionalidad* al analizarla solo con fines heurísticos o al reducirla a un contenido proposicional en cuanto tal;

como si el lenguaje por sí mismo fuese quien expresara sin tener en cuenta el agente que es enunciado, tal como si la lógica de la gramática fuera suficiente para entender la expresión en sí, incluso al dejar de lado la acción expresiva o comunicativa de los agentes. Por lo tanto, en este apartado se expone una de las grandes refutaciones del funcionalismo o de la *psicología cognitiva computacional*, al mostrar que sus cimientos son incoherentes tanto a nivel empírico como a nivel del sentido común.

Como las otras visiones tradicionales de la filosofía de la mente, el funcionalismo tomó las mismas acepciones y problemas, aunque pudo explicar otra gama de fenómenos que a sus antecesores les resultaba difícil, ya que siguió como cláusula la idea de que lo mental debería ser estudiado a partir de criterios objetivos en el camino estipulado por las ciencias naturales. En este punto está su falla, al estudiar lo mental por medio de criterios de tercera persona, en vez de abrir la misteriosa caja negra de la mente la dividieron en otras múltiples. El supuesto que tomaron quienes apoyaban el tema de *la revolución cognitiva* fue que los ordenadores podían pensar en los términos de la Inteligencia artificial; hasta en esos momentos liderados por el pensamiento de Putnam. La pregunta se encaminó entonces sobre la posibilidad de simular el pensamiento inteligente, con la intención de poder dejar atrás lo mental y la Intencionalidad por medio del uso de términos probabilísticos neutros, de una cadena causal de *Inputs* y *Outputs* (Searle, "El Redescubrimiento de la Mente").

Los científicos cognitivos vieron en esa posibilidad la teoría que terminaba de una vez por todas con la misteriosa mente, al eliminar la conciencia en sus rasgos y estructuras, y la Intencionalidad al hacerlos equivalentes a procesos algorítmicos de cómputo. Este punto es de vital importancia para los años presentes y para lo que adviene en las posteriores décadas del siglo XXI ¿Realmente una máquina puede llegar a pensar de la misma manera que los seres humanos? O incluso ¿no existen ya máquinas que poseen tales rasgos como inteligencia, pensamiento, creencias, deseos o intenciones? ¿Las máquinas poseen una Intencionalidad intrínseca? Es relevante en este momento la imagen dada por la ciencia ficción alrededor de este problema.

## Conclusiones

La contribución searleana consiste en la importancia en la primera persona, al poner el énfasis en la capacidad semántica de los seres humanos. Somos seres de significación y no máquinas operativas que procesan información, puesto que la relevancia del signo es dada por la representación Intencional de los agentes ¿Qué significa esto o aquello para mí? Lo que pretende decir, al poner el énfasis en la Intencionalidad como conexión entre la mente y el mundo, es que los protagonistas de la creación lingüística somos los seres humanos. En ese sentido es que Searle pone al agente como constructor de la realidad social, por eso el lenguaje no es algo exterior, el lenguaje necesita de la significación y experiencia de los agentes; al no saber chino no puedo dar cuenta de la significación, aunque tenga un manual que explique sus combinaciones.

La conciencia y el agente, como ser semántico, permiten considerar una posición diferente del logicismo y biologismo reductivo como contribución para las ciencias sociales. Así, la explicación pragmática de Searle contribuye a abrir el debate de la ontología de la conciencia y sus características. Donde la Intencionalidad del agente como ser semántico es parte esencial de la creación de la realidad social en su dinamismo y transformación.

El agente semántico dispone la ‘caja de herramientas’ que toma desde la niñez de la cultura. El naturalismo biológico searleano es una tesis que permite naturalizar la creación de hechos sociales, a partir de la propuesta holística y evolutiva de la conciencia como emergencia de la biología cerebral. La semántica va más allá del punto de vista lógico tradicional de la filosofía de la mente y las ciencias cognitivas. El agente, a partir de la semántica de la Intencionalidad con ‘C’, y de los actos de habla, puede ser estudiado a partir de la complejidad que merece. **e**

## Lista de referencias

- Block, N. “Consciousness”. *A companion of philosophy of mind*. Ed. Guttenplan, S. Blackwell Companions to Philosophy, 1994.
- Bruner, J. *Actos de Significado*. Alianza, 200.
- Chalmers, D. *La Mente consciente*. Trad. José A. Álvarez. Gedisa, 1999.

