

Pensamientos *de se* y mente consciente*

(De Se *Thoughts and Conscious Mind*)

Javier VIDAL

Received: 22/06/14

Final Version: 07/12/14

BIBLID 0495-4548(2015)30:1p.117-136

DOI: 10.1387/theoria.11909

RESUMEN: En este artículo, desarrollo una versión modificada de la teoría de la conciencia en términos de pensamientos de orden superior. Argumento que un estado mental es consciente cuando va acompañado por un pensamiento *de se* implícito. Esta nueva versión es importante porque puede acomodar la objeción de que un pensamiento de orden superior que es la conclusión de una inferencia consciente no puede hacer que un estado mental se vuelva consciente. Argumento también que si la introspección consiste en tener un pensamiento *de se* explícito, puede mantenerse la distinción entre estados mentales conscientes y estados mentales que, además, están bajo introspección.

Palabras clave: conciencia, introspección, pensamientos *de se*, pensamientos de orden superior, Rosenthal, Recanati

ABSTRACT: In this paper I develop a modified version of the higher-order thought theory of consciousness. I argue that a mental state is conscious when it is accompanied by an implicit *de se* thought. This new version is important because it can accommodate the objection that a higher-order thought which is the conclusion of a conscious inference is not able to make a state mental conscious. Also I argue that if introspection consists in one's having an explicit *de se* thought, the distinction between conscious mental states and mental states which are in addition introspected can be preserved.

Keywords: consciousness, introspection, *de se* thoughts, higher-order thoughts, Rosenthal, Recanati

Una cierta teoría de orden superior de la conciencia —Higher-Order Thought Theory— establece que un estado mental es consciente cuando va acompañado por un pensamiento de orden superior acerca de ese estado (Rosenthal 1997 y 2005). Se trata de un pensamiento de orden superior al ser un estado mental que está dirigido intencionalmente a otro estado mental. Además, el pensamiento de orden superior es un pensamiento *de se*, es decir, es un pensamiento en la modalidad de primera persona, aunque en un sentido que precisamente está por dilucidar. Por tanto, la idea es explicar la conciencia de un estado mental en términos de un pensamiento *de se* de orden superior. Pues bien, a partir de la distinción entre pensamientos *de se* implícitos y explícitos (Recanati 2007, 2009 y 2012), voy a argumentar que un teórico de orden superior debería sostener que un estado mental es consciente cuando va acompañado por un pensamiento *de se* implícito. Esto significa que, según mi propuesta, tener un pensamiento *de se* implícito acerca de un estado mental es una

* Este artículo fue escrito con el apoyo financiero otorgado por el Gobierno de Chile (CONICYT) mediante el Proyecto FONDECYT Regular 2014 número 1140395. Por otra parte, agradezco las observaciones de dos revisores de la revista, que sin duda contribuyeron a que el artículo sea mejor de lo que lo era originalmente.



condición suficiente para que ese estado sea consciente. Pero es claro que, para un teórico de orden superior como D. Rosenthal, los pensamientos de orden superior que explican la conciencia, que él clasifica dentro de los pensamientos de primera persona con una autorreferencia esencialmente indéxica, son pensamientos *de se* explícitos. Precisamente mi propuesta será el resultado de, entre otras cosas, plantear cierta objeción a la idea de que un estado mental es consciente cuando va acompañado por un pensamiento *de se* explícito.

I

Empezaré por establecer en qué consiste la distinción entre pensamientos *de se* implícitos y explícitos. Tengamos en cuenta primero la distinción entre el contenido proposicional explícito (*lekton*) de un pensamiento, o contenido explícitamente representado en el pensamiento, y el contenido proposicional del pensamiento en un sentido más inclusivo, que consiste en el contenido explícito y la circunstancia con respecto a la cual el contenido explícito de ese pensamiento va a ser evaluado como verdadero o falso (Recanati 2007, pp. 40-41). Así, un pensamiento acerca de un suceso en un lugar *l* que es explícitamente representado en el pensamiento, por ejemplo, un pensamiento de la forma “Está lloviendo en *l*”, es verdadero si y solo si ese suceso tiene lugar en *l*. El contenido explícito del pensamiento es tal que el lugar *l* forma parte de las condiciones de verdad. Pero un pensamiento acerca de un suceso en un lugar *l* que *no* es explícitamente representado en el pensamiento, por ejemplo, un pensamiento como “Está lloviendo”, también puede ser verdadero si y solo si ese suceso tiene lugar en *l*. Aunque el lugar *l* no sea explícitamente representado, ese lugar formará parte de las condiciones de verdad del pensamiento si es el parámetro relevante de la circunstancia de evaluación de ese pensamiento como verdadero o falso, es decir, si es el lugar relevante para resolver la cuestión acerca del suceso, que haya ocurrido o no. Diríamos entonces que, con respecto al lugar *l*, ese pensamiento es un pensamiento implícito (que al mismo tiempo es un pensamiento explícito acerca del suceso)².

