

# REPRESENTAR EL PENSAR SIN PENSAMIENTOS\*

REPRESENTING THOUGHTS WITHOUT THOUGHTS

GARRETT THOMSON

The College of Wooster, Estados Unidos. gthomson@wooster.edu

RECIBIDO EL 9 DE ABRIL Y APROBADO EL 30 DE MAYO DE 2008

## RESUMEN ABSTRACT

La primera parte de este artículo desarrolla una visión realista sobre el pensamiento y otros fenómenos mentales, a través de una crítica a los puntos de vista platonistas (que reifican los estados mentales), por un lado, y a la concepción eliminacionista (que considera al lenguaje mentalista como un terreno irremediabilmente confuso que debe ser eliminado), por el otro. En pocas palabras, esta primera parte sostiene y explica la tesis de que se puede ser realista acerca del pensar sin ser realista acerca de los pensamientos. En la segunda parte, se presenta una teoría sobre el contenido de los estados mentales, y se examina la teoría del contenido no conceptual. Aquí se critica el modelo esencialmente lingüístico en el que son explicados los conceptos, para sostener que no todo el contenido conceptual debe ser lingüístico y, *a fortiori*, que la tesis del contenido no conceptual se basa en un punto de vista muy restrictivo sobre la naturaleza de los conceptos.

The first part of this paper develops a realist view on thought and other mental phenomena, through a criticism of the Platonic points of view (which reify mental states), on one side, and the eliminativistic conception (which considers mentalist language as a fatally confused realm that must be eliminated), on the other. Shortly, the first part claims and explains the thesis that it is possible to be realist about thinking without being realist about thoughts. In the second part, a theory about the content of mental states is introduced, and the theory of non conceptual content is examined. The essentially linguistic model in which concepts are explained is criticized here, to hold that no all conceptual content must be linguistic and, *a fortiori*, that the thesis of non conceptual content is based in a very restrictive view about the nature of concepts.

## PALABRAS CLAVE KEY WORDS

Estados mentales, pensar, platonismo, reificación, eliminacionismo, conceptos, contenido no conceptual.

Mental status, to think, Platonism, reification, eliminativism, concepts, non conceptual content.

---

\* Traducción del inglés por Pablo Rolando Arango, profesor Universidad de Caldas.

## I. PENSAR VERSUS PENSAMIENTOS

En esta primera parte explicaré brevemente por qué la siguiente tesis es verdadera e importante: uno puede ser realista acerca del pensar sin ser realista acerca de los pensamientos. La afirmación de que las personas ven, perciben, piensan y sienten no implica el enunciado de que tienen pensamientos, percepciones, impresiones y sentimientos. Ser realista acerca del pensar y demás adscripciones intensionales no implica que tengan que existir objetos mentales como los pensamientos y las impresiones sensoriales. Estoy interesado en este punto de vista (i.e., pensar sin pensamientos), en parte porque le permite a uno evitar, por un lado, el eliminacionismo y, por el otro, versiones enmascaradas del dualismo y el platonismo. El eliminacionismo es la tesis de que todas las descripciones mentalistas, intensionales, son, estrictamente hablando, falsas. Según esto, todas las oraciones de la forma "Juan desea/ cree que p" son falsas en el sentido de que, aunque pueden ser útiles, no describen la realidad de la misma forma en que lo hacen los enunciados extensional o referencialmente transparentes de la ciencia natural. Según esto, la psicología popular cotidiana está equivocada. En un claro contraste, según el otro cuerno del falso dilema, los pensamientos existen como objetos mentales, los cuales podrían ser (o, en términos contemporáneos, son) idénticos a estados cerebrales particulares. Estos estados mentales tienen contenido, el cual se concibe frecuentemente como alguna suerte de sentido fregeano e implica una forma de platonismo: los contenidos son objetos abstractos. Según el punto de vista que estoy avanzando, uno puede rechazar este falso dilema; uno puede evitar el eliminacionismo siendo realista acerca de los enunciados de la forma "A cree que p", pero sin acoger la tesis que cosifica los pensamientos como objetos mentales y los contenidos como objetos abstractos.

Me concentraré principalmente en el segundo cuerno de este falso dilema (i.e., en la tesis de que los pensamientos son objetos mentales). Puede encontrarse una concepción similar en algunas versiones de la ciencia cognitiva contemporánea, la cual requiere la idea de que hay representaciones que son manipuladas por procesos cognitivos. Tales representaciones son objetos mentales, que tienen poderes causales en la medida en que son idénticas a estados neurológicos.

