

Intencionalidad y Conciencia

I) Introducción

Quisiera iniciar esta exposición con una disquisición, que no por superficial dejará de sernos útil posteriormente, sobre los vínculos que ligan a la filosofía con la ciencia y el sentido común. Éstos, cuando se les examina con cuidado, resultan ser bastante complejos y de lo más variado. Para empezar, parecería que existe un cierto acuerdo tácito entre todas las partes por mantener, de uno u otro modo, un cierto balance, un cierto equilibrio, lo cual, en vista de que los conflictos entre ellas abundan, es perfectamente comprensible. Así, podemos distinguir por lo menos las siguientes situaciones básicas:

A) Se produce un conflicto entre el sentido común y la ciencia. Esto no tiene nada de sorprendente, puesto que el primero conforma una concepción de la realidad poco abstracta, no sistematizada, etc., en contra de la cual la segunda de modo natural permanentemente atenta. Piénsese tan sólo en las diversas teorías de la materia que emanan de, *e.g.*, la física (cuántica u otra) y lo que se conoce como 'realismo ingenuo' o contrástese lo que los neurofisiólogos nos dicen acerca de nuestros propios estados y procesos (así llamados) 'mentales' con lo que es para el lego el ver, el tener experiencias, recuerdos, sueños, etc. Frente a un conflicto así, la función de la filosofía es, en general, la de mediadora. Por ejemplo, la filosofía de la ciencia es en gran medida un esfuerzo por establecer alguna clase de puente entre el sentido común y la ciencia, intentando mostrar cómo el primero da lugar a ésta o, alternativamente, cómo esta última brota del primero, se construye a partir del primero. Lo que rara vez se acepta como viable, como algo indiscutible, es que haya un abismo infranqueable entre el sentido común y la ciencia.

B) Puede haber conflictos entre la filosofía y el sentido común. De esta clase de problemas está llena la historia de la filosofía. Una cosa es el sistema de conceptos no analizados de los que se parte y otra, a menudo completamente distintas, las sofisticadas concepciones que se derivan del análisis de nuestros conceptos, así como de énfasis y jerarquizaciones que el sentido común no traza. En realidad, nuestro

sistema conceptual es tan complejo que difícilmente se podría esperar de un hablante normal que conociera o se percatara de todas las implicaciones o presuposiciones de cada una de sus aseveraciones. Pero, una vez más, cuando se suscita un problema serio así, el filósofo recurre a la ciencia para matizar su oposición al sentido común y de este modo re-establecer un equilibrio mínimo.

C) Se puede generar una alianza entre la filosofía y la ciencia en contra del sentido común. Este es el caso de todas las “filosofías científicas”, como por ejemplo las de Bertrand Russell o la del empirismo lógico. En casos así, el sentido común se defiende, por así decirlo, ampliándose o modernizándose. También el sentido común se altera (siguiendo, claro está, sus ritmos), pero los cambios que en él se operan proceden de lo que es una convergencia poco usual entre la filosofía y la ciencia.

D) Puede producirse una oposición entre la ciencia y la filosofía. Curiosamente y contrariamente a lo que mucha gente piensa, un conflicto así es de lo más raro que pueda haber. Es relativamente claro que los discursos científicos y filosóficos están en diferentes niveles de abstracción, por no hablar ya de sus respectivos objetivos, métodos, etc. De ahí que en realidad sea prácticamente imposible que se contradigan. Lo que sí puede suceder es que ciertas filosofías armonicen menos bien que otras con el panorama global generado por la ciencia. Empero, cualquier filósofo respetable tenderá a decir, no si razón quizá, que sus resultados son perfectamente compatibles con los de los científicos. Un caso ilustrativo extremo es el del gran inmaterialista, *i.e.*, el obispo Berkeley. Cuando se generan problemas así, el sentido común tiende más bien a ser neutral y con ello a mantener el equilibrio.

Estos son casos de oposición teórica y de divergencia conceptual que permiten, como es obvio, un sinnúmero de variaciones, de matices. Un caso particular es, como veremos, el de filosofías que aspiran a conjugar el sentido común con la ciencia. Aunque este es un fenómeno bastante común (particularmente en nuestros tiempos), el resultado es en general sumamente pobre, porque si nos fijamos bien lo que las más de las veces se logra no es otra cosa que disfrazar prejuicios procedentes del sentido común con simbología y terminología científica. Lo que en casos así se genera es genuino retroceso filosófico además de que, estoy persuadido de ello, también se erigen obstáculos para la investigaciones científicas fructíferas. Uno de mis objetivos en esta ocasión será intentar mostrar que así sucede

con muchas teorías filosóficas “actuales” y que forman parte de la riqueza compartida en esa área de la filosofía que se conoce como ‘filosofía de la mente’.

II) *La noción común de intencionalidad*

Hay ciertos fenómenos, imposibles de clasificar como físicos y sólo muy difícilmente como sociales, a los que en cambio de modo natural calificamos de ‘mentales’. Ilustremos esto. De seguro que una persona puede **pensar en** alguien y al hacerlo lo que puede pasar es que la persona en cuestión se auto-genere la imagen de alguien y se diga a sí mismo: ‘Sí, es él’. En otras palabras, la persona se **representa** para sí misma, esto es, para su propio consumo, un objeto particular, en este caso otra persona. Sin duda alguna cabe preguntar: ¿qué es eso de “representarse” a alguien? No podría darse el caso de que alguien hablara de una persona, pero que al hablar de ella **se refiriera** a otra. Ahora bien, ¿qué podría ser ese “referirse a” alguien? Alguien puede ciertamente afirmar que **cree en** Dios, en el progreso de la historia, el triunfo de la justicia, etc. Su creencia es **acerca de** algo. La pregunta nuestra es: ¿cómo es posible ese fenómeno de ser “acerca de” algo y en qué consiste? Como una intuición e hipótesis de trabajo que habrá que someter a prueba, deseo sugerir que, puesto que el problema se genera en el nivel o plano del sentido común y el lenguaje natural, es normal que sea en ese mismo nivel que debamos buscar la respuesta, por compleja o vaga que sea. Y por lo menos en este nivel es claro que todos nosotros, los usuarios normales del lenguaje, somos por igual autoridad.

Si no me equivoco, lo que el sentido común diría es algo como esto: fenómenos como los de referirse a, querer decir, pensar en, representarse algo o alguien son fenómenos típicamente mentales. Suceden en el interior de las personas y probablemente en algún lugar de sus cabezas. Para cada uno de estos fenómenos hay, se supone, un sentimiento especial. De seguro que no me pasa lo mismo si creo algo que si lo deseo. Desde este punto de vista, la capacidad o la facultad de referir, de apuntar “mentalmente” a algo, de querer decir una cosa y no otra, etc., es lógicamente anterior a la de comunicar eso que se piensa, se cree, se imagina y demás. Esto por lo menos es parte del núcleo de la concepción del sentido común y algo que debemos examinar críticamente.