- Churchland, P. "Eliminative materialism and the propositional attitudes". *The Journal of Philosophy*, vol. 78, núm. 2, 1981, pp. 67-90.
- Rosenthal (Comp.). *The nature of Mind*. Oxford University Press, 1991.
- Dennett, D. *Consciousness Explained*. Little, Brown and Company, 1991
- \_\_\_\_\_. *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinaria*. Trad. Sergio Balari Rivera. Paidós, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Tipos de mentes: hacia una comprensión de la conciencia*. Debate, 2000.
- Descartes, R. *Las Meditaciones Metafísicas*. Porrúa, 2010.
- Gómez, M. *Frágiles certidumbres. Wittgenstein y sobre la certeza: Duda y lenguaje*. Universidad Pontificia de Salamanca, 2006.
- Feigl, H. "Physicalism, Unity of Science and the Foundations of Psychology". Ed. P. Schilpp. *The Philosophy of Rudolf Carnap*. Holland: La Salle, III: Open Court, 1963, pp. 227-267.
- Jackson, F. "Epiphenomenal Qualia". *Philosophical Quarterly*, vol. 32, núm. 127, 1982, pp. 127-136.
- Kenny, A. *La metafísica de la mente. Filosofía, psicología, lingüística*. Paidós, 2000.
- Kripke, S. *Wittgenstein: a propósito de reglas y lenguaje privado*. Tecnos, 2006.
- Lewis, C. *Mind and the World Order. Outline of a Theory of Knowledge*. Dover Publications, 1990.
- Lewis, D. *Philosophical papers*, vol I, Oxford University Press, 1983.
- Llinás, R. *El cerebro y el mito del yo*. Norma, 2003.
- Nagel, T. "What is it like to be a bat?" *The Philosophical Review*, vol. LXXXIII, núm. 4, 1974, pp. 435-450.
- \_\_\_\_\_. *Ensayos sobre la vida humana*. Editorial Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Place, U. *Is Consciousness a Brain Process?* Institute of experimental psychology of University of Oxford, 1956. Recuperado de <http://web.stanford.edu/~paulsko/papers/PlaceCBP.pdf>
- Putnam, H. *Mente, lenguaje y realidad*. Tecnos, 1985.
- Rodríguez, A. "Searle y la posibilidad de derivar un 'debe' de un 'es'". *Escritos*, vol. 23, núm. 50, 2015, pp. 213-229.
- Rorty, R. *La Filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra, 1983.
- Ryle, G. *El concepto de lo mental*. Trad. Eduardo Rabossi, Paidós, 2005.
- Searle J. *Intencionalidad. Un Ensayo en la Filosofía de la Mente*. Traducción de Ujaldón, Tecnos, S.A., 1992.
- \_\_\_\_\_. *El Redescubrimiento de la Mente*. Trad. Luis Valdés, Crítica, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Mente, lenguaje y sociedad: La filosofía en el mundo real*. Tecnos S.A., 2001.
- \_\_\_\_\_. *La mente: una breve introducción*. Norma, 2006.
- Sanguineti, J. *Filosofía de la mente: un enfoque antropológico y ontológico*. Palabra, 2007.
- Santamaría, Freddy. *Nombres, significados y mundos*. Universidad Pontificia de Salamanca, 2007.

- \_\_\_\_\_ . Hacer mundos: el nombrar y la significatividad. Siglo del Hombre Editores, 2016.
- Skinner, B. *Sobre el conductismo*. Planeta, 1994.
- Smart, J. *Sensaciones y procesos cerebrales*. En V.C Chambell, 1991.
- Turing, A. "¿Puede pensar una máquina?" *Mentes y máquinas*. Ed. Turing, A, H. Putnam y D. Davidson. Tecnos, 1985.
- Wittgenstein, L. *Investigaciones Filosóficas*. Crítica, 2003.