INTENCIONALIDAD*

Tim Crane**
tim.crane@sas.ac.uk

RESUMEN

El rasgo definitorio de los estados mentales es la intencionalidad. Sin embargo, existen diversas perspectivas, diferentes entre sí, que defienden la idea de que lo intencional es el signo de lo mental. En este artículo se considerarán dos de dichos desarrollos (a saber, la tesis representacionalista y la tesis intencionalista) y se argumentará a favor de la superioridad fenoménica del intencionalismo frente al representacionalismo.

PALABRAS CLAVES: intencionalidad, representacionalismo, estado mental, contenido mental.

ABSTRACT

«Intentionality». The defining characteristic of mental states is intentionality. However, there are different ways to defend the idea that intentionality is the mark of the mental. In this paper, two of such developments (namely, the representationalist thesis and the intentionalist thesis) are considered and some reasons for the phenomenological superiority of intentionalism and against representationalism are given.

KEY WORDS: intentionality, representationalism, mental state, mental content.

1. INTRODUCCIÓN

La característica central y definitoria de los pensamientos es que tienen objetos. El objeto de un pensamiento es a lo que se refiere dicho pensamiento, o sobre lo que es. Ya que no puede haber pensamientos que no sean acerca de algo, o que no refieran a nada, no puede haber pensamientos sin objetos. Los estados o eventos o procesos mentales que tienen objetos, en este sentido, han sido tradicionalmente denominados «intencionales» e «intencionalidad» es, por esta razón, el término general para esta característica definitoria del pensamiento.

Bajo el rótulo de «pensamiento» podemos incluir muchas clases diferentes de comprensión mental de un objeto —incluyendo los episodios relativamente transitorios de contemplación o análisis, así como los estados continuados como las creencias y esperanzas, que no son igualmente de naturaleza episódica—. Éstos son todos los modos del pensamiento acerca de un objeto. Pero incluso construyendo el «pensamiento» de este modo amplio, está claro que no todos los estados y eventos

mentales son pensamientos: las sensaciones, las emociones y las experiencias perceptivas no son pensamientos, aunque también son paradigmáticamente mentales. ¿Tienen objetos también estos estados y eventos mentales? ¿O son estados y eventos mentales que no tienen objetos?

La perspectiva de que todos los fenómenos mentales tienen objetos a veces es denominada la «tesis de Brentano» o la tesis de que la intencionalidad es el «signo» de lo mental[1]. A veces el nombre de «tesis de Brentano» recibe otras interpretaciones: por ejemplo, la interpretación de que *sólo* los fenómenos mentales son intencionales, o que *todos y sólo* los fenómenos mentales son intencionales, o que *nada físico* es intencional. Sin embargo, estas perspectivas son distintas de la visión de que todos los fenómenos mentales son intencionales[2]. Ya que sostener que todos los fenómenos mentales son intencionales no implica que nada no-mental lo sea. Y sostener que todos los fenómenos mentales son intencionales no implica (*pace* Dennett[3]) que nada físico sea intencional; puesto que si el fisicalismo fuera verdadero, entonces lo mental en sí mismo sería físico. No obstante, lo que me preocupa aquí es la idea de que todos los estados mentales son intencionales, sin tener en cuenta si es algo más, o si es algo físico.

En los últimos años ha habido un debate considerable sobre si todos los estados mentales son intencionales; en particular, sobre si todos los estados *conscientes* son intencionales o completamente intencionales. En lo que sigue examinaré dos modos de desarrollar la idea de que toda la conciencia es intencional, y algunas razones para creer en ello. Una aproximación es lo que actualmente se entiende bajo el nombre de *representacionalismo*: es decir, que el carácter consciente de un estado de la mente está determinado por su «contenido representacional». La

---

[*] Una versión de este trabajo aparecerá publicado en *Oxford Handbook to the Philosophy of Mind,* editado por Ansgar Beckerman y Brian McLaughlin, OUP.

[**] Time Crane es Catedrático de Filosofia en la Universidad de Londres. Además es director del Instituto de Filosofía de esta misma Universidad. Sus áreas de investigación son la filosofía de la mente, la filosofía de la percepción y la metafísica. De entre sus muchas publicaciones podemos destacar: *Metaphysics: A Guide and Anthology*, Oxford University Press, Oxford, 2004 (con Katalin Farkas); *Elements of Mind*, Oxford University Press, 2001; *The Mechanical Mind*, Penguin, 1996; «The Mental Causation Debate», Proceedings of the Aristotelian Society, Supp. Vol. 69, 1995; *The Contents of Experience*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992 (editor y colaborador).

[1] Para una discusión histórica de esta tesis, véase D. Moran, «Brentano's Thesis», *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary, Volume 70, 1996, 1-27, y T. Crane, «Intentionality as the mark of the mental», en A. O'Hear (ed.), *Contemporary Issues in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 229-251, para una mayor elaboración; para las perspectivas de Brentano, véase F. Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*; publicado originalmente en 1874; la edición inglesa editada por L. McAlister, London: Routledge y Kegan Paul 1973; reeditado con una introducción de Peter Simons, London: Routledge; para algunas discusiones acerca de su pertinencia contemporánea, veáse T. Crane, «Brentano's Concept of Intentional Inexistence», en M. Textor (ed.), *Austrian Philosophy*, London: Routledge, en prensa.

[2] Algunos filósofos piensan que ciertos estados y eventos no-mentales muestran una clase de intencionalidad: por ejemplo, los anillos de un árbol pueden representar o indicar su edad (Cfr. F. Dretske, *Knowledge and the Folw of Information*, Oxford: Blackwell, 1981).

[3] D.C. Dennett, *Content and Consciousness*, London: Routledge, 1969.

otra es la que llamaré *intencionalismo*: que el carácter consciente de un estado de la mente está determinado por lo que denominaré su entera naturaleza intencional. Argumentaré a favor de la superioridad del intencionalismo sobre el representacionalismo. Pero primero necesito explicar lo que quiero decir por naturaleza intencional y contenido intencional.

2. OBJETO, MODO Y CONTENIDO

Afirmé más arriba que el *objeto* de un estado intencional es aquello sobre lo que es el estado, o a lo que refiere, o hacia lo que está dirigido. Por tanto, el objeto de un estado intencional puede estar contenido en la respuesta a la pregunta «¿sobre qué es este estado intencional?» (esta es la razón de por qué la intencionalidad a veces es denominada «referencialidad» [«aboutness»]). De aquí que mi pensamiento de que Ulises llegó a Ítaca mientras estaba profundamente dormido sea acerca de Ulises. Pero también es acerca de Ítaca, y quizás también acerca de otras cosas. En otras palabras, los estados intencionales no necesitan tener *un* solo objeto: la pregunta «¿sobre qué es este estado intencional?» («¿en qué estás pensando?») puede tener muchas respuestas, todas ellas correctas.

Para algunos estados de la mente que son intuitivamente intencionales o representacionales —en el sentido de que intuitivamente parecen referir a otras cosas más que a sí mismos—, la pregunta «¿sobre qué es este estado intencional?» es difícil o tiene poco sentido. Es difícil, si no no-gramatical, preguntar «¿acerca de qué es tu deseo de una botella barata de borgoña?». Un deseo es un deseo *de* algo, no un deseo *acerca de* algo. Pero claramente mi deseo refiere a otra cosa distinta a sí mismo, de igual modo que mi pensamiento acerca de Ulises refiere a otra cosa que a sí mismo. Y es la naturaleza de esta «referencia» la que es el centro del estudio sobre la intencionalidad. Por lo tanto no deberíamos comprometernos demasiado con las palabras «acerca de» y «referencialidad» al describir la intencionalidad. Si lo hiciéramos, encontraríamos difícil incluso entender la perspectiva de que los estados conscientes son intencionales. Por ejemplo, los representacionalistas e intencionalistas dicen que un dolor de cabeza es un estado intencional; pero la pregunta «¿sobre qué es tu dolor de cabeza?» tiene poco sentido. Podemos eliminar aquí este problema superficial pensando los estados intencionales de un modo más general, abstracto y semi-técnico para empezar: los estados intencionales están «dirigidos hacia» objetos. A veces la intencionalidad es descrita de un modo incluso más abstracto como «auto-trascendencia», la idea de que los estados intencionales están (normalmente) referidos a cosas que trascienden al estado mismo. Dado lo que quiero decir por «objeto», esto sería otro modo de decir que los estados intencionales tienen objetos.