Para mayor claridad, es necesario hacer tres observaciones breves:

a) Algunas veces el término 'representaciones' se refiere a estructuras portadoras de información, las cuales pueden explicarse crudamente

de la siguiente manera: un objeto contiene información acerca de otro si hay dependencias causales y contrafácticas entre el estado de uno y el del otro, tal como las huellas en la nieve (Stalnaker, 2003: 99). Algunas veces, el término 'representación' es usado en un sentido más rico para designar objetos mentales con propiedades semánticas tales como contenido, significado y referencia. Me enfocaré en la más rica noción semántica de estados mentales con contenido. Sin embargo, no estoy excluyendo la tesis de que el contenido semántico pueda explicarse causalmente. Quizás no hay una frontera clara entre estos dos tipos de representaciones.

b) En una vena similar, uno podría distinguir entre niveles personales y sub-personales de las adscripciones de contenido (Dennett, 1969). En el nivel sub-personal, uno podría referirse a la información que es transportada por una serie particular de neuronas o una red o subsistema neural. El principal foco de interés de este artículo es el nivel personal, en el cual las personas creen, perciben y piensan.

c) Hay que distinguir dos usos de la palabra 'pensamiento'. Un pensamiento puede ser un estado mental o también un contenido tal que distintos estados mentales pueden compartirlo. Frege utilizó el término en el segundo sentido. Uno puede creer, desear, esperar o temer que llueva. Estos diferentes tipos de estados mentales pueden tener el mismo contenido y, por esta razón, algunos los denominan actitudes proposicionales, como si cada estado mental consistiera en una actitud distinta hacia una proposición. Cuando esto se combina con la tesis de que una proposición es el sentido de una oración, tenemos un punto de vista que trata a todos los estados mentales intencionales como esencialmente lingüísticos. Utilizaré la palabra 'pensamientos' para designar un estado mental y, en esta primera sección, argumentaré que, en lugar de pensar acerca de los pensamientos, deberíamos pensar acerca del pensar. En la segunda sección discutiré la naturaleza del contenido de los estados mentales.

Para repetir, el punto de vista que quisiera debilitar en esta primera sección es que, cuando miro el reloj, entonces hay tres objetos involucrados: yo, el reloj y mi estado mental o una representación mental. Quiero reemplazar esta concepción por la tesis de que hay, a lo sumo, sólo dos objetos involucrados: el reloj y yo. Sin embargo, este punto se complica porque, si los pensamientos son intencionales, entonces tienen un contenido. En consecuencia, podría parecer que

cuando miro el reloj podría haber cuatro objetos involucrados: yo, el reloj, mi estado mental y su contenido. Esto es lo complicado.

Hay muchas teorías distintas acerca de qué es el contenido proposicional, pero hay dos cosas que parecen comunes a todas las teorías que se toman en serio la noción de contenido proposicional: primero, un contenido es un objeto abstracto de algún tipo (en contraste con, por ejemplo, una oración particular o una representación mental); y, segundo, es esencial al contenido proposicional el tener condiciones de verdad (Stalnaker, *Op cit.*: 96).

De hecho, muchos de los filósofos que consideran los contenidos como objetos abstractos también argumentarían que un estado mental tal como la creencia es una relación entre una persona y un contenido proposicional. En tal caso, regresaríamos a los tres objetos: yo, el reloj y el contenido proposicional de mi percibir. (Fodor concibe las creencias como una relación entre una persona, una oración sintácticamente definida en el cerebro y una proposición). En la segunda sección examinaré la tesis de que los contenidos son objetos abstractos adicionales. Mi objetivo eventual será tratar de desechar (o, por lo menos, dispensarnos de la necesidad de) tanto los pensamientos como objetos mentales como los contenidos proposicionales como objetos abstractos, pero sin adoptar el eliminacionismo.

Alguien podría preguntarme lo siguiente: dado que Ud. pretende interpretar de manera realista el lenguaje intensional y afirmar que las personas ven y piensan, ¿por qué le resulta problemática la afirmación de que hay representaciones y objetos mentales? ¿Por qué es importante este asunto?

1) Cuando decimos cosas como “ella tiene una creencia” o “él tiene una representación”, tales enunciados cosifican innecesariamente en la medida en que tratan los actos mentales cognitivos como si fueran objetos (ignorando, por el momento, la posibilidad de concebir las creencias como relaciones). Este tratamiento interpreta las oraciones de la forma “A percibe que p” (las cuales involucran verbos psicológicos) como enunciados relacionales de la forma “a R b”, tales como “A tiene una percepción” y, de esta manera, trata los estados mentales como si fueran objetos. Esto es problemático porque, normalmente, cuando afirmamos una oración de la forma “a R b”, las dos entidades, a y b, pueden

existir independientemente de su relación. Por ejemplo, considérese “María tiene un carro”. El carro puede existir independientemente de que María lo posea. Sin embargo, esta condición no se sostiene en el caso de las representaciones mentales, tales como las creencias y otras entidades mentales. Si las creencias son objetos mentales, entonces no pueden existir sin que sean propiedad privada. Esto sugiere que cuando usamos oraciones relacionales como “él tiene un pensamiento”, realmente nos estamos refiriendo a personas que creen algo. En otras palabras, cuando afirmamos “ella tiene una creencia”, la afirmación hecha quedaría mejor representada mediante la expresión “ella cree”. Esto evita la cosificación.

Este punto se ve reforzado por el hecho de que la forma nominal vuelve misteriosa la relación entre la persona y las, así llamadas, creencias. ¿En qué consiste *tener* una representación o una creencia? ¡Uno no puede poseerla! El punto de vista estándar de algunos filósofos de la ciencia cognitiva es que tener una creencia es tener una representación simbólica en el cerebro. Sin embargo, todavía queda en la oscuridad el asunto de cómo es que el mero tener un símbolo en el cerebro constituya creer algo, de la misma forma en que resulta inquietante cómo es que tener una imagen en el cerebro sea ver. Desde luego que uno puede agregar la idea de que tener la representación relevante en el propio cerebro es estar en un cierto estado funcional; pero, entonces, el estado funcional hace todo el trabajo, y la presencia de una representación parece redundante. En resumen, la tesis de que hay objetos mentales parece un error ontológico.

