

**teorema**

Vol. XXVII/3, 2008, pp. 35-69

ISSN: 0210 - 1602

## **Intencionalidad real 3 (Por qué la intencionalidad entraña conciencia)**

Galen Strawson

ABSTRACT.

Intentionality is an essentially mental, essentially occurrent, and essentially experiential (conscious) phenomenon. Any attempt to characterize intentionality that detaches it from conscious experience faces two insuperable problems. First, it is obliged to concede that almost everything (if not everything) has intentionality, all the way down to subatomic particles. Second, it has the consequence that everything that has intentionality has far too much of it, perhaps an infinite amount. The key to a satisfactory and truly naturalistic theory of intentionality is (1) a realistic conception of naturalism and (2) a properly developed understanding of the phenomenon of “cognitive experience”.

RESUMEN

La intencionalidad es un fenómeno esencialmente mental, esencialmente ocu-  
rrente y esencialmente experiencial (consciente). Cualquier intento por caracterizar la  
intencionalidad que la separe de la experiencia consciente se enfrenta a dos problemas  
insuperables. Primero, se ve obligado a aceptar que, si no todo, casi todo tiene inten-  
cionalidad, incluidas las partículas subatómicas. Segundo, tiene la consecuencia de  
que todo lo que tiene intencionalidad tiene demasiada intencionalidad, quizás una can-  
tidad infinita. La clave de una satisfactoria y genuina teoría naturalista de la intencio-  
nalidad es (1) una concepción real del naturalismo y (2) una comprensión adecuada  
del fenómeno de la “experiencia cognitiva”.

I. “INTENCIONALIDAD”, “EXPERIENCIA”, “FISICALISMO”, “NATURALISMO”

El tema que voy a tratar es la intencionalidad, el fenómeno que consiste  
en que una cosa es sobre algo, o tiene algo como su tema u objeto. Particu-  
larmente, mi objetivo es la intencionalidad concreta, i.e. la intencionalidad  
considerada como un fenómeno real y concreto, algo que puede atribuirse co-  
rrectamente a entidades concretas como nosotros mismos o los perros — a  
estados concretos en los que estemos o a sucesos concretos que nos ocurran.  
No estoy interesado en absoluto en la intencionalidad considerada como pro-  
piedad de entidades como las proposiciones<sup>1</sup>.

Ya que sólo estoy interesado en la intencionalidad concreta la llamaré simplemente “intencionalidad”. La pregunta es: ¿qué es la intencionalidad? ¿En qué consiste que la intencionalidad exista? Considero que ésta es una pregunta directamente metafísica.

Voy a suponer que la intencionalidad existe, y que los estados o acontecimientos conscientes pueden tener, y de hecho tienen, intencionalidad. Me voy a centrar en la intencionalidad con respecto a objetos concretos como los árboles, en vez de centrarme en objetos abstractos como el número 2, y defenderé la vieja, pero ahora ampliamente rechazada postura, de que lo mejor que se puede decir sobre la intencionalidad es que sólo los estados y acontecimientos conscientes pueden tenerla. Desde este punto de vista toda intencionalidad real o verdadera involucra esencialmente conciencia, experiencia consciente.

Mi término preferido para hablar sobre la conciencia es “experiencia”, porque las palabras “consciente” y “conciencia” han sido usadas a modo de espejo en discusiones filosóficas recientes<sup>2</sup>. Uso “experiencia” (tomado como término de masa) y el adjetivo “experiencial” para referirme sólo y específicamente al carácter *qualitativante experiencial* de los acontecimientos mentales conscientes, al fenómeno experiencial del “como-qué-es” cuya naturaleza general se entiende de manera clara y precisa por todo el mundo, excepto un número muy pequeño de filósofos<sup>3</sup>.

Lo que propongo, entonces, es que sólo los fenómenos que involucran experiencia pueden tener intencionalidad. De esto se sigue que ningún estado disposicional puede ser un fenómeno intencional. Es probable que se piense que esto es contraintuitivo, porque los estados disposicionales son casi universalmente tratados en muchas discusiones filosóficas como si fueran casos paradigmáticos de intencionalidad. Sin embargo, en metafísica es un asunto elemental el que los estados disposicionales no pueden, por sí mismos, ser entidades intencionales. No pueden poseer contenidos intencionales del mismo modo en que no pueden tener colores, incluso si se les individualiza como las disposiciones que son haciendo referencia a contenidos intencionales; a este punto volveré al final del artículo<sup>4</sup>.

También voy a suponer que el “fiscalismo” y el “naturalismo” son verdaderos, en tanto que se refieren a la realidad concreta, y que equivalen a lo mismo. Sin embargo no quiero decir lo que mucha gente hoy quiere decir con estos dos términos, porque mi naturalismo comienza por un auténtico realismo —un realismo sin reserva, el de la vida ordinaria, el realismo del hombre de la calle— respecto de la experiencia (o de la conciencia). Esto es así porque *la experiencia es el hecho natural fundamental*. Su existencia es evidente y demostrablemente no ilusoria. Es demostrablemente no ilusoria porque el que parezca existir (algo que pocos niegan) es una condición suficiente de que exista realmente<sup>5</sup>.

La experiencia es de hecho el único fenómeno concreto que sabemos con certeza que existe (a no ser que pueda mostrarse —algo que dudo— que, si la experiencia existe, tiene que existir un sujeto de experiencia, ontológicamente distinto de la propia experiencia). Se sigue de esto que ser fisicalista o naturalista, un auténtico fisicalista o naturalista, un fisicalista o naturalista real, de una pieza, consiste necesariamente en creer que la experiencia existe. Consiste entonces en creer que la experiencia es un fenómeno completamente físico.

No hay nada tan desorientador como usar la palabra “naturalismo” no significando fisicalismo, entendido como la tesis de que todo objeto concreto, incluida la experiencia, es físico, sino *fisicismo*, la tesis que defiende que la naturaleza fundamental de todo objeto concreto se puede dar en términos de la física. La palabra “físico” es un término de género natural y se refiere a lo físico tal cual, sea cual sea su naturaleza fundamental. No se refiere sólo a lo físico tal como lo describen las ciencias físicas, pues si el fisicalismo es verdadero una cosa que es cierta es que hay más en lo físico de lo que es (o puede ser) descrito o abarcado por la física — bien sea por la física de hoy en día o cualquier extensión no revolucionaria de ella.

## II. “INTENCIONALIDAD”, “SER-SOBRE”

Mucha gente hace equivaler la intencionalidad con el ser-sobre (*aboutness*), pero para los propósitos de esta discusión voy a distinguir ahora entre ambos<sup>6</sup>. Es ésta una decisión terminológica que a algunos les parecerá forzada, dado el uso reciente de “intencionalidad” en filosofía analítica, pero espero que sea útil.

Por supuesto acepto que tener intencionalidad (I) entraña tener la propiedad de ser-sobre (S)

[I→S]

pues si algo tiene intencionalidad necesariamente es sobre algo, pero niego que el tener la propiedad de ser-sobre entrañe tener intencionalidad

¬[S→I].

Los libros y las fotografías, por ejemplo, son ciertamente *sobre* cosas de acuerdo con mis propios términos, que siguen el uso ordinario en este aspecto; pero ciertamente no implican *intencionalidad*, en mis términos. Hay muchas más cosas en el mundo que son-sobre, en estos términos, de las que tienen intencionalidad, ya que aunque toda intencionalidad implica ser-sobre, no todo ser-sobre implica tener intencionalidad.

¿Cómo interactúa esta distinción con la conocida distinción entre, por un lado, intencionalidad *no derivada*, “original” o “intrínseca”, e intencionalidad “derivada” por otro? Bien, los casos paradigmáticos de intencionalidad no derivada son los estados conscientes o experienciales, mientras que los casos paradigmáticos de intencionalidad derivada son cosas no-experienciales como inscripciones, libros, señales de tráfico (en tanto que entidades que no son capaces de tener una conducta), y los ordenadores, los robots programados, etcétera (en tanto que entidades consideradas capaces de tener una conducta). Dennett y otros rechazan esta distinción, porque según ellos no establece una línea divisoria real cuando se aplica a aquellas cosas en las que están interesados, i.e. entidades que son capaces de tener conducta<sup>7</sup>, y también yo la rechazo, porque defiendo que lo mejor que se puede decir sobre la intencionalidad es que toda intencionalidad genuina implica experiencia y que no puede ser poseída de ninguna manera por cosas como los libros. No obstante, sí que reconozco que existe una distinción genuina entre el ser-sobre cuando es derivado y cuando no lo es, incluso cuando niego que haya una verdadera distinción entre *intencionalidad* derivada y no derivada (basándome en que no existe intencionalidad derivada — véase §VI más adelante). Los estados experienciales pueden tener la propiedad de ser-sobre de forma no derivada y los libros pueden tenerla de forma derivada.

El ser-sobre es entonces necesario, pero no suficiente, para la intencionalidad. La pregunta, en estos términos, es: ¿cómo ha de ser el ser-sobre para que sea o involucre intencionalidad?

Voy a suponer que el ser-sobre derivado no puede ser nunca suficiente para la intencionalidad, y voy dejarlo de lado para los intereses de este artículo. Si el ser-sobre puede calificarse como intencionalidad debe ser al menos no derivado. La justificación para esta suposición se mostrará en lo que sigue.

La siguiente cuestión es si el ser-sobre no derivado no es sólo necesario sino también suficiente para constituir una intencionalidad genuina, y esto lleva a la pregunta: ¿qué tipos no derivados de ser-sobre hay?

Sabemos que hay ser-sobre no derivado *experiencial*, ya que el paradigma de la intencionalidad genuina es la intencionalidad no derivada *experiencial*, que entraña ser-sobre no derivado *experiencial*. La pregunta clave es, entonces, si existe también ser-sobre no derivado *no-experiencial*, SNN para abreviar. O, dicho de modo ligeramente diferente:

¿Puede haber *ser-sobre no derivado en una entidad no-experiencial* — SNN<sup>EN</sup> para abreviar?<sup>8</sup>

Si la respuesta es Sí, y si el ser-sobre no derivado es no sólo necesario sino también suficiente para la intencionalidad, entonces, después de todo, la experiencia no es necesaria para la intencionalidad.

Muchos defienden que la respuesta a la pregunta clave es llanamente Sí: SNN puede existir y existe de hecho. Un charco, por ejemplo puede reflejar a San Vitale y, en este sentido, contener genuinamente o constituir una representación de San Vitale, y la representación entraña ser-sobre, que es en este caso enteramente no derivado (no hay por ahí otro ser-sobre a partir del cual se pueda derivar). De la misma forma un espejo puede reflejar una imagen tuya, de modo que es natural decir que hay una representación tuya justo en frente de ti, independientemente de cualquier punto de vista que puedas tener sobre el tema. Algunos teóricos no tienen problema alguno con decir que ciertos estados de algunos insectos fototrópicos (luciérnagas) representan la luz, o al menos representan ciertas oportunidades para la conducta<sup>9</sup>, incluso si tales insectos carecen de experiencia; podemos incluso decir también que una huella dactilar impresa sobre una guitarra tiene la propiedad de ser-sobre. Ciertamente la huella porta información que identifica a alguien de manera individualizadora. Hay mucha gente que se inclina a decir lo mismo sobre los anillos de los árboles, que portan información sobre el clima y la edad del árbol, y se puede incluso mantener que todo es sobre algo distinto de sí mismo, de acuerdo con el Principio de Mach: “la inclinación de tu bebida en [un] aeroplano que se escora en pleno vuelo puede ser atribuida a la influencia de toda la materia en el universo”<sup>10</sup>.

Quizás esto sea excesivo (ya veremos), pero algunas de estas afirmaciones de SNN parecen ser poco controvertidas y muy naturales, y su naturalidad, combinada con la identificación estándar de la intencionalidad con el ser-sobre, puede parecer que nos desliza suavemente hacia la perspectiva desde la cual el fenómeno del ser-sobre que involucra intencionalidad —que estoy considerando como esencialmente mental, y en realidad como esencialmente experiencial— parece ser fundamentalmente similar a, y profundamente continuo con, formas de ser-sobre que son no-experienciales y no derivadas y que se dan en entidades completamente no-experienciales<sup>11</sup>, de tal manera que ambos se clasificarían correctamente como casos de intencionalidad genuina.