Los objetos intencionales tienen dos cualidades distintivas. Primero, puesto que pensamos acerca de o deseamos o tenemos la esperanza por cosas que no existen, se sigue que algunos objetos intencionales no existen. Podemos llamarlos «simples objetos intencionales». Decir que hay simples objetos intencionales es otro modo de describir el hecho no-controvertido de que podemos pensar acerca de

(esperar, etc.) cosas que no existen; es otra cuestión sobre cómo debería ser entendido este hecho. Algunos filósofos[4] piensan que necesitamos una explicación de los objetos no-existentes; otros creen que toda referencia aparente a dichos objetos debe ser justificada al estilo de Quine[5]. Sólo voy a señalar aquí este hecho pero no voy a intentar explicarlo.

Segundo, el mismo objeto intencional puede ser el objeto de muchos estados intencionales diferentes. Cabe hacer aquí dos distinciones más. Una es que el mismo objeto puede ser el objeto de un deseo, un pensamiento, una esperanza, etc. Esto es lo que denomino una diferencia en el *modo intencional*[6]. La otra distinción es que el mismo objeto podría ser presentado en la mente de diferentes formas, incluso cuando el modo es el mismo: mi botella barata de borgoña también podría pensarse como una botella de vino producida con uva negra pinot en una de las famosas regiones de vino de Francia. Esta diferencia en la forma de presentación del objeto intencional es lo que llamo una diferencia en el *contenido intencional*.

Por tanto, los estados intencionales implican un modo intencional y un contenido intencional. Pero, ¿cuál es la relación entre el *objeto* intencional y el contenido intencional de un estado? El objeto intencional de un estado intencional es hacia lo que el estado está dirigido; pero un estado no puede estar dirigido hacia algo sin que este algo sea presentado de un modo u otro. No existe tal cosa como un estado de la mente que tenga un objeto que no sea presentado de una forma particular, ¿qué podría posiblemente significar esto? La idea de la presentación misma implica la presentación en una forma particular. La forma en la que se presenta el objeto intencional es lo que denomino el contenido del estado. Así, que un estado tenga un contenido es que tenga un objeto presentado o representado de una forma particular.

Esta manera de pensar la intencionalidad permite entender el contenido de formas diferentes. Desde una perspectiva dominante, por ejemplo, el contenido intencional de un estado siempre es evaluable como verdadero o falso; en otras palabras, el contenido es *proposicional*. Hay actualmente un debate acerca de la naturaleza de las proposiciones[7]. Pero todo lo que entiendo aquí por proposición es: el contenido de un estado intencional que es verdadero o falso. Como veremos, algunos filósofos piensan que todo contenido intencional es proposicional. Aun así, me parece que hay muchos estados intencionales cuyos contenidos no son evaluables como verdaderos o falsos: por ejemplo, las actitudes de amor y odio dirigidas

---

[4] Por ejemplo: T. Parsons, *Non-existent Objects*, New Haven: Yale University Press, 1980.

[5] W.V.O. Quine, «On What There Is», *The Review of Metaphysics*, núm. 2, 1948, pp. 21-28.

[6] Aquí estoy siguiendo a J. Searle, *Intentionality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983. Husserl [E. Husserl, *Logical Investigations*, 1901, traducido por J.N. Findlay, en M. Dermot, London: Routledge 2001] denomina a esta diferencia una diferencia en la «cualidad» intencional; aquellos que como Davidson (D. Davidson, «Mental Events» en D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford: Oxford University Press, 1980) piensan que todos los estados intencionales son actitudes proposicionales deberían denominarla una diferencia en la «actitud».

[7] Cfr. N. Salmon y S. Scott (eds.), *Propositions and Attitudes*, Oxford: Oxford University Press, 1988.

hacia un objeto[8]. Por tanto, rechazo la tesis de que todo contenido intencional es proposicional. Aunque a lo largo del artículo me apoyaré en esta negación, no voy a defenderla más.

Otro debate acerca del contenido intencional es si es *amplio* o *estrecho*. Un estado de la mente tiene un contenido amplio cuando su atribución al sujeto implica que existe algo fuera del sujeto; estrecho cuando su atribución no implica tal cosa. Voy a permanecer neutral sobre si el contenido es amplio o estrecho. También me mantendré neutral sobre si el contenido es *conceptual* o *no-conceptual*. Un estado de la mente tiene un contenido conceptual cuando un sujeto necesita poseer los conceptos determinantes de su contenido para estar en ese estado. Algunos filósofos han afirmado que ciertas experiencias tienen un contenido no-conceptual, y estoy de acuerdo. Pero no es un tema que necesite ser tratado en este contexto.

Una vez aclarados los elementos de la idea de intencionalidad, ahora necesitamos examinar cómo deberían usarse estos elementos en los dos desarrollos diferentes de la idea de que todos los estados mentales son intencionales: el representacionalismo y el intencionalismo.

3. EL REPRESENTACIONALISMO Y EL INTENCIONALISMO

La primera forma de desarrollar la idea de que todos los estados mentales son intencionales es llamada *representacionalismo*; es bastante razonable, ya que la intencionalidad a veces es llamada representación mental. En el uso contemporáneo de este concepto[9], el representacionalismo acerca de la conciencia es expresado comúnmente en términos de una estrecha relación entre el *carácter fenoménico* de

---

[8] Cfr. T. Crane, *Elements of Mind,* Oxford: Oxford University Press, 2001, § 34; M. Montague, «Against Propositionalism», en prensa.

[9] El cual difiere del uso previo; a saber, desde la perspectiva de que nuestro acceso perceptivo al mundo está «mediado» por representaciones. Esta perspectiva es obviamente muy diferente del representacionalismo discutido aquí. Para el representacionalismo en el sentido de hoy, véase D. Bain, «Intentionalism and Pain», *Philosophical Quarterly*, núm. 53, 2003, pp. 502-523; N. Block, «Inverted Earth», en N. Block, O. Flanagan y G. Güzeldere (eds.), *The Nature of Consciousness,* Cambridge, MA:MIT Press, 1997; A. Byrne, «Intentionalism Defended», *Philosophical Review*, núm. 110, 2001, pp. 199-240; F. Dretske, *Naturalising the Mind*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995; B. Hellie, «Consciousness and Representationalism», *Encyclopedia of Cognitive Science*, London: Macmillan, 2002; F. Jackson, «Representation and Experience», en H. Clapin, P. Slezack y P. Staines (eds.), *Representation in Mind: New Approaches to Mental Representation*, Wesport: Praeger, 2002; A. Kind, «What's So Transparent About Transparency?», *Philosophical Studies*, núm. 115, 2003, pp. 225-244; J. O'Dea, «Representationalism, Supervenience and the Cross-Modal Problem», *Philosophical Studies*, en prensa; C. Siewert, «Is Experience Transparent?», *Philosophical Studies*, núm. 117, 2004, pp. 15-41; D. Stoljar, «The Argument from Diaphonousness», en M. Escurrida, R. Stainton y C. Viger (eds.), «New essays in the philosophy of language and mind», *Supplemental Volume of The Canadian Journal of Philosophy Calgary*, University of Calgary Press, 2004, pp. 341-390; M. Thau, *Consciousness and Cognition*, Oxford: Oxford University Press, 2002; M. Tye, *Ten Problems of Consciousness*, Cambridge, MA:MIT Press, 1995.

un estado de la mente y el *contenido representacional* del estado. Un estado tiene carácter fenoménico cuando hay algo que es como estar en ese estado, mientras que el contenido representacional de un estado es cómo representa éste el mundo, y esto es representacional[10]. A veces se distinguen dos versiones de representacionalismo: el *representacionalismo fuerte*, que afirma que el carácter fenoménico de un estado mental es idéntico a su contenido representacional[11], y el *representacionalismo débil*, que afirma que el carácter fenoménico de un estado está determinado por o sobreviene sobre su contenido representacional[12].