2) Pensar y percibir son fenómenos intencionales. Así, concebirlos como entidades u objetos requiere verlos como entidades intencionales. Sin embargo, hay un problema con esta sugerencia, el cual tiene sus raíces en Kant y Quine. Quine dice que un objeto debe tener unas condiciones claras de identidad y diferencia numéricas. Con esto él quiere decir que los criterios de identidad deben ser de tal naturaleza que puedan formularse en términos extensionales o no-intensionales. Por razones similares relacionadas con la identidad, Kant piensa que los objetos deben ser espaciotemporales. Mi punto es que el concebir el pensar intencional como una entidad amenaza con enmascarar la intencionalidad del pensar por razones kantianas y quineanas. Una vez que un objeto ha sido identificado como un tipo específico de objeto, su identidad no depende de cómo se lo describa o de lo que uno piense o crea acerca de él. Así, si identifico lo que está ante mí como una lámpara

(en oposición a, digamos, una serie particular de átomos), entonces la identidad de la lámpara como entidad no depende de cómo la describa o de lo que crea acerca de ella. En contraste, al identificar el pensar y el percibir por el contenido, la identidad depende de cómo éste sea descrito. Contenidos distintos significarían pensamientos distintos. Si yo pienso que la persona que está ante mí es Superman, entonces esto constituiría un pensamiento diferente de aquel según el cual la persona es Clarke Kent. La consecuencia de esto es la siguiente: con un objeto hay una distinción entre la identidad del objeto y la forma en que uno lo caracteriza. La primera es independiente de la segunda. En consecuencia, cuando uno trata el pensar como la posesión de pensamientos, y los pensamientos como entidades, entonces está presuponiendo que este tipo de independencia se aplica. Sin embargo, desde luego no se aplica debido precisamente a que el pensar es intencional. De esta manera, tratar el pensar intencional como una entidad es una forma de encubrir o negar tácitamente la intencionalidad del pensamiento. Otra forma de formular esto es: si el pensar es intencional, entonces, debido a que no hay objetos intencionales, no hay pensamientos.

3) La expresión 'percibir' implica actividad y dinamismo; "tener una percepción", en cambio, sugiere pasividad y quietud. Una diferencia similar es la que hay entre 'pensar' y "tener un pensamiento", porque el pensamiento realmente es activo y dinámico. (Aquí hay un contraste con 'creer' como una relación: si, para una persona, tener una creencia es estar en una relación, entonces creer es relacionarse con algo).

En conclusión, he expuesto algunas razones para pensar que podemos rechazar el realismo con respecto a los objetos intencionales, tales como los pensamientos, las percepciones e impresiones; sin embargo, todavía podemos ser realistas acerca de las descripciones que emplean verbos psicológicos intencionales (tales como "Juana ve"), como argumentaré en la siguiente sección, en la cual, como lo prometí, necesitamos retornar a la cuestión del contenido.

## II. CONTENIDO

He dividido esta sección en tres partes. En la primera, examinaré la relación entre el pensar y su contenido. En la segunda, revisaré tres estrategias generales para entender el contenido mental y, finalmente, discutiré la naturaleza de la conducta y de la intencionalidad.

## a) Contenido

Los estados perceptuales y otros estados mentales son intencionales. Esto significa que son acerca de algo. Sin embargo, esta forma de decirlo requiere aclaración, porque la expresión “acerca de algo” puede indicar que el percibir tiene contenido, o que tiene un objeto.

Expresiones como “veo algo” y “lo que estoy viendo” requieren elucidación. Podrían referirse al contenido del ver —el contenido experiencial de la experiencia visual misma. Alternativamente, podrían referirse a la cosa que está siendo vista efectivamente —un objeto externo que existe independientemente del acto de ver. El contenido experiencial de mi ver no es un objeto por encima de y anterior al acto de ver, es solamente la forma o la manera en la cual veo. El objeto independiente de mi visión —la cosa que actualmente veo, tal como un árbol o una silla—, es algo muy distinto de mi acto de ver; existe así yo no lo vea.

Según esta posición, una persona que sufre una alucinación no está viendo un objeto externo. Mientras que nuestra tendencia es decir que la persona está viendo algo, lo que queremos decir es solamente que la persona está viendo de una forma particular, o que su experiencia visual tiene contenido. Es engañoso afirmar que existe una cosa mental que es percibida por la persona. El idioma español dificulta una distinción clara entre el contenido del ver y el objeto que es visto. Por ejemplo, cuando preguntamos cosas como: “¿qué estaba viendo él?”, podríamos estar preguntando por una caracterización de la experiencia de la persona, o podríamos estar pidiendo una descripción del objeto externo que ella estaba viendo. No hacer la distinción entre el contenido de una percepción y el objeto independiente que es experimentado puede causar una gran confusión. Puede conducirnos a cosificar el contenido experiencial del percibir y a tratarlo como si fuera el objeto visto o experimentado. Descartes, Locke y Berkeley usan la palabra ‘idea’ para designar el contenido de las experiencias, pero también tratan tal contenido como si fuera una cosa que es percibida. En contraposición a estos filósofos, podríamos decir que lo que ellos llaman ideas no son los objetos de la percepción; son la manera en la cual vemos. Las ideas o los contenidos no son objetos que vemos, porque las ideas no son objetos en lo absoluto. Son meramente el acto o la experiencia de ver en una forma particular.