Estoy de acuerdo en que hay importantes similitudes y continuidades entre nosotros mismos y los insectos fototrópicos, las cámaras de televisión, los misiles termo-guiados, los termómetros, etcétera, todos los cuales carecen de experiencias. De forma más general, estoy bastante seguro de que no estoy en desacuerdo, por lo que respecta a alguna cuestión de hecho, con aquellos que se inclinan a decir que los estados de los robots, los microbios, la hierba, los termómetros, etcétera pueden tener intencionalidad. No obstante, no creo que decir esto sea una buena manera de caracterizar las similitudes entre nosotros mismos y esos otros objetos. De hecho, creo que lo mejor que se puede decir podría ser que no existe SNN<sup>EN</sup> en absoluto; que, una vez que dejamos de lado el caso del ser-sobre derivado, tal como hemos hecho aquí, *ninguno*

*de los estados de una entidad no experiencial puede en realidad ser nunca sobre algo.*

—¿Cómo puede ser que esto sea correcto? Consideremos un roto en las cortinas que forme por casualidad una *camera obscura*, que proyecta perfectamente en el muro opuesto la imagen (representación) invertida de lo que se ve desde la ventana. ¿No es acaso éste un ejemplo de SNN<sup>JEN</sup>? Consideremos una cámara que funciona por sí misma, tomando fotografías y vídeos que son indiscutiblemente sobre o de cosas. No se necesita tener a alguien que pretenda sacar una fotografía de X, o de cualquier otra cosa, para obtener una fotografía de X. Es cierto que las cámaras están diseñadas para hacer lo que hacen, lo que parece ser una razón para decir que las películas y las fotos tienen una forma derivada de ser-sobre, pero podría concebirse un objeto idéntico a una cámara en funcionamiento que llegara a existir por un accidente cósmico y que produjera películas y fotos admirables de las cosas. Las fotos y películas serían sobre las cosas y no tendrían un ser-sobre derivado en mayor medida que lo pudieran tener todas las *camarae obscurae* que existieran de forma natural en el mundo.

Consideremos entonces a R1, un robot carente experiencia que se desplaza por una habitación llena de figuras geométricas de diversos colores recogiendo todas y sólo las pirámides violetas y echándolas en una caja, con lo que va recargando su provisión de energía. R1, también conocido como Luke, está construido y programado por nosotros para realizar la tarea de las pirámides desde que sale de su embalaje y, de acuerdo con esto, se puede decir que tiene una forma derivada de ser-sobre. Pero también tenemos a R2, de un hardware idéntico a R1 pero “programado” enteramente por una extraña explosión radioactiva que lo hace tener un software idéntico al de R1 y, por lo tanto, con idéntica conducta a él. Y también existe R3, que tiene un hardware idéntico a R1 y que está programado por nosotros, no de tal manera que pueda realizar la tarea de las pirámides directamente, sino que en vez de ello está programado de tal manera que puede aprender a realizarla. A continuación, y muy importante, tenemos a R4, también conocido como Fluke, que es físicamente (en hardware y software) idéntico a R1, pero que existe en virtud de una casualidad cósmica. Finalmente, tenemos a R5, otro producto de un accidente cósmico que es físicamente (en hardware y software) idéntico a R3. Supongo que se le atribuiría una forma derivada de ser-sobre a R1 y quizás a R3, pero ¿cómo se le podría negar, en la medida en que continúen funcionando perfectamente a lo largo de los años, formas no derivadas de ser-sobre, SNN, al resto de robots? ¿Acaso no es indiscutible que todos ellos tienen estados que *representan* pirámides violetas y muchos otros tipos de cosas y son *sobre* estas cosas?

Sé que puede parecer natural decir esto. Pero si alguien insiste en hablar de esta forma —como, por supuesto, se tiene derecho terminológico— entonces

creo que caeríamos en la cuenta de que existe demasiado SNN, más de lo que se podría manejar.

### III LA UBICUIDAD DEL SNN

Por lo que puedo ver, lo anterior se sigue casi inmediatamente de ciertas consideraciones muy generales sobre la causalidad y la información<sup>12</sup>. Para empezar definiendo que:

- (1) existen objetivamente formas legítimas de dividir el mundo, el flujo del mundo, entre causas y efectos<sup>13</sup>

y esto puede hacerse de tal manera que:

- (2) las cosas elegidas como efectos sean signos fiables de las cosas elegidas como sus causas

y en este sentido:

- (3) de todo efecto puede decirse que “porta información” sobre su causa<sup>14</sup>.

Puede ser que, de hecho, exista una forma de dividir el mundo entre causas y efectos de tal manera que:

- (4) todo efecto porta información singularmente identificadora sobre su causa<sup>15</sup>.

Pero sea esto así o no —no importa si no lo es— parece plausible, para expandir (3), que:

- (5) de todo efecto puede decirse que porta información sobre su causa, que en este sentido es sobre su causa, y que en este sentido representa su causa

y por lo tanto:

- (6) SNN es irrevocablemente ubicuo.

La primera objeción suele ser que si vamos a hablar en estos términos entonces uno tiene que reconocer que existen tipos distintos de ser-sobre, y que no todo ser-sobre pertenece al tipo de ser-sobre del que nos ocupamos cuando estamos interesados en el contenido, la intencionalidad, etcétera; y que esto es así incluso cuando nos interesamos sólo por SNN. Desde este

punto de vista, el supuesto SNN del vuelo de una pelota a la que le hemos dado una patada que, de acuerdo con el presente punto de vista, porta información sobre su causa y del que se puede decir en este sentido que es sobre —porta o constituye una representación de— su causa, es de un orden completamente diferente del SNN de un reflejo de la luna en un charco, o del de la imagen de la luna producido por una cámara (producida por accidente). Mientras los casos del charco o de la cámara son de algún modo especiales, e involucran una representación auténtica, el caso de la pelota de fútbol no.

A primera vista ésta parece una distinción intuitiva; el problema es si se puede defender de tal manera que evite que los casos supuestamente más especiales de SNN sean absorbidos por el ubicuo SNN de todo el vibrante universo. No creo que pueda defenderse. Si vemos como especiales a los casos de SNN de las imágenes del charco o de la cámara por accidente es porque estamos bajo el influjo, como tan a menudo ocurre, de la vivacidad de los casos que involucran luz, que asimilamos a nuestra experiencia de visión. Para encontrar algo en el charco que es-sobre la luna debemos imaginar un observador, un observador en una posición particular (hay un número infinito de modos de mirar a un charco en los que éste no refleja una imagen de la luna). Esto es así porque, de hecho, todo lo que tenemos en el caso del charco es una cantidad de agua y la incidencia y el reflejo en su superficie de ciertos rayos de luz de diferentes longitudes de onda, y cuando lo consideramos de esta forma, adoptando, por así decirlo, el “punto de vista desde ninguna parte”<sup>16</sup>, parece que nos enfrentamos a una elección. O bien no hay ninguna buena razón para decir que haya aquí algo que es sobre algo o que es intrínsecamente la representación de algo, o bien, si creemos que hay aquí una buena razón para decirlo, entonces no hay más razones para decirlo cuando consideramos la incidencia y reflexión de las ondas luminosas que cuando consideramos la incidencia y reflexión de las ondas sonoras, o incluso los impactos causales de cualquier objeto en el charco. De hecho, por lo que alcanzo a ver, para cualquier entidad X y cualquier posible efecto físico de X en el charco hay un observador posible que, cuando detecta este efecto, lo experimenta de forma natural como siendo o dando lugar a una representación de algo, y ciertamente como una representación de X o de una cosa del tipo X. Lo que nos distingue es simplemente que nos sentimos particularmente contentos o cercanos a los casos visuales o análogos a los casos visuales.

El caso de la fotografía puede parecer un poco más convincente que el del charco, pero aquí estaríamos de nuevo impresionados en exceso por un caso que involucra luz y es asimilable a la visión, y aquí también tendríamos que introducir a un posible observador provisto de visión para dar cuerpo a la idea de que tenemos alguna clase especial de ser-sobre y no sólo cierto género de efecto, uno entre trillones, que no es intrínsecamente *sobre* algo o una representación *de* algo en mayor (y, si se quiere, tampoco en menor) medida que el vuelo de la pelota, o el efecto del ruido del tráfico sobre el charco, o la



naturaleza y la estructura precisas de los procesos digestivos que suceden ahora en el tubo digestivo de cualquiera. El universo vive de transferencias de información; algunos dicen que está constituido por información (concreta) y transferencias de información. Y si la transferencia de información entraña representación, entonces la representación está en todos los sitios, y también la propiedad de ser-sobre, y no hay manera de aferrarse a casos como el de la foto mientras que se elimina a la vez casi todo lo demás. Conclusión: si el SNN existe de alguna forma, entonces es omnipresente. Si una foto lo tiene, entonces también lo tiene cualquier fotón.

Algunos filósofos (por ejemplo los defensores de teorías “teleológicas” del contenido) podrían decir ahora que hay algo muy especial por lo que concierne a los estados representacionales de entidades biológicas (por el momento estamos considerando únicamente aquellas entidades carentes de experiencia), porque sus capacidades para llegar a dichos estados fueron “diseñadas” por la evolución biológica para unas tareas específicas. Pero no hay aquí ninguna diferencia profunda, en la gran historia del universo. Tampoco ningún criterio biológico de este orden distinguirá entre los estados en que están los insectos fototrópicos carentes de experiencia cuando detectan la luz y los estados de los fetos en proceso de desarrollo que manifiestan un comportamiento diabólicamente astuto en el útero (siguiendo, dicho de manera aproximada, la estrategia de sé-tan-egoísta-como-sea-posible-sin-llegar-a-matar-a-tu-huésped). Los defensores de las teorías teleológicas del contenido deberán también aceptar que los seres carentes de experiencia pueden tener la propiedad de ser-sobre ya que evolucionaron naturalmente mientras que sus duplicados perfectos creados por un accidente cósmico no podrían tenerla, jamás. Estos filósofos tendrán que aceptar que los seres con experiencia que evolucionaron naturalmente como la rana Freddy, Fido y yo mismo podemos tener ser-sobre e intencionalidad, mientras que nuestros gemelos surgidos de un accidente cósmico jamás pueden. Y esto parece muy injusto (tremendamente contra intuitivo)<sup>17</sup>. Otros filósofos intentan restringir las cosas de otra manera: otorgándole un estatus especial a los estados representacionales de los individuos que dependen de alguna clase de procesos ontogenéticos de aprendizaje (estoy concediendo que las entidades biológicas carentes de experiencia pueden aprender), y no de algo completamente programado<sup>18</sup>. Pero el caso es al final el mismo.

Otros, a su vez, buscan restringir la clase de las entidades carentes de experiencia de las que se dice que tienen intencionalidad o ser-sobre —y a fortiori SNN— en un sentido “funcionalista”. Desde este punto de vista un estado o episodio que ocurre en una entidad X es-sobre algo sólo si tiene algún papel funcional en X: sólo si está dispuesto de tal manera que pueda interactuar con otros rasgos de X y afectar de este modo a la conducta de X. Pero esto no impone ninguna restricción significativa si tomamos la noción de función en sentido general, i.e. de una forma no normativa que no ligue la

noción muy general de función a la noción muy específica de ser algo que contribuye a la supervivencia y el desarrollo de X; abre la puerta a los átomos de forma tan automática como a los animales. Si por el contrario tomamos la noción de función en su sentido normativo, conectándola con los desiderata de supervivencia y desarrollo, parece que se vuelve incoherente la idea de la intencionalidad (ser-sobre) de Dios. Dejando a Dios de lado, se podría concebir que un “Observador Puro” consciente, cognitivamente sofisticado, un ser constitutivamente incapaz de ningún tipo de conducta adaptativa, llegara a existir y tuviese muchos estados intencionales o de ser-sobre, aunque ninguno de ellos tuviera ni pudiera tener nada que ver con su supervivencia o bienestar<sup>19</sup>.

Otra sugerencia popular es que el ser-sobre entra en escena solamente cuando podemos dar sentido a la idea de que X (o estados o episodios de X) *representa erróneamente* algo. Ha habido una gran cantidad de argumentos sofisticados sobre lo que se requiere para que la noción de representación errónea se pueda aplicar con propiedad, y parece suficientemente claro que esto impone una restricción importante a los candidatos a tener la propiedad de ser-sobre. Parece obvio que la representación de la luna en un charco no pasa el test, por ejemplo, junto con casi todo el resto de la causalidad del universo.

Sin embargo, un problema que tiene esta idea, brevemente expuesto, es que la discusión ha tendido a dar por sentado que necesitamos una noción normativa de función basada-en-supervivencia-y-bienestar para dar sentido a la noción de representación errónea (se ha centrado en encontrar el caso mínimo de ser-sobre, blandiendo ranas, robots, bacterias, y cosas por el estilo). Esto no puede ser correcto, ya que de nuevo no hay ninguna *incoherencia* en la idea de un Observador Puro que pueda representar y representar erróneamente, y saberlo, de una forma completamente desconectada de noción alguna como la de función. Los Observadores Puros muestran con gran claridad que la intencionalidad y el ser-sobre pueden existir en casos en los que no entran en juego funciones basadas-en-supervivencia-y-bienestar. Mire como se mire, son fatales para todo un conjunto de teorías, y son por lo tanto ignorados por muchos filósofos.

