

EL ANTIRREALISMO DE LOS ESTADOS MENTALES Y EL PROBLEMA DE LA REPRESENTACIÓN

Resumen: Esta ponencia defiende una posición instrumentalista con respecto a los estados mentales a partir del tratamiento del problema de la representación. El argumento consiste en dos grandes pasos: el primero es mostrar que, para la explicación de la representación errónea, se debe apelar a una teoría teleológica de la representación; y el segundo consiste en mostrar cómo toda teoría teleológica es incompatible con el realismo intencional. A partir de esto se tratarán dos de los cuestionamientos principales al instrumentalismo: la dificultad que se encuentra al intentar explicar en un marco antirrealista la efectividad de la psicología popular, y la inconsistencia en la que aparentemente cae una postura instrumentalista que se apoye en consideraciones teleológicas.

Abstract: This paper defends an instrumentalism with regard to mental states from the treatment of the problem of representation. The argument consists on two big steps: the first one is to show that for the explanation of erroneous representations you should appeal to a theleological theory of representation, and the second consists on showing how every theleological theory is incompatible with intentional realism. Given this, two of the main questions to intrumentalism will be examined: the difficulty to explain the effectiveness of popular psychology within an antirealist conception, and the alleged inconsistency in which an instrumentalist posture that leans on in theleological considerations falls.

Como varios autores lo han notado, la historia reciente de la filosofía de la mente puede verse como una serie de intentos por evitar el dualismo cartesiano. Las razones que propiciaron este rechazo fueron expuestas de manera contundente por Gilbert Ryle (1949). No obstante, el acuerdo casi generalizado (Cf. Foster, 1991) que hay sobre la falsedad de la teoría cartesiana de la mente no ha repercutido en un acuerdo similar sobre la validez de alguna de las alternativas propuestas. Sin duda, una de las posiciones que menos adeptos ha logrado es el instrumentalismo defendido por Daniel Dennett (1987a) en su libro sobre la actitud intencional. En el octavo capítulo, titulado «La evolución, el error y la intencionalidad», Dennett construye un argumento a favor del instrumentalismo a partir de su tratamiento del problema de la representación; esta ponencia estará dedicada a la reconstrucción y defensa de este argumento.

Que todo lo que existe es físico y que sólo estados físicos pueden estar involucrados en relaciones causales son de esas cosas que uno no anda negando por ahí en público. Llamemos a esto (y no a la tesis más fuerte sobre la primacía del conocimiento físico) *fisicalismo*. Partiendo de que el fisicalismo es correcto, uno puede distinguir al menos dos facetas del problema mente-cuerpo: Por una parte, hay que explicar cómo a partir de estados cerebrales ‘surgen’ estados mentales, es decir, cómo, a partir de activaciones de patrones neuronales, podemos llegar a tener algo como la creencia de que va a llover. Llamemos a esto el problema del surgimiento de lo

ALFONSO
CONDE RIVERA
aaconder@unal.edu..com
Universidad
Nacional
de Colombia



mental. Por otra parte, hay que explicar cómo es que los estados mentales tienen la capacidad de causar conductas, es decir, cómo es que, por ejemplo, la creencia de que va a llover junto con el deseo de no mojarse llevan a alguien a no salir a la calle sin su sombrilla. Llamemos a esto el problema de la causación de lo mental. Aunque ésta dista mucho de ser una formulación precisa, ilustra la pregunta general que está en la base del problema mente-cuerpo, esto es, la pregunta por una caracterización de los estados mentales que sea compatible con el fisicalismo.

Una forma de construir esta caracterización es concentrando la atención en la capacidad predictiva que tienen las adscripciones de estados mentales con respecto a la conducta. Para nadie es un secreto que la sorprendente efectividad en la predicción de conductas es la razón principal por la que la psicología popular (PP) constituye un marco de trabajo atractivo. El hecho de que la atribución de creencias y deseos, conjuntamente con la suposición de racionalidad, nos permita dar cuenta de nuestro sistema de generación de decisiones con una precisión bastante aceptable, hace legítima una caracterización de los estados mentales que ponga el énfasis en su aspecto instrumental. Naturalmente, esto por sí mismo no dice nada acerca del estatus ontológico de tales estados mentales, no constituye *sin más* una posición respecto al debate mente-cuerpo ni implica una posición tal. Sin embargo, se podría llevar un poco más lejos este aspecto instrumental de los estados mentales diciendo que las creencias y los deseos no son nada más que herramientas que *construimos* para la predicción de la conducta, en el mismo sentido en que *construimos* coordenadas geográficas para la ubicación de los lugares. Las posiciones que comparten esta idea de que los estados mentales son sólo constructos cuya utilidad predictiva garantiza su preservación en la explicación psicológica, son denominadas *instrumentalistas*.