Piénsese en los estados de ánimo. Éstos no son cosas por encima de, o anteriores a, el sentirse de una cierta manera. En español, podríamos preguntarle a alguien *qué* es lo que siente. Pero la pregunta “¿qué es lo que sientes?” acarrea la implicación de que la persona está sintiendo una cosa y, por tanto, podría engañarnos y llevarnos a pensar que los estados de ánimo y las ideas son objetos mentales. En un claro contraste, también preguntamos “¿cómo te sientes?”, y esta forma de plantear la pregunta no acarrea la implicación problemática. Sugiere que un estado de ánimo es simplemente la manera en que uno se siente, y que no es ninguna cosa adicional al sentir. En un estilo similar, lo que los filósofos del siglo XVII llamaron ideas y lo que hoy llamamos contenidos mentales son simplemente las formas en las que percibimos, pensamos, creemos o deseamos, y no son nada adicional, por encima de y anteriores a, el percibir, el pensar, el creer o el desear. A este respecto, el contenido queda mejor representado adverbialmente.

## **b) La naturaleza del contenido**

En los términos más amplios posibles, hay cuatro explicaciones o estrategias alternativas para entender la naturaleza del contenido de los estados mentales.

La primera es una que dejaré de lado sin argumentación. Es la noción cartesiana de que el contenido de un estado mental se define por la manera en que tal estado es sentido introspectiva y privadamente por la persona que tiene el estado en cuestión. Los dualistas asumen que el contenido de los estados mentales puede definirse en términos puramente introspectivos. Por ejemplo, el dolor debería definirse en términos de cómo lo siente la persona que lo experimenta. La mayoría de filósofos contemporáneos rechaza este punto de vista introspectivo. Argumentan que, según esta concepción, palabras como ‘dolor’ son esencialmente privadas y, por tanto, que dicho punto de vista no puede explicar el hecho de que es posible una comunicación pública a través de significados compartidos (Wittgenstein, 1958). En pocas palabras, la concepción introspectiva trata los estados mentales como algo esencialmente privado.

En segundo lugar está la tesis de que los contenidos son objetos abstractos públicamente accesibles, o proposiciones, o condiciones de verdad. Este es el tipo de posición fregeana que mencioné hace un momento, según el cual los estados intencionales deberían considerarse como actitudes

proposicionales. Por ejemplo, uno tiene una actitud de creencia hacia la proposición  $p$  cuando uno cree que  $p$ . Debido a que tales proposiciones son los sentidos de las oraciones declarativas, la concepción fregeana ve todos los estados mentales como esencialmente lingüísticos.

En tercer lugar está el enfoque ampliamente causal (o funcional), el cual, finalmente, basa el contenido en la conducta potencialmente observable y en las causas de los estados mentales. Según esta idea, el contenido del pensar o el percibir debe concebirse en términos causales o funcionales, esto es, en términos de patrones de acción y disposiciones a la acción, y otros actos mentales en un contexto causal. Sin embargo, la conexión entre las entradas sensoriales y el resultado comportamental no depende únicamente del estado mental de uno. Por ejemplo, por sí solo, el deseo de beber no resulta en la acción de caminar en cierta dirección, porque también se requieren otros estados mentales, tales como la creencia de que la única cafetería está en tal dirección. El funcionalismo general reconoce la necesidad de tales interconexiones entre los estados mentales. A la pregunta “¿qué es un estado mental?”, el funcionalista responderá: “una disposición a actuar y a tener otros estados mentales, dados ciertos estímulos sensoriales y otros estados mentales”. El funcionalismo identifica los estados mentales por su papel causal, sus causas y efectos, incluyendo otros estados mentales. Por ejemplo, parte de lo que significa estar furioso es estar dispuesto a tener pensamientos irritantes y comportarse en consecuencia. El punto del análisis funcionalista es mostrar que los estados mentales deben definirse objetivamente en términos de sus poderes causales, especialmente en relación con la conducta potencial, mientras que se reconoce la interdependencia de distintos estados mentales.

En cuarto y último lugar, algunos escritores, como Cussins, combinan los enfoques segundo y tercero, argumentando que el contenido conceptual de los estados mentales debería entenderse de la segunda manera (esto es, en términos de condiciones de verdad) y que el contenido no conceptual debería explicarse en los términos del tercer enfoque (esto es, en términos causales comportamentales o, más simplemente, en términos de acciones). Regresaré a esta tesis en la sección final. Por el momento, asumo que el debate entre las concepciones fregeana y causal funcionalista es una cuestión de todo o nada.