Tomado literalmente, el representacionalismo fuerte es de coherencia dudosa. Afirma que el carácter fenoménico de una experiencia es idéntico a su contenido representacional. El contenido representacional de una experiencia, de acuerdo con el representacionalismo, es una proposición. El carácter fenoménico de una experiencia es tener esa experiencia. Pero ¿cómo puede el hecho de ser '*como* tener una experiencia' 'idéntico a una *proposición*'? Las proposiciones son objetos abstractos —quizás los pensamientos fregeanos, quizás modelados por conjuntos de mundos o intenciones posibles u ordenados en *n*-dupla de objetos y propiedades— y ser como tener una experiencia es (probablemente) una cualidad de una experiencia, un evento concreto. ¿Cómo puede una cualidad de un evento concreto ser idéntica a una proposición abstracta? Si tomamos a los representacionalistas fuertes literalmente, su afirmación tiene poco sentido.

No obstante, quizás deberíamos interpretar la afirmación con un poco de flexibilidad. En vez de lo anterior, vamos a entender el representacionalismo fuerte como afirmando que para que una experiencia tenga cierto carácter fenoménico simplemente tiene que tener cierto contenido intencional. Los representacionalistas fuertes no deberían afirmar que el *carácter* fenoménico es idéntico al *contenido*; por el contrario, deberían afirmar que el que una experiencia *tenga* carácter fenoménico es idéntico a que *tenga* cierto contenido. El representacionalismo débil, entonces, puede ser expresado como sigue: cualesquiera dos experiencias que compartan el contenido intencional, compartirán el carácter fenoménico. Esto es consistente con la afirmación de la identidad hecha por los representacionalistas fuertes, pero no la implica,

---

[10] A. Byrne, art. cit.; D. Bain, art. cit., p. 507.

[11] Cfr. M. Tye, op. cit., p. 137.

[12] Cfr. A. Byrne, art. cit.; B. McLaughlin, «Color, Consciousness and Color Consciousness» en A. Jokic y Q. Smith (eds.), *Consciousness: New Philosophical Perspectives*, Oxford y New York: Oxford University Press, 2003; A. Kind, «Restrictions on Representationalism», *Philosophical Studies*, en prensa. Es necesario, desafortunadamente, hacer aquí alguna reforma terminológica. Bain [D. Bain, art. cit.] y Byrne [A. Byrne, art. cit.] llaman a sus perspectivas «intencionalismo», pero aquí he cambiado su nombre (por lo que me disculpo) a «representacionalismo», ya que su perspectiva es esencialmente la misma que la que Tye y otros llaman «representacionalismo». Por lo tanto reservo el término «intencionalismo» para la doctrina que defiendo en este artículo. En Crane [T. Crane, «Intentionality as the mark of the mental», cit.] distingo una versión fuerte y otra débil de intencionalismo sobre una base diferente (esencialmente en términos de si una teoría rechaza o acepta los «qualia») pero, ya que el otro modo de hacer la distinción entre las perspectivas fuerte y débil se ha convertido en la dominante, insistir en usar mi propia terminología sólo perpetuaría mi confusión.

puesto que permite que las experiencias pudieran tener propiedades fenoménicas no-representacionales que (por alguna razón) sobrevienen sobre el que la experiencia tenga contenido representacional. Me parece que la distinción entre representacionalismo fuerte y débil es de poca relevancia y, en consecuencia, en lo que sigue, entenderé el representacionalismo como la afirmación más débil de sobreveniencia.

Tal como se señaló, los representacionalistas tienden a mantener que todo contenido intencional es proposicional. Puesto que rechazo esta tesis, ésta es una razón para rechazar el representacionalismo como es entendido normalmente. Pero quizás esta tesis no es esencial para el representacionalismo; no parece que haya nada en la idea esencial detrás del representacionalismo que implique que el contenido debe ser proposicional. De este modo, quiero concentrarme aquí en el problema que está más próximo al núcleo del representacionalismo.

En un artículo reciente, Bain[13] defiende la perspectiva representacionalista de que la experiencia del dolor representa una lesión en el cuerpo. Parte de su defensa incluye hacer frente a lo que él denomina el problema de la «distinción»: cómo un representacionalista debería caracterizar lo que es distintivo acerca de las sensaciones del dolor. En un sentido, expresa este problema en términos de cómo se puede distinguir entre (por ejemplo) ver que el propio cuerpo se está alterando [«disordered»] y sentir lo mismo somáticamente:

> La diferencia fenoménica entre ver la alteración y sentirla somáticamente no puede residir en la diferencia entre los contenidos de las experiencias, ya que sus contenidos no difieren – ambos representan el problema[14].

Algunos representacionalistas[15] responden insistiendo en que dichas experiencias *deben* diferir, de hecho, en lo que representan. Otros[16] afirman que los contenidos de las experiencias tienen naturalezas diferentes (por ejemplo, el contenido de una experiencia somática es no-conceptual). La propia perspectiva de Bain es que lo que se representa no difiere en estos dos casos, sino en que hay una diferencia en los «modos de presentación» (es decir, su contenido fregeano: Bain[17]).

En realidad, estas respuestas son muy similares: todas intentan localizar las diferencias de estas experiencias en sus contenidos. Aun así, me parece que hay disponible una respuesta mucho más simple, la cual no está disponible para los representacionalistas como Bain y Tye (aunque está bastante dentro del espíritu de su perspectiva). Esta respuesta simple es que la diferencia entre sentir que la pierna de uno está dañada y verla dañada es sólo la diferencia entre *sentir* y *ver*. En otras palabras, es una diferencia en lo que Searle y yo llamamos el *modo*, y lo que otros llamarían *actitud*. Ya

---

[13] D. Bain, art. cit.

[14] Ibíd., p. 516.

[15] Por ejemplo, F. Dretske, «Reply to Lopes», *Philosophy and Phenomenological Research*, núm. 60, 2000, p. 458.

[16] Por ejemplo M. Tye, *op. cit.*

[17] D. Bain, art. cit., pp. 517-8.

sabemos que la igualdad del contenido no es suficiente para la igualdad de los estados mentales en general; una creencia y una esperanza tendrían el mismo contenido. De manera que, ¿por qué deberíamos esperar que sea suficiente para la igualdad de los estados fenoménicos, estados que son distinguidos por su carácter fenoménico?

Como esbocé antes en la sección 2, la intencionalidad es la direccionalidad hacia un objeto, pero hay tres dimensiones de la variación en los modos en que los estados de la mente propios estarían dirigidos hacia un objeto: deben diferir en su objeto, en su contenido y en su modo[18]. Así, ya que sabemos que, como regla general, los estados intencionales pueden diferir en el modo incluso cuando comparten el contenido, seguramente es de esperar que las diferencias en el modo marquen una diferencia en el carácter fenoménico de los estados de la mente. La idea es incluso más fácil de apreciar cuando consideramos los ejemplos concretos: no debería ser sorprendente, por ejemplo, que ver que está lloviendo y oír que está lloviendo tengan diferentes caracteres fenoménicos, puesto que ver y oír son modos o actitudes conscientes diferentes. Así, la respuesta simple a la pregunta de Bain es que lo que distingue sentir que el *cuerpo de uno está herido* y ver que el *cuerpo de uno está herido* es que en un caso el hecho es aprehendido por la facultad de la vista, y en el otro es aprehendido por la facultad de la percepción de lo somático. (Por supuesto, esto no *explica* lo que hace conscientes a los productos de estas facultades, pero ni siquiera el representacionalismo lo hace. La pregunta de Bain era acerca de lo que *distingue* el carácter consciente de estas experiencias, no acerca de lo que en primer lugar las hace conscientes).