— No tengo que considerar tal caso intentando dar una explicación “naturalista” de la intencionalidad porque no es un caso que involucre un ser natural.

Esta respuesta no entiende la naturaleza y el alcance del problema filosófico consistente en dar una explicación naturalista o fiscalista de la intencionalidad. Aceptarla es dejar que el naturalismo se aparte del fiscalismo de tal manera que se trate el problema naturalista de la intencionalidad como si con ello se hubiera resuelto (resuelto dando un carpetazo) mientras que la explicación fiscalista (auténticamente fiscalista) de la intencionalidad no se vería

afectada en absoluto por esta maniobra, dado que los Observadores Puros son entidades físicamente posibles.

Parece además que, incluso si aceptamos la conexión entre ser-sobre y representación errónea ( $\pm$  función normativa), esto no impedirá que el SNN se expanda por todo lugar. Pues podemos dar sentido a la idea de que una partícula del tipo X puede llegar al estado S1 de forma anómala, un estado al que llega de forma normal sólo cuando interactúa con una partícula del tipo Y, incluso cuando no ha interactuado con una partícula del tipo Y, y desde un punto de vista esto es ya suficiente para la representación errónea. Podemos suponer además que la partícula X llega normalmente a S2 cuando y sólo cuando ha llegado a S1, y que el llegar a S2 en ausencia de la partícula Y acorta su “vida”, y para ella es, en este sentido, disfuncional, aunque su tendencia a llegar a S2 cuando ha llegado a S1 no sea producto de ningún proceso evolutivo por selección natural<sup>20</sup>. De forma similar, podemos dar sentido a la idea de que un organismo que no se mueve por sí mismo, como un árbol, podría llegar al estado al que habría llegado si hubiera sido expuesto a ciertas condiciones ambientales (su tendencia a llegar a ese estado en esas condiciones sería una respuesta evolutiva) aunque esas condiciones no se den, y que esta “representación errónea” le resulte mortal.

Podría decirse que estas clases de casos son irrelevantes, porque estaríamos interesados en una conducta que “tiene un propósito”, que persigue un objetivo, etcétera. Pero este hecho sobre los intereses humanos no puede fundamentar género alguno de distinción metafísicamente sólida. Cualquier línea que intentemos dibujar entre la conducta que tiene un propósito y la conducta que no lo tiene en el campo de lo carente de experiencia (ya que todavía estamos a la búsqueda de SNN<sup>EN</sup>) será por completo, una vez más, un problema del prejuicio antropomórfico del ser humano. No existe ninguna línea metafísicamente fundamental que se pueda dibujar entre la conducta reactiva compleja de un embrión en desarrollo, que puede parecer que está dirigida hacia un objetivo de manera intensa y sofisticada, o incluso de cualquier sistema que se automantiene como una célula individual (o cualquiera de sus partes biológicamente distinguibles), y los “propósitos” de un robot no diseñado como Fluke o —suponiendo por mor del argumento que los pájaros carecen de experiencias— los de un pájaro que hace nidos. Lo que sucede es sólo que nos parece más intuitivo decir que los dos últimos tipos de conducta “tienen un propósito”, dado el sesgo incorporado en nuestros intereses zoomórficos y en nuestra forma de entender las cosas<sup>21</sup>. De forma natural y marcada favorecemos las cosas que se mueven por sí mismas a la búsqueda de cosas en su entorno, por ejemplo, en detrimento de embriones y células con posiciones localmente fijas.

Una propuesta es, entonces, que la representación errónea aparece por doquier, en cuyo caso los requisitos de representación errónea no presentan ninguna restricción significativa en el SNN. Esto se podría contrarrestar esti-

pulando que la representación errónea (y con ello el ser-sobre) pueden ocurrir sólo en entidades a las que se aplica la noción muy específica de función normativa relacionada con la supervivencia y el bienestar, y éste es un buen primer intento para lograr una restricción significativa del ser-sobre genuino. Parece como si excluyera cerca de un 99'9 por ciento recurrente de todos candidatos a ser casos de SNN en el universo. Aunque no es suficiente, ya que todavía deja pasar a un vasto conjunto de los estados del embrión que gobierna su conducta reactiva compleja, por no mencionar los estados de las células individuales y de sus partes biológicamente distinguibles. Parece que se necesita todavía otra restricción para llevarnos a alguna posición que se acerque a una noción satisfactoriamente limitada de SNN: la restricción a cierta subclase de fenómenos que encontramos particularmente interesantes y clasificamos intuitivamente como casos de “conducta que tiene un propósito”. Pero esta restricción, en el presente contexto, simplemente pide la cuestión y es completamente arbitraria desde un punto de vista metafísico, que no ha de tomar en cuenta de manera especial los intereses humanos.

No hay duda de que pueden darse otras razones para discernir el SNN únicamente en ciertos puntos especiales del gran nexo entre causa y efecto. Creo, sin embargo, que, por las razones que acabo de dar, están condenadas a ser metafísicamente superficiales. La idea necesita desarrollo, pero creo que es simple y llana. No es de las que pudieran ser demolidas por teorías especiales de la causalidad. Ni tampoco depende del determinismo. Incluso si el determinismo es falso, y existen acontecimientos que no portan información sobre el pasado, existen innumerables acontecimientos que sí la portan, y la tesis no cambia: si hay ser-sobre no derivado en entidades no experienciales entonces está universalmente presente. Y esto es sólo la mitad del asunto. El problema no es sólo que casi todo (si no todo) tiene la propiedad de ser-sobre, sino también que todo aquello que la tiene la tiene en demasía, tiene quizás una cantidad infinita. Supongamos que E porta información sobre D (con información suficientemente detallada sobre E podemos saber que D ocurrió porque sólo D pudo haber causado E) y del mismo modo para D y C, C y B, B y A. En este caso lo mismo vale también para E y A —E es sobre A en la misma medida en que es sobre D— y para todas las estaciones intermedias y para las que van más allá<sup>22</sup>.

Volveré en breve a este segundo problema del exceso. Hasta ahora tenemos la idea de que si el SNN<sup>EN</sup> existe entonces está universalmente extendido.

¿Cómo deberíamos considerar esta conclusión? Podríamos hacer una contraposición. Podríamos declarar que todo esto es demasiado, y que la mejor cosa que se puede decir (la única cosa sensata que se puede decir, dado nuestro interés teórico inicial en la intencionalidad) es que no existe tal cosa que sea el SNN<sup>EN</sup>, que no existe en una entidad no experiencial ningún ser-sobre no derivado que sea real o verdadero. Creo que ésta es una reacción terminológica natural, y la más intuitiva en ciertos contextos, aunque sólo

fuera porque le permite a uno eliminar el rechazo de  $[S \rightarrow I]$  que a muchos les debió parecer forzado en §II<sup>23</sup>. Por el momento, sin embargo, voy a tomar la segunda opción de continuar aceptando que existe el SNN<sup>EN</sup> a la vez que insisto en (a) que el SNN es *infinitamente* insuficiente para cualquier género de intencionalidad genuina y (b) que el SNN es definitivamente ubicuo, si de hecho existe, de tal manera que ninguno de los candidatos normalmente favorecidos —desde estados de organismos carentes experiencia evolucionados naturalmente hasta estados de robots producidos por un accidente cósmico— son especiales de ninguna manera, si los comparamos con pelotas pateadas, ondulaciones del agua en las charcas, efectos gravitacionales, etcétera. Yo sugiero que no se puede dibujar ninguna línea metafísica significativa o sustancial, del tipo que uno esperaría cuando trata con un fenómeno fundamental, del mundo real, concreto, como es la intencionalidad, entre el sentido en el que puede decirse que los estados de un organismo carente de experiencia que evolucionó naturalmente para conseguir sus propósitos eficientemente, o los de un robot programado por un accidente cósmico, son sobre pirámides violetas y el sentido en el que cualquier efecto es sobre su(s) causa(s). Podrían trazarse muchas líneas convincentes, intuitivas, antropomorfizantes, relativas al interés humano, centradas en la conducta que tiene un propósito, entre los dos casos, pero éste es otro problema.

Dan Dennett asiente con la cabeza, creo, y la elección parece nítida. O bien Dennett está en lo correcto de manera global —no hay realmente tal cosa que sea la intencionalidad, es sólo útil y natural *hablar* en tales términos cuando explicamos y predecimos la conducta de ciertas cosas— o yo tengo razón cuando digo que existe realmente la intencionalidad, pero que toda intencionalidad es experiencial<sup>24</sup>. No hay punto medio —y esto es algo que Dennett, a diferencia de muchos, siempre ha tenido claro de forma admirable. Aquellos que sientan la tentación de exclamar que *saben* que sus pensamientos conscientes son realmente sobre cosas particulares como una cuestión metafísica, independientemente de cualquier explicación y predicción de sus conductas, tienen mi simpatía, y están de hecho, aunque esté aún por discutir, en lo correcto<sup>25</sup>.

— Pero si la experiencia es necesaria para esa cosa que llamas “intencionalidad”, ¿qué es exactamente lo que tienes en mente? Y ¿cuál es la naturaleza de la relación entre experiencia y esa cosa que llamas “intencionalidad” que hace que lo primero sea necesario para lo segundo — ya sea que pensemos en una pirámide violeta que podemos ver enfrente nuestro, en la iglesia de San Vitale a miles de kilómetros de distancia, en el árbol más alto del Amazonas, en el número  $\pi$ , en el segundo mejor velero de W. V. Quine, en ejes de levas de gominola, o en cuadrados redondos? ¿Qué añade *exactamente* tu pensamiento consciente sobre la pirámide, o el mío, a lo que hay, sea esto lo que sea, en robots como Luke y Fluke, lo que está involucrado en su búsqueda eficiente y satisfactoria de pirámides

y su deposición en la caja designada? ¿Qué añade exactamente mi experiencia consciente a mi pensar sobre  $\pi$ , dado que Luke y Fluke (equipados con un módulo de matemáticas) están ahora ocupados sin problemas en calcular la expansión decimal de  $\pi$ ?

Para responder esta pregunta debo decir primero algo sobre la experiencia cognitiva.

#### IV. EXPERIENCIA COGNITIVA

Cuando la gente habla hoy en día de la experiencia<sup>26</sup>, del contenido cualitativamente experiencial, contenido CE para abreviar, generalmente sólo tienen en mente cosas como sensaciones e imágenes sensoriales, sentimientos emocionales y estados de ánimo considerados (en la medida de lo posible) sólo con respecto a su carácter sensorial no cognitivo, todo lo cual lo pondré, para los propósitos de la presente discusión, bajo el poco elegante encabezamiento de *contenido CE sensorial-afectivo* o *experiencia sensorial-afectiva*. Esto es poco afortunado, porque existe también contenido CE que no es contenido sensorial-afectivo. Existe *contenido CE cognitivo*, o *experiencia cognitiva*, tal como la voy a llamar, y el análisis filosófico nos permite distinguir estrictamente entre el contenido o la experiencia CE cognitiva y el contenido o la experiencia CE sensorial-afectivo/a, aunque las dos cosas son completamente indistinguibles en la vida diaria<sup>27</sup>. La existencia de tal experiencia cognitiva, de contenido CE no sensorial-afectivo, es irremediamente obvia para la reflexión sin prejuicio, ya que llena casi cada momento de nuestras vidas. En la filosofía analítica, sin embargo, su existencia ha sido muy a menudo negada o al menos ignorada. Más sorprendentemente, ha sido negada o ignorada incluso por aquellos que aceptan por completo la existencia de experiencia sensorial-afectiva, de contenido CE sensorial-afectivo<sup>28</sup>.

¿En qué estoy pensando? Uso el término “experiencia cognitiva” para cubrir todos y cada uno de los aspectos de la experiencia que van más allá de la experiencia sensorial-afectiva considerada sólo como tal. Esto incluye todo lo que sobra después de que se haya aislado en el pensamiento el contenido meramente sensorial-afectivo de la experiencia. Si alguien pudiera cuantificar de alguna forma las contribuciones respectivas de la cognición y lo sensible-afectivo de la experiencia, creo que la mayor parte de la experiencia se clasificaría como cognitiva. Lo satura todo — nadar y cavar tanto como filosofar. Aquí, sin embargo, voy a limitar mi atención a la experiencia cognitiva involucrada en la toma en consideración de proposiciones que captamos cuando leemos, escribimos, escuchamos, o pensamos.