Antes de continuar, se debe insistir en que la tesis de la utilidad predictiva de la adscripción de estados mentales es lógicamente independiente de la tesis instrumentalista. Fodor, por ejemplo, es uno de los más notables defensores de la efectividad de la PP y, al mismo tiempo, es uno de los críticos más importantes del instrumentalismo. Esto no tiene nada de misterioso; la idea de que la atribución de creencias y deseos resulta útil es perfectamente compatible (de hecho, es la opción que la intuición favorece) con la idea de que hay algo en la cabeza de los sistemas intencionales que corresponde a esas creencias y esos deseos. Incluso este punto se suele llevar más lejos intentando mostrar una conexión entre la efectividad predictiva de la adscripción de intencionalidad y el realismo intencional (la tesis que sostiene que existen cosas tales como estados intencionales). El argumento es, a grandes rasgos, como sigue: Partamos de la hipótesis de que los estados mentales existen de hecho, es decir, de que una descripción de los hechos del mundo incluiría enunciados sobre creencias y deseos. Una forma natural de evaluar esta hipótesis es examinando qué fenómenos nos permite explicar; y es aquí donde entra a jugar la efectividad predictiva de la PP. Al suponer que la gente tiene en la cabeza cosas tales como los estados intencionales, resulta posible explicar por qué se comporta de una manera u otra, y predecir la forma en que va a comportarse en una situación determinada. Se podría entonces estar tentado a decir que estos resultados hacen cada vez más plausible la validez de la hipótesis original.

Tal como ha sido planteada, esta conexión entre la efectividad de la PP y la realidad de las creencias y los deseos es, a mi juicio, tan ilícita como la conexión entre la efectividad predictiva y el instrumentalismo. Un caso sencillo puede aclarar este punto. Partamos ahora de la hipótesis de que al interior de todos los átomos hay



unos pequeños individuos dotados de percepción y capaces de moverse a su voluntad. Estos seres, además, le tienen tal pavor a la soledad, que se la pasan buscándose todo el tiempo, para lo cual no tienen otro remedio que arrastrar consigo los átomos que los encierran. De hecho, su temor es tan grande, que no se conforman con estar agrupados en las extensas comunidades que la conformación de los cuerpos les proporcionan, sino que hacen que tales comunidades se busquen entre sí; y esta búsqueda entre dos comunidades, naturalmente, va a ser proporcional al producto del número de individuos que pertenezcan a ellas. Finalmente su búsqueda estará condicionada por las limitaciones de sus capacidades de percepción, que van a favorecer a las comunidades que se encuentren a menor distancia. Al igual que en el caso anterior, esta hipótesis podría probarse con base en los fenómenos que permita explicar, y, una vez más, la gama de hechos que explica es poco despreciable, ya que nos faculta para determinar en forma bastante precisa uno de los factores involucrados en la predicción del movimiento de los cuerpos. De acuerdo con esto, uno podría estar tentado a decir que de hecho deben existir aquellos minúsculos personajes. Esta hipótesis es, no obstante, patentemente falsa, y, dado que la línea de argumentación no se distingue en nada de la presentada a favor de la realidad de los estados mentales, creo que no se necesita más para mostrar que apelar al poder predictivo de la adscripción de estados mentales para favorecer un realismo de las creencias y los deseos, es tan erróneo como hacerlo para favorecer un antirrealismo.

Si con esto fuera a despachar toda posible conexión argumentativa entre la efectividad de la PP y el realismo intencional, alguien familiarizado con la obra de Fodor replicaría al instante, así que lo mejor será escucharle de una vez: lo único que se ha mostrado hasta ahora –diría– es que la efectividad de la PP es lógicamente independiente de la tesis del realismo intencional. Ahora bien, para saber esto no hacía falta hablar de hombrecitos que desperdician su vida arrastrando átomos; simplemente es un caso de afirmación del consecuente, en el cual, del hecho de que el realismo intencional dé cuenta de la efectividad predictiva de la PP y de la veracidad de esta efectividad, se infiere la veracidad del realismo intencional. Sin embargo –continuaría–, el caso del realismo intencional se distingue del caso de los hombrecitos en que el realismo intencional es nuestra única explicación de la efectividad de la PP, mientras que, en cuanto a las fuerzas de atracción entre los cuerpos, contamos con muy buenas explicaciones en las que no figura hombrecito alguno. En palabras de Fodor, «Es difícil explicar por qué la psicología de creencias–deseos funciona tan bien si la psicología de creencias–deseos no es, como cuestión de hecho, verdadera.» (Cf. Fodor, 1985, 12). Hasta aquí la intervención del juicioso lector de Fodor.