La idea desarrollada por Recanati es que, en un pensamiento *de se* explícito, un pensamiento de la forma “Yo soy F”, el contenido proposicional explícito de ese pensamiento es tal que uno mismo, el pensador, forma parte de las condiciones de verdad del pensamiento, que así es verdadero si y solo si es verdadero de uno mismo. El contenido explícito determina desde dentro, por así decirlo, que uno forme parte de las condiciones de verdad. Pero ya que uno mismo es explícitamente representado en el pensamiento, tener un pensamiento *de se* explícito es referirse singularmente a uno mismo. Por eso se dice que el pensamiento es *acerca* de uno mismo o se dice, más russellianamente, que uno mismo es un constituyente articulado del contenido proposicional del pensamiento. Sin embargo, es necesario algo más para que se trate de la referencia de *primera persona* que es propia de un pensamiento *de se* explícito (Recanati 2007, pp. 176-177, 260-262). Tiene que excluir los casos en que uno se refiere accidentalmente, no esencialmente, a uno mismo, como cuando uno ve una foto-

² Como puede apreciarse, cuanto más rica es la circunstancia de evaluación, tal que, por ejemplo, consiste del lugar *l*, menos completo es el contenido explícito que va a ser evaluado con respecto a esa circunstancia. La economía cognitiva de la representación hace que cuando el lugar *l* está fijado o es invariante porque, por ejemplo, es el lugar donde estamos, no sea representado explícitamente. El rol del contenido explícitamente representado es guardar el rastro de aquello que es susceptible de variación (Recanati 2012, p. 189).

grafía suya en la que no se reconoce y tiene un pensamiento de la forma “Esa persona es deportista”. Pues, también en este caso el contenido explícito de ese pensamiento determina, a través de una referencia singular, que uno mismo, el pensador, forme parte de las condiciones de verdad del pensamiento, que es verdadero si y solo si es verdadero de uno mismo. Es necesario, por tanto, que la referencia a uno mismo sea una referencia a uno mismo *como uno mismo* y no, por ejemplo, como la persona retratada en la fotografía. Es necesario, en otras palabras, que la referencia singular a uno mismo excluya la posibilidad de que uno ignore la identidad que guarda con el referente.

A este respecto, consideraré que el contenido explícito del pensamiento es un doble contenido consistente en, por una parte, un contenido referencial singular o proposición singular constituida por uno mismo —el pensador— y alguna propiedad *F* y, por otra parte, un contenido reflexivo que describe al individuo, uno mismo, acerca del cual es ese pensamiento *como el pensador de ese pensamiento*³. En este sentido, tener un pensamiento acerca de uno mismo como uno mismo es tener un pensamiento acerca de uno mismo como el pensador de ese pensamiento. Como veremos en la próxima sección, Rosenthal puede ser leído como proponiendo una concepción alternativa de los pensamientos *de se* explícitos.