El caso del punto de vista fregeano amplio podría parecer persuasivo por dos razones básicas. Primero, los pensamientos, como las

oraciones, tienen una estructura composicional sintáctica; son unidades complejas. En segundo lugar, al igual que las oraciones declarativas, los pensamientos hacen aseveraciones verdaderas o falsas. Estos dos puntos hacen que parezca como si los pensamientos y las oraciones estuvieran hechos el uno para el otro y, en consecuencia, como si tuviéramos que pensar el contenido de ambos en términos de proposiciones, las cuales son objetos abstractos complejos.

Por otra parte, hay algo erróneo en esto. ¿Qué es tener el pensamiento de que *p*? Según el punto de vista fregeano, consiste en una persona que está en una relación de pensamiento con una proposición o serie de condiciones de verdad (Stalnaker, *Op. cit.*: 97). O, alternativamente, tener el pensamiento de que *p* es tener una relación de pensamiento con el sentido de una oración que dice que *p*. Estas respuestas parecen poner el énfasis en el lugar incorrecto, porque no explican qué es pensar.

En primer lugar, el pensar sólo tiene sentido en el contexto de la acción potencial. Un ser que piensa tiene que ser capaz de actuar. La idea misma de 'lo que el ser piensa' tiene que estar ligada a lo que el ser podría hacer, dado lo que desea y el contexto. Dado esto, el punto de que el pensar está estructurado proposicionalmente implica que dicho pensar debe reflejarse en las acciones potenciales del ser que está pensando.

En segundo lugar, si los contenidos son objetos abstractos, entonces deben ser objetos intencionales y, como vimos, hay buenas razones para negar la idea de objetos intencionales.

En tercer lugar, el punto estratégico importante es que postular los contenidos como objetos abstractos niega la posibilidad de naturalizar lo mental. Los contenidos no existen excepto en la medida en que las personas y otros seres puedan pensarlos.

### **c) La intencionalidad de la conducta**

He indicado varias formas en las que podemos evitar el falso dilema según el cual uno debe, o bien aceptar la existencia de creencias, o bien aceptar alguna forma de eliminacionismo. Acabamos de examinar la idea de que el contenido de los estados mentales puede especificarse en términos causales y comportamentales, que era el tercero de los enfoques generales esbozados hace un momento. Como resultado, debo indicar que esta tercera alternativa no necesariamente requiere la negación de la

intencionalidad (es decir, no tiene por qué implicar teorías reduccionistas o eliminacionistas).

Este tercer enfoque es realista con respecto a los estados mentales, pero en la medida en que éstos se basen en el comportamiento potencial en el contexto de una causa. Sin embargo, el término 'conducta' está minado, debido a su pasado conductista, el cual ha ido tomando la forma de algunas versiones del funcionalismo y de las teorías causales de la mente. Los conductistas argumentaron que la ciencia psicológica no podría estudiar los estados mentales privados y que debía confinarse a sí misma a la conducta observable, purgada así de todo concepto mentalista.

Sin embargo, este punto de vista depende de una dicotomía que consiste, por un lado, en la tesis de que los estados mentales son puramente privados y, por el otro, en la tesis de que los resultados comportamentales pueden especificarse en una forma no intensional. En este sentido, el conductismo ignora el hecho de que los patrones de conducta son en sí mismos intencionales. Por ejemplo, las acciones son expresiones naturales y culturales de los estados, actividades o procesos mentales. Este punto tiene dos implicaciones.

En primer lugar, implica que los estados mentales y las acciones no están lógicamente divorciados entre sí, y que cualquier intento de ubicarlos a los lados de una dicotomía estricta es un error. También rechaza la suposición dualista o introspectiva de que los estados mentales son una cosa y la conducta algo completamente distinto. Desde luego, no siempre actuamos por los pensamientos y sentimientos y, por eso, los estados mentales y la conducta son causalmente diferentes. Sin embargo, el contenido de los estados mentales no está lógicamente separado de su potencial expresión conductual o de los efectos que típicamente producen. En consecuencia, es falso suponer, como lo hace el conductista, que la única forma de estudiar los estados mentales es mediante la introspección de primera persona, y que la única alternativa es investigar la conducta de estímulo-respuesta. El contenido de los estados mentales y el de sus potenciales efectos comportamentales no son semánticamente distintos. En otras palabras, al investigar los patrones de conducta, o las acciones *ipso facto*, podemos estudiar los estados mentales.

La segunda implicación es que, aunque la acción sea públicamente observable, todavía sigue siendo intencional, y esto significa que tiene

significados indeterminados que requieren interpretación. En otras palabras, las acciones tienen significado o contenido muy similarmente a como lo tienen los estados mentales. En consecuencia, el conductismo enfrenta el problema de la intencionalidad de las acciones.

Los conductistas necesitan definir la conducta en términos puramente extensionales, o no intensionales, pero, dados nuestros comentarios, tal definición debería ser imposible para las acciones. En otras palabras, debemos investigar los fenómenos intencionales en su intencionalidad. Para apreciar la fuerza de esta última observación, esbozemos lo que sería una descripción completamente extensional de una acción. Considérese una persona que trata de escapar de un edificio en llamas. Una descripción completamente extensional de su conducta sería como sigue. Podríamos asignar una posición espaciotemporal a las distintas moléculas que constituyen el cuerpo de la persona y, luego, describir su conducta extensionalmente como una serie compleja de movimientos físicos. Podríamos describir el fuego y el entorno en términos similares.