La idea intuitiva es entonces ésta: si (i) B es el caso, (ii) A causa B, y (iii) no hay otra cosa que pueda causar B, entonces A es el caso también. Esta forma de ver la conexión entre la efectividad de la PP y el realismo intencional hace que todo el peso descansa en el hecho de que en efecto no hay otra cosa que pueda explicar la efectividad de la PP. De acuerdo con esto, la pregunta que debe afrontar el instrumentalista es por qué la estrategia intencional funciona tan bien si no hay nada en la cabeza de los sistemas cuya conducta predice que corresponda a estados intencionales. La respuesta que Dennett ofrece en su conocido artículo «Verdaderos creyentes» es bastante simple. Tómese por un momento el típico caso del programa de ajedrez. Cualquier persona que haya jugado sabe que la atribución de intencionalidad al programa es inevitable; cosas como 'va a subir al peón para proteger al caballo porque sabe que, si no lo



hace en la siguiente jugada, pierde la ficha' se le ocurren a uno todo el tiempo, y, por supuesto, la estrategia funciona; eso es lo que hace que el juego sea interesante. Ahora bien, uno puede preguntarse qué es lo que hace que la estrategia funcione, y la respuesta puede darse sin mucho problema: no es que la estrategia funcione porque el programa tiene cosas tales como la creencia de que va a perder a su caballo o el deseo de no perderlo; lo que sucede es que el programa está diseñado de tal manera, que nuestra aplicación de la estrategia intencional sobre él resulta efectiva para la predicción de su comportamiento. La idea de Dennett es extender este tipo de respuesta hasta el caso de la intencionalidad mental. Somos sistemas intencionales, esto es, sistemas cuya conducta se puede predecir confiablemente a través de la estrategia intencional, no porque tengamos estados intencionales en la cabeza, sino porque nuestro diseño biológico así lo garantiza.

Este último punto, que, sin duda, es bastante polémico, es sólo un corolario de la concepción de representación mental que Dennett defiende, concepción en la cual el instrumentalismo constituye el eje central. Por esta razón lo que queda de esta ponencia estará dedicado a explicar la defensa que, a partir de su tratamiento del problema de la representación, presenta Dennett de la intencionalidad instrumental. El procedimiento general será el siguiente: primero, se aportará una definición del concepto de representación y un planteamiento del denominado 'problema de la representación'; después se mostrará que la única forma de dar razón de la representación mental es asumiendo una postura teleológica; y por último, se intentará probar que al adoptar la teleología se adquiere inevitablemente un compromiso con el instrumentalismo.

Al decir de algo que tiene un carácter representacional, estamos diciendo que tiene un contenido intencional, esto es, estamos afirmando que *es acerca de* algo en el mundo. Un caso relativamente claro de objetos con capacidad representacional es el de los objetos lingüísticos. El enunciado «el agua del estanque está sucia», por ejemplo, es acerca del agua del estanque y la representa como estando sucia. Aquí surge naturalmente la pregunta de cómo es posible que los enunciados, que al fin y al cabo ('en realidad') no son más que manchas de tinta u ondulaciones sonoras, pueden ser acerca de algo en el mundo. Al menos a primera vista, la respuesta no parece estar muy lejos. Si se entiende el lenguaje (en cuanto simbólico) como un conjunto de convenciones con las que acordamos representar los objetos en el mundo, es apenas natural que eso haga. Éste era, a grandes rasgos, el concepto de semántica que manejaba Grice: una sentencia S significa P si y sólo si los miembros de la comunidad relevante son mutuamente conscientes de que los hablantes usan S cuando *desean* que quienes los escuchan *crean* P. Sin embargo, el que esta salida constituya o no una respuesta satisfactoria a la pregunta por la capacidad representacional del lenguaje, depende por completo de la posibilidad que tengamos de explicar el carácter representacional de nuestros estados mentales; de otra forma, lo único que habríamos hecho es explicar la intencionalidad en términos intencionales, y los círculos en las explicaciones son particularmente desagradables.