Ya he discutido este tema en otro lugar<sup>29</sup> y seré breve. Usted, lector, está entendiendo ahora esta misma oración. Esta comprensión está contribu-

yendo *al carácter del curso actual de su experiencia*. Está contribuyendo a la totalidad del carácter experiencial, el carácter CE, de su experiencia actual<sup>30</sup>. Su experiencia en los últimos segundos habría sido diferente si las dos últimas oraciones hubieran sido: “La objeción a la teoría de la Regularidad Realista de la causalidad es muy simple. Consiste en que la teoría es completamente insostenible a la hora de aseverar categóricamente que no hay ninguna razón en la naturaleza de las cosas para defender la regularidad del mundo”. Y la diferencia no habría sido meramente visual. Es el contenido conceptual de las oraciones —y ahora de esta misma oración— lo que desempeña el papel dominante cuando determinamos el carácter total de este segmento particular del transcurso de su experiencia, aunque usted también podría estar atento a muchas otras cosas<sup>31</sup>. Considere (experimente) la diferencia que hay para usted, entre decir “estoy leyendo *Guerra y Paz*” y “barath abalory trafalon”. En ambos casos uno tiene experiencia de sonidos, pero en el primer caso uno experimenta algo más: se tiene una experiencia de comprensión, una experiencia cognitiva<sup>32</sup>. El tipo de experiencia cognitiva que me interesa ahora tiene que ver con el contenido CE de episodios consistentes en captar y comprender conscientemente contenidos cognitivos o conceptuales específicos, después de que se les haya sustraído todo adorno, tonalidad o acompañamiento de contenido CE sensorial-afectivo que dichos episodios pudieran tener.

He aquí otra prueba de su existencia. *¿Ha tenido usted realmente experiencias meramente sensorial-afectivas durante los últimos dos minutos?* Ésta es una pregunta retórica. — Por supuesto que no. Pero si no existe tal cosa como la experiencia cognitiva la respuesta sería ciertamente Sí. Uno podría imaginar que la pregunta retórica se interrumpe... *¿ha tenido usted realmente DISENSO RELIGIOSO sólo LA FACTURA DEL FONTANERO DE WILLIAM JAMES experiencias sensorial-afectivas MUESTRAME ALGO DE MATERIA OSCURA durante los últimos treinta segundos?* Si no existe algo que sea la experiencia cognitiva, el contenido CE cognitivo, la respuesta sería ciertamente Sí.

Creo que la principal dificultad que tienen los filósofos con la idea de contenido CE cognitivo se deriva del hecho de que no logran distinguirlo estrictamente del contenido cognitivo, tal y como es entendido ordinariamente hoy día. Así pues, digamos: *el contenido CE cognitivo no es lo mismo que el contenido cognitivo*. Supongamos que uno piensa conscientemente: *La distancia media desde la Luna hasta la Tierra es de 382'22 kilómetros*. ¿Cuál es el contenido CE cognitivo de este episodio de pensamiento? Bien, consideremos a nuestro gemelo de la “Tierra-Gemela”, a nuestro “Cerebro en una cubeta” gemelo, a nuestro gemelo “Instantáneo” que acaba de llegar a la existencia por pura casualidad. Por hipótesis, los tres tienen exactamente el mismo contenido CE cognitivo, la misma *experiencia* de pensamiento que usted nosotros. El contenido CE cognitivo de nuestro pensamiento es precisamente lo que tenemos en común con ellos, experiencialmente hablando<sup>33</sup>.

Basta con lo dicho hasta ahora sobre el contenido CE cognitivo de nuestro pensamiento episódico. ¿Qué pasa ahora con su contenido cognitivo? Las explicaciones difieren. De acuerdo con una explicación central, el contenido cognitivo, cualesquiera que sean los detalles de su naturaleza, es algo que es, esencialmente, evaluable desde el punto de vista semántico, evaluable como verdadero o falso, exacto o inexacto. Ésta es la explicación que a mí me importa.

Hay un tema diferente y que está de moda en la actualidad, que menciono para dejar de lado: la explicación externista, de la referencia directa, “representacionalista”, “russelliana”, etcétera, de acuerdo con la cual el contenido cognitivo del episodio de pensamiento consiste en la Luna misma, la Tierra misma, y la distancia entre ellas, o el estado de cosas que consta de la Luna estando a la distancia que está de la Tierra. Ya que la Luna y la Tierra no son entidades semánticamente evaluables, entidades representacionales, o entidades mentales, sino que son cosas que pueden existir sin que hubiera ninguna mente o representación, no corren peligro (uno tiene la esperanza) de ser confundidas con el contenido CE de un episodio de pensamiento, que es un fenómeno esencialmente mental que no podría existir si no existiera ninguna mente en el mundo. Considero entonces que el peligro de no lograr distinguir con claridad el contenido CE cognitivo del contenido cognitivo sólo surge cuando el contenido cognitivo es tomado al menos como algo semánticamente evaluable y por lo tanto es algo que representa algo<sup>34</sup>, y por tanto algo que es como tal representación ontológicamente distinto de aquello a lo que representa<sup>35</sup>. La posibilidad de confusión, entonces, surge porque pensamos a menudo que los fenómenos mentales representan algo — y son por supuesto ontológicamente distintos de lo que representan.

(Obsérvese que ambos tipos de contenido cognitivo pueden coexistir felizmente, siempre y cuando no se insista en llamarlos del mismo modo, y que pueden igualmente coexistir con el contenido CE cognitivo. En el caso de mi pensar en que *La distancia desde la Luna a la Tierra es de 382'22 kilómetros*, existen (1) el contenido cognitivo russelliano de mi episodio de pensamiento, i.e. la Luna, la Tierra, y la distancia; (2) el contenido CE cognitivo de mi episodio de pensamiento, i.e. lo que comparto enteramente con mis gemelos; y (3) el contenido cognitivo semánticamente evaluable de mi episodio de pensamiento, i.e. ese rasgo de la representación que es mi episodio de pensamiento, cualquiera que sea nuestra teoría favorita sobre su naturaleza, en virtud del cual tiene la propiedad —pues ciertamente la tiene— de ser capaz de ser verdadero o falso).

Sólo me queda decir que el contenido CE cognitivo de uno de mis episodios de pensamiento que, por hipótesis, es idéntico al contenido CE cognitivo de los episodios de pensamiento acontecidos real o virtualmente en la mente de mis gemelos, no es, por sí mismo, más semánticamente evaluable que el contenido CE sensorial-afectivo —mediante lo cual me refiero al con-



tenido CE sensorial-afectivo tal cual, i.e. de manera completamente independiente de sus causas<sup>36</sup>. El contenido CE cognitivo sólo tiene que ver con el carácter cualitativo de la experiencia, y el obstáculo fundamental para entenderlo adecuadamente y distinguirlo claramente del contenido cognitivo es simplemente una concepción profundamente inadecuada (porque es meramente sensorial-afectiva) del carácter cualitativo (experiencial) de la experiencia.

No veo cómo puede haber ningún progreso real en el problema de la intencionalidad hasta que recobremos a una buena comprensión de la realidad del contenido CE cognitivo y de toda su gran importancia para la vida humana. El problema clave de la intencionalidad (incluido el supuesto problema de la intencionalidad respecto de los denominados “objetos no existentes”) reside aquí y, con todo, muchos filósofos analíticos niegan la existencia del contenido CE cognitivo, cometiendo un error comparable al error cometido por aquellos filósofos, no totalmente legendarios, que concibieron que el pensar consistía en tener imágenes en la cabeza<sup>37</sup>.

#### V. ¿CUÁL ES LA RELACIÓN ENTRE EXPERIENCIA E INTENCIONALIDAD?

Con la noción de contenido CE cognitivo en la mano, podemos volver a la cuestión que surgió al final de §III: ¿cuál es la relación entre experiencia e intencionalidad? Consideremos a Lucy y a Luis, que viven en el mundo real, como nosotros, y que están teniendo una experiencia cualitativamente idéntica — llamémosla “experiencia-*M*”. Es una experiencia semejante a la de pensar en, o quizás de visualizar, o de ver, un alce. De hecho es semejante a la experiencia que alguien podría tener si pensara en, o visualizara, cierto alce real, Mandy, “*M*” para abreviar. Y de hecho la experiencia-*M* de Lucy tiene vínculos causales normales con la visión de *M*, o con imágenes de *M*, o con la lectura sobre *M*. La experiencia-*M* de Luis, por el contrario, y todo el conjunto disposicional que acompaña a la experiencia-*M*, que supongo que es idéntico al de Lucy en todos los aspectos relevantes<sup>38</sup>, están causados por una extraña tormenta cerebral. Él no tiene contacto alguno con alces, y menos todavía con *M*.

La experiencia-*M* de Lucy es sobre *M*; tiene intencionalidad clásica con respecto a *M*. La experiencia-*M* de Luis no es sobre *M*; no tiene intencionalidad alguna con respecto a *M*. No es sobre ningún objeto concreto, aunque Luis cree que lo es. De este modo, las dos experiencias se diferencian dramáticamente en su intencionalidad. Pero la única diferencia relevante entre ellas reside en sus causas. No reside (por hipótesis) en su carácter CE intrínseco en tanto que experiencias. Ni hay tampoco ninguna diferencia entre Lucy y Luis por lo que se refiere a sus disposiciones conductuales relevantes (incluidas sus disposiciones de actividad mental), ya que he supuesto que en este aspecto son idénticos. Es simplemente la diferencia en las causas de sus experien-

cias lo que crea la diferencia con respecto a la intencionalidad-*M*. Y esta diferencia causal no es en sí misma filosóficamente misteriosa. No es significativamente diferente de la diferencia causal que explica por qué esta representación es una representación de Isaiah Berlin (una fotografía o un retrato de Isaiah Berlin), mientras que esta representación cualitativamente idéntica no lo es, ya que es el producto de la pura imaginación o de un complejo accidente del pintar.

Tenemos, entonces, un factor causal muy simple, y esto plantea un problema que es familiar en otras teorías causales como la teoría causal de la percepción. Pues el hecho es que el pensamiento de Lucy es sobre *M* — sobre *Mandy*. No es sobre los procesos neuronales que directa y causalmente preceden y originan (los procesos neuronales que son) el pensamiento, por ejemplo. Ni es tampoco sobre las ondas luminicas y la actividad eléctrica del nervio óptico que están causalmente involucradas en el hecho de que Lucy llegue a saber algo sobre *M* cuando ve o lee algo sobre ella. Su pensamiento es *de manera completamente inequívoca* sobre *M* más bien que sobre cualquiera de esas otras cosas. Esto no es meramente alguna clase de *interpretación* natural de la situación. No es meramente algún género de hipótesis del tipo de la “postura-intencional”. Es un hecho inamoviblemente objetivo (uno puede comprobarlo pensando en un amigo ausente).

¿Pero qué hace que el pensamiento de Lucy sea inequívocamente sobre *M* y sólo sobre *M*? ¿Cómo sabemos —cómo sabe la intencionalidad— dónde parar? Podemos compararlo con la pregunta acerca de qué justifica considerar que las fotografías y las grabaciones de sonido son sólo sobre cosas que están localizadas en cierta fase de su causación. ¿Es un hecho inamoviblemente objetivo que son fotografías y grabaciones de estas cosas, no de las ondas de luz o sonido, independientemente de aquello sobre lo que nosotros, los seres humanos, consideremos sobre lo que son; o encontramos dichos hechos objetivos sólo en casos como el de Lucy?

El problema de dónde parar (cómo parar) es, como ya se dijo, un problema rutinario en teorías que tienen un componente causal. Ciertamente no constituye una dificultad que sea peculiar de la presente explicación de la intencionalidad. Por el contrario, es precisamente el problema de dónde parar lo que justifica la insistencia de la presente explicación en la necesidad de la experiencia. Pues lo que necesitamos es dar cuenta de cómo, dadas todas sus causas, el pensamiento de Lucy se las arregla para ser sólo y precisamente sobre *M*<sup>39</sup>. Y aquí llegamos al punto crucial: es precisamente el carácter CE<sup>40</sup> de su experiencia y, en particular, de su experiencia cognitiva, lo que nos permite parar en cierto punto específico cuando procedemos a seguir la cadena de las causas — de una forma en la que ninguna otra cosa puede hacerlo. ¿Cómo puede hacerlo? Porque el carácter CE de su experiencia incluye su sentido, su concepción, de sobre qué cosa particular —*M*— es su experiencia; incluye que ella tome su experiencia por-experiencia de una cierta cosa

particular. Es este tomar-por, que es parte del carácter o el contenido CE de su experiencia y, en particular, el carácter o el contenido cognitivo-experiencial de su experiencia, lo que deja resuelta la cuestión, dado su contexto causal, de sobre cuál de los antecedentes causales de su pensamiento es su pensamiento — *de una forma en la que ninguna otra cosa puede hacerlo*. Su experiencia es un fenómeno real, concreto, natural y empírico, aunque no es un fenómeno que esté abierto a la inspección pública, y su carácter CE, cognitivo o no, es igualmente un fenómeno concreto empírico, aunque no sea un fenómeno que esté abierto a la inspección pública<sup>41</sup>.