Bain considera esta respuesta, pero la rechaza sobre la base de que admitir que el modo o el sentido de la modalidad contribuye a las diferencias fenoménicas es «rendirse antes de la lucha»[19]. Pero parece que esto es empezar la casa por el tejado. Si comenzamos con una inclinación en favor del intencionalismo, inspirado quizás por la idea de unificar los fenómenos de la mente alrededor del punto de vista del sujeto (ver la próxima sección) o inspirado por la idea de Dretske de que «todos los hechos mentales son hechos representacionales»[20], entonces deberíamos tener la mente abierta acerca de si todos los hechos mentales están fijados por *todos* los hechos intencionales o representacionales (el modo *más* el contenido *más* el

[18] Nota: (i) el modo no es el modo fregeano de presentación, el cual es un elemento del contenido del estado. Chalmers [D. Chalmers, «The Representational Character of Experience» en B. Leiter (ed.), *The future for Philosophy*, Oxford y New York: Oxford University Press, 2004] prefiere su término «manera» a mi «modo» debido al riesgo de confusión con el «modo de presentación». (ii) Hacer esta afirmación acerca de los modos o maneras no está de acuerdo con la perspectiva de Lycan [W.G. Lycan, *Consciousness and Experience*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996] de que el papel funcional de un estado de la mente contribuye a su carácter fenoménico. Para llegar aquí habría que añadir que las diferencias en el modo se explican por las diferencias en el papel funcional; una tesis plausible pero que no se sigue del intencionalismo. Aquí difiero de Block [N. Block, «Mental Paint», en M. Hahn y B. Ramberg (eds.), *Others on Burge: 10 Essays With Responses From Tyler Burge*, Cambridge, MA: MIT Press, 2003]; mis simpatías están más con Jackson [F. Jackson, art. cit.], McLaughlin [B. McLaughlin, art. cit.] y O'Dea [J. O'Dea, art. cit.].

[19] D. Bain, art. cit, p. 517.

[20] Cfr. F. Dretske, *Naturalising the Mind*, cit., p. xiii.

objeto) o si están fijados sólo por el contenido. Una pequeña reflexión puede mostrar que todos los hechos intencionales acerca de un estado de la mente (incluyendo los hechos acerca del modo) contribuyen a fijar el carácter fenoménico. Además, decir esto no entra en conflicto con la motivación que está detrás de la perspectiva representacionalista, como explicaré en la próxima sección.

Por lo tanto, pienso que deberíamos rechazar el representacionalismo y negar que el carácter fenoménico de una experiencia esté determinado sólo por su contenido representacional[21]. La vía alternativa para desarrollar la perspectiva de que todos los estados mentales son intencionales es la que llamo *intencionalismo*. Afirma que el carácter fenoménico de una experiencia está determinado por su entera naturaleza intencional: en particular, por su modo y su contenido. El carácter fenoménico de una experiencia, por tanto, sobreviene sobre su naturaleza intencional. No puede haber dos experiencias que sean idénticas en su naturaleza intencional pero que difieran en su carácter fenoménico.

Nótese que el intencionalismo y el representacionalismo son realmente el fortalecimiento de la afirmación original de que todos los estados mentales son intencionales. Ya que alguien podría sostener que todos los estados mentales son intencionales pero, no obstante, rechazar el intencionalismo y el representacionalismo, si éstos mantuvieran que las dos experiencias podrían ser idénticas en su naturaleza intencional pero diferentes en sus propiedades no-intencionales (a veces llamadas «qualia»). Llamaremos a ésta la «teoría de los qualia». La teoría de los qualia sería una versión de la perspectiva de que todos los estados mentales son intencionales, pero una que se detiene antes del intencionalismo y del representacionalismo al sostener que hay propiedades no-intencionales que contribuyen al carácter fenoménico. Por el contrario, el intencionalismo implica la sobreveniencia del carácter fenoménico de una experiencia sobre su naturaleza intencional y, por tanto, implica el rechazo de la teoría de los qualia[22].

Hasta ahora, sólo hemos dicho lo que es la doctrina del intencionalismo; no hemos dicho nada aún acerca de las razones para creerla. Ésta será la tarea de la próxima sección[23].

---

[21] Esto significa que soy un «representacionalista impuro» en el sentido de Chalmers [D. Chalmers, art. cit.], quien piensa que el modo y el contenido contribuyen al carácter fenoménico. La terminología ya ha comenzado a aumentar desmesuradamente aquí: Byrne [A. Byrne, art. cit.] llama a esta perspectiva el «intencionalismo inter-modal», mientras que Block [N. Block, «Mental Paint», cit.] la denomina «cuasi-representacionalismo». Presento mis estipulaciones terminológicas como una simplificación para el debate.

[22] Para la teoría de los qualia, veáse N. Block, «Inverted Earth», cit. y N. Block, «Mental Paint», cit. En Crane [T. Crane, «Intentionality as the mark of the mental», cit., pp. 229-251], denominé a esta versión de la teoría de los qualia como una versión del intencionalismo (intencionalismo «débil»). Ahora parece más simple usar la palabra «intencionalismo» para la perspectiva de que el carácter fenoménico es agotado por su naturaleza intencional.

[23] Chalmers [D. Chalmers, art. cit.] proporciona una taxonomía útil de las aproximaciones intencionalista y representacionalista a la conciencia y una exposición muy clara de cómo estas aproximaciones se relacionan con los proyectos reduccionistas en la filosofía de la mente.

4. LA MOTIVACIÓN HACIA EL INTENCIONALISMO

El intencionalismo, como tesis general, afirma que todo el carácter mental de un estado mental está determinado por su naturaleza intencional. La resistencia al intencionalismo y al representacionalismo viene principalmente de aquellos quienes piensan que hay aspectos de la experiencia consciente que no están determinados por la intencionalidad de la experiencia; o incluso que hay estados conscientes que no tienen intencionalidad en absoluto. De aquí que la defensa del intencionalismo dependa de la defensa del intencionalismo acerca de la conciencia[24].

¿Qué razones positivas hay para creer que los estados conscientes son enteramente intencionales? Los representacionalistas a veces argumentan apelando a lo que ha sido llamado la *transparencia* de la experiencia perceptiva: la reflexión introspectiva sobre una experiencia perceptiva sólo revela los objetos externos de la experiencia y sus cualidades, y no revela las cualidades intrínsecas de las experiencias mismas[25].

En los últimos años, ha habido mucha discusión acerca de la trasparencia de la experiencia[26]. Aquí la entenderé como la combinación de estas dos afirmaciones: (i) que la reflexión sobre una experiencia perceptiva sólo revela los aspectos de los objetos de la experiencia; y (ii) que la reflexión sobre una experiencia perceptiva no revela los aspectos de la experiencia misma. La primera afirmación es relativamente incontrovertida, aunque plantea la cuestión de lo que debería decir un defensor de la trasparencia acerca de los objetos de la experiencia que no existen[27]. La segunda afirmación es la que normalmente discuten aquellos que rechazan la trasparencia. Estos filósofos afirman que, en ciertos casos, —ej. la visión borrosa— uno puede llegar a ser consciente de algo más que de cómo está representando el mundo, o de los objetos de la experiencia. Cuando uno ve algo de modo borroso, no representa necesariamente el mundo como borroso. De aquí que la segunda afirmación de la trasparencia (ii) sea falsa, y en la medida en que el representacionalismo implica esta afirmación, el representacionalismo también es falso.