Cuando decimos «Juan cree que la copa de vino está sobre la mesa», estamos suponiendo que la creencia de Juan tiene un contenido intencional, que representa de cierta manera un objeto. Es justamente por esto que tiene sentido decir que la creencia es verdadera o es falsa, dependiendo de si la copa de vino a la que se refiere está o no sobre la mesa. Nótese que este carácter representacional es esencial para hablar de



estados mentales, al menos tal como éstos son concebidos por la PP. En efecto, si los estados mentales no fueran estados intencionales, se viciaría la posibilidad de dar cuenta de la conducta a través de la adscripción de contenidos mentales y de las relaciones que con tales contenidos tiene el sistema cuya conducta se predice: es porque la creencia de Juan es acerca de esa copa que podemos, junto con otras atribuciones, predecir, por ejemplo, si la va a tomar o no. Por otra parte, si podemos explicar y predecir la conducta apelando al contenido semántico de las representaciones mentales, entonces la pregunta por el origen y la naturaleza de la intencionalidad mental tiene un valor intrínseco, y no sólo el valor derivado de nuestra necesidad de explicar la intencionalidad del lenguaje.

La pregunta es entonces cómo explicar que uno de nuestros estados internos represente un estado de cosas del mundo. Para ilustrar las dificultades que se presentan al intentar resolverla, puede ser útil la exposición del fracaso de un intento sencillo. Partamos de la idea de que debe haber algún tipo de relación, entre algunos de nuestros estados internos y los estados de cosas del mundo, que garantice que los primeros representan a los segundos; de acuerdo con esto, una parte importante de la pregunta por la intencionalidad mental se traduce en la pregunta por cómo caracterizar esta *relación de representabilidad*. La respuesta de la que hablaba consiste en decir que la relación entre nuestro estado interno y el estado de cosas del mundo es simplemente una relación causal, de tal forma que «A» representa *A* porque «A» es causado por *A*. Este punto se puede ilustrar mejor en los casos en que la creencia es el resultado de una percepción. Así, por ejemplo, la creencia de Juan de que hay una copa de vino sobre la mesa es acerca de esa copa de vino porque fue justamente esa copa de vino la que la causó. La objeción que se le hace a esta aproximación causal a la representación es conocida como el problema de la disyunción. El punto central de esta objeción es que, si el contenido de una representación está determinado por aquello que la causa, entonces todas aquellas circunstancias que causan la representación, incluyendo aquéllas que constituyen errores de representación, van a hacer parte de su contenido. Así, por ejemplo, mi creencia de que ahí hay una vaca es seguramente causada en mí por la percepción de vacas; pero, sin duda, esto no es lo único que la causa: también es causada a veces por toros, por cebúes, por réplicas artificiales de vacas, etc. Ahora bien, de acuerdo con la teoría causal de la representación, el contenido de mi representación no podría ser *ahí hay una vaca*, sino que sería *ahí hay una vaca o un toro o una réplica artificial de vaca* o etc.; pero éste claramente no es el contenido de mi representación, ya que, si lo fuera, nunca podría decir que hubo un error de representación, esto es, al representar una vaca al ver un toro, no estaría representando erróneamente una vaca, sino representando verdaderamente el contenido expresado por la disyunción *una vaca o un toro* o etc.

Este problema que se presenta con la teoría causal de la representación permite expresar con mayor precisión uno de los requisitos que debe satisfacer toda teoría de la representación: ser capaz de dar razón del hecho de que a veces representamos falsamente, es decir, a veces creemos en ciertas cosas que no son el caso. Es en este punto donde la teleología entra a jugar un papel importante. Cuando decimos que *X* representa falsamente, lo que estamos diciendo es que se suponía que *X* representaría una cosa, pero representó otra, o, en otras palabras, que *X* representó una cosa que no debía representar. De acuerdo con esto, creo que, de la posibilidad misma de la representación errónea, se sigue la imposibilidad de dar cuenta del contenido de los



estados mentales sin apelar a un discurso teleológico, simplemente porque el concepto mismo de error involucra normatividad, y la normatividad involucra, para el caso de la representación, teleología.