A partir de este ejemplo pueden hacerse tres anotaciones importantes:

1) La primera es que estas descripciones extensionales, por sí solas, no implican que una persona estaba huyendo del fuego. Incluso un conocimiento detallado de la química y la física no le permitiría a uno inferir que una persona estaba tratando de escapar de un infierno. Además, uno tendría que saber que ciertas configuraciones complejas de materia constituyen personas, las cuales pueden percibir, desear y actuar intencionalmente, y también tendría uno que saber cómo interpretar ciertos movimientos físicos como la acción de huir del fuego. En otras palabras, la interpretación de las descripciones extensionales *en términos de* una persona huyendo del fuego no está lógicamente implicada por las descripciones mismas y, en este sentido, la oración intensional o psicológica “alguien corrió para escapar del fuego” no es reducible a las descripciones extensionales.

2) La segunda observación es que tales descripciones extensionales no constituyen ni siquiera una descripción no intensional de una conducta de estímulo-respuesta. Esto porque las expresiones ‘estímulo’ y ‘respuesta’ ya asignan intencionalidad, en la medida en que son abreviaturas de expresiones como “estímulo *perceptual*” y de “respuesta *comportamental*”. En otras palabras, los conceptos de estímulo y respuesta ya contienen

un elemento intencional y, por tanto, las descripciones extensionales, por sí solas, no pueden considerarse como una caracterización de una conducta de estímulo-respuesta. Adicionalmente, en la medida en que el conductismo apela a nociones como 'incentivo' o 'estímulo', requiere conceptos intensionales mentalistas, porque la noción de 'incentivo' depende de enunciados intensionales, tales como "al organismo A le gusta tal y cual cosa".

3) La tercera moraleja del ejemplo es que, sin las nociones intencionales de percepción del peligro, temor y escape, uno no podría ver lo que tales sucesos tienen en común con, por ejemplo, una persona que, conduciendo un carro, maniobra para evitar una piedra rodante, o con un caballo que salta inquieto para evitar una amenaza.

Para concluir esta sección, podemos decir lo siguiente: si elucidamos el contenido en términos causales o funcionales, entonces debemos ser conscientes de que la noción relevante de conducta potencial a la que apelamos ya es intensional. De igual forma, las concepciones relevantes de estímulo y respuesta son intencionales. En otras palabras, la naturalización del contenido no implica una purga de la intencionalidad.

### III

Mi principal objetivo en esta sección es explorar la manera en que las primeras partes afectan nuestra comprensión de la representación del pensar. Se trata aquí de tender un puente entre dos ideas.

Primero, nos representamos nuestros propios procesos mentales y, en el proceso, hacemos más explícito su contenido. Esto también incluye la conducta. Por ejemplo, no sé si me estoy sintiendo como cuando se ríe o como cuando se llora, hasta que comienzo a reír. Similarmente, uno puede sentirse de cierta forma sin reconocer realmente que se está sintiendo así y sin saber qué es lo que uno siente. Un cambio en las circunstancias (como, por ejemplo, la pregunta directa por parte de alguien acerca de cómo me siento) puede hacerle reconocer a uno que está sintiendo algo e identificarlo como, digamos, ira. Estos sucesos son lugares comunes. Nos muestran por qué la conciencia del sentimiento lo hace más explícito y, en realidad, de tal forma que hace parte de su contenido.

En segundo lugar, está el punto de que podemos utilizar aspectos de nuestro ambiente como herramientas que mejoran nuestras habilidades cognitivas. Por ejemplo, puedo trazar un mapa utilizando piedras; o asociar un recuerdo con una mancha en mi pañuelo; o puedo tomar notas en un papel. Clark nos muestra una forma en la que el lenguaje mismo puede funcionar como una herramienta similar para agudizar la cognición (Bermúdez, 2003: 151). Así, la segunda idea es que el lenguaje funciona, en parte, como una herramienta cognitiva.

Ahora combinemos estas ideas. Si suponemos que el pensar tiene un contenido basado en el comportamiento, entonces no necesitamos asumir que el pensamiento es necesaria o esencialmente lingüístico. Sin embargo, como han argumentado Bermúdez y Clark, el reconocimiento de segundo orden del contenido del pensamiento es necesariamente lingüístico, porque sólo el lenguaje parece capaz de representar la auto-reflexividad. Uno no puede representar un diagrama en un diagrama de la misma forma en que una oración se representa a sí misma, como justo ésta que estoy escribiendo. Para representarnos el pensamiento (en primera persona) requerimos el lenguaje. Cuando nos representamos el pensamiento no-lingüístico entonces necesariamente lo hacemos a través de una estructura lingüística. En otras palabras, uno no puede pensar que está pensando sin hacerlo lingüísticamente, pero uno puede pensar sin hacerlo lingüísticamente.