Ahora pasemos a caracterizar, por contraste, la idiosincrasia de un pensamiento *de se* implícito. El contenido proposicional explícito de un pensamiento *de se* implícito no es una proposición singular completa de la forma sujeto-predicado que tiene como constituyente a uno mismo, el pensador, sino que es una función proposicional (o proposición relativizada a una persona) de la forma “(x) es *F*” que toma como argumento al pensador porque el pensador es el parámetro relevante de la circunstancia de evaluación del contenido explícito de ese pensamiento como verdadero o falso. Es precisamente la persona relevante para resolver la cuestión acerca de la propiedad *F*, si es o no es instanciada en alguien. Pero, según la propuesta de Recanati, el contenido proposicional más inclusivo del pensamiento está constituido por el contenido explícito y la circunstancia de evaluación. Entonces, aunque uno mismo *no* es explícitamente representado en el pensamiento, el hecho de que uno mismo sea el parámetro relevante de la circunstancia de evaluación del contenido explícito hace que uno forme parte de las condiciones de verdad de ese pensamiento, que así es verdadero si y solo si es verdadero de uno mismo⁴. Decimos entonces que, con respecto a uno mismo, ese pensamiento es un pensamiento implícito (que al mismo tiempo es un pensamiento explícito acerca de la propiedad *F*) y que, por tanto, no hay ninguna referencia a uno mismo.

³ Como es sabido, estoy aplicando al análogo mental del pronombre personal “yo” la teoría de J. Perry acerca del doble contenido, referencial y reflexivo, que es propio de los términos índice como “yo” en el lenguaje (Perry 2006). Hasta cierto punto esta tesis es una forma de *reflexivismo* (Higginbotham 2010; García-Carpintero 2013, pp. 85-90; Recanati 2007, pp. 164-165). Pero, a diferencia de la concepción reflexivista genuina discutida por Recanati, no lo es con respecto a *todos* los pensamientos *de se*. Esto es importante porque ahora no es válida la objeción de que el reflexivismo es implausible como una tesis sobre toda la clase de los pensamientos *de se*, dado que se empieza por reconocer la existencia de los pensamientos *de se* implícitos, que no pueden concebirse en términos reflexivistas, como veremos a continuación.

⁴ Más estrictamente, puede hablarse de las condiciones de verdad relativas, que vienen dadas por el contenido proposicional explícito, y de las condiciones de verdad absolutas, que vienen dadas por el contenido proposicional más inclusivo (Recanati 2007, pp. 3-6, 17-18). En este sentido, uno mismo, el pensador, solo forma parte de las condiciones de verdad absolutas de un pensamiento *de se* implícito.

Con todo, como una forma parte de las condiciones de verdad, se dice también que el pensamiento *conciérne* a uno mismo o que uno mismo es un constituyente inarticulado del contenido proposicional del pensamiento (Recanati 2007, pp. 146-147; 2009, pp. 256-260; 2012, pp. 187-190)⁵. Pero es claro que, a falta de cualquier referencia singular a uno mismo, menos aún puede haber una referencia de primera persona, o una referencia esencial a uno mismo, en cuyo caso el pensador de un pensamiento *de se* implícito no puede estar pensando acerca de él mismo como él mismo⁶.

La cuestión ahora es: ¿qué hace que uno mismo, y no otra persona, sea un parámetro de la circunstancia relevante para evaluar el contenido explícito de ese pensamiento como verdadero o falso de manera que el pensamiento concierna a uno mismo, y no a otra persona? La idea es que el factor determinante es el modo interno de conocer la propiedad F, física o mental, que es descrita en el contenido explícito. Un ejemplo paradigmático es este: cuando uno tiene un pensamiento de la forma “(x) tiene las rodillas cruzadas”, el modo interno de conocer que las rodillas están cruzadas, en este caso la propiocepción, determina que uno mismo sea el parámetro relevante de la circunstancia de evaluación. Ahora la explicación completa es que el contenido explícito del pensamiento es una función proposicional, o proposición relativizada a una persona, de la forma “(x) tiene las rodillas cruzadas” que toma como argumento al pensador porque el modo interno de conocer que las rodillas están cruzadas determina que el pensador es el parámetro relevante de la circunstancia de evaluación del contenido explícito de ese pensamiento. Pues, como la propiocepción es un modo interno de conocer la posición de los miembros que, en condiciones normales, solo entrega información de la posición de los miembros de uno mismo⁷, tener el pensamiento de que las rodillas están cruzadas a partir de la propiocepción es tener un pensamiento que va a ser evaluado con respecto a uno mismo. Pero una vez que la propiocepción determina que uno mismo es el parámetro relevante de la circunstancia de evaluación, uno pasa a formar parte de las condiciones de verdad del pensamiento, que, por tanto, es un pensamiento que concierna a uno mismo. Así, el modo interno es algo externo al pensamiento que determina desde fuera, por así decirlo, que uno forme parte de las condiciones de verdad.