III) *La teoría de la intencionalidad de John Searle*

Un filósofo importante que aborda con considerable detenimiento la clase de problemas ejemplificados más arriba es John Searle. Lo que éste se propone es

construir una muy ambiciosa teoría de lo que en el ámbito de la filosofía de la mente se conoce como ‘intencionalidad’. La teoría en cuestión tiene implicaciones importantes en otras áreas de la filosofía, en particular para la filosofía del lenguaje. En mi opinión, la teoría de Searle pretende también tener implicaciones para la psicología, implicaciones que sería importante tratar de desentrañar.

Searle empieza a exponer su teoría con una definición. “La intencionalidad”, nos dice, “es propiedad de muchos estados y eventos mentales mediante la cual ellos están dirigidos a o son acerca de o sobre objetos y estados de cosas en el mundo”.¹ Es claro que hay una diferencia fundamental entre algo que llamamos ‘estado mental’ y algo que llamamos ‘estado físico’. Por ejemplo, podemos decir (y sería perfectamente correcto hacerlo) de un río que fluye en una cierta dirección, del agua de la lluvia que se dirige hacia el centro de la tierra, del viento que levanta tolvaneras, etc., pero es claro al mismo tiempo que ni el río ni el agua ni el viento se dan cuenta, se percatan, se representan eso que “hacen”. Eso sólo lo puede hacer un objeto o ser que posea una mente y eso que la mente hace es precisamente imponer **intencionalidad**. Searle distingue entre intencionalidad y conciencia: para él, ni todos los procesos y estados conscientes son intencionales ni todos los procesos intencionales son conscientes. Por ejemplo, una angustia es un estado consciente no intencional (la atención no está dirigida hacia ningún objeto particular) y un sueño sería un estado intencional pero no consciente. Un estado intencional “representa” un objeto, una situación, un estado de cosas en la mente del sujeto. Aquí se hace un poco difícil separar, en el pensamiento de Searle, dos nociones, a saber, la de representación y la de intencionalidad. Lo que él afirma es que “todo estado intencional se compone de un contenido representativo en un cierto modo psicológico”.² Por ejemplo, las creencias, las expectativas, los deseos, las intenciones, etc., son estados intencionales. Todos ellos tienen un cierto contenido, esto es, todos ellos son acerca de algo o alguien (si creo que José es inteligente mi creencia es acerca de José, si deseo que Lola no cante mi deseo es acerca de Lola, versa sobre ella, tiene que ver con ella, etc.). Dos estados intencionales pueden tener el mismo contenido intencional, luego no es el contenido lo que permite diferenciarlos o clasificarlos. Para distinguirlos tenemos que detectar lo que Searle llama el ‘modo intencional’: el modo de creencia, el de intención, el de deseo, el de imaginación, etc. Un último elemento en la teoría de Searle que vale la pena mencionar es el siguiente: hay casos, los más importantes quizá, de estados intencionales, en los que aparece lo que Searle denomina la ‘dirección de acomodo’ (*direction of fit*). Cuando pensamos o creemos algo o en algo, nuestro pensamiento es acerca de un sector de realidad y puede ser verdadero o falso, es decir, se

¹ J. Searle, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind* (New York: Cambridge University Press, 1983), p.1.

² *Ibid.*, p. 11.

acomoda a la realidad o no. Ello no sucede con todos los estados intencionales. Si estoy teniendo un ensueño o deseo algo, el contenido representativo de mi ensueño o de mi deseo no tiene la dirección de acomodo, esto es, no pretendo que sean verdaderos. Ahora bien, cuando está presente la “dirección de acomodo”, el contenido intencional determina las condiciones de satisfacción del estado intencional en cuestión. Si se satisfacen dichas condiciones el estado es satisfecho. En casos como éstos, como bien dice Searle, la especificación de un contenido proposicional es simultáneamente la especificación de sus condiciones de satisfacción.

Esto que hasta aquí hemos dicho puede sonar alarmantemente abstruso, pero en el fondo es de una sencillez espantosa. Dicho en un lenguaje un poco más prosaico, lo que Searle está afirmando es lo siguiente: una creencia o un pensamiento tienen un contenido y son verdaderos o falsos si el contenido de mi creencia se acomoda o corresponde al estado de cosas correspondiente. Supongamos que creo que el petróleo de México será vendido a buen precio y que su producto será empleado en beneficio de los mexicanos. Hay un estado intencional, a saber, una cierta creencia, que tiene un contenido, esto es, que el petróleo será vendido a buen precio y su producto será empleado para beneficio de los mexicanos, un modo psicológico particular, o sea, el de la creencia, y condiciones de satisfacción, es decir, que efectivamente se venda a buen precio el petróleo y que el dinero que se obtenga sea empleado para beneficio de los mexicanos. Esto inclusive puede quedar formalizado como sigue:

Creer (p) & Creer (q).

y las condiciones de satisfacción de la creencia quedan expresada formalmente así:

‘Creer (p) & Creer (q)’ = V ssi p & q

Hay un punto muy importante que es imprescindible destacar. Searle reconoce que su investigación acerca de la intencionalidad y la representación es “paralela” a la que él defiende en el plano del lenguaje. La teoría de Searle, heredada de J. L. Austin, es la teoría de los actos de habla. No son estos ni el lugar ni el momento para efectuar una exposición de dicha teoría, por lo que no me detendré mayormente en ella. Lo que quiero es señalar en qué consiste el “estricto paralelismo” entre la teoría de la intencionalidad y la del lenguaje que Searle presenta. Así, la noción de representación es, se nos dice, la misma en ambos casos: una creencia y una afirmación representan del mismo modo. Lo importante es que, según él, lo que tiene prioridad es la creencia. En palabras de Searle, “El lenguaje se

deriva de la intencionalidad y no a la inversa”.³ En ambos casos podemos hablar de un contenido proposicional y lo que en el caso de los actos de habla es la fuerza ilocucionaria en el estado mental correspondiente es el modo psicológico. La distinción entre actos aseverativos, por una parte, y los comprometedores (‘prometo que...’) y directivos (‘haz lo que te dije’) se traspasa por igual al plano de los estados intencionales. Por último, el estado intencional de, *e.g.*, creencia es la condición de sinceridad del acto ilocucionario consistente en afirmar que se cree algo. Si la condición no es satisfecha, entonces o mentimos o hablamos como pericos. La filosofía de Searle, podemos inferir, realmente hace girar todo, se funda enteramente en la noción de intencionalidad. Esto vale también para lo que sería la psicología asociada con su filosofía. Parte de nuestro problema consistirá en tratar de determinar qué clase de psicología podría ser esa.