La ventaja que puede proporcionar utilizar un discurso teleológico o funcional en la formulación de una teoría de la representación, se puede apreciar mejor si se expone un caso con el cual trabajar. El ejemplo de Dennett (1987c) del ordenador de dos bits es particularmente ilustrativo. Tomemos un dispositivo de dos bits en una máquina expendedora de gaseosas cuya función es discriminar monedas norteamericanas de 25 centavos. Otra forma de decir que ésta es su función es diciendo que el estado interno E del dispositivo debe covariar con la presencia de una moneda norteamericana de 25 centavos; podemos, en fin, decir que E representa una moneda norteamericana de 25 centavos. Ahora bien, este dispositivo no es perfecto: algunas veces deja pasar objetos diferentes a monedas norteamericanas de 25 centavos; en particular, siempre que se le introduce una moneda panameña de 25 centavos, el dispositivo de dos bits es incapaz de distinguirla de la norteamericana. Si asumiéramos una teoría causal de la representación, tendríamos que el contenido de lo que representa E es *una moneda norteamericana de 25 centavos o una moneda panameña de 25 centavos* o etc., de tal forma que nunca podríamos decir que E representó erróneamente. En contraste, al apelar a la función del dispositivo, el contenido de la representación de E no va a ser aquél que cause E, sino aquél que lo *deba causar*. De esta forma, dado que el dispositivo debe entrar en E únicamente con la presencia de monedas norteamericanas de 25 centavos, podemos decir que es éste el contenido de la representación, mientras que el resto de los casos (el de la moneda panameña, el del pedazo de metal, etc.) podemos clasificarlo inmediatamente como representaciones erróneas, es decir, como circunstancias que hicieron que el dispositivo de dos bits representara una moneda norteamericana de 25 centavos cuando en realidad no había tal.

Si el paralelo entre la representación en casos como el del ordenador de dos bits y la representación de los estados mentales humanos pudiera sostenerse, es decir, si fuera posible hablar de circunstancias que nuestros estados internos *deben* representar, entonces podría darse razón de los casos de representación mental errónea con la misma sencillez con la que se da razón de una falla en el funcionamiento de una máquina. Aquí la primera dificultad reside en que las funciones en los aparatos son funciones artificiales, esto es, funciones asignadas por un conjunto de usuarios inteligentes, por lo que en principio parecería que apelar a explicaciones teleológicas en el caso de los seres humanos involucraría un ser inteligente del cual nuestros estados mentales hubieran derivado sus funciones representacionales. La forma predominante de evitar este tipo de compromisos es apelando al sentido biológico de 'función'. En Biología se habla comúnmente de la función que cumplen las diferentes partes de un sistema natural, aun a pesar de haber abandonado por completo la idea de que en la organización del sistema juega un papel la intervención divina. Así, por ejemplo, cuando se dice que la función del corazón es bombear sangre, no se está diciendo que alguien le asignó al corazón esa función; lo que en realidad se quiere decir es que fue por el hecho de bombear sangre que el corazón fue seleccionado en el proceso de selección natural, pues fue su capacidad para bombear sangre (y no, por ejemplo, su capacidad para hacer el ruidito rítmico que siempre hace) lo que contribuyó a la viabilidad y/o fertilidad de los sistemas naturales que lo poseían.



En este punto surge una dificultad expositiva: al parecer, uno no puede explicar la forma en que la selección natural permitiría entender la representación mental sin suponer, o un realismo intencional, o un antirrealismo, que es justamente lo que está en discusión; así que voy a optar por la vía realista, hablando del efecto que tiene la selección natural sobre los estados mentales para mostrar por qué la función biológica, el realismo intencional y el concepto de representación son cosas que no se pueden integrar en un marco coherente.

Ahora ya podemos continuar con la exposición. A partir del concepto de función biológica, la idea básica de una teoría teleológica (realista) de la representación consiste en entender los estados mentales como sujetos al proceso de selección natural, de la misma forma en que lo estaría cualquier órgano de nuestro cuerpo. En el caso de la creencia de un organismo de que hay una vaca enfrente de él, el carácter intencional del estado mental no es producto de la percepción de la vaca, sino del hecho de que en la historia (ontogenética o filogenética) del organismo fue únicamente cuando había una vaca presente que las acciones basadas sobre esa creencia resultaron biológicamente satisfactorias, esto es, sólo en estas circunstancias la creencia contribuyó a un aumento en viabilidad o fertilidad del organismo. En general, podemos decir que una creencia tiene un contenido intencional C como producto de un proceso de selección que le 'asigna' la función de indicar C. De acuerdo con esto, mi creencia acerca de una vaca *debe* (su función biológica es) estar presente únicamente cuando hay una vaca presente (porque fue sólo cuando había vacas que su presencia garantizó la efectividad biológica de la acción), y no cuando hay un toro o un cebú o una réplica artificial de vaca, por lo que su presencia bajo cualquiera de estas otras condiciones es un error de representación.