II

En esta sección, voy a presentar en qué consiste una teoría de orden superior de la conciencia del tipo que defiende D. Rosenthal. Como señalé al comienzo, la teoría establece que

⁵ Como es sabido, Recanati está basándose en las ideas de Perry sobre constituyentes inarticulados de una proposición (Perry 1986; Recanati 2007, pp. 215-236).

⁶ A veces se habla como si hubiera una *autorreferencia* implícita (Recanati 2007, pp. 145-148), pero no parece correcto expresarse de esta manera.

⁷ Un modo interno como la propiocepción es así un modo *autoinformativo* de conocer una cierta propiedad F, en el sentido de que la propiocepción es una facultad de conocimiento dedicada a las propiedades de un solo objeto, a saber: el sujeto que posee la facultad (Martin 1995). Entonces, dado que la persona cuya condición corporal es representada a partir de la propiocepción está fijada o es invariante, en el sentido de que no hay otras alternativas, la economía cognitiva de la representación hace que esa persona no sea explícitamente representada en el pensamiento (Recanati 2012, p. 189).

un estado mental es consciente cuando va acompañado por un pensamiento *de se* de orden superior acerca de ese estado. La tesis de Rosenthal es, más específicamente, que la conciencia de un estado mental puede explicarse en términos de un pensamiento de orden superior mediante el cual uno es consciente de *uno mismo* como encontrándose ahora, en el tiempo presente, en ese estado⁸. Obviamente, esto significa que en su versión de la teoría uno mismo es explícitamente representado en el pensamiento de orden superior (Rosenthal 1997, p. 741; 2005, pp. 34, 342-343). En un sentido general, para Rosenthal tanto una percepción como un pensamiento acerca de un objeto y una propiedad son estados mentales mediante los cuales uno es consciente de ese objeto como teniendo esa propiedad. Es claro que de alguien que ve una manzana roja decimos que mediante esa percepción es consciente de la manzana como roja. Aunque no parece tan evidente, la idea es que de alguien que tiene un pensamiento acerca de una manzana como siendo ahora, en el tiempo presente, roja también puede decirse que mediante ese pensamiento es consciente de la manzana como roja. Así, el pensamiento de orden superior mediante el cual un estado mental —por ejemplo, un dolor de muelas— es consciente es solo un caso especial de un pensamiento mediante el cual uno es consciente de un objeto, que en este caso es uno mismo, como teniendo ahora una cierta propiedad, que en este caso es una propiedad mental. Como puede apreciarse en la frase anterior, explicamos así la conciencia intransitiva consistente en que un estado mental sea consciente en términos de la conciencia transitiva consistente en que uno sea consciente *de* uno mismo como encontrándose en ese estado. Un estado mental es intransitivamente consciente, en el sentido de que ‘ser consciente’ no es para ese estado estar dirigido a algo, porque uno es transitivamente consciente de ese estado, en el sentido de que ‘ser consciente’ es para uno mismo estar dirigido —mediante el pensamiento— precisamente a ese estado (Rosenthal 1997, pp. 737-739; 2005, pp. 3-6, 310-311).

Un aspecto fundamental de la teoría es que, al explicar la conciencia de un estado mental en términos de una relación contingente con un pensamiento de orden superior, pues la relación de acompañamiento puede darse o no darse, ningún estado mental es necesariamente consciente. De manera que tampoco los pensamientos de orden superior, que según la teoría serán conscientes cuando van acompañados por un pensamiento de un orden más alto aún, son necesariamente conscientes. Se evita así el regreso en la explicación que supondría postular la existencia de un pensamiento necesariamente consciente para explicar la conciencia de un estado mental. De hecho, parece que la mayor parte de los pensamientos de orden superior son inconscientes: generalmente no somos conscientes del pensamiento de orden superior mediante el cual somos conscientes de un cierto estado mental (Rosenthal 1997, pp. 735-737, 742-743; 2005, pp. 27-28, 30-31, 57, 184-185, 311-312).