Que la teoría de Searle es de largo alcance es algo que se puede apreciar con facilidad cuando nos percatamos de que él pretende deducir toda una teoría del significado a partir de su doctrina de la intencionalidad. Es obvio que una cosa es emitir sonidos y otra construir oraciones significativas y emplearlas para decir algo. En gran medida, la teoría de Searle se deriva de la de P. Grice. De acuerdo con este último, el que alguien diga algo significativamente se explica porque tiene ciertas intenciones, como la de producir en el escucha tales o cuales reacciones. Lo que Searle desea es desarrollar este punto de vista inicial. Su pregunta es obvia: ¿qué es lo que habría que añadir para que, dada una cierta emisión de sonidos (esto es, un acto de habla), ésta se convierta en la emisión de un trozo significativo del lenguaje? Su respuesta es muy simple: tener el estado intencional adecuado. Searle inclusive admite que “las condiciones de satisfacción del estado mental expresado en la realización de un acto de habla son idénticas a la satisfacción del acto de habla mismo”.⁴ Podemos empezar a preguntarnos qué quedaría de la doctrina de la intencionalidad si no dispusiéramos previamente de una teoría del lenguaje!

La teoría de la intención significativa propuesta por Searle es, como era de esperarse, de una complejidad imposible de evitar. Así, según él, hay dos niveles en la realización de cada acto de habla: el del estado psicológico expresado y el de la intención con la que se efectúa dicho acto. “Hay un doble nivel de intencionalidad en la realización del acto de habla, un nivel de estado psicológico expresado en la realización del acto y un nivel de la intención con la que el acto es realizado y que lo hace ser el acto que es”.⁵ Este segundo nivel es el de la “intención de significado”. El problema es el siguiente: yo puedo aseverar algo sin, por ejemplo, creerlo. Empero, “el contenido de la intención de significado debe determinar tanto que el

³ *Ibid.*, p. 5.

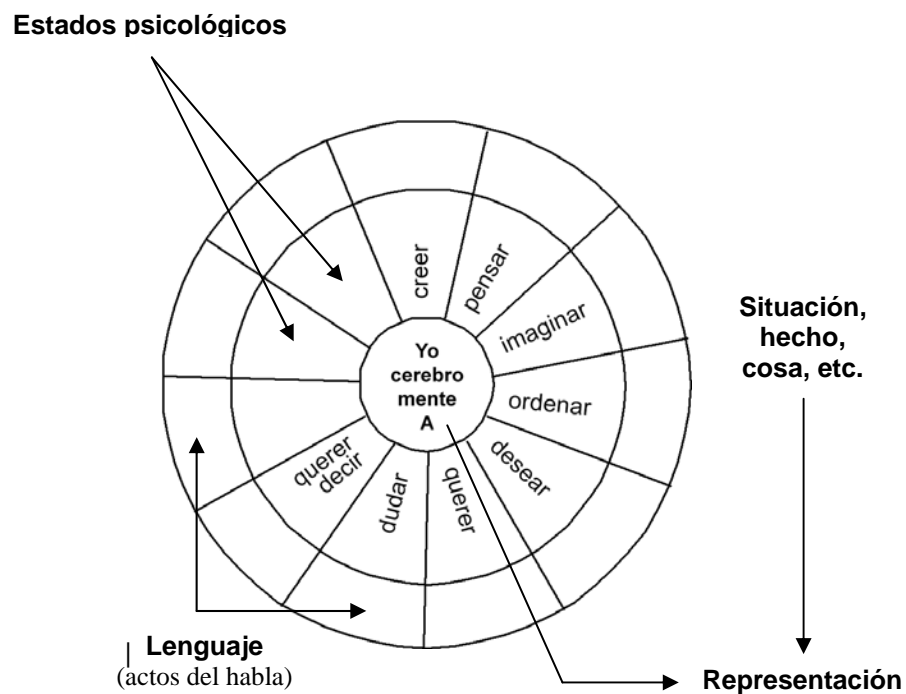
⁴ *Ibid.*, p. 164.

⁵ *Ibid.*, p. 164.

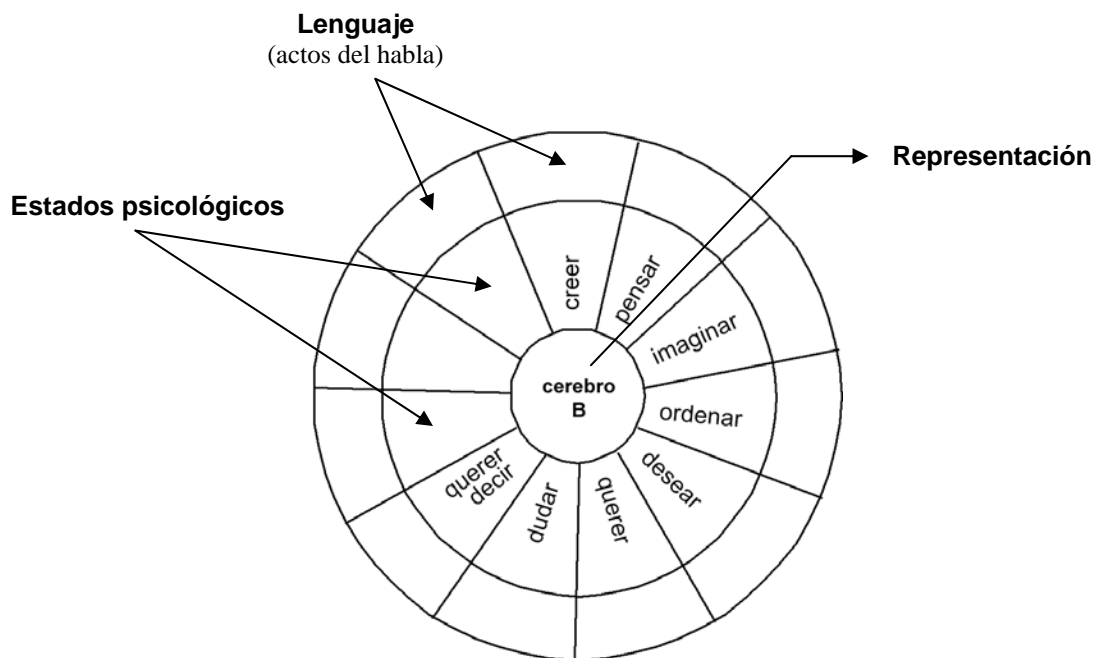
acto de habla como las condiciones de sinceridad tengan las condiciones de satisfacción que tienen y que tengan idénticas condiciones de satisfacción”.⁶ La obra de Searle es de ramificaciones considerables pero, para los efectos de este sencillo trabajo, creo que con lo que hasta aquí hemos dicho tenemos ya suficientes elementos para examinarla críticamente.

IV) *Crítica a la teoría de Searle*

Creo que para mejor comprender la teoría de Searle y las críticas que, a mi parecer, se pueden elevar contra ella, lo más conveniente sería intentar captar el contenido de la teoría mediante un diagrama de alguna especie. Así, si no estoy equivocado, creo que el esquema que mejor refleja la situación a la que da lugar lo que Searle afirma es algo como lo siguiente:



⁶ *Ibid.*, p. 165.