---

[24] La resistencia también vendría de un defensor de una clase de «pensamiento de orden más elevado» (HOT) de la teoría de la conciencia, que mantiene que las sensaciones corporales (por ejemplo) no son esencialmente intencionales ni esencialmente conscientes —sólo llegan a ser conscientes cuando son los objetos de los pensamientos de orden más elevado— (Cfr. D. Rosenthal, «Two Concepts of Consciousness», *Philosophical Studies*, núm. 49, 1986, pp. 329-359). Encuentro muy implausible la perspectiva de que las sensaciones no son esencialmente conscientes, y no la discutiré más aquí.

[25] G. Harman, «The Intrinsic Quality of Experience» en J. Tomberlin (ed.) *Philosophical Perspectives 4*, Atascadero: Ridgeview, 1990; reeditado en N. Block, O. Flanagan y G. Güzeldere (eds.) *The Nature of Consciousness*; y M. Tye, op. cit.

[26] Cfr. D. Stoljar, art. cit., pp. 341-390; M.G.F. Martin, «The Transparency of Experience», *Mind and Language*, núm. 17, 2002, pp. 376-425; C. Siewert, *The Significance of Consciousness*, Princeton: Princeton University Press, 1998.

[27] Cfr. T. Crane, «Is there a Perceptual Relation?», en T.S. Gendler y J. Hawthorne (eds.), *Perceptual Experience*, Oxford: Oxford University Press, en prensa; y M. Johnston, «The Obscure Object of Hallucination», *Philosophical Studies*, núm. 120, 2004, pp. 113-183.

Por supuesto, hay respuestas representacionalistas a esta clase de objeción[28]. Pero dado que ya hemos rechazado el representacionalismo, no las buscaré aquí. En su lugar, déjenme considerar lo que diría alguien que rechaza el representacionalismo *y* la segunda afirmación de la trasparencia. Parece haber al menos dos posibilidades. La primera es la respuesta intencionalista: que la visión borrosa y otros fenómenos similares son parte del carácter intencional de la experiencia, ya que los fenómenos como éste pueden resultar del modo intencional particular de la experiencia: es el modo particular de ser consciente del mundo, la agudeza particular de la percepción visual de uno, que (además de su contenido) determina el carácter fenoménico de la experiencia. Después de todo, los individuos difieren en su agudeza perceptiva; es apenas sorprendente que esto deba afectar al carácter fenoménico de la experiencia. La segunda perspectiva es la teoría de los qualia: que la visión borrosa y otros fenómenos así resultan de experiencias que tienen ciertos qualia no-intencionales, entendidos como propiedades que pueden variar independientemente de la naturaleza intencional de una experiencia.

Puede ser bastante difícil de ver lo que está en cuestión en el debate entre estas dos perspectivas. Una razón para esto es que no siempre está claro exactamente lo que se supone que son los qualia no-intencionales[29]. Pero lo que parece estar claramente en disputa es la verdad de la tesis de la sobreveniencia: ¿fijar la naturaleza intencional (el modo y el contenido) de la experiencia fija su carácter fenoménico? El intencionalista dice que sí y el no-intencionalista dice que no[30]. Para agudizar el debate, entonces, quizás no necesitemos una explicación positiva de los qualia. Por el contrario, sólo necesitamos tratar el no-intencionalismo como una afirmación negativa: la negación de la tesis de la sobreveniencia. Esto pone al intencionalista a la defensiva: necesitan explicar por qué el modo y el contenido intencional determinan el carácter fenoménico.

Otra cosa que es inadecuada acerca de la simple apelación a la trasparencia y la introspección es que no nos ayuda a entender *por qué* la experiencia es completamente intencional. Si queremos saber por qué el carácter fenoménico está determinado por la naturaleza intencional, entonces no sólo necesitamos una afirmación de lo que algunos filósofos toman como obviamente verdadero, queremos alguna clase de entendimiento de la conexión intrínseca entre la idea de lo intencional y la idea del carácter fenoménico. Una analogía: bien puede ser que el sufragio universal sea una cualidad de todas las democracias liberales. De ahí que ser un estado con sufragio universal sobrevenga sobre ser una democracia liberal. Pero la simple afirmación de la conexión de sobreveniencia no explica por qué es así; lo que necesita-

---

[28] M. Tye, *Consciousness, Color and Content*, Cambridge, MA: MIT Press, 2000.

[29] Para la discusión, véase D. Dennett, «Quining Qualia» en A. Marcel y E. Bisiach, (eds.), *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford: Oxford University Press, 1988; y M.G.F. Martin, «Setting Things Before the Mind» en A. O'Hear (ed.), *Contemporary Issues in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

[30] N. Block, «Mental Paint and Mental Latex», en E. Villanueva (ed.), *Philosophical Issues 7*, Atascadero, CA: Ridgeview, 1996, pp. 19-49; y N. Block, «Inverted Earth», cit.

mos es alguna conexión explicativa entre la idea de la democracia liberal y la idea del sufragio universal.

Será de utilidad volver por un momento al representacionalismo. Byrne[31] ha proporcionado un argumento directo en favor del representacionalismo que no apela simplemente a ninguna de las intuiciones acerca de la trasparencia. La discusión de Byrne es instructiva, pero me parece que su argumento finalmente es infructuoso. Sin embargo, una breve revisión del argumento mostrará una razón subyacente para creer en el intencionalismo.

Byrne pretende defender la afirmación de la sobreveniencia representacionalista débil: la igualdad del contenido intencional implica la igualdad del carácter fenoménico. De aquí que si las experiencias difieren en el carácter fenoménico, diferirán en el contenido. Argumenta a favor de esta conclusión como sigue:

(1) Si un sujeto (debidamente idealizado) tiene dos experiencias consecutivas que difieren en el carácter fenoménico, entonces se dará cuenta de la diferencia;
(2) Si un sujeto se da cuenta de un cambio en el carácter fenoménico de estas experiencias, entonces el modo en el que las cosas le parecen al sujeto será diferente en cada caso;
(3) Pero el modo en el que las cosas le parecen al sujeto es el contenido de la experiencia: si dos experiencias comparten un contenido, entonces el modo en el que parecen las cosas es exactamente el mismo en cada experiencia;
(4) Por lo tanto, si las experiencias difieren en el carácter fenoménico, diferirán en el contenido.

El movimiento clave en este argumento es el paso entre (2) y (3). La idea es que si el modo en el que las cosas parecen al sujeto cambia, también lo hace el contenido, ya que el modo en el que las cosas parecen al sujeto sólo es el contenido de la experiencia.

Ahora es ciertamente plausible decir que «el modo en el que las cosas parecen al sujeto» puede ser leído como un sinónimo del contenido de una experiencia. Pero alguien que dude de la afirmación representacionalista de la sobreveniencia puede decir que «el modo en el que las cosas parecen al sujeto» puede ser leído también de otra manera: puede destacar los aspectos del carácter fenoménico de la experiencia misma. Se podría decir que cuando uno experimenta algo, el mundo parece de cierto modo al sujeto, pero además que la *experiencia* parece de cierto modo: las «cosas» cubren ambos aspectos de este parecer. De ahí que un oponente de la afirmación de la sobreveniencia pueda decir que el argumento se equivoca entre los pasos (2) y (3): en (2) la frase «el modo en el que las cosas parecen» se identifica con el contenido *y* los aspectos de la experiencia misma, mientras que en (3) se identifica simplemente con el contenido. Por lo tanto, el atractivo argumento de Byrne fracasa.