Consideremos un caso perceptivo simple. Tenemos un vaso de vino frente a nosotros. Estamos pensando en él y sólo en él. ¿Cómo podemos hacerlo? ¿Qué es lo que hace que sea el caso que estemos pensando en el vaso, en vez de en sobre la actividad neuronal que precede inmediatamente a nuestro pensamiento, o en el modelo de estímulos que tienen lugar en nuestra retina, o en las ondas de luz reflejadas en el cristal que está a un metro de nuestro ojo? Realmente, sólo hay dos candidatos en juego. O bien es (1) el carácter CE y, en particular, el carácter CE cognitivo de nuestra experiencia efectiva — el hecho de que nuestra experiencia incluya el que la tomemos por una experiencia de una cierta cosa (obsérvese que uno no tiene que postular ningún género de experiencia de un orden superior para dar cuenta de ese “tomar-por”); el tomar-por en cuestión está simplemente incorporado en el carácter de la experiencia). O bien es (2) nuestra disposición conductual actual, además de cualquier otra cosa sobre nosotros que cualquiera quiera citar, siempre y cuando excluya (1), cuya misma existencia es negada por muchos de los participantes en el debate.

Sin embargo, es un poco tonto pensar que la conducta puede resolver esta cuestión. La conducta no es realmente un candidato. Ha parecido ser un candidato (cuando se ha afrontado la cuestión) sólo porque muchos, o bien han negado directamente la existencia del carácter CE, o bien la han aceptado pero han negado que sea relevante en forma alguna para la cuestión de la intencionalidad, y se han quedado sin nada más. Considérese el robot carente de experiencia que se centra en la tarea de las pirámides. Para nosotros, puede ser tremendamente natural decir que algunos de los estados en los que está cuando interactúa con pirámides violetas —los llamaré estados-P, entendiendo que los estados-P se identifican por su carácter intrínseco o no relacional— son sobre las pirámides, dado cómo se comporta (recoge la pirámide y la deja caer en la caja). Pero su conducta no muestra realmente que sus estados-P son sobre la pirámide en ningún sentido en el que no sean igualmente sobre los inputs próximos a su sistema de control central, o sobre lo que causalmente precede a esos inputs en 50 milisegundos, etcétera. Uno puede entrenar al robot en un entorno virtual en un simulador electrónico hasta que tenga abundancia de estados-P y de muchos otros estados parecidos (estados-R para las esferas rojas, que han de ser diligentemente evitadas, estados-A

para cubos azules, que han de ser ignorados), y transferirlo entonces a un entorno exactamente igual al anterior y físicamente real en el que hay pirámides violetas, esferas rojas y cubos azules. (Una alternativa es que la configuración de su software sea el producto de un accidente cósmico). Sus estados-P no son realmente sobre pirámides reales antes de su transferencia, y la transferencia, la inserción en el mundo real, no puede hacer que sea verdadero que sus estados-P sean ahora de manera determinada sobre la pirámide en ningún sentido en el que no sean igualmente sobre los inputs próximos; etcétera. Tampoco puede haber ningún sentido en el que el robot esté equivocado respecto de aquello sobre lo que son sus estados.

Creo que hay que elegir. O bien la experiencia es esencial para la intencionalidad, o bien, Dennett está en lo correcto de manera global, y no hay realmente tal cosa que sea la intencionalidad, no hay cuestiones de hecho sobre la intencionalidad, todas las atribuciones de intencionalidad son sólo un tema de conveniencia teórica. No existe, repetimos, ningún término medio que sea defendible. (No servirá de ayuda que incluyamos la conducta lingüística, o que apelemos a hechos sobre la naturaleza pública del lenguaje).

Esto nos devuelve al segundo problema, el del exceso, el problema de que si existe SNN entonces cualquier cosa que lo tenga tiene demasiado (el primer problema es que si cualquier entidad carente de experiencia tiene SNN, entonces todo, o casi todo, lo tiene). Compárese lo que pasa cuando a nosotros, que hemos crecido en el mundo real, se nos transporta, sin que lo sepamos, a un simulador perfecto. Estaríamos entonces equivocados, completamente equivocados, respecto de aquello sobre lo que son nuestros pensamientos y experiencias. Podemos estar completamente equivocados porque hay hechos concretos y sólidos, completamente no conductuales, del mundo real, —hechos mentales cognitivo-experienciales— respecto de lo que tomamos por aquello sobre lo que son nuestras experiencias. Estos “tomar-por” son ellos mismos fenómenos concretos del mundo real — fenómenos CE. Son rasgos del carácter CE cognitivo de nuestra experiencia, y ellos, y sólo ellos, hacen posible que podamos estar equivocados. Sólo ellos pueden conferir suficiente determinación a la intencionalidad, determinación suficiente para dar sentido al error. El que carece de experiencia no se equivoca ni puede hacerlo, de modo que si sus estados son sobre algo, entonces son indiscriminadamente sobre todas aquellas de sus causas de las que sean indicadores fiables. Cuando hablamos de ser-sobre e intencionalidad, la conciencia arrasa<sup>42</sup>.

Existen complicaciones estándar. Si Lucy está contemplando una roca en medio de la niebla que toma por un alce, y de hecho por *M*, entonces ese tomar-algo-por-un-alce, que es también un tomar-algo-por-*M*, y que, considerado como un tomar-por en el sentido presente, es enteramente un asunto del contenido CE cognitivo, no va a resolver la cuestión de sobre cuál de los antecedentes causales locales de su experiencia versa ésta (i.e. la roca)<sup>43</sup>. Sin embargo, afortunadamente ella también considera que *esa cosa* (la cosa que

toma por un alce, y por  $M$ ) es un objeto físico que está ahí entre la niebla, y ese tomar-por es parte también del contenido de su experiencia, y ello nos permite detenernos en un lugar particular según vamos retrocediendo por la cadena o el cono de causas. Lo mismo ocurriría si la cosa en cuestión es sólo una extraña forma en la niebla. Si, por otro lado, la causa de su pensamiento fuera una tormenta cerebral, entonces ese pensamiento no sería sobre esa tormenta cerebral, sino que sería aún sobre alces y, de hecho, sobre  $M$ . Y así sucesivamente<sup>44</sup>.

La percepción proporciona los casos más vívidos, pero el asunto es general, y la concentración exclusiva en casos perceptivos lleva normalmente a la confusión. Ya que no es sólo que el contenido CE de mi experiencia me permita parar (hace que sea el caso que paro) en la cosa acertada cuando estoy teniendo una experiencia perceptiva de un objeto. Igualmente ocurre en el caso de mis pensamientos sobre objetos ausentes, y en el caso de los conceptos que despliego en el pensamiento, dado que siempre estoy en cierto contexto causal —dado que estoy, de hecho, en un mundo real más o menos como el que yo pienso. Supóngase que estoy pensando en alces, o en algún alce particular. El carácter CE de mi pensamiento cuando despliego el concepto o el elemento de pensamiento ALCE determina el objeto de mi pensamiento, dado mi contexto causal global, algo que no puede suceder jamás con ninguna representación de una entidad no experiencial (obviamente el carácter CE de mi pensamiento no puede hacerlo todo por sí mismo; el contexto causal es esencial). Esto no es decir que el carácter CE determina mi pensamiento de alguna manera mágicamente absoluta<sup>45</sup>. Lo que afirmo es sólo esto: dado que estamos en un mundo real que es más o menos como suponemos que es, la intencionalidad del estado experiencial completo de Lucy está suficientemente fijado (suficientemente “desambiguado”, podría decirse) por el hecho de que ella lo toma por experiencia de un alce particular, y tiene una conexión causal adecuada con  $M$ <sup>46</sup>.

El próximo estadio de una explicación general de la intencionalidad consiste en extender la observación que se acaba de hacer del pensamiento sobre objetos concretos al pensamiento sobre objetos “abstractos” como el número 2, donde no se da el tipo de problema de parada con que uno se encuentra cuando está tratando con un proceso causal. Parece como si lo que normalmente lleva a la confusión no fuera sólo el concentrarse en casos perceptivos, sino también, y más generalmente, el concentrarse en casos de intencionalidad con respecto a entidades concretas. En este artículo, sin embargo, continuaré centrándome en el caso de la intencionalidad con respecto a entidades concretas.

— No veo cómo vas a tratar con el número 2, pero mi pregunta es en cualquier caso general. ¿Qué es exactamente este “tomar por”, que es, como dices, parte del contenido de su experiencia?

Ésta es una característica que impregna completamente nuestra experiencia; la experiencia corriente está inundada de ella. Está más claro que el agua, pero oscuro para los filósofos que han embrollado la noción de contenido mental. Es simplemente un tema del contenido CE cognitivo, algo que Lucy y Luis tienen completamente en común, por lo que a su experiencia-M se refiere, aunque Lucy está pensando en *M* y Luis no<sup>47</sup>. Todo lo que uno tiene que hacer, para saber qué es esto, es pensar sobre lo que Lucy y Luis tienen en común en el caso en cuestión (o Lucy y su duplicado experiencial, de quien podemos ahora suponer que no tiene en absoluto ninguna conexión causal con alces).

Se podría decir que es el *intento cognitivo*, el *intento intencional*, que es parte del contenido cognitivo-experiencial de un pensamiento, lo que fija la intencionalidad en conjunción con el factor causal. Fija aquello sobre lo que es el pensamiento en su contexto causal. Es esencial. Nada más puede hacerlo. Cualquier otra atribución de intencionalidad es una ficción conveniente, un despreocupado antirrealismo sobre los estados mentales, tipo “postura intencional”, de corte conductista o neoconductista, y anti-metafísico. Cuando el robot o el zombi sale del simulador y entra en el mundo real, no comete, repitámoslo, ninguna equivocación. Ni ningún SNN que le concedamos comienzo de repente a ser sobre cosas distantes reales, concretas, espaciotemporales, en ningún sentido en el que no lo sea igualmente sobre sus inputs próximos. Lo mismo ocurre cuando lo ponemos de nuevo en el simulador. Por el contrario, cuando tú y yo pasamos del mundo real al simulador cambia toda clase de cosas. Por ejemplo, estamos equivocados sobre nuestra situación, porque nuestra intencionalidad está efectivamente determinada.

— ¿Pero cómo puede la experiencia producir determinación?

Simplemente puede. La experiencia cognitiva en contextos causales puede hacer precisamente esto. Tal es su poder. (Cuando se trata del número 2, ni siquiera requiere un contexto causal). La experiencia cognitiva es una cosa extraordinaria. Toda la dificultad filosófica consiste, para algunos, en aceptar simplemente este hecho; en ver que no hay en esto absolutamente nada sospechoso, nada que sea una petición de principio, o anti-naturalista. Acostumbrarse a ello lleva algún tiempo si uno ha crecido filosóficamente de cierta manera.

— Pero debe suponerse que el “intento cognitivo”, si es que existe tal cosa (no sé exactamente qué es lo que se quiere decir), en muchos casos, si no en la mayoría, es algo no experiencial, algo implícito, parte del trasfondo a partir del que surge el pensamiento, no algo que está normalmente presente de alguna manera en el contenido (CE) de la experiencia cognitiva.

En la forma en que yo lo uso, el término está por algo experiencial —lo llamaré “intento cognitivo consciente”, si se prefiere. Uno puede usar la frase “intento cognitivo” de tal manera que pueda ser algo no experiencial, que sea algo que puede estar totalmente latente, cuando se está pensando o percibiendo, de tal manera que no haya ningún sentido en el que pueda ser parte del contenido CE de los propios pensamientos o percepciones. De todas maneras, uno necesitaría adquirir en primer lugar una opinión realista sobre cuánto puede ser genuinamente parte del contenido CE de la experiencia sin estar en el centro de atención, ya que esto es enormemente subestimado en la tradición analítica<sup>48</sup>. E incluso cuando uno ha hecho esto, yo continuaría insistiendo en que la intencionalidad genuina entra en escena sólo cuando el intento cognitivo es parte del contenido CE del pensamiento (acentuando, de nuevo, que hay mucho que puede ser parte del contenido CE de la experiencia sin estar en el centro de atención). De modo que, sea lo que se suponga que es el intento cognitivo no experiencial en seres experienciales como nosotros, eso no produce intencionalidad. Ni tampoco produce ser-sobre determinado, ya que está sujeto a la completa falta de control del SNN. Por el contrario, cuando hay intento cognitivo experiencial, todo se transforma.