Con este diagrama presente, creo que será más fácil apreciar las críticas que deseo elevar en contra de Searle. Por lo pronto, un primer defecto, bastante obvio por lo demás, es que la teoría de Searle es claramente circular. Su punto de partida es la idea, no cuestionada, de que la intencionalidad es un rasgo pre-lingüístico de los estados mentales y que sería gracias a ella que se explicarían todas las distinciones y matices lingüísticos que de hecho conocemos. Pero si preguntamos cómo detectó y logró clasificar Searle toda esa variedad de funciones representativas de la mente-cerebro, la respuesta es que las obtuvo de su estudio del lenguaje, de su teoría de los actos de habla. Luego su estrategia es la siguiente: se parte de clasificaciones lingüísticas básicas, se desarrolla la teoría de los actos de habla, la cual se convierte en el instrumento teórico real, y de ella extrae una cierta metafísica y una cierta concepción de la mente. Después, con base en dicha concepción se explica el lenguaje.

Una segunda clase de problemas a las que se enfrenta la teoría de Searle (y que ni ella ni teorías semejantes pueden eludir) es que hace uso de una noción absurda y no explicada de representación. Searle emplea la noción en un nivel de discurso que es enteramente inapropiado. La noción de representación estaba

vinculada a otras antes de que Searle la usara y lo que él hace es simplemente ignorar dichos vínculos. En particular, es esencial a ella la idea de que hay cuatro elementos, uno relacionante, dos que son puestos en relación y una convención. Así, por ejemplo, podemos afirmar que un artista “representó” de tal o cual modo el mundo circundante. Lo que esto quiere decir es que logró establecer una combinación, digamos de colores, que gracias a una regla o conjunto de reglas particulares, originales, etc., dan como resultado un nuevo modo de percibir algo, son una invitación a ver de modo diferente, estableciendo nuevas conexiones, etc.; tiene sentido afirmar que tal o cual persona “representó” a otras en el club, en la Cámara de Senadores, en el comité editorial, etc. Lo que esto significa es que está en su lugar, que transmitirá a otros su mensaje, que hace lo que otros harían si ocuparan su lugar, y así sucesivamente. Una vez más, tenemos por lo menos cuatro elementos: dos personas, una institución y una acción determinada. De nuevo, no habría inconveniente en que alguien afirmara de un mapa determinado que “representa” un país. Este es un uso legítimo y claro de ‘representación’: lo que se quiere decir es que por medio de una escala determinada, ciertas convenciones, etc., podemos hablar, tomar decisiones, hacer cálculos y demás sobre el papel, pero que después se pueden aplicar al país en cuestión. Un último ejemplo: no habría nada que objetar (lingüísticamente) a quien sostuviera que un hombre (Napoleón, digamos) “representa” el triunfo de las ideas de la Revolución Francesa. Aquí la idea es la de un símbolo y de nuevo hay cuatro cosas: el sujeto que afirma y establece una conexión entre un individuo-símbolo y un proceso histórico. En todos esos casos y en muchísimos otros podemos dar una justificación de nuestro uso de la noción de representación, puesto que es legítimo, y por ello podríamos eventualmente reemplazar la noción de representación por otras. Lo que en cambio no podemos hacer es aplicar la noción de representación cuando nada más hay tres elementos, y menos aún si dichos elementos son cosas inertes, objetos, de la clase que sea. En casos así falta un elemento primordial para poder hablar de representación: la convención o estipulación, fijada de antemano y que tiene que haber sido hecha explícita. Es claro que en la teoría de Searle dicho elemento falta, porque para él lo que representa es el cerebro y lo que se representa es la realidad. Pero si lo que hemos dicho tiene siquiera visos de verdad, una idea así tiene que ser absurda, puesto que es claro que el cerebro no establece convenciones de ninguna índole. Esta “incapacidad” no tiene nada que ver con facultades físicas, químicas, etc. La incapacidad es, por así decirlo, lógica: la categoría de representación sencillamente no se le aplica al cerebro o, en el mejor de los casos, se trata de una noción totalmente nueva, en cuyo caso se nos tiene que explicar. De lo contrario, hablar de representación cerebral no es sino cómoda e irresponsablemente trasponer de un contexto a otro un término, cortando de paso todos sus vínculos semánticos establecidos previamente.

Otra manera de enfrentarse críticamente a la teoría de Searle es tratar de efectuar una especie de reducción al absurdo, esto es, aceptándola literalmente y examinando a qué conclusiones nos lleva. El cerebro, se supone, es el verdadero sujeto de la representación. De acuerdo con esto, un cerebro-máquina-mente puede perfectamente bien auto-representarse un determinado estado de cosas (*e.g.*, que una vaca come en una pradera). ¿Cómo lo logra? Por una extraña facultad llamada ‘intencionalidad’. Ya esto equivale a la introducción del misterio en nuestras explicaciones. Empero, lo que en este momento me interesa enfatizar es que, desde esta perspectiva, el yo-cerebro puede, además, dar expresión lingüística a su representación intencional. Dado que una cosa es la creencia en A y otra la afirmación de que A es el caso, se abre automáticamente la puerta de que el estado intencional no corresponda al acto lingüístico que supuestamente le corresponde. No veo ninguna imposibilidad de tipo lógico por la que no se pueda estar en un estado de confusión permanente, teniendo, por ejemplo, deseos y expresando dudas. ¿Qué en el esquema de Searle podría bloquear esa posibilidad? Lo único que podría jugar ese saludable papel son lo que él llama las ‘condiciones de satisfacción’: se supone que son las mismas en el estado intencional (digamos de esperanza) que para el acto de habla expresivo que le corresponde. Pero esto naturalmente no es una respuesta porque ¿cómo voy yo a saber cuál es el acto de habla que corresponde a un estado intencional determinado si, por hipótesis, estoy en un error?

Supongamos ahora que dos personas, A y B, hablan de o se refieren a un hecho particular. A dice una cosa y su estado es la garantía de que lo que dice es lo que piensa y lo que quiere decir. Naturalmente, B no tiene acceso a dicho estado y tiene que conformarse con lo que A dice. Pero entonces, para efectos de la comunicación: ¿de qué nos sirve todo lo que pasa en los mundos privados de A y de B? Si el lenguaje de A funciona para la comunicación, funciona también para la representación y no se necesita ninguna otra noción de representación. O sea, contrariamente a lo que Searle sostiene, la noción de comunicación es lógicamente previa a la de representación. Podría, desde luego, argumentarse que el estudio empírico del cerebro revela que hay una dimensión de la vida biológica todavía no atrapada por el lingüista. La respuesta a esto es que ello bien puede ser cierto, pero no tiene nada que ver con nuestro tema y sólo parece tenerlo por el fácil uso de palabras como ‘representar’. Sobre esto regresaré posteriormente. Por el momento, quisiera simplemente observar que la teoría de Searle encaja bien en lo que es su concepción de la filosofía del lenguaje como una parte subordinada de la filosofía de la mente. Creo que, si algún valor tienen los comentarios que hemos hecho, la deficiencia fundamental del pensamiento de Searle procede precisamente de una inversión en la prioridad y el orden de las discusiones. Veamos a dónde nos lleva la opción opuesta.