---

[31] A. Byrne, art. cit.

Sin embargo, hay algo que podemos aprender del fracaso de este argumento. Sobre lo que descansa el argumento de Byrne es que en el caso de la experiencia perceptiva al menos, las nociones de cómo las cosas parecen al sujeto y cómo una experiencia representa el mundo están íntimamente entrelazadas. Supóngase que se me pregunta cómo me parecen las cosas perceptivamente ahora, y doy una descripción de esto. Entonces supóngase que se me pregunta cómo representa mi experiencia perceptiva el mundo. Es razonable esperar que dé la misma descripción o una similar[32]. Mejor dicho, si lo hago, no estaría fracasando de manera obvia al llevar a cabo la tarea que se me pidió. Después de todo, cómo me parecen las cosas en la experiencia perceptiva es una cuestión al menos de cómo es experimentado el mundo que me rodea, y es plausible (aunque no preceptivo) pensar en este mundo como representado por mi experiencia[33].

Alguien podría pensar que las descripciones *deben* diferir porque «cómo las cosas me parecen» *debe* referir al «parecer» mismo y no a lo que parece. Pero esto sería una estipulación acerca de cómo usar la frase «cómo parecen las cosas», y por tanto sería ignorar deliberadamente la ambigüedad sobre la que he prestado atención. No estoy diciendo que cuando describes cómo te parecen las cosas, *sólo* deberías describir los objetos de la experiencia. Si digo, porque soy miope, que un edificio distante parece borroso, no necesito describir el objeto como borroso. Más bien, describo el objeto *y* cómo me parece. Mi idea aquí es que describir fiablemente cómo te parecen las cosas en la experiencia perceptiva implicará describir los objetos de la experiencia, incluso si incluye también otras cosas. El argumento de Byrne se aprovecha de este hecho. (La idea no es sólo acerca de la frase «cómo parecen las cosas»: lo mismo se podría decir para «cómo es» [«what it is like»] y «cómo es conmigo» [«how it is with me»])[34].

Igual que Byrne, he estado hablando sobre la percepción y debe pensarse que la situación es diferente cuando lo afectado son las sensaciones corporales y algunas emociones. Volveré sobre esta cuestión en la próxima sección. Pero, por el momento, me gustaría ampliar lo que veo como la moraleja de esta discusión del argumento de Byrne.

He defendido que el argumento de Byrne fracasa porque la noción de *cómo parecen las cosas al sujeto* debe ser entendida de dos maneras: describiendo cómo el *mundo* parece ser y cómo la *experiencia* parece ser. De aquí que el paso de (2) a (3) sea

---

[32] Cfr. P.F. Strawson, «Perception and its Objects» en G. Macdonald (ed.) *Perception and Identity: Essays Presented to A.J. Ayer with His Replies*, London: MacMillan, 1979; también en A. Noë, E. Thompson, (eds.), *Vision and Mind: Selected Reading in the Philosophy of Perception*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002.

[33] Los disyuntivistas tales como Martin [M.G.F. Martin, «The Transparency of Experience», cit.] estarán en desacuerdo; para ellos, los objetos y las propiedades que experimentamos no son representados sino instanciados en la percepción verídica. En Crane [T. Crane, «Is there a Perceptual Relation?», cit.] discuto la diferencia entre el disyuntivismo y el intencionalismo en términos de si piensan que la experiencia es representacional. Aquí no estoy proporcionando un argumento en contra del disyuntivismo, sino describiendo las opciones para alguien tentado por el intencionalismo.

[34] Cfr. M.G.F. Martin, «Setting Things Before the Mind», cit.

equívoco. Pero el hecho de que la noción tenga estas dos interpretaciones es muy significativo para el intencionalismo. Ya que lo que estamos intentando describir cuando describimos una experiencia es la *perspectiva* del sujeto sobre el mundo, el *punto de vista* del sujeto. Una descripción del punto de vista del sujeto no es una descripción de (por ejemplo) las disposiciones de algunas propiedades intrínsecas «en blanco» o «a ciegas»; es una descripción de un punto de vista *sobre algo*. Dentro de la idea de cómo parecen las cosas al sujeto ya está contenida la idea de una perspectiva o punto de vista sobre las «cosas». Lo mismo es verdad para la idea de *cómo es* tener una experiencia. Una descripción de cómo es experimentar algo visualmente es inevitablemente una descripción de cómo es para esta *cosa* ser experimentada. Si dejas esto fuera, dejas fuera parte de cómo es para el sujeto, parte de lo que hace que la experiencia tenga el carácter fenoménico que tiene. Ésta es la razón por la que es tan fácil para Byrne pasar de hablar de cómo parecen las cosas al sujeto («cómo es» [«what it is like»]) a hablar acerca del contenido representacional de la experiencia («cómo se representa el mundo»). Por supuesto, el paso es muy natural: por poco tiempo negaremos que tener una experiencia perceptiva es en parte un asunto de cómo la experiencia se presenta o representa el mundo[35]. Muchos de los oponentes de Byrne aceptarán esto, pero sin embargo negarán la tesis de la sobreveniencia.

No obstante, la mejor explicación del hecho de que las nociones de cómo parecen las cosas y cómo son representadas están muy próximas la una a la otra es que tienen, me parece, un centro común. Describen lo que la idea de intencionalidad captura en un nivel más abstracto. Estas nociones, que nos son tan útiles para caracterizar, fenomenológicamente hablando, lo que es tener una experiencia, son de hecho inextricables desde la noción de intencionalidad. Entendida adecuadamente, la noción de intencionalidad es la noción de algo que está siendo representado en la mente, la noción de un estado de la mente que tiene un objeto (o lo que Martin[36] ha denominado en alguna otra parte un «contenido» [«subject-matter»]). Si la experiencia incluye las cosas que parecen de cierto modo, deben parecer de cierto modo a un sujeto; parecer es siempre parecer a un sujeto. Lo que se presenta al sujeto (las «cosas») es el contenido [«subject-matter»] de la experiencia. De aquí que el hecho de que las cosas parezcan de cierto modo en la experiencia sea una clase de intencionalidad: la intencionalidad de la experiencia. El intencionalismo proporciona una descripción mejor de esto que el representacionalismo, ya que el intencionalismo puede acomodar el modo en el que el «parecer» mismo puede entrar en el carácter fenoménico de la experiencia.

Éste no se presenta como un argumento demostrativo en favor del intencionalismo. Lo que he estado intentando hacer es motivar la idea de intencionali-

---

[35] Por tanto, no es muy natural, como han señalado muchos filósofos recientes (C. SIEWERT, op. cit.; D. CHALMERS, art. cit.; G. MCCULLOCH, *The Life of the Mind*, London: Routledge, 2003; T. HORGAN, y J. TIENSON, «The Intentionality of Phenomenology and the Phenomenology of Intentionality» en D. Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, Oxford y New York: Oxford University Press, 2002), pensar que la noción de «cómo es» sólo tiene aplicación a los *qualia* de los estados mentales, concebidos como propiedades intrínsecas no-intencionales.

[36] M.G.F. MARTIN, «Setting Things Before the Mind», cit.

dad a partir de dos ideas a las que recurre Byrne: cómo las cosas le parecen al sujeto y cómo las cosas son representadas. La ambigüedad que señalé en «cómo parecen las cosas al sujeto» es explicada por el intencionalismo en términos del contenido («cómo parecen las *cosas*») y del modo («cómo *parecen* las cosas»). Es verdad que no he mostrado que la hipótesis no-intencionalista de «cómo *parecen* las cosas» en términos de los qualia sea incoherente o errónea. Pero he mostrado cómo el intencionalismo respondería al desafío no-intencionalista.