— “Cuando hay intento cognitivo experiencial todo se transforma”. Esto es magia. Estás simplemente aseverando que el intento cognitivo experiencial + el contexto causal pueden dar lugar a la intencionalidad, mientras que ningún intento cognitivo no experiencial, ninguna capacidad conceptual, ni cualquier cosa de este tipo pueden nunca dar lugar a la intencionalidad. Tu tesis es que cuando hay experiencia, ¡ajá!, hay intencionalidad.

Estoy diciendo que sólo hay intencionalidad cuando hay experiencia, pero creo ver lo que quieres decir. Creo que estás imaginando un caso en el que todo lo que posiblemente puede contribuir a la existencia de la intencionalidad está presente, incluidas todas las condiciones experienciales posibles teniendo en cuenta que el intento cognitivo consciente (intento intencional) está ausente. Y creo que estás diciendo que el añadir simplemente el intento cognitivo consciente —i.e. una mera experiencia del tipo como-qué-es, aunque sea un como-qué-es cognitivo—, no podría marcar la diferencia.

Si es así, no estoy de acuerdo. Me quedo con la tesis ¡ajá! Es un poco como mirar a una de esas imágenes en las que no puedes ver de qué es una imagen y, entonces, de repente lo ves. Supóngase que Luis se enfrenta a una escena del mundo real, y la está viendo tan sólo, debido a cierta fuga mental temporal, como un conjunto de colores, sin que ni siquiera la tome de manera automática por algo perteneciente al mundo real, sin que la capte como experiencia de cosa alguna. Yo digo que aquí no hay intencionalidad alguna, nada en absoluto. Pero a continuación vuelve en sí, ve edificios, hojas, lo que sea.

Tales fugas de ensoñación en las que la intencionalidad se reduce a nada, no son casos tan insólitos en la vida ordinaria, y uno puede hacer que ocurran de forma bastante fácil, fijando la mirada y dejándose llevar. Una disociación intencional total — por el fallo en el contenido CE cognitivo consciente o en el intento cognitivo<sup>49</sup>.

— Pero, ¿qué *es* este intento cognitivo? No puedes proponer analizar la intencionalidad en términos de un intento, un intento intencional, anunciar que este intento es esencialmente experiencial, y ya está.

Dada la forma en que la noción de intencionalidad ha sido separada de la mente y la experiencia en el debate actual, pasar de la noción de intencionalidad a la noción de intento no es moverse en nada parecido a un círculo de términos; pues no hay intento en las entidades sin experiencia. Pero si, esto es moverse en un círculo, en la medida en que lo sea, se aporta cierta claridad, dado el debate actual en la filosofía analítica. Con ello se ilumina la noción de intencionalidad, y es un gran paso adelante ver que así se ilumina la noción de intencionalidad.

— Esto es todavía magia. ¿Cómo puede la cualidad de la experiencia agrupar las cosas determinadamente, o al menos tan determinadamente como dices que puede hacerlo? ¿Cómo puede tal cualidad, al final, ser más determinada que la conducta, a la hora de determinar la intencionalidad? En el fondo estás soñando.

“Determinado” y afines son palabras con trampa porque tienen matices metafísicos/epistemológicos incorporados en ellas. No puedo responder hasta que esté seguro que no estás usando “determinado” en algún sentido epistemológico (para mí poco interesante), sino sólo en un sentido metafísico; y que no creas, tal como muchos hicieron durante el último siglo (y quizás todavía algunos lo sigan haciendo), que una cosa no puede estar metafísicamente determinada a no ser que, en principio, pueda estar epistemológicamente determinada para nosotros, los seres humanos.

— No estoy seguro que puedas separar la metafísica de la epistemología de esta manera, pero lo dejaré pasar.

Bien, entonces mi respuesta a tu pregunta “¿cómo puede la cualidad de la experiencia agrupar las cosas determinadamente?” es: simplemente puede. Así es como sucede. Esto es lo que hacemos. En esto consiste el poder del fenómeno completamente natural del pensamiento consciente. Mi intento (mi tomarlo-por) fija el que estoy pensando en el árbol, no en los inputs próximos. Si Dios pudiera mirar dentro de mi mente<sup>50</sup> y percibir el contenido CE cognitivo de mi experiencia entonces sabría ciertamente en lo yo que estaba pen-



sando, dado que él también conocía —y cómo podría no conocerlas— mis circunstancias causales. Él sabría, dado el carácter CE (cognitivo) de mi experiencia, que estaba pensando en el árbol, ese árbol, y no en cualquier otro suceso causal que interviniera en el proceso, las ondas de luz, la actividad eléctrica del nervio óptico, etcétera. Es el mismo poder que hace que sea el caso que yo pueda pensar determinadamente en el número 2 aunque no haya ningún contexto causal relevante. ¡Ajá! —simplemente puedo— tal es el poder del pensamiento. Ésta es la explicación correcta de cómo el contenido puede estar determinado a pesar de todos los problemas que Kripke planteó en su libro *Wittgenstein on Rules and Private Language*<sup>51</sup>. La dificultad, en el marco actual de la discusión, es ver que la explicación es adecuada.

Puede que sea difícil de entender la realidad, el poder, del pensamiento consciente después de casi un siglo de locura conductista y post-conductista (funcionalista, interpretacionista, “representacionalista”)<sup>52</sup>. Puede parecer como una mera aserción, o como intentar conseguir algo (algo imposible) sin coste alguno. Puede parecer una completa irresponsabilidad, o un retroceso ingenuo a formas antiguas de pensar que no tienen salida. Es una vuelta a formas antiguas de pensar, pero ni es un retroceso, ni creo que sea ingenuo. Sospecho, sin embargo, que esto va a dejar una sensación de insatisfacción, en parte porque aboca a algo primitivo, algo que no se puede seguir analizando: la mera existencia de la modalidad experiencial de la experiencia cognitiva, la mera existencia del fenómeno del contenido CE cognitivo.

La única forma de hacer progresos aquí, creo, es dejarse llevar: ver que no hay nada aquí en lo que insistir, que no hay ninguna demanda filosófica legítima a la que no se haya hecho frente. El hecho de que la experiencia cognitiva existe, lo mismo que existe la experiencia visual y la auditiva, es un hecho que encontramos —nada más abrir la puerta— en una investigación naturalista. La clave está en ver que no plantea ningún problema mayor para el naturalismo (evolucionista) que el que plantea la existencia de cualquier otro género de modalidad experiencial desarrollada, como la visión o el oído. No hay ningún nuevo problema de principios. En el mundo hay contenido CE cognitivo, intento intencional, intento intencional cognitivo-experiencial, lo mismo que hay dolor<sup>53</sup>.

## VI. SALVANDO EL REALISMO INTENCIONAL

Está claro que los estados disposicionales (por ejemplo, disposiciones de creencia) no pueden ser estados intencionales, desde el punto de vista que he expuesto aquí, y esto preocupará a muchos, como ya hice notar en §I. Los hábitos terminológicos son tan poderosos como cualquier otra cosa de la vida humana, y el modo de hablar que permite que los estados disposicionales puedan ser estados intencionales con contenido está profundamente engrana-

do en la filosofía analítica. Efectivamente, los estados disposicionales han sido considerados como los casos paradigmáticos de los fenómenos intencionales.

Esto es extraño, ya que es un asunto elemental el que una *disposición*, por ejemplo la disposición de responder “sí” si se tiene la intención de decir algo verdadero cuando a uno se le pregunta si la hierba es verde, simplemente no es la clase de cosa que puede tener contenido de la forma en que necesita tenerlo ser si ha de ser una cosa intencional — aunque sólo se la pueda identificar como la disposición particular que es por referencia a la proposición (el contenido) *la hierba es verde*, que es, en sí misma, una entidad (abstracta) intencional. Pensar que una disposición es, metafísicamente, la clase de entidad que puede en sí misma tener contenido, y ser, por ello, intencional, es un poco como pensar que la disposición de un objeto para causar en los seres humanos una experiencia de rojo o una experiencia de cuadrado es en sí misma roja o cuadrada; o quizás es semejante a pensar que si un objeto tiene la disposición de ser frágil entonces ya contiene o involucra, en cierto sentido, una rotura real<sup>54</sup>.

De hecho, para un fisicalista hay un solo candidato serio y metafísicamente coherente cuando se trata de encontrar en Luis (que está ahora, suponemos, durmiendo sin soñar) algún elemento como *la-hierba-es-verde* que no sea experiencial, y que tenga contenido intrínseca y mentalmente, y éste es el estado neuronal concreto no experiencial y no disposicional en virtud del cual es verdadero decir que Luis cree ahora que la hierba es verde. Pero muy pocos, creo, querrán decir que dicho elemento puede tener intrínsecamente el contenido *la-hierba-es-verde*.

Pero quizá pueda existir la intencionalidad no experiencial *ocurrente* (dando por sentado que no puede haber intencionalidad no experiencial disposicional). Esto puede parecer una idea muy atractiva —especialmente cuando se supone que la intencionalidad no experiencial ocurre en seres experienciales como Luis y Lucy<sup>55</sup>— y me gustaría poder conceder que es así. Pero esto nos lleva a todo tipo de problemas. Está abierto al mismo género de objeciones de indeterminación a las que se enfrentan todas las propuestas de intencionalidad no experiencial, y al final habríamos vendido nuestras almas a Dennett.

— No puedes dejar esto así. La dificultad principal todavía está presente. Te estás olvidando que el *realismo intencional* es verdadero. Te estás olvidando que las explicaciones de las acciones que hacen referencia al contenido intencional de estados mentales disposicionales, como creencias y pro-actitudes, pueden ser pura y simplemente correctas sin puntualización alguna: véase por ejemplo Fodor (1989). Es verdad que no son las disposiciones las que, estrictamente hablando, son causalmente activas, sino que lo son más bien ciertos sucesos ocurrentes con los que están en correspondencia, pero estos sucesos ocurrentes

bien pudieran ser no experienciales en el momento de la eficacia causal y, por lo tanto, carecerían completamente de intencionalidad, desde tu punto de vista. Tu punto de vista es por lo tanto incompatible con el realismo intencional. Quizás puedas decir que el pensamiento es muy rápido y muy rico<sup>56</sup>, y que siempre hay, de hecho, alguna clase de episodio experiencial ocurrente, rápido pero real, cuando tales estados ocurrentes contribuyen a la producción de acciones, al menos en el caso normal, pero yo también puedo conceder esto —aunque sólo sea por mor del argumento— porque la puntualización “al menos en el caso normal” es letal. ¿Qué pasa con Freud? ¿Qué pasa con el hecho de que sucesos mentales inconscientes que tratan de —son sobre— la tía-abuela Tallulah puedan tener un papel importante en explicaciones sencillamente verdaderas de las acciones de seres como nosotros en los que ni tienen ni pueden llegar a tener expresión experiencial?<sup>57</sup>

Mi respuesta sigue siendo la misma. Sólo la experiencia, sólo el tomar-por cognitivo-experiencial, puede otorgar intencionalidad genuina (suficientemente determinada). Podemos aceptar que estos sucesos mentales inconscientes tienen intencionalidad determinada en relación con tía Tallulah sólo si concedemos que la poseen en virtud del hecho histórico-causal de que en el proceso original de interacción que llevó hasta la presencia de las disposiciones que se están manifestando ahora en que esos sucesos mentales inconscientes están causando una acción estaba involucrado un tomar-por cognitivo-experiencial determinado de Tía Tallulah<sup>58</sup>.

¿Se puede admitir esto? Bien, ¿por qué no? Aquí creo que podemos encontrar un uso robusto para la noción de intencionalidad derivada, aunque esté estrictamente confinada a estados de seres experienciales como Luis, y es, por lo tanto, completamente distinto del uso estándar que adscribe intencionalidad derivada a cosas como libros.

Aceptar tal noción de intencionalidad derivada parece un pequeño precio a pagar para conservar el realismo intencional, y de repente me siento irrenista, ecuménico. Difícilmente puedo ahora protestar si alguien quiere extender esta noción de intencionalidad derivada desde los estados no experienciales ocurrentes de Luis hasta aquellos estados neuronales categóricos (no disposicionales) de Luis en virtud de los cuales es verdadero decir que tiene disposiciones de creencia que tratan sobre la hierba, disposiciones de pro-actitud que tratan de la *mozzarella di bufala*, etcétera. Y desde ahí podemos incluso continuar hasta los libros. Fodor ha hablado oscuramente de suicidio intelectual al considerar posiciones que, como la presente, ligan la intencionalidad de modo esencial a la experiencia, pero quizá él y yo podemos llegar aún a cierto acuerdo, en algún lugar entre Dennett y Searle<sup>59</sup>.