V) *Una concepción alternativa de la intencionalidad*

Una de las preguntas directrices de Searle es: ¿qué diferencia hay entre “está lloviendo” dicho por mí cuando está lloviendo y la emisión de la misma oración por, digamos, una grabadora o un perico? ¿Qué aporta el sujeto que hace que la primera emisión sea significativa y la segunda una mera colección de ruidos? Searle, como vimos, ubica en el fundamento de su concepción la noción de intencionalidad. Con ella llegamos a un término, a un punto final en su explicación. De qué pueda servirle a una psicología operativa la teoría de Searle es algo que escapa por completo a mi comprensión.

Yo creo que hay una respuesta a la pregunta de Searle, diferente de la que él ofrece y cuyos resultados sí pueden ser de alguna utilidad para la psicología. Parte de la estrategia consiste en invertir el planteamiento. Lo que quiero proponer es que se explique la “intencionalidad” en términos del lenguaje. Si ello es factible, entonces se verá que la filosofía de la mente, cuando es concebida de modo adecuado, resulta ser una rama de la filosofía del lenguaje. Desde la perspectiva por la que abogo, el que alguien se “represente” algo es una cualidad de ese alguien *qua* ser hablante, no *qua* ser biológico. Una respuesta meramente “lingüística” debería bastar para explicar este fenómeno y con una doctrina lingüística aceptable de la representación podremos pasar a plantear problemas genuinos que ya no son de orden lingüístico, sino fáctico o empírico.

Quisiera empezar reconociendo que no creo que sea realizable (ni deseable intentarlo) ninguna reducción o eliminación de “lo mental”. Es claro, a mi entender, que cada vez que queramos eliminar términos de carácter mentalista y reemplazarlos por descripciones supuestamente neutras fracasamos, pues de uno u otro modo volvemos a introducir otros de la misma clase en las explicaciones. Supongamos, por ejemplo, que alguien afirma ‘quisiera estar buceando en Cancún’ y que quisiéramos dar cuenta del ‘quisiera’ y reemplazarlo por algún otro término no mental. Podríamos intentar, *e.g.*, ‘si me preguntaran si me gustaría estar ... yo respondería que sí’. Claramente, aquí reemplazamos ‘quisiera’ por “me gustaría”, lo cual hace ver que no se ha efectuado ningún avance real. Probemos entonces otro reemplazo, digamos: ‘si me propusieran...yo aceptaría’. Pero, una vez más, hemos fracasado en nuestro intento de deshacernos de los términos mentales, puesto que ‘aceptar’ es un acto de voluntad, no algo que un cuerpo haga. No seguiré ofreciendo más candidatos de reemplazo, entre otras razones porque sabemos *a priori* que ello no nos lleva a ninguna parte. Parto, pues, del supuesto de que el lenguaje de lo mental es parte integrante e ineliminable del lenguaje en general o como un todo.

Ahora bien, el hecho de que el lenguaje de lo mental sea una porción

independiente e irreducible del lenguaje no tiene ninguna implicación metafísica. Yo creo que dicho *factum* lingüístico es perfectamente compatible con la ciencia. Lo que se requiere es una nueva lectura global de dicho lenguaje. Lo que es importante es aprender a comprender la función de esa dimensión o sector particular del lenguaje. La pregunta de Searle puede, por consiguiente, transmutarse en: ¿para qué nos sirve de hecho el lenguaje de lo mental? ¿Qué función desempeña en nuestras vidas?

Tomemos el caso de “representar”. A se representa un cierto estado de cosas. La primera pregunta que se nos ocurre preguntar es ‘¿qué quiere decir eso?’ A mi modo de ver, sin embargo, dicha pregunta no es particularmente útil. Preguntémonos mejor: ¿qué quiero lograr yo cuando digo que A se representa adecuadamente una cierta situación? Puedo querer decir muchas cosas: que A la describe bien, que siendo partícipe de ella sabe cómo actuar para alcanzar sus objetivos, que podría dar buenos consejos a quien estuviera en una situación idéntica o similar, etc. Pero nótese, primero, que el conjunto de respuestas que puedo dar no equivale sino a una muy compleja descripción en la que se combinan conducta lingüística y extra-lingüística propias de los contextos relevantes y, segundo, que para nada hemos tenido que hacer intervenir a los “estados representacionales”, a los “estados mentales”. La razón es que la función de expresiones como ‘estado mental’, ‘estado interno’, ‘representación’, etc., es otra que la que generalmente se les atribuye. No aluden a nada interno, sino a complejos mecanismos de conducta socializada y significativa. Dado que cuando empleamos esas expresiones no hay un objeto concreto (físico) que privilegiar, nuestra tendencia espontánea (impulsada por la gramática superficial) es la de inferir que estamos hablando de un objeto no público. Pero eso es un error total. Deseo sostener que lo que los filósofos llaman ‘estado mental’, por ejemplo, significa precisamente el conjunto abierto de reacciones especiales, sutiles, significativas, etc., inmersas en contextos y las cuales pueden entonces quedar recogidas mediante una fórmula general. Pero si esto es así, entonces habría que conceder que la “representación” es, ante todo, un fenómeno lingüístico que tiene lugar en contextos y situaciones determinados.

Sobre la base de esta concepción de la representación (facultad de los hablantes generada por el lenguaje), se puede pasar a dar cuenta de la “representación mental”. La pregunta útil es, una vez más: ¿qué clase de actividad le permite al usuario desplegar el uso de expresiones como ‘estoy hablando de mi imagen mental’ o ‘yo me represento mentalmente tal o cual cosa’? Lo que tenemos que examinar es qué está permitido y qué no está permitido decir en casos así. Por ejemplo, si soy yo quien se representa mentalmente algo, entonces las reglas de uso del lenguaje me autorizan a que diga cosas como: ‘y por lo tanto tú no conoces ni puedes conocer lo que estoy visualizando’ o ‘mi imagen es incompartible’. Pero

preguntémonos, una vez más: ¿para qué podríamos querer decir tales cosas? Construyamos situaciones concretas. Si, por ejemplo, estoy narrando una historieta, para implicar que nadie me puede corregir, que el “autor” soy yo; para justificar cierta conducta: por ejemplo, alguien afirma que ve dragones, corre, suda, grita, manifiesta los síntomas de las personas que tienen miedo, etc. La justificación en esos casos es, *e.g.*, que su imagen visual es de seres terribles. Pero obsérvese que, en general, nadie habla normalmente de sus imágenes visuales. Eso lo hacemos sólo en ocasiones especiales. Y en esos casos, el contexto nos permite determinar la utilidad de recurrir a expresiones “mentales”. El juego del lenguaje de las imágenes o representaciones mentales constituye una ampliación, una sofisticación del juego de lenguaje de la representación y no a la inversa, que es lo que generalmente se asume.

Si lo que he estado diciendo es correcto, no queda más que una cosa por inferir: aceptamos que el lenguaje de lo mental es imprescindible, pero ahora resulta que bien entendido no tiene las implicaciones que normalmente se le atribuyen. Esto no quiere decir, desde luego, que no haya dificultades empíricas por resolver. Yo creo que éstas existen, sólo que se plantean de otra manera y es muy probable también que sean diferentes de las que normalmente se considera que hay que resolver. Intentemos dilucidar este aspecto del enredo.