Existe una razón más para adoptar el intencionalismo que ha sido propuesta recientemente por ciertos autores y que merece ser mencionada aquí. Es la perspectiva de que una concepción intencionalista de los fenómenos mentales los hará más susceptibles de una reducción fisicalista[37]. De acuerdo con una perspectiva extendida, hay dos desafíos con los que se enfrenta toda explicación fisicalista de la mente: la reducción del contenido y la reducción de la conciencia. Un aspecto de esta perspectiva general es que, mientras que se produce un progreso en el intento por reducir el contenido representacional —ej. explicándolo en términos de información o co-variación causal—, se produce un escaso progreso al reducir la conciencia. Mientras que el contenido se considera en un sentido amplio como algo basado en relaciones causales con el entorno, no hay casi consenso acerca de la base física de la conciencia. Algunos ven la ventaja del intencionalismo como algo que ofrece una salida de este punto muerto[38].

Soy escéptico con respecto a esta clase de motivación en favor del intencionalismo, por dos razones. Primero, soy escéptico en cuanto a las perspectivas de reducción de la intencionalidad. Aún no se han resuelto las dudas fundamentales acerca de la mala representación que se plantearon en las discusiones de la intencionalidad naturalizada en los últimos 1980s[39]. Segundo, incluso si las perspectivas fueran mejores para una explicación reduccionista de la intencionalidad de lo que realmente lo son, esto no ayudaría con el problema de la reducción de la conciencia, a menos que se explicara qué hace conscientes a ciertos estados intencionales. Ciertas teorías intencionalistas reduccionistas (como la llamada teoría «PANIC» de Tye[40]) intentan situar esta cuestión centrando la atención en las cualidades específicas del contenido intencional de los estados conscientes. Pero la dificultad aquí es que en la medida en que haya una preocupación original acerca de la conciencia y su explicación, esta preocupación pospondrá la explicación intencionalista en términos del contenido representacional. Por ejemplo, si la preocupación es que los zombies parecen posibles, entonces (dada la posibilidad manifiesta de intencionalidad no-consciente) esta preocupación se planteará incluso en una aproximación intencionalista.

Por tanto, dudo de si el intencionalismo puede ayudar realmente a una explicación reduccionista de la mente. Pero tal como lo veo, ésta no es la principal razón

---

[37] Cfr. A. Byrne, art. cit., y B. Hellie, art. cit.
[38] A. Byrne, art. cit.
[39] Cfr. D. Chalmers, art. cit., para una expresión reciente del escepticismo.
[40] M. Tye, *Ten Problems of Consciousness*, cit.

para creer en el intencionalismo. La línea de pensamiento desarrollada al principio de esta sección es una defensa del intencionalismo como una tesis *fenomenológica*: una tesis acerca de lo que es ser un sujeto de experiencia. Como una tesis fenomenológica, el intencionalismo ofrece la perspectiva de una explicación unitaria de los estados de la mente, una versión que explica la unidad de nuestro concepto de mente. Desde esta perspectiva, nuestro concepto de mente implica esencialmente el concepto del punto de vista de un sujeto acerca del mundo. La esencia de la intencionalidad es tener dicho punto de vista. Están aquellos que son escépticos acerca de la unidad del concepto de mente. Pero dadas las conexiones trazadas entre el carácter fenoménico y la intencionalidad, recae sobre ellos la carga de la prueba para explicar por qué la intencionalidad no es el signo de lo mental. En la sección final de este artículo, consideraré algunas afirmaciones que son las objeciones más fuertes a esta tesis.

5. SENSACIONES Y ESTADOS DE ÁNIMO

La tesis general de que la intencionalidad es el signo de lo mental ha sido negada sobre la base de que hay casos claros de estados mentales que no tienen objetos. Los ejemplos ofrecidos normalmente[41] son las sensaciones corporales y ciertas emociones y estados de ánimo. Examinemos estos supuestos contraejemplos más atentamente, tomando el dolor como paradigma de una sensación corporal.

Una explicación no-intencionalista del dolor es aquella que dice que o bien este dolor no tiene intencionalidad o bien que no cumple todo lo que la intencionalidad debe cumplir. Desde estas perspectivas, el carácter fenomenológico del dolor es completamente o parcialmente caracterizado por sus propiedades cualitativas no-intencionales o qualia. Muchos no-intencionalistas han llegado a aceptar que en la medida en que los dolores son sentidos en un lugar, muestran *alguna* intencionalidad[42]. Pero insisten en que hay más de estas experiencias que de su intencionalidad: sus qualia característicos.

Los intencionalistas y los representacionalistas se resisten a esto, normalmente sobre la base de que la noción de qualia es oscura y mal definida. Pero decir esto no es suficiente; también tienen que explicar lo que significa que un dolor o un estado de ánimo sea un estado intencional.

Algunos representacionalistas[43] han argumentado que el contenido representacional de un dolor en una parte del cuerpo de alguien es que la parte del cuerpo está dañada o, por lo demás, herida o alterada. Esta perspectiva tiene cierto

---

[41] Por ejemplo, los presentados por J. SEARLE, *op. cit.*, p. 1.

[42] Incluso Searle (J. SEARLE, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991, p. 251) acepta esto. Para una crítica más amplia de las perspectivas no-intencionalistas del dolor, véase T. CRANE, «Intentionality as the mark of the mental», cit.; y N. Grahek, *Feeling Pain and Being in Pain*, Hanse Institute for Advanced Study, 2001.

[43] D.M. ARMSTRONG, *A Materialist Theory of the Mind*, London: Routledge and Kegan Paul, 1968; M. TYE, *Ten Problems of Consciousness*, cit.; D. BAIN, art. cit.

número de ventajas, especialmente el modo en que conecta el contenido representacional del dolor con su función manifiesta de avisar a un organismo del daño que se le ha hecho a su cuerpo. Sin embargo, me parece que la perspectiva no puede ser correcta. La razón principal es que es fenomenológicamente implausible, y la tarea a la que nos dedicamos aquí es fenomenológica. Aunque bien podría haber casos donde una experiencia del dolor en una parte del cuerpo también parece ser una experiencia de los daños de esa parte, también hay muchos casos donde no es así. No hay nada en la experiencia de un dolor de cabeza que connote daños al sujeto, y sería completamente irracional para el sujeto concluir que su cabeza fue dañada puramente sobre la base de un dolor de cabeza. (Debe ser verdad, sin embargo, insistir en que el dolor de cabeza es experimentado como un *trastorno* en la cabeza, pero difícilmente ayuda a la tesis a menos que conozcamos qué clase de trastorno es, qué es lo que la idea de «daño» significa para nosotros. La simple idea de trastorno es seguramente demasiado inespecífica para escoger lo que es distintivo del carácter fenoménico del dolor).

Tye[44] responde a esta clase de crítica afirmando que el contenido de la experiencia del dolor es «no-conceptual» y ésta es la razón de por qué una experiencia del dolor no connota daños al sujeto. Pero el carácter no-conceptual de esta experiencia no parece ser relevante aquí. Ya que supóngase que la experiencia sí tiene un contenido no-conceptual del modo en que ha sido afirmado que la experiencia visual tiene un contenido no-conceptual. En el caso visual, las diferencias entre los colores que se suponen que son representados no-conceptualmente son en sí mismas fenomenológicamente relevantes[45]. Pero nuestra crítica de la teoría del daño / lesión es que el daño a menudo no es fenomenológicamente destacable, aunque conceptualmente sí lo sea. Tye respondería que la propuesta del «daño» se refiere al procesamiento de información «sub-personal» debajo del nivel de la conciencia. Pero esto estaría cambiando el tema; no estaría, en este caso, ofreciendo una explicación del carácter consciente de la experiencia.