Sea ésta la concepción realista de la forma en que la selección natural explica la intencionalidad mental. Lo más importante ahora es notar que al interior de esta concepción el contenido de los estados mentales *no* puede ser indeterminado. En la cabeza hay estados internos perfectamente objetivos que constituyen la creencia de que P o la creencia de que Q, pero no puede haber un estado interno objetivo (que sea representacional, por supuesto) con un contenido indeterminado, ya que, si existiera un estado así, entonces las propiedades semánticas de al menos algunos estados mentales no serían reales, no serían, en palabras de Dennett, «cuestiones de hecho internas perfectamente objetivas» (Dennett, 1987b, 14). Siendo esto así, una forma directa de mostrar por qué no se puede sostener una concepción teleológica de la representación y, al mismo tiempo, un realismo intencional, es apelando a la indeterminación de la función.

En el ejemplo del ordenador de dos bits, dimos por sentado que la función del dispositivo (de la cual su estado interno derivaba su contenido representacional) era discriminar monedas norteamericanas de 25 centavos. Sin embargo, no fue discutido el criterio que permite la adscripción de esta función y no de cualquier otra. Una respuesta inmediata es que la función es aquella en la que el diseñador pensó en el momento de crearlo; justamente, su función es aquello para lo que fue diseñado. Esta salida, no obstante, es sólo aparentemente satisfactoria. Para ver por qué supongamos por un momento que la máquina expendedora de gaseosas de la que el dispositivo hace parte es trasladada a una tienda en Panamá. Al estar en esta tienda el dispositivo será utilizado para aceptar las monedas panameñas de 25 centavos, y no las norteamericanas, por lo que podemos decir que su función ahora es discriminar



monedas panameñas de 25 centavos; al fin y al cabo, en la tienda panameña la aceptación de la moneda norteamericana se consideraría como un error. En este caso hubo un cambio en el contenido de la representación del estado interno del sistema sin que hubiera un cambio en el estado interno mismo: E es el mismo en Norteamérica y Panamá, pero representa algo diferente dependiendo del contexto en el que esté. Lo que esto muestra es que no hay un hecho que permita determinar qué es lo que E representa en realidad, sino que el contenido de la representación va a ser relativo al contexto de uso del dispositivo; en otras palabras, el contenido en este caso sería indeterminado.

En el caso de la representación mental la situación no es muy distinta. Supongamos que X y X' son objetos diferentes que un ser humano no es capaz de distinguir (H₂O y XYZ, si se quiere); si tomáramos a una persona con una creencia acerca de X (el que sea acerca de X está justificado, por supuesto, teleológicamente) y la trasladáramos a un contexto donde no hubiera Xs sino X's, resultaría que la función de su creencia en ese nuevo contexto sería covariar con X' y no con X, ya que sólo al covariar con X' las acciones basadas en esta creencia van a producir resultados biológicamente satisfactorios, por lo cual el contenido de su creencia va a estar determinado por X' y no por X. Ahora bien, si preguntáramos cuál es el *verdadero* contenido de la creencia, tendríamos que decir, al igual que en el caso del dispositivo de dos bits, que no hay un hecho en el mundo que permita determinarlo, sino que va a depender del contexto en que la creencia sea usada para la satisfacción de los deseos.

Éste es el punto adecuado para reconstruir la discusión. Se había establecido dos objetivos en el examen del problema de la representación. El primero era mostrar por qué, para explicar la representación mental, había que recurrir a un enfoque teleológico; el segundo era mostrar que no se podía apelar a un enfoque teleológico y, al mismo tiempo, sostener un realismo intencional. Con respecto al primer punto se estableció, primero, que toda teoría de la representación mental debía dar cuenta de la posibilidad de representación errónea; a continuación se sostuvo que el concepto mismo de representación errónea encerraba un tipo de normatividad, algo que el estado mental *debía* representar, pero que no representó, y que esta normatividad nos enmarcaba inmediatamente en un enfoque teleológico de la representación. Con respecto al segundo punto, esto es, a la incompatibilidad entre la teoría teleológica de la representación y el realismo intencional, se estableció, primero, que el realismo intencional suponía el carácter determinado del contenido; después se mostró la indeterminación de las funciones representacionales a partir de los casos de la modificación del contexto del organismo y se derivó de esta indeterminación de la función la indeterminación del contenido representacional. Podemos concluir entonces que, dado que sólo se puede entender la representación en un marco teleológico, y dado que un marco teleológico es incompatible con el carácter determinado del contenido, el realismo intencional es falso.