Muchos de los problemas que acaparan la atención de científicos como psicólogos y neurofisiólogos son genuinos, pero muchos también son pseudo-problemas originados en una incompreensión del funcionamiento y la utilidad del lenguaje. Tomemos un ejemplo. Muchos científicos aceptarían de buena gana una descripción como esta: cuando una persona ve algo, tiene lugar un complicado proceso causal. Un cuerpo exterior al del sujeto expide ondas luminosas, las cuales viajan hasta la retina, en donde, por así decirlo, se procesan. En el sistema nervioso algo sucede y lo que sucede es que se transmite “información”, sólo que parecería que la información va siendo traducida de un lenguaje a otro en función del sector del cuerpo en el que nos encontremos. No es la onda luminosa la que llega hasta el cerebro, sino los estímulos que ella provoca. El cerebro de hecho se representa el objeto visto (el mundo externo) sólo que en otro código. El cerebro no ve, pero si el cerebro no se representara nada no podríamos hablar en lo más mínimo de visión. La prueba de ello es que si se mutilan determinadas secciones del cerebro el sujeto queda incapacitado para ver.

Es claro que hay un nudo (gordiano quizá) de interconexiones de toda índole en los diversos niveles de descripción tal que si no logramos desenredarlo, entonces no estaremos en posición de comprender lo que hacen los científicos y lo que dicen los hablantes. Por lo pronto hay que distinguir entre relaciones causales y relaciones semánticas. El problema aquí es que las conexiones causales que se van encontrando

van alterando el significado original de las palabras. Recordemos que, estrictamente hablando, el cerebro ni se representa ni no se representa nada. Quien se representa el mundo, los objetos, etc., es la persona. Sin embargo, el científico insiste en usar la palabra ‘representar’ y sus derivados para describir sus descubrimientos. Nuestra tarea, por consiguiente, será en parte la de responder a la pregunta: ¿qué conexión semántica hay entre ‘representar’ usado normalmente y ‘representar’ usado por el científico? Mi punto de vista es que decir que el cerebro se representa algo es un modo metafórico de decir que hay una técnica tal que las descripciones que se hagan pueden ser puestas en relación de modo más o menos sistemático con las descripciones de la conducta normal del sujeto. Nada más. ‘Representar’, en el sentido científico, no significa representar, tal como lo entendemos normalmente. En realidad es un término teórico y tiene, por lo tanto, una lógica diferente a la de las palabras del lenguaje natural.

¿Qué clase de conexión trata de establecer el científico? Ante todo, una conexión lingüística que permita la manipulación de la realidad, en este caso del sujeto. El conjunto de conductas que quedan acotadas por el término ‘creencia’ son puestas en relación con descripciones de órganos y funciones. La conexión es, por lo menos inicialmente, causal, pero paulatina e imperceptiblemente se transforma en semántica. Así, lo que empezó siendo un descubrimiento, se vuelve posteriormente una definición. Pero es obvio que es el resultado de una incomprensión más bien gruesa el pretender traspasar contenidos semánticos de un ámbito de descripción a otros. Dados los cambios, en realidad no se habla de lo mismo. Los estudios sobre el sistema nervioso (cerebro, neuronas, etc.) nunca podrán recoger lo expresado por el lenguaje de la conducta, entre razones porque el primero no es ni puede ser de carácter representacional. Intentaré resumir esto más abajo, pero ahora quisiera pasar a considerar la noción de conciencia.

VI) *La conciencia*

Es obvio que la noción de intencionalidad está lógicamente ligada a la de conciencia. Sólo los seres conscientes pueden tener creencias, deseos, aspiraciones, enojos, etc., esto es, sólo ellos pueden representarse la realidad de uno u otro modo. La noción de conciencia, empero, acarrea consigo un aura de misterio. En lo que sigue intentaré hacer algunas aclaraciones respecto a ella para posteriormente conectar lo que se diga con lo que ya se ha dicho acerca de la intencionalidad y ofrecer un cuadro global de los temas que nos han ocupado.

Lo primero que habría que decir es que, si nos fijamos en el uso de las palabras, en realidad tenemos no uno sino **dos** conceptos de conciencia. El lenguaje

natural, como bien lo señaló Norman Malcolm, distingue un uso transitivo de un uso intransitivo de 'conciencia'. En el primer caso, decimos que alguien está consciente **de** algo; en el segundo, que se está consciente *simpliciter*. Muy rápidamente delinearé los contornos de cada uno de estos conceptos de conciencia.

Empecemos por la conciencia transitiva. Aquí el problema es el de determinar el *status* de los objetos de la conciencia. Uno tiende a suponer que una cosa es la conciencia y otra cosa es el objeto del cual estamos conscientes. Pero examinemos esto con más detalle.

Tomemos el caso de dolor. ¿Cuál sería la diferencia entre la conciencia del dolor y el "objeto" dolor? Parecería que no tiene mayor sentido, salvo en casos excepcionales y de los cuales, por consiguiente, podemos dar cuenta, hablar de dolores que no sentimos. No entenderíamos a alguien que, en condiciones normales, nos dijera que tiene un dolor intenso, pero que no le molesta porque no lo siente, porque está oculto a su conciencia. Si su conducta fuera la de una persona que se siente bien, habla seriamente, no hay antecedentes de que haya estado enfermo, estamos en una fiesta, etc., el que nos dijera que tiene un dolor muy fuerte lo único que nos haría pensar es que no sabe cómo se emplea la palabra 'dolor', que está bromeando, que es un extravagante, etc. De lo que no podríamos desligar el uso de la palabra 'dolor', en cambio, es de las manifestaciones normales, espontáneas de dolor. No estoy implicando que 'dolor' significa lo mismo que 'conducta de dolor'. Estoy simplemente afirmando que hay una conexión criteriológica entre ambas, relación sujeta a toda una serie de regulaciones semánticas complejas. Por ejemplo, como bien lo apunta Malcolm, pueden gestarse situaciones en las que no sea posible decidir si algo nos duele o no, como por ejemplo cuando uno se distrae y entonces no sentimos en esos momentos el dolor que nos ha estado aquejando permanentemente. Malcolm infiere, creo que con razón, que no hay una única relación entre la conciencia y sus objetos, sino que ésta es compleja. No hay, por lo tanto, un único diagnóstico acerca de dicha relación. Pero una cosa es segura: en condiciones normales no parece tener mayor sentido disociar el objeto de la conciencia de la conciencia misma.