Creo que deberíamos rechazar la idea de que el contenido de los dolores debe ser caracterizado en términos de daño. Y como vimos anteriormente, la perspectiva representacionalista de que el carácter fenoménico está completamente determinado por el contenido de una experiencia es implausible independientemente. Así una explicación intencionalista del dolor debería explicar bastante el carácter fenoménico del dolor en términos de tres cosas: el modo intencional, el contenido intencional y el objeto intencional, donde éstas no incluyen una representación del daño en el cuerpo.

Sobre la idea que recomiendo, el *objeto* intencional de un dolor es la localización sentida del dolor, la parte o región del cuerpo que duele. Tratar la localización o la localización aparente de un dolor como su objeto intencional nos permite decir, como en otros casos de intencionalidad, que el objeto intencional de un

---

[44] M. Tye, *Ten Problems of Consciousness*, cit.
[45] G. Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford: Oxford University Press, 1982.

dolor, en ciertos casos, no existiría o no sería real. (Por ejemplo, así es cómo deberíamos tratar el caso de un miembro fantasma).

El contenido *intencional* del dolor es su localización sentida bajo cierto aspecto. Por ejemplo, si uno tiene un dolor en un brazo, el brazo es el objeto intencional de la experiencia, y su contenido consiste en el hecho de que es sentido como el propio brazo de uno. Éste es el «aspecto» bajo el cual es experimentado. En ciertos casos patológicos sería posible para alguien sentir un dolor en su brazo incluso cuando no reconociera el dolor como siendo en su propio brazo. Esto no sería experimentar el brazo de uno bajo el mismo aspecto; no sería una experiencia con el mismo contenido. (Nótese que una perspectiva que diga que el dolor es simplemente una representación del daño del brazo tiene dificultad al distinguir estas dos experiencias).

El *modo* intencional es la relación —o relación aparente— en la que la parte o región del cuerpo soporta al sujeto de la experiencia. Es dicha relación la que generalmente llamamos «herida» —es mi pierna la que duele, es decir, *me* duele—. Por supuesto, hay muchas maneras diferentes en las que algo puede doler. Así, el término «dolor» puede identificarse con modos intencionales diferentes en diferentes casos; en cualquier caso particular, el dolor tendrá una intensidad distintiva y un carácter fenoménico. Por lo tanto, la intensidad del dolor no debería ser pensada siquiera como una propiedad del dolor, sino más bien como una determinación de un modo intencional[46]. De acuerdo con el intencionalismo, lo mismo es verdad de todas las sensaciones corporales —aunque se necesita decir mucho más acerca del carácter fenoménico de estas sensaciones para dar una defensa completa del intencionalismo—.

Volviendo ahora al segundo contra-ejemplo supuesto del intencionalismo —los casos de sentimientos, estados anímicos o emociones supuestamente sin objeto—, encontramos un tópico cuya discusión está mucho menos extendida que el dolor, y mucho menos entendida, filosófica y empíricamente. Todo el mundo debería aceptar que hay emociones que tienen objetos intencionales. Pero algunos dicen que hay también sentimientos o ánimos que no tienen objetos en absoluto: uno se sentiría generalmente triste, por ejemplo, sin estar triste acerca de nada en particular[47]. ¿Qué debería decir un intencionalista acerca de dicho fenómeno?

En algunos casos, aunque no sería inmediatamente obvio cuál es el objeto intencional de un estado de ánimo, debe tener un objeto que se revela mediante un examen mayor. De este modo, se pone de manifiesto cómo los objetos de estos estados de ánimo son sus causas. Por ejemplo, podrías sentirte irritado en general y no tener claro por qué, pero sólo con reflexionar te das cuenta de que es la presencia de un familiar mayor la que es causa y objeto de la irritación. Así sucede también con otra clase de casos: aquellos estados anímicos cuyos objetos sólo pueden ser caracterizados del modo más general. Un estado de depresión puede tener como

---

[46] Aquí estoy especialmente en deuda con la discusión con A.W. Price.

[47] F.I. Dretske, *Naturalising the Mind*, cit., p. xv.

objeto «cosas en general» o «todo», una idea subrayada por el tópico importante de que la persona deprimida y la persona no-deprimida viven en mundos diferentes[48].

Una reflexión más sobre esta clase de casos abre la posibilidad de una aproximación ligeramente diferente. Un modo de explicar lo que significa decir que el deprimido y el no-deprimido «viven en mundos diferentes» es decir que un estado de ánimo como la depresión puede ser algo que afecta a toda la condición mental de un sujeto: no sólo todos los episodios conscientes del pensamiento y la experiencia, sino la motivación del sujeto, la imaginación y la acción están todos impregnados del estado de ánimo. En esta clase de casos, entonces, quizás no deberíamos pensar el estado de ánimo como un estado mental individual por derecho propio, por así decirlo, sino más bien como algo común entre todos los estados mentales de alguien que experimenta dicho ánimo. En general, es plausible que todo episodio del pensamiento, la percepción o el deseo tenga cierto «colorido» afectivo. Los objetos nos son presentados como significativos en varios modos, y parte de este significado es su significado afectivo: los objetos pueden parecer encantadores, valiosos, necesitar cuidado, asustar o repugnar. Dependiendo del caso en cuestión, esto puede ser un aspecto de su contenido o un aspecto de su modo intencional. Si es así, entonces podemos ver cómo podría ser que un aspecto fuera común a muchos estados mentales diferentes, cómo dicho aspecto daría un colorido enormemente negativo a todas las experiencias propias, y cómo generalizaríamos este aspecto llamándolo un estado anímico de depresión. Un estado anímico como éste sería, por tanto, un modo general en el que la experiencia sería modificada, un modo que puede ser común a muchas clases diferentes de episodios mentales.

Hasta qué punto cada estado de ánimo reconocible se ajusta a una de las clasificaciones intencionalistas discutidas es algo que necesitará más investigación. La categoría de las emociones (incluyendo los estados anímicos) es una categoría en la que es crucial prestar atención a las diferencias individuales entre los fenómenos mentales en cuestión. Puede ser improbable que una teoría general se aplique a todas las cosas que reconocemos como emociones. Pero, no obstante, no hemos encontrado una buena razón para pensar que haya algunas emociones que carezcan completamente de intencionalidad.

6. CONCLUSIÓN

La idea general de que la intencionalidad es el rasgo de lo mental puede ser desarrollada de varias maneras. Desarrollos diferentes diferirán en lo que dicen acerca de la intencionalidad, pero también en lo que dicen acerca de la conciencia —ya que como argumenté más arriba, la idea general sólo se vuelve controvertida donde

[48] Para una mayor profundización sobre la intencionalidad de los estados de ánimo, véase P. Goldie, *The Emotions*, Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 143-151 y T. Crane, «Intentionality as the mark of the mental», cit.

se incluye la conciencia—. En este artículo he considerado dos de dichos desarrollos: la tesis representacionalista de que el carácter fenoménico de un estado consciente de la mente está determinado por su contenido representacional o intencional; y la tesis intencionalista de que el carácter fenoménico de un estado consciente está determinado por su contenido intencional y su modo intencional. Argumenté en favor de la superioridad fenoménica del intencionalismo. Además, no parece haber buenas razones para que los representacionalistas insistan en su conclusión. La idea que guía al representacionalismo —captada en la afirmación de Dretske de que «todos los hechos acerca de la mente son hechos representacionales»— puede ser desarrollada mejor por la tesis intencionalista que por la representacionalista[49].

Traducción del inglés para *Laguna* por Tamara Ojeda Arceo

[49] Gracias a Katalin Farkas por los comentarios a un primer borrador y a Hong Yu Wong por la discusión. Para este artículo recibí ayuda de un compañero del Collegium Budapest Institute for Advanced Study y de una beca del AHRB's Research Leave Scheme. Una versión inglesa ampliada de este artículo será publicada en A. Beckermann y B. McLaughlin, *Oxford Handbook to the Philosophy of Mind*, Oxford University Press, en prensa.