Para terminar examinaré una de las objeciones más importantes que se le han hecho al instrumentalismo. Papineau (1993b, pp. 65–67) sostiene que esta postura es inconsistente, ya que, si los estados mentales no fuesen reales, la selección natural no tendría nada sobre lo cual actuar, y, por lo tanto, una aproximación teleológica a la representación no sería posible. Este punto es importante. Antes de exponer la teoría teleológica de la representación, se había dicho que existía una dificultad metodológica, ya que no se podía explicar, sin suponer un realismo o un antirrealismo, la forma en que la selección natural jugaba un papel en la explicación de la representación mental.



Como se recordará, se optó por hacer la lectura realista de la teoría teleológica, una lectura en la que la selección natural actuaba sobre los estados mentales en el mismo sentido en el que decimos que actuó sobre los antepasados del corazón humano actual. Obviamente el instrumentalismo no tiene cabida aquí; pero ésa no es la lectura que Dennett está proponiendo del papel que juega la selección natural en la representación. Su lectura es, más bien, que la selección natural actúa, no sobre los estados mentales, sino sobre nuestro aparato cognitivo (entendido con total independencia de estados intencionales); y lo hace de tal forma, que garantiza que la aplicación de la estrategia intencional permite predecir confiablemente nuestra conducta. De acuerdo con esto, al decir que el contenido de un estado mental está dado por la función biológica de representación, lo que se está haciendo es aportar un criterio de atribución de intencionalidad, un criterio que reconoce la importancia de la evolución en el funcionamiento actual de nuestro sistema de generación de decisiones. Siendo esto así, que la estrategia intencional funcione a pesar de la falsedad del realismo intencional no tiene nada de sorprendente. Si el criterio de atribución de actitudes proposicionales está basado en nuestro diseño biológico, y el diseño no se aplica sobre estados intencionales, el hecho de que haya estados mentales en los aparatos cognitivos de los sistemas intencionales es completamente prescindible a la hora de explicar la efectividad de la estrategia intencional.

+ O +

SOBRE EL INSTRUMENTALISMO: REFLEXIONES DESPUÉS DEL DEBATE *MENTE-CUERPO*

Decidí hacer este breve comentario para mencionar dos puntos que considero de suma importancia en la evaluación del instrumentalismo. El primero tiene que ver con la confusión entre individualismo y realismo que subyace a mi construcción del argumento instrumentalista; éste surgió de una lectura más atenta de «Evolution, Error, and Intentionality» y fue desarrollado en las discusiones del seminario extracurricular de Intencionalidad. El segundo es acerca del lugar que un instrumentalismo deja a un concepto como el de cognición: la objeción nunca respondida que hizo el profesor Ávila durante el debate.

En la ponencia el antirrealismo se presentó como el resultado necesario de la indeterminación de las funciones representacionales (que sólo constituía un caso particular de la indeterminación de las funciones biológicas en general). Este paso continúa persuadiéndome; por la forma como está definido el realismo y por la necesidad de apelar a una teoría teleológica de la representación para explicar el error, no se puede soportar la indeterminación funcional al interior de un enfoque realista. El problema tiene que ver con la forma en que la indeterminación funcional está justificada en la ponencia. El caso con el que se trabajó fue el del cambio del contexto de un organismo: en el primer contexto había un objeto X, y en el segundo había un objeto X' que, aunque diferente de X, resultaba indistinguible para el organismo. En líneas generales, lo que se dijo fue que, si el criterio para determinar la función representacional era encontrar con qué debía covariar X para garantizar la efectividad en las acciones del organismo, entonces, en cada cambio de contexto como el planteado, habría también un cambio en la función representacional, y con



éste un cambio en el contenido intencional del estado mental. Por lo tanto, se concluyó, el contenido es indeterminado.

Esto presenta algunas dificultades. En primer lugar, no es claro por qué la función representacional debería ser sensible al cambio de contexto. Lo que Millikan y Papineau dirían, si los entiendo bien, es que no se ha tenido en cuenta la historia del organismo, se ha olvidado, de alguna forma, ese aspecto fundamental de la selección natural. De acuerdo con ellos, al cambiar el organismo de contexto, la función representacional puede seguir siendo indicar X, y no X', porque en la historia del organismo fue la covariación con X, y no con X', lo que garantizó la preservación de los ancestros del organismo. Además, aun si la función representacional fuese sensible al contexto, ¿cuál es el problema?; lo único que eso muestra es que el individualismo es falso, que para determinar el contenido representacional no basta con 'mirar dentro' del organismo, sino que hay que tener en cuenta su contexto. Pero esto no tiene por qué afectar la realidad (entendida en términos de determinación) del contenido intencional. El problema, para ponerlo en dos palabras, es que mi construcción del argumento asimilaba realismo con individualismo. Ahora bien, las posiciones como las de Millikan y Papineau no están exentas de problemas. Supongamos que el organismo se queda un buen rato en el segundo contexto, el tiempo suficiente para tener descendientes, y supongamos que éstos aceptan entusiasmados la idea de continuar con la cadena filogenética. ¿En qué momento lo que era un estado mental que debía covariar con X pasa a ser un estado mental que debe covariar con X'? y, más importante aún, ¿cómo determinar esto de una forma no arbitraria? Voy a dejar ese punto ahí; me interesa aclarar lo concerniente a la confusión entre realismo e individualismo.