Un punto interesante que Malcolm aborda es la insistencia por parte de muchos filósofos de pretender hablar como si pudiéramos establecer niveles de conciencia. Así, por ejemplo, se distingue entre 'tener un dolor' y 'estar consciente de que se tiene un dolor'. En el primer caso, uno estaría consciente de un objeto, en tanto que en el segundo uno lo estaría del acto mismo de conciencia. Esto suena interesante, pero bien podría tratarse de una ilusión lingüística. Tomemos un caso concreto. ¿Cuál es la diferencia entre percibir un dolor y percibir mi conciencia del dolor? En el momento en que yo percibo la conciencia de un dolor lo que percibo es

un dolor. No se puede separar la conciencia de su objeto. Preguntémosnos mejor: ¿cuándo hablamos con sentido de la conciencia de la conciencia, por ejemplo, de la conciencia de la percepción, de la conciencia de la memoria, etc.? Contrariamente a lo que muchas personas querrían responder, la respuesta es no cuando se está hablando de uno mismo. Tiene sentido hablar de que alguien diferente de uno percibe nuestra percepción de otro, pero no parece tener mayor sentido hablar de la percepción de la percepción en nuestros propios casos. Por ejemplo, se puede significativamente decir cosas como: ‘y en ese momento me percaté de que él se había dado cuenta de que lo habían engañado’, ‘me di cuenta de que él se daba cuenta del peligro’, ‘caí en la cuenta de que se había acordado de quién era yo’, etc. Pero la expresión ‘me di cuenta de que me di cuenta’ no añade nada, no significa más que ‘me di cuenta’. Y esto vale, creo, para la gran mayoría de los casos en los que hablamos de “conciencia de la conciencia”. Usada filosóficamente, dicha expresión no parece ser otra cosa que un juego de palabras.

El segundo concepto de conciencia es interesante, porque permite dejar establecidos con relativa firmeza ciertos resultados básicos. Es obvio que, como sucede en muchos otros casos, la expresión ‘estar consciente’ es de uso peculiar. No podría yo hacer un uso literal, serio, etc., de ‘no estoy consciente’ (así como no podría decir literalmente ‘estoy muerto’, ‘no estoy aquí’, ‘estoy soñando’, etc.). La expresión ‘estar consciente’ se aplica a lo que tiene vida pero (y esto es importante) el modelo de aplicación lo constituye el ser humano. Recuérdese lo que Wittgenstein dice en relación con el concepto de dolor y sus aplicaciones: “Sólo de lo que se conduce como un ser humano puede decirse que *tiene dolores*”.⁷ Esta observación puede perfectamente bien extenderse a toda clase de estados de conciencia. Por otra parte, ‘darme cuenta de que estoy consciente’ es, una vez más, una expresión que prácticamente no tiene aplicaciones. O, mejor dicho, sí las tiene, sólo que su empleo requiere de una justificación, porque se le usa sólo en condiciones o circunstancias muy especiales. Por ejemplo, después de una operación o un accidente, alguien puede exclamar ‘por fin estoy consciente’, pero nunca nos expresaríamos de ese modo en nuestra vida normal. Otro modo de afirmar lo que estoy diciendo es que ‘estoy consciente’ no describe un hecho. La expresión ‘estar consciente’ sirve para agrupar un sinnúmero de expresiones que sí sirven para enunciar hechos. Se trata de un mecanismo lingüístico para la categorización de hechos. El que alguien o algo vea, sienta, desee, imagine, etc., son hechos, estados de conciencia. La psicología estudia las manifestaciones de la vida consciente en este sentido (la cual abarca también a las de eso que se denomina ‘vida inconsciente’). Pero nada en el uso del concepto intransitivo de conciencia nos autorizaría a hablar de la conciencia como de una cosa especial. Aquí el lenguaje es de lo más engañoso y generalmente los

⁷ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Basil Blackwell, 1974), sec. 281.

usuarios, independientemente de que sean psicólogos, neurólogos o filósofos, caen en la trampa.

El uso de la noción de conciencia tiende a generar problemas en nuestro pensamiento porque sugiere un cuadro peculiar del hombre, de la vida y el mundo. Wittgenstein lo expone de este modo: “La evolución de los animales superiores y del hombre y el despertar del espíritu, de la conciencia, en un nivel particular. El cuadro es algo como esto: aunque el éter está lleno de vibraciones el mundo es oscuro. Pero un día el hombre abre su ojo observador y entonces hay luz.

Lo que este lenguaje describe es ante todo un cuadro. Qué ha de hacerse con dicho cuadro, cómo ha de usársele, es algo todavía oscuro. No obstante, lo que es completamente claro es que ello debe explorarse si es que vamos a comprender el sentido de lo que estemos diciendo. Pero el cuadro parece ahorrarnos este trabajo; él ya apunta hacia un uso (muy) particular. Es así como nos hace entenderlo”.⁸

A mí me parece comprensible que este recurso al cuadro inspirado en el lenguaje natural — y que es efectivamente el inspirado por el modo normal de utilizar la noción de conciencia — desoriente a cualquiera, científicos incluidos. No nos preguntamos para qué nos sirve hablar de este modo sino que, dando por supuesto que su significado es transparente (algo así como una suma de los significados de las palabras que empleamos en la oración), aspiramos a construir enunciados con contenido empírico genuino. Al proceder de ese modo estamos haciendo un uso filosófico de la expresión, creando caos conceptuales y promoviendo la incomprensión en las investigaciones empíricas. Considérese, por ejemplo, el caso del problema de caracterizar la conciencia en relación y por contraste con el cerebro. La conciencia, el pensamiento, etc., nos parecen como la luz, algo etéreo, intangible, un fluido misterioso, inapresable. Este modo de hablar es metafórico y sirve para marcar un contraste que no comprendemos. Considérese el caso de una oración usada filosóficamente (y por lo tanto paradójicamente), como por ejemplo ‘el cerebro es la causa de la conciencia’. Yo creo que Wittgenstein tiene razón cuando afirma que una proposición así “no tiene nada de paradójico en sí misma. La podría haber expresado en el curso de un experimento cuyo propósito era mostrar que un efecto luminoso que veo está producido por la estimulación de un sector particular del cerebro. — Pero yo no expresé la oración en el contexto en el que habría tenido un sentido cotidiano y no paradójico. Y mi atención no era de la clase de las que son afines con la realización del experimento”.⁹ Para entender lo que una oración así significa, lo que hay que hacer es descubrir su utilidad en el

⁸ L. Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology* (Oxford: Basil Blackwell, 1980), vol. II, sec. 392.

⁹ *Philosophical Investigations*, sec. 412.

contexto apropiado. Lo que en general se hace, empero, es verla como algo que carga consigo su propio significado, independientemente de cualquier contexto. De este modo pretendemos utilizarla como si tuviera un significado fijo e independiente de sus aplicaciones. Con ello, empero, lo único que logramos es generar un corto circuito conceptual prácticamente irreparable.

VII) *Síntesis y conclusiones*

Tal vez podamos ya intentar responder a lo que es una pregunta motriz de todo este trabajo y que, aunque no formulada explícitamente, sí orientó su elaboración. La pregunta es: ¿qué es realmente el estudio psicológico de la intencionalidad y la conciencia?