Como usuarios del lenguaje, es relativamente raro que pensemos algo sin reconocer que estamos pensando. ¿Pueden imaginarse pensando algo pero sin reconocer explícitamente que están pensando? Éste es un fenómeno que ocurre en ciertos animales y en los niños pequeños y, desde luego, ¡también en los filósofos cuando intentan escribir un artículo! De hecho, el pensamiento para un usuario del lenguaje que es autoconsciente es un proceso cognitivo que involucra íntimamente su propio reconocimiento: una parte del pensar consiste en reconocer que uno está pensando. En realidad, no pueden separarse ambas partes, porque el contenido del pensar se altera dramáticamente por su reconocimiento. De esta forma, no podemos separar el contenido de la conciencia de la conciencia auto-reflexiva de dicha conciencia, incluso aunque podamos y debemos distinguirlos en principio.

En conclusión, el pensar tiene que aparecer en ropa lingüística para los usuarios autoconscientes del lenguaje. Para representar el pensar se requiere el lenguaje, incluso cuando pensamos que no (Clark: 170 ).

El punto de vista de que el pensamiento es esencialmente lingüístico, entonces, tiene su fuente en una omisión a la hora de distinguir entre la conciencia y el reconocimiento de esa misma conciencia, el cual, a su vez, tiene su origen en el hecho de que ambos (la conciencia y el reconocimiento de dicha conciencia) están entrelazados en el pensar de seres autoconscientes como nosotros.

#### IV

Todavía hay una tarea pendiente. Todavía no ha sido examinada la tesis de que la concepción fregeana es correcta con respecto al contenido conceptual y que, por su parte, la concepción del contenido que se basa más en el comportamiento es correcta con respecto al contenido no conceptual. Debo argumentar contra esta tesis, y lo haré con base en dos puntos.

1) El dicho kantiano contemporáneo es “los conceptos sin intuiciones son vacíos, y las intuiciones sin conceptos son ciegas”. McDowell intenta defender el espíritu de la segunda parte de este lema, argumentando que no hay intuiciones puras o datos sensoriales. Toda percepción es conceptual. No hay contenidos perceptuales no conceptuales. Escritores contemporáneos, como Cussins y Bermúdez, argumentan convincentemente que hay contenidos no conceptuales, donde (para adaptar la explicación de Cussins) un estado mental tiene un contenido conceptual si y sólo si “es canónicamente caracterizado (en relación con una teoría) sólo por medio de conceptos tales que un organismo deba tener tales conceptos para poder” tener el estado mental (Cussins, 2003: 134). Para tener un contenido no conceptual, en cambio, el organismo no necesita tener el concepto relevante.

En la primera sección, vimos que la tesis de que uno tiene pensamientos es problemática. Podríamos plantear sospechas similares acerca de la afirmación de que uno tiene (o no tiene) conceptos. Si los pensamientos no son objetos que se puedan tener, o de los cuales se pueda carecer, tampoco lo son los conceptos. Como una mera cuestión de interés, Kant fue consciente de esto hasta cierto punto, porque, como fue lo suficientemente agudo para evitar la sugerencia de que las categorías son entidades platónicas, afirma que un concepto no es otra cosa que el uso que hacemos de él en el juicio.

La expresión “tener un concepto” es el sustituto de distintos actos y capacidades clasificatorias o de agrupación y, en consecuencia, la idea de que uno debe, o tener un concepto o carecer de él, es demasiado simplista. Nos presenta un cuadro de todo o nada y, así, excluye la posibilidad de grados, y de gradaciones entre distintas dimensiones. Un lego en física ¿tiene el concepto de electrón? Bien, típicamente, las personas usan la palabra ‘electrón’ de una forma adecuada en unos contextos, pero no en otros. Podrían tender a ver los electrones como objetos muy pequeños. No sabrían cómo reconocer un electrón y distinguirlo de otras partículas, una habilidad que requiere un sofisticado saber-hacer. ¿Tiene un perro el concepto de comida? Bien, típicamente los perros distinguen entre comida y no-comida de una forma adecuada en muchos tipos distintos de contextos, ¡y saben qué hacer con la comida! Y saben cómo obtenerla. Pero, desde luego, no saben cómo usar la palabra ‘comida’ de una forma adecuada. ¿Tienen los bebés el concepto de objeto? Bien, los bebés pueden seguir la trayectoria de un objeto a través del espacio, incluso aunque no distingan los objetos por medio de sus propiedades. En cada caso, la mejor respuesta parece ser una enumeración de las capacidades relevantes que la persona o criatura manifiesta o de las que carece (como lo hace Bermúdez en 1995: 83 ).

¿Queremos asumir que para tener un concepto se requiere tener una serie de capacidades que son esencialmente lingüísticas? El filósofo que defiende la idea de un contenido no conceptual podría verse tentado a ubicar muy arriba el lugar de los conceptos, para favorecer la tesis de que hay contenidos no conceptuales. La ironía de esto es que uno de los objetivos principales del argumento a favor del contenido no conceptual es la liberación del paradigma lingüístico. Es tentador superintelectualizar el concepto de concepto y, quizás, Bermúdez cede a la tentación cuando dice que: *“Identificar algo como un objeto es algo que uno hace por razones. Un individuo identifica algo como un objeto si sabe cuáles son los criterios de la objetualidad, y puede reconocer que tales criterios son ampliamente satisfechos”* (Bermúdez, *Op. Cit.*: 190).