Hay muchas otras cuestiones que abordar. Hay cuestiones sobre el caso mínimo de intencionalidad. Si suponemos que los bebés recién nacidos no tienen intencionalidad necesitamos hacer inteligible cómo surge la intencionali-

dad. Si consideramos (tal como yo hago) que los gatos tienen intencionalidad necesitaríamos decir algo sobre esto; y así como no podemos esperar tener una clasificación científica de todas las criaturas conscientes que distinga entre aquellas que definitivamente tienen conceptos (sea lo que sean exactamente los conceptos) y aquellas que definitivamente no los tienen, así también las atribuciones de intencionalidad serán a veces irremediabilmente inciertas. Las cuestiones sobre el carácter innato del concepto de objeto, del tipo famosamente estudiado por Spelke, Leslie y otros, serán relevantes; y sin duda, estarán unidas a cuestiones sobre el carácter innato del propio intento intencional. Habrá cuestiones sobre la intencionalidad de la conciencia débil o “periférica”, etcétera. Por ahora esto es suficiente<sup>60</sup>.

[Traducción de PABLO DOMÉNECH DE LA LASTRA]

*Department of Philosophy*  
*The University of Reading*  
*Whiteknights, Reading*  
*RG6 6AA, U.K.*  
*E-Mail: g.strawson@mac.com*

#### NOTAS

<sup>1</sup> Las proposiciones son entidades “abstractas”, y en este artículo “concreto” significa “no abstracto”: para los objetivos de este artículo se puede tomar “concreto” como equivalente a “espacio-temporalmente localizado” (un cuerpo de gas es tan concreto como un bloque de hormigón armado).

<sup>2</sup> Usar un término a modo de espejo es usar el término de tal manera que, sea lo que sea lo que uno quiere decir con él, se excluya lo que el término significa [Strawson (2005), p. 43].

<sup>3</sup> Califico a lo “cualitativo” de “experiencial” porque la palabra “cualitativo” no tiene especialmente nada que ver con la experiencia; una piedra tiene muchas cualidades.

<sup>4</sup> p. 000 más abajo. Para mayor información véase Strawson (2005), pp. 45-6, 57-64.

<sup>5</sup> Este es un viejo tema. Véase por ejemplo Strawson (1994), pp. 51-2, (2006): nota 7.

<sup>6</sup> Usaré “ser-sobre” de forma amplia para cubrir todos los casos en los que es más natural usar “de” que “sobre” (“imagen de”, “pensamiento de”, “representación de”, “historia de”).

<sup>7</sup> Estos autores defienden que todas las atribuciones de intencionalidad son simplemente un asunto pragmático consistente en tomar cierta postura interpretativa respecto de algo a la hora de intentar explicar y predecir su comportamiento.

<sup>8</sup> El sufijo deja abierta la posibilidad de decir que puede haber SNN en un ser experiencial (véase por ejemplo § 6) pero generalmente omitiré el sufijo, dándolo por sentado.

<sup>9</sup> “La rana no representa ni moscas ni guijarros, sino que, por el contrario, representa la oportunidad para disparar la lengua y comer” [Bickhard (2003), p. 143]. De esta forma Bickhard ofrece una solución al “problema de la disyunción”.

<sup>10</sup> Davies (2001).

<sup>11</sup> No hay razón alguna para negar que el SNN pueda también darse en entidades experienciales como nosotros mismos.

<sup>12</sup> Comparar con Searle (1992), p. 81.

<sup>13</sup> Excluyo aquí mis preferencias por la metafísica de Nagarjuna. Hay modos cotidianos de dividir el flujo del mundo entre causas y efectos, modos científicamente útiles de hacerlo, modos que son útiles para la consecución de ciertos tipos de investigaciones conceptuales o filosóficas, etcétera.

<sup>14</sup> Si el determinismo es verdadero, que bien pudiera serlo, podemos sustituir “todo efecto” por “todo acontecimiento”.

<sup>15</sup> La idea es que el microdetalle del efecto, o del efecto-tipo, sería tal que sólo un género de acontecimiento podría haber causado eso precisamente. Supóngase brevemente que comenzamos con el tema de que las cosas que elegimos como causas en nuestro pensamiento cotidiano no son generalmente ni necesarias ni suficientes para sus efectos, sino que son más bien condiciones “inis” de sus efectos al modo de Mackie: partes insuficientes pero no-redundantes de condiciones innecesarias pero suficientes [Mackie (1974), capítulo 2]. Si describimos entonces la cosa elegida como efecto con un detalle cada vez mayor, produciendo así una descripción-tipo de exclusividad creciente, el número de tipos de cosas que podrían ser su causa menguaría, presumiblemente hasta llegar a uno, y viceversa; mientras la información sobre la localización espacio-temporal nos lleva a las causa y efecto reales (los fenómenos de sobredeterminación causal no nos plantean aquí ningún problema relevante).

<sup>16</sup> Según la frase de Nagel (1986).

<sup>17</sup> Papineau [Papineau (1987), pp. 72-5] se enfrenta al tema sin ambages, y no le importa cargar con las consecuencias.

<sup>18</sup> Véase por ejemplo Dretske (1988), (1995).

<sup>19</sup> Véase por ejemplo Strawson (1994), cap. 9. Esto no significa negar que las nociones de intencionalidad y de ser-sobre se pueden ligar conceptualmente con las nociones de conducta por medio de contrafácticos suficientemente complicados. Véase Strawson (1994), pp. 267-9.

<sup>20</sup> Puede suceder, en cambio, que sea un producto de la evolución de universos estables por medio de la selección natural en el sentido de Smolin (1997).

<sup>21</sup> Como ha sido comentado, Dennett ha sido bastante claro sobre este asunto a lo largo de décadas; véase por ejemplo Dennett (1971), (1981), (1991), (2001).

<sup>22</sup> Si el indeterminismo es verdadero, habrá una expansión progresiva en las descripciones de la causa-tipo.

<sup>23</sup> El fenómeno filosóficamente poco interesante del ser-sobre derivado ha sido dejado de lado.

<sup>24</sup> En § VI considero la propuesta de que la intencionalidad derivada no-experiencial puede ocurrir en seres experienciales. Para algunas discusiones de la “tesis Sólo En Un Ser Experiencial” véase Strawson (2005).

<sup>25</sup> Estarían en lo correcto incluso si fueran “cerebros en cubetas”, aunque estarían entonces más equivocados de lo que ellos creen sobre la naturaleza de las cosas sobre las que versan sus pensamientos.

<sup>26</sup> Aunque las palabras “experiencia” y “experiencial” han sido definidas en §1 como refiriéndose únicamente al fenómeno del carácter cualitativamente experiencial de los fenómenos mentales conscientes, hablaré a veces de forma pleonástica para subrayar ese punto del “carácter cualitativo de la experiencia” o el “carácter cualitativamente experiencial de la experiencia”.

<sup>27</sup> Algunos podrían decir que distinguir entre estas dos cosas es no sólo impracticable sino también ilegítimo —incluso para los propósitos del análisis filosófico—, porque están muy unidas en nuestra experiencia. Prefiero el punto de vista de Kant de que “la comprensión no puede intuir nada, los sentidos no pueden pensar nada. Sólo a través de su unión puede alcanzarse el conocimiento. Pero ésta no es razón para confundir la contribución de cada uno con la del otro; más bien es una poderosa razón para separar y distinguir cuidadosamente entre lo uno y lo otro” [Kant (1781-7), A51-2/B75-6]. Considero que uno podría apreciar el énfasis que Sellars (1956-63) y McDowell (1994) ponen en la naturaleza esencialmente conceptual del contenido de la experiencia sin que de ninguna forma se cuestione la legitimidad de la distinción analítica entre lo sensorial y lo cognitivo.

<sup>28</sup> Los “eliminativistas” niegan también la existencia de contenido CE sensorial-afectivo.

<sup>29</sup> Strawson (1994), pp. 5-13 y referencias allí y en Strawson (2005), § VI. Véase también James (1890), cap. 9; Siewert (1998) y Pitt (2004).

<sup>30</sup> Estrictamente hablando es la experiencia de (*o como de*) entender estas oraciones particulares, lo que tiene contenido CE cognitivo, ya que entender *erróneamente* las oraciones involucraría igualmente una experiencia cognitiva, una experiencia como de comprensión (véase Strawson (1994), pp. 6-7; lo mismo sirve para “comprender” más adelante).

<sup>31</sup> Imaginemos un lenguaje en el que el primero de estos pares de oraciones tiene el mismo significado que tiene en castellano el segundo de los pares.

<sup>32</sup> Usé el término “fenomenología cognitiva” en Strawson (1986), pp. 30, 55, 70, 96, 107-109, y “experiencia de la comprensión / comprensiva” y “experiencia con significado” en Strawson (1994), pp. 5-13.

<sup>33</sup> El curso de la experiencia de nuestro gemelo cuando lee este artículo es exactamente igual al nuestro propio. Que no haya ningún lenguaje natural en el que podamos especificar este contenido común en detalle (véase por ejemplo Pettit y McDowell, 1986) no es base para ninguna objeción.

<sup>34</sup> Es una verdad necesaria que el ser semánticamente evaluable es ser representacional, así que si se piensa que las proposiciones son o verdaderas o falsas debería pensarse que son representaciones, y si se piensa que las proposiciones no son representacionales entonces no se debería pensar que son o verdaderas o falsas (uno podría pensar en ellas como estados de cosas). Dios nos libre de cualquier terminología que no reconozca este punto —la palabra “proposición” ha demostrado ser angustiosamente resbaladiza cuando se la somete a distorsión filosófica.

<sup>35</sup> Dios nos libre también de aquellos que han retorcido el significado de la palabra “representación” de tal manera que enturbie esta distinción (véase Strawson (2005)).

<sup>36</sup> Es útil destacar aquí que la identificación del contenido CE cognitivo en la mente de todos los gemelos debe ser aceptada incluso por aquellos filósofos que defienden que los gemelos instantáneos no tienen realmente pensamientos —contenido cognitivo.

<sup>37</sup> Se puede argumentar que el segundo error surgió de una violenta y excesiva corrección del primero. Pero esto es una historia para otro momento.

<sup>38</sup> El conjunto disposicional relacionado con la experiencia-M de Luis es idéntico al de Lucy en el sentido de que si Luis y Lucy intercambiaran el resto de sus propiedades entonces Luis haría precisamente lo que Lucy haría dado su conjunto disposicional relacionado con la experiencia-M (se podría presentar el caso de modo más simple con Lucy y un duplicado de Lucy). Entiendo las disposiciones al modo “internista” natural, de acuerdo con el cual uno comparte todas sus disposiciones conductuales con las de sus gemelos (instantáneos, cerebros en una cubeta, etc).

<sup>39</sup> Hay espacio suficiente para ejercer el ingenio filosófico respecto de las formas en las que el pensamiento de Lucy está indeterminado (véase por ejemplo la discusión sobre “objetos vagos”); no cambian el hecho de que su pensamiento es sobre *M*.

<sup>40</sup> “CE” es, estrictamente hablando, redundante siempre que califica a “carácter”.

<sup>41</sup> Muchos han llegado a pensar, muy equivocadamente, que “empírico” implica “abierto a inspección pública”.

<sup>42</sup> “Algunos pueden estar todavía preocupados por la inaprehensibilidad de la experiencia de la comprensión [*se experiencia cognitiva, contenido CE cognitivo*]. Puede que estén preparados para conceder que hay algo que puede ser razonablemente llamado “experiencia de la comprensión” pero extrañados a la vez por el hecho de que, teóricamente, no se puede hacer realmente mucho más con esa idea. Y pueden intuir que ser capaz de hacer algo teóricamente con esa idea es una parte necesaria de comprenderla genuinamente, filosóficamente. Pueden incluso pensar que ser capaz de hacer algo con ella teóricamente es una condición necesaria para aceptarla como real. Y existe otra dificultad pragmática para conseguir una captación satisfactoria de la noción de experiencia de la comprensión. Supóngase que uno la oye plantear y discutir, y concluye que hay efectivamente algo que puede ser razonablemente llamado “experiencia de la comprensión”. Uno podría todavía no estar seguro de si sabe realmente lo que es tal cosa. Esto podría ser así porque uno estaría demasiado cerca de aquello sobre lo que estaría intentando pensar, sería como mirar a un elefante a un palmo de distancia. Sin embargo, no creo que ninguno de estos problemas sea serio. Uno no tiene que hacer mucho teóricamente con la noción de experiencia de la comprensión. Tampoco se tiene que intentar conseguir una perspectiva distante de ella. Lo que la filosofía requiere de cada uno es simplemente que reconozca su realidad y que la tenga presente cuando intenta formar una concepción general adecuada de la naturaleza de la experiencia. Se necesita tener tal concepción para poder mantenerse en equilibrio dentro de la filosofía de la mente” [Strawson (1994): 11-12].