Aunque pueda tener dificultades, la idea de que el contenido representacional puede ser determinado al interior de cada contexto (teniendo en cuenta, por lo tanto, elementos contextuales y no sólo internos) abre la posibilidad lógica de un realismo antiindividualista que yo sencillamente no contemplé. No obstante, la respuesta a esto está en el mismo artículo de Dennett, si bien no muy explícita. Si de la variación contextual del contenido no se sigue la indeterminación funcional, entonces uno tiene que aportar un argumento a favor de la indeterminación funcional, incluso al interior de un solo contexto. Este tipo de argumento se halla en lo que Dennett denomina la subjetividad de la utilidad. El punto aquí es que, al tener que apelar a la selección natural como diseñadora, se abre la posibilidad de diversas interpretaciones igualmente plausibles de la función representacional que le asignó a un estado interno de un organismo: dado que se puede (en el proceso de diseño) sacrificar precisión en la identificación a cambio de rapidez en la reacción, no es posible establecer un criterio que determine para cada caso particular qué 'tenía la madre naturaleza en mente', con lo cual no es posible hablar de determinación funcional.

El segundo punto que quería tratar era la pregunta que el profesor Ávila planteó en el debate. Uno de los objetivos de la ponencia era mostrar cómo la efectividad de la psicología popular era explicable al interior de un marco antirrealista de los estados mentales. Para esto se dijo que el proceso de selección natural podía actuar sobre un sistema cognitivo sin estados intencionales, de tal forma que garantizara la efectividad de la aplicación de la estrategia intencional en el organismo que lo poseía. La pregunta del profesor Ávila era cómo hablar de cognición en un marco en el que los estados intencionales no existen. Ahora bien, lo primero que tengo que aceptar es que no sé cómo Dennett respondería a esa pregunta, o, mejor, no creo que lo que voy a decir



sea compatible con *todas* las tesis que él asocia a su antirrealismo de los estados mentales. Mi respuesta es que es posible mantener un antirrealismo intencional como el descrito en la ponencia y, al mismo tiempo, sostener una concepción antirrepresentacionista (enactiva) de la cognición. En palabras (un poco) más claras, uno podría negar la existencia de actitudes proposicionales (creencias de que P, deseos de que Q, etc.) sin negar con esto cierto tipo de relación cognitiva (y, por lo tanto, en algún sentido, intencional) en la que los objetos representacionales no sean idénticos a los objetos físicos, y, por lo tanto, no tenga sentido hablar del *tipo de determinación* representacional que define al realismo intencional. Este punto tendría que ampliarse mucho más, y confieso que mi decisión de no hacerlo obedece más a mi discreción que a la falta de espacio; no lo considero como una respuesta definitiva, sino como una vía que requiere ser explorada con cuidado.

BIBLIOGRAFÍA

- Dennett, D. (1987a). *The Intentional Stance*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- _____ (1987b). «True Believers». En: D. Dennett, *The Intentional Stance*. Cambridge, Mass: MIT Press, 13–42.
- _____ (1987c). «Evolution, Error, and Intentionality». En: D. Dennett, *The Intentional Stance*. Cambridge, Mass: MIT Press, 287–321.
- Fodor, J. (1981a). *Representations*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- _____ (1981b). «Three Cheers for Propositional Attitudes». En: J. Fodor, *Representations*. Cambridge, Mass: MIT Press, 100–123.
- _____ (1994). «Fodor's Guide to Mental Representation: The Intelligent Auntie's Vade-Mecum». En: S. Stich and T. Warfield (eds.), *Mental Representation*. Cambridge, Mass: Basil Blackwell, 9–33.
- Foster, J. (1991). *The Immaterial Self*. London: Routledge.
- Papineau, D. (1993a). *Philosophical Naturalism*. Cambridge, Mass: Basil Blackwell.
- _____ (1993b). «The Teleological Theory of Mental Representation». En: D. Papineau, *Philosophical Naturalism*. Cambridge, Mass: Basil Blackwell, 55–101.