El bebé no tiene razones para identificar X como un objeto y, por eso, concluye Bermúdez, no tiene el concepto de objeto. Si generalizamos este criterio para otros conceptos, entonces uno no puede decir que tiene un concepto a menos que pueda explicar por qué X es o no una instancia del concepto en cuestión. Los criterios esbozados por Bermúdez para tener un concepto requieren un nivel de deliberación explícita y autorreflexiva que muchos adultos podrían no tener.

Mi punto es que si no hay una distinción dura y pura entre tener un concepto y carecer de él (más bien, hay rangos y grados de habilidades), entonces tampoco hay una división dura y pura entre el contenido conceptual y el no conceptual. Se trata de un asunto de grado.

2) Para introducir el segundo punto, considérese la forma en que Cussins traza la distinción entre los contenidos conceptual y no conceptual (*Op. cit.*: 150-1). Él dice que el contenido conceptual está gobernado por la norma de la verdad y que presenta el mundo como constituido por una estructura de particulares con sus propiedades. El contenido conceptual requiere condiciones de verdad. En contraste, el contenido no conceptual está gobernado por normas que pertenecen a la actividad, y presenta el mundo como un dominio de mediación a través de las huellas de la actividad. El contenido no conceptual no involucra condiciones de verdad. Esto parece marcar una diferencia de tipo entre dos clases de contenido.

Ryle hizo una famosa distinción entre el conocimiento teórico y el práctico: saber qué y saber cómo, la cual es el paralelo epistemológico de la distinción entre los dos tipos de contenido.

Un desafío wittgensteiniano a la distinción de Ryle es afirmar que todo conocimiento teórico está enraizado en conocimientos prácticos. Esto no implica que no haya una distinción general e indeterminada entre los dos tipos de conocimiento, pero significa que la distinción no es tan dura y pura como una diferencia de tipo. Según esta idea, saber qué es siempre una forma de saber cómo. Todo el conocimiento proposicional puede convertirse en (y, de hecho, es ya una forma de) un saber cómo. En cierto sentido, ya hemos visto la razón por la que esto es así: una de las caras de la moneda es que el contenido de los estados mentales está basado comportamentalmente; la otra cara de la misma moneda es que no hay proposiciones platónicas esperando a ser captadas en el saber qué.

La réplica obvia a esto es que la naturaleza del conocimiento proposicional, o saber qué, es tal que debe ser evaluado como verdadero o falso, y que esto no se aplica al saber cómo. Por tanto, no puede ser que el primer tipo de conocimiento sea convertible al segundo.

Sin embargo, si uno sabe cómo hacer A, entonces, *ipso facto*, uno sabe cómo hacerlo correctamente y evita hacerlo incorrectamente. Además,

en los casos de saber-cómo cognitivos, tales como el reconocimiento, la clasificación y la diferenciación, cuando uno ejecuta los saberes-cómo correctamente, el término 'correcto' indica que uno lo hace de acuerdo con la forma en que el mundo es. Por ejemplo, supóngase que tengo que separar las canicas en azules y verdes, o que debo indicar cuál de los dibujos corresponde a un animal. En estos casos, con un saber-cómo cognitivo, el término 'correctamente' funciona de manera similar a como lo hace el término 'verdadero' (cuando es aplicado al saber-qué). Esto indica que el saber-qué puede estar basado en el saber-cómo, a pesar de la objeción anterior. También significa que el intento por dividir el contenido tajantemente en dos tipos (conceptual y no conceptual), con base en distintas normas, es problemático. Tener el saber-qué relevante es tener un rango de saberes-cómo. Similarmente, tener el pensamiento proposicionalmente estructurado relevante es pensar con un contenido que está comportamentalmente basado. De forma análoga, tener un concepto es ser capaz de actuar. Estos puntos son el reflejo de un hecho simple: no hay pensamientos, ni conceptos, ni proposiciones. Hay personas, y otros animales, que piensan, perciben y se comunican.

## REFERENCIAS

- BERMÚDEZ, Jose Luis. (1995)  
\_\_\_\_\_. (2003) "Non conceptual content: from perceptual experience to sub-personal computational states". In: York H. Gunther (ed.), *Essays on Non-conceptual Content*. Cambridge, MA: MIT Press.
- CUSSINS, Adrian. (2003) "Content, Conceptual Content and Non-conceptual". In: York H. Gunther (ed.), *Essays on Non-conceptual Content*. Cambridge, MA: MIT Press.
- DENNETT, Daniel. (1969) *Content and Consciousness*. London: Routledge & Kegan Paul and New York: Humanities Press (International Library of Philosophy and Scientific Method).
- GUNTHER, York H. (ed.). (2003) *Essays on Non-conceptual Content*. Cambridge, MA: MIT Press.
- NOË, Alva. (2004) *Action in Perception*, Cambridge, MA: MIT Press.
- RYLE, Gilbert. (1984) *The Concept of Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- STALNAKER, Robert. (2003) "What Might non-conceptual content be?". In: York H. Gunther (ed.), *Essays on Non-conceptual Content*. Cambridge, MA: MIT Press.
- WITGENSTEIN, Ludwig. (1958) *Philosophical Investigations*. New York: Macmillan.