<sup>43</sup> Obsérvese que las expresiones que denotan un contenido-CE-cognitivo-como “tomar-algo-por- Mandy (un alce)” son rudimentarias, porque las especificaciones de su contenido no involucran ninguna referencia a la Mandy (alce) efectiva. Su contenido CE es “puramente cualitativo” o general, como muestra de modo evidente el hecho de que Lucy y Luis tienen un contenido CE idéntico.

<sup>44</sup> Más complicaciones no demasiado serias. Es posible construir un caso en el que Lucy tiene un pensamiento que es (i) causado por una cosa X no encontrada pre-

viamente y (ii) que es igual a como sería para ella, experiencialmente hablando, un pensamiento sobre X, pero (iii) que no sea sobre X en absoluto. Igualmente Lucy puede tener un pensamiento que es (i) causado por una cosa Y encontrada previamente y (ii) es sobre Y aunque ella está muy equivocada sobre lo que ha tenido lugar causalmente. Y puede en este caso estar en lo cierto sobre lo que es Y o, de nuevo, estar muy equivocada sobre lo que es Y. Y así sucesivamente. Hay muchos otros problemas sobre cuán equivocada puede estar Lucy sobre las cosas con las que tiene una relación intencional. Véase por ejemplo Evans (1982) y Montague (en preparación).

<sup>45</sup> La afirmación de determinación es compatible con la vaguedad irreducible de algunas dimensiones; véase por ejemplo Schiffer (1987), cap. 3.

<sup>46</sup> Hay cosas interesantes que decir sobre la naturaleza de la propia intencionalidad si uno es un cerebro engendrado y residente de modo permanente en una cubeta.

<sup>47</sup> Quizás el contenido CE cognitivo es lo uno obtiene cuando se le da una lectura explícitamente experiencial a la noción de carácter de Kaplan. No estoy seguro, pero creo que deberíamos estar cerca.

<sup>48</sup> Algunos pensarán que estoy preso de una colosal ilusión respecto de este asunto; recomiendo una lectura de algunos fragmentos seleccionados de Husserl. Tampoco aquellos que tuvieran alguna duda deberían aventurarse a dar una opinión firme antes de leer el capítulo 9 de *Los principios de la psicología*, de William James. Véase también Strawson (1994), pp. 18-21, "An account of four seconds of thought".

<sup>49</sup> Un darse cuenta menos afortunado podría haber hecho que Luis experimentase su experiencia como una experiencia del mundo real, pero nada más. En ese caso, su objeto intencional quedaría fijado como *el mundo*, y los inputs sensoriales próximos (por ejemplo) ya no serían candidatos igualmente buenos.

<sup>50</sup> Cf. Wittgenstein (1953), 217.

<sup>51</sup> Kripke (1982). Yo entiendo que el mismo Kripke cree que el contenido puede estar determinado a pesar de todos los problemas que presenta.

<sup>52</sup> C. D. Broad aniquiló el conductismo en cuatro páginas en 1925 [Broad (1925), pp. 612-16]. A continuación ofreció nueve páginas más de crítica, temiendo que pudiera "ser acusado de matar moscas a cañonazos" porque la teoría es "tan ridículamente estúpida que sólo hombres muy ilustrados podrían haberla pensado". "Por teoría 'estúpida', continúa, "me refiero a una teoría que puede defenderse cuando uno está hablando o escribiendo profesionalmente, pero que sólo un interno de un manicomio podría pensar en transportarla a la vida diaria" [Broad (1925), p. 5].

<sup>53</sup> Estamos familiarizados con las modalidades sensoriales, pero parece como si éstas necesitan ser subsumidas bajo una categoría más general de modalidades experienciales. Cada modalidad sensorial es una modalidad experiencial, y la experiencia del pensamiento (experiencia cognitiva) es una modalidad experiencial que ha de ser tomada en cuenta junto con otras modalidades experienciales. No tenemos, hasta ahora, ninguna explicación de cómo los sistemas del ojo y el cerebro hacen surgir la fenomenología de la experiencia del color en la forma particular en que lo hacen... De igual manera, no tenemos ninguna explicación de cómo los sistemas del cerebro que subyacen o implementan / realizan el pensamiento hacen surgir, o involucran, a la experiencia consciente del pensamiento en la forma en que lo hacen. Pero el hecho es que nuestras vidas cognitivas son, como tales, experiencialmente ricas. Quizás esto nunca es más evidente que cuando uno está tumbado en la oscuridad pensando en una cosa tras otra, incapaz de dormir. Mi apuesta sería que la experiencia cognitiva está



localizada, al menos parcial o principalmente, en lo que se conoce como las áreas sensoriales del cerebro.

<sup>54</sup> Un objeto puede causar experiencias de rojo o experiencias de cuadrado en los seres humanos porque es rojo o cuadrado, y puede tener la disposición a causar experiencias de rojo o experiencias de cuadrado en los seres humanos porque es rojo o cuadrado, pero una disposición —tal como se entiende ordinariamente— no es la clase de cosa que puede ella misma ser roja o cuadrada. (Para la puntualización “tal como se entiende ordinariamente”, véase Strawson (2006), p. 262n y Strawson (2008), donde argumento que hay, como mucho, una distinción conceptual, y no una distinción real, entre propiedades categóricas y propiedades disposicionales).

<sup>55</sup> Considero este punto en Strawson (1994), pp. 168-72; (2005), pp. 62-3

<sup>56</sup> “Cuan rápido se realizan las acciones de la mente ... muchas de ellas... parece que no requieren tiempo... parece que se agolpan en un instante” [Locke (1689/1700), 2.9.10].

<sup>57</sup> Fodor y Lepore insisten en este caso contra el intento de Searle de otorgar intencionalidad a los estados disposicionales no experienciales apelando al “Principio de Conexión” [Searle (1992), pp. 84, 155; Fodor & Lepore (1994)].

<sup>58</sup> El tomar-por ha de haber captado/aprehendido a la tía-abuela Tallulah, pero no necesariamente como tal.

<sup>59</sup> La propuesta presente sobre la intencionalidad no experiencial (y esencialmente derivada) es muy diferente del Principio de Conexión de Searle. (Llamaría a Dennett “Escila”, pero Searle no es tan malo como Caribdis).

<sup>60</sup> Este artículo es una reelaboración sustantiva de Strawson (2004), que me vi obligado a enviar a publicación antes de que estuviera terminado, y que apareció en una versión intermedia revisada como “Stvarna intencionalnost 2” en *Filozofska Istrazivanja* Vol. 102 (2006). Estoy agradecido como anteriormente a Fiona Macpherson, Michelle Montague y Dan Zahavi, y a los participantes en el NEH Summer Institute de 2002 sobre “Conciencia e intencionalidad / Consciousness and Intentionality”, donde se originó este artículo. También querría dar las gracias a los miembros del CUNY Cognitive Science Symposium de 2004 por sus comentarios a la versión intermedia, a Christopher Pulman por indicarme un desliz, y a David Pitt por sus muy útiles comentarios a la versión original.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BICKHARD, M. H. (2003), “Process and Emergence: Normative Function and Representation” en *Process Theories: Crossdisciplinary Studies in Dynamic Categories*, J. Seibt (ed.), Dordrecht, Kluwer Academic.
- BROAD, C. D. (1925) *The Mind and Its Place In Nature*, Londres, Kegan Paul.
- CHALMERS, D. & CLARK, A. (1998), “The Extended Mind” *Analysis* 58, pp. 7-19.
- CLARK, A. (2001), *Mindware — An Introduction to the Philosophy of Cognitive Science*, Oxford, Oxford University Press.
- DAVIES, P. (2001), “Liquid space”, *New Scientist*, 3 November.
- DENNETT, D. (1971), “Intentional Systems”, *Journal of Philosophy* 68, pp. 87-106.
- (1981), “True Believers: The Intentional Strategy and Why It Works”, in *Scientific Explanation*, A.F. Heath (ed.), Oxford, Oxford University Press.

- (1991), “Real Patterns” *Journal of Philosophy* 88, pp. 27-51.
- (2001), “Are We Explaining Consciousness Yet?” *Cognition* 79, pp. 221-237.
- DRETSKE, F. (1985), “Misrepresentation”; en *Belief: Form, Content, Function*, R. Bogdan (ed.), Oxford, Oxford University Press.
- EVANS, G. (1982), *The Varieties of Reference*, Oxford, Clarendon Press.
- HUME, D. (1748/1975), *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, L. A. Selby-Bigge (ed.), Oxford, Clarendon Press..
- DRETSKE, F. (1988), *Explaining Behavior*, Cambridge, MA., MIT Press.
- (1995), *Naturalizing the Mind*, Cambridge, MA., MIT Press.
- FODOR, J. (1989), “The persistence of the attitudes” en *Psychosemantics*, Cambridge, MA, MIT Press.
- FODOR, J. & LEPORÉ, E. (1994), “What Is The Connection Principle?”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 54, pp. 837-845.
- KANT, I. (1781-7/1933), *Critique of Pure Reason*, traducción de N. Kemp Smith, Londres, Macmillan.
- KRIPKE, S. (1982), *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- LOAR, B. (2003), “Phenomenal Intentionality as the Basis of Mental Content”, en: *Reflections and Replies: essays on the philosophy of Tyler Burge*, Martin Hahn y Bjorn Ramberg (eds.), Cambridge, MA., MIT Press.
- MACKIE, J. L. (1974), *The Cement of the Universe*, Oxford, Clarendon Press.
- McDowell, J. (1994), *Mind and World* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- MONTAGUE, M. (forthcoming), “Russell’s Principle and a Problem with Vision”.
- NAGARJUNA (c150/1995), *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, traducción de Jay Garfield, Albany, NY, SUNY Press.
- NAGEL, T. (1986), *The View From Nowhere*, Nueva York, Oxford University Press.
- PAPINEAU, D. (1987), *Reality and Representation*, Oxford, Blackwell.
- PETTIT, P. & McDOWELL, J. (1986), “Introduction”, en: *Subject, Thought, and Context* P. Pettit y J. McDowell (eds.), Oxford, Oxford University Press.
- PITT, D. (2004), “The Phenomenology of Cognition, or What is it like to think that *p*?”, *Philosophy and Phenomenological Research*.
- RUSSELL, B. (1927a/1992a), *The Analysis of Matter*, Londres, Routledge.
- (1956/1995) “Mind and Matter”, en: *Portraits from Memory*, Nottingham: Spokesman.
- SCHIFFER, S. (1987), *Remnants of Meaning*, Cambridge, MA, Bradford/MIT Press.
- SEARLE, J. (1992), *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, MA, Bradford/MIT Press.
- SELLARS, W. (1956-63/1997), *Empiricism and the Philosophy of Mind*, con una introducción de R. Rorty, Cambridge, MA, MIT Press.
- SIEWERT, C. (1998), *The Significance of Consciousness*, Princeton, NJ., Princeton University Press.
- (2002), “Consciousness and Intentionality”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- SMOLIN, L. (1997), *The Life of the Cosmos*, Londres, Weidenfeld and Nicolson.
- SPELKE, M. (1990), “Principles of Object Perception”, *Cognitive Science* 14.
- SPELKE, M. & HERMER, L. (1996), “Early cognitive development: Objects and space”, en: *Perceptual and Cognitive Development*, R. Gelman, T. Kit-Fong et al (eds.), San Diego: Academic Press).

- STEWART, H. (1997), *The Ontology of Mind*, Oxford, Clarendon Press.
- STRAWSON, G. (1986), *Freedom and Belief*, Oxford, Clarendon Press.
- (1994), *Mental Reality*, Cambridge, MA., MIT Press.
- (2003), “Real materialism”, en: *Chomsky and his Critics*, L. Antony y N. Hornstein (eds.), Oxford, Blackwell.
- (2004), “Real intentionality”, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3, pp. 287-313.
- (2005), “Intentionality and experience”, en: *Phenomenology and Philosophy of Mind*, David Woodruff Smith y Amie L. Thomasson (eds.), Oxford y Nueva York, Oxford University Press.
- (2006), “Why physicalism entails panpsychism”, en: G. Strawson, *Consciousness and its Place in Nature*, Thorverton, Imprint Academic.
- (2008), “The identity of the categorical and the dispositional”, *Analysis*.
- (en preparaci3n), *Intentionality!*
- TYE, M. (1995), *Ten Problems of Consciousness*, Cambridge, MA., MIT Press.
- WITTGENSTEIN, L. (1953), *Philosophical Investigations*, traducci3n de G. M. M. Anscombe, Oxford, Blackwell.