Creo que una manera provechosa de responder a esta pregunta es contrastando el estudio psicológico con lo que sería el estudio neurofisiológico de la intencionalidad y la conciencia. Los filósofos como Searle, al igual que muchos neurofisiólogos, hablan de la intencionalidad y la conciencia como de “estados cerebrales” y adornan esta respuesta con una buena dosis de descripciones científicas, términos teóricos, etc. Pero, curiosamente, justo cuando el problema se plantea con lo que volvemos a encontramos es con el sentido común disfrazado de ciencia. Desde la perspectiva que he adoptado aquí, creo que la situación es más bien la siguiente:

hay una plataforma lingüística ineludible, a saber, la constituida por el lenguaje natural en uso. Es allí que aparecen nociones como las de representar, ser acerca de, versar sobre, etc. Estas nociones permiten agrupar toda una variedad de líneas de conducta junto con los contextos apropiados para su aplicación. Los contextos contribuyen, son relevantes para la significación de las expresiones consideradas. Sobre esta base común se desarrollan nuevos usos, más técnicos, que surgen en conexión con sectores nuevos del lenguaje y, muy importante, con nuevas y distintas prácticas (o, como las llama Wittgenstein, ‘formas de vida’). Así, hay un estudio del cerebro y sus funciones (el cual comprende tanto lenguaje como actividades) y es en conexión con dicho estudio que aparecen nuevos conceptos intencionales, nuevas nociones de creencia, intención, deseo, etc. Éstas no recogen todo lo que estaba contenido en el uso básico o primario, sino únicamente aquello que puede ser puesto en correlación con las nuevas descripciones. Se puede, si se quiere, hablar de representación cerebral, pero este uso de ‘representación’ es un uso nuevo que sólo por analogía tiene que ver con el uso original. Hablar de representación, creencia, duda, etc., desde el punto de vista del neurólogo es hablar de ciertas correlaciones que se pueden establecer entre, por una parte, algunas

manifestaciones (lingüísticas y extra-lingüísticas) típicas del ser humano y, por la otra, descripciones y explicaciones del cerebro y sus funciones. En este caso, la exactitud que aporta el lenguaje teórico de la neurofisiología se paga con la pobreza de las manifestaciones consideradas. Por ejemplo, se puede sin duda alguna pretender establecer conexiones entre las creencias y los estados cerebrales. El problema es determinar qué es lo que se está correlacionando con qué. ‘Creencias’, naturalmente, cubre o alude a toda una variedad de conductas (creencia en Dios, en la superioridad del socialismo o del capitalismo, en que la esposa de uno lo engaña, etc.). El científico entonces se fija en una o en unas cuantas manifestaciones más bien obvias de la creencia (como por ejemplo su emisión o formulación verbal), asume que éstas están presentes en todos los casos y trata de elaborar un cuadro de su objeto de estudio que le permita desde él hablar de la creencia. Una vez logrado esto, generaliza su resultado, guiado por la ilusión de estar dándonos la “esencia” del “estado mental” que llamamos ‘de creencia’. Pocas cosas hay, desde luego, tan ingenuas y en verdad ilegítimas como ésta.

Consideremos ahora la perspectiva del psicólogo. A primera vista, el proceso de construcción de conceptos y desarrollo teórico es semejante. Hablamos de, *e.g.*, imaginar, sentir, visualizar, ver, comprender y demás, fijándonos sobre todo en sus manifestaciones externas, palpables, estudiables. Con un aparato teórico propio (que variará de teoría en teoría), el psicólogo trata también de establecer una conexión sistemática entre las manifestaciones conocidas y su teoría. En este caso, las manifestaciones conductuales son de una inmensa variedad y el psicólogo puede abarcar un gran número de ellas. Desde esta perspectiva, la gran ventaja de los estudios de psicología frente a los de neurofisiología es que sus estudios sí pueden abarcar consideraciones de contenido. El psicólogo sí puede ocuparse de conexiones entre creencias, entre sistemas de creencias, investigar su coherencia, su utilidad en la vida del sujeto, su racionalidad y justificación. Esta posibilidad está vedada al neurofisiólogo, por el carácter mismo de su investigación.

En el caso de la noción de conciencia, lo importante es percatarse de que se trata de una noción que, si bien permite deslindar manifestaciones de seres vivos frente a manifestaciones de objetos inertes, parte de su tremenda importancia es que revela diferencias de **actitud** en nosotros. En un célebre pasaje de las *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein dice: “‘Creo que él no es un autómatas’, así como está, no tiene mayor sentido.

Mi actitud hacia él es una actitud hacia un alma. No soy de la *opinión* de que tiene un alma”.¹⁰ Yo puedo meramente opinar sobre esto o aquello, pero no “opino” respecto a si mi padre, mi vecino, mis semejantes son como yo, sienten, tienen

¹⁰ *Ibid.*, p. 178.

pensamientos, etc. Es este cambio fundamental de actitud que queda recogido por la noción de conciencia. Pero este que es un rasgo decisivo de la noción de conciencia se pierde al no verse en la palabra ‘conciencia’ otra cosa que un sustantivo. Estos detalles lingüísticos son los que están en la base del extravagante programa filosófico de elaboración de “teorías” de la conciencia.

La noción de conciencia es no tanto o no sólo ambigua como de contornos difusos. Palabras como ‘conciencia’, ‘pensar’, ‘vivo’, etc., no son palabras como ‘soltero’ o ‘siete’, es decir, no son introducidas en el lenguaje por medio de una simple definición. Un ser consciente es un ser que puede reproducirse, al que puede dolerle algo, que puede disfrutar, y así sucesivamente. ¿Cuántas cosas tiene que poder hacer algo para que podamos decir de él que se trata de un “ser con conciencia”? Es imposible determinarlo *a priori*. Cedámosle una vez más la palabra a Wittgenstein: “Y de este modo, también un cadáver nos parece totalmente inaccesible al dolor. — Nuestra actitud hacia lo que es vivo y hacia lo que es muerto no es la misma. Todas nuestras reacciones son diferentes.— Si alguien dice: ‘Eso no puede simplemente deberse a que lo vivo se mueve de tal y tal modo y lo muerto no’, entonces quiero comunicarle que es este un caso de transición ‘de cantidad en calidad’”.¹¹ Esta última afirmación de Wittgenstein tiene implicaciones de primera importancia pero demasiado complejas y profundas, de modo que ni siquiera intentaré decir algo al respecto.

Deseo sostener que una buena filosofía de la psicología es aquella que no torna imposible el trabajo psicológico real. Una filosofía de la mente que haga redundante la labor de la psicología y la funda en la labor que realizan los neurofisiólogos está, creo, totalmente desorientada. Por lo menos la filosofía por la que abogo está exenta de este primordial defecto. El que a mí me parece ser el filosofar importante y real no es otra cosa que un ejercicio de reflexión permanente en concordancia con la enseñanza impartida por Ludwig Wittgenstein y con los lineamientos que de ella se derivan. La filosofía, tal como yo la concibo, tiene que ser útil, pero esta utilidad aparecerá no a través de discusiones oscuras o francamente incomprensibles y de doctrinas ociosas, sin conexión aparente con las ciencias empíricas, sino por medio de aclaraciones conceptuales que permitan sacar a la luz la racionalidad de las diversas ciencias y contribuir de este modo a su verdadero desarrollo.

¹¹ *Ibid.*, sec. 284.