Ahora bien, Rosenthal niega precisamente por esta razón, como veremos a continuación, que el análogo mental de “yo” en un pensamiento de primera persona⁹ —y, por tanto, en un pensamiento de orden superior— refiera a uno mismo, el pensador, *como el pensador de ese pensamiento*. En otras palabras, para Rosenthal el contenido proposicional explícito de un pensamiento de primera persona no describe al individuo acerca del cual es ese pensamiento como el pensador de ese pensamiento. Pero propone una autorreferencia esencial-

⁸ Aunque la referencia al estado mental como presente es necesaria, este aspecto no será tenido en cuenta generalmente en el resto del artículo.

⁹ Pensamientos *de se* o de primera persona, como prefiere Rosenthal.

mente indéxica¹⁰ según la cual el análogo mental de “yo” en un pensamiento de primera persona refiere esencialmente, no accidentalmente, a uno mismo (Rosenthal 2004, pp. 165-168; 2005, pp. 348-353; 2012, pp. 28-34). En este sentido, los pensamientos de primera persona son pensamientos *de se* explícitos. Pues, si el análogo mental de “yo” es instanciado en un pensamiento de primera persona, una autorreferencia esencialmente indéxica debe distinguirse de cualquier otro modo de referirse accidentalmente a uno mismo, el pensador, como cuando uno, al ver una fotografía suya en la que no se reconoce, se refiere singularmente a uno mismo sin saberlo mediante un pensamiento de la forma “Esa persona es deportista”.

La respuesta de Rosenthal es que, además de referirse singularmente a uno mismo, la autorreferencia esencialmente indéxica de un pensamiento de primera persona requiere que uno esté *dispuesto* a describirse como el pensador de ese pensamiento. No requiere describirse de hecho, en ese pensamiento de primera persona, como el pensador de ese pensamiento sino estar dispuesto a describirse, en otro pensamiento acerca de ese pensamiento de primera persona, como el pensador de ese pensamiento. El contenido proposicional explícito de un pensamiento de primera persona de la forma “Yo soy F” solo es acerca de uno mismo como siendo F. Sin embargo, referirse de un modo esencialmente indéxico a uno mismo en ese pensamiento es estar dispuesto a tener otro pensamiento acerca de uno mismo como el pensador de ese pensamiento. Ahora bien, un pensamiento de orden superior acerca de un estado mental es un pensamiento de primera persona y, por tanto, el análogo mental de “yo” en ese pensamiento hace una autorreferencia esencialmente indéxica. Entonces, respecto a un pensamiento de orden superior, referirse de un modo esencialmente indéxico a uno mismo en ese pensamiento es estar dispuesto a tener un pensamiento de un orden más alto aún acerca de uno mismo como el pensador de ese pensamiento (Rosenthal 2004, pp. 166-167; 2005, pp. 350-351; 2012, pp. 30-31).

Pero, ¿por qué introducir esta concepción de una autorreferencia esencialmente indéxica? Rosenthal sostiene que si el análogo mental de “yo” en un pensamiento de primera persona describiera al individuo acerca del cual es ese pensamiento como el pensador de ese pensamiento, entonces el pensamiento sería necesariamente consciente. Pues, mediante un pensamiento de primera persona acerca de uno mismo como el pensador de ese pensamiento uno sería consciente de uno mismo como teniendo *ese* pensamiento, que es en lo que consiste, según la teoría de orden superior, que un pensamiento de primera persona sea consciente¹¹. Luego, un pensamiento de orden superior acerca de un estado mental, que es un pensamiento de primera persona, sería necesariamente consciente. Mediante un pensamiento de orden superior acerca de uno mismo como el pensador de ese pensamiento uno sería consciente de uno mismo como teniendo *ese* pensamiento (Rosenthal 2004, p. 167; 2005, p. 343; 2012, p. 30).

Para Rosenthal el problema es que, como señalamos antes, es un hecho que la mayor parte de nuestros pensamientos de orden superior son inconscientes¹². Precisamente una

¹⁰ Como es sabido, hablar de un indéxico esencial es la terminología que introdujo Perry para destacar la relevancia cognitiva de los pensamientos con un indéxico, como los pensamientos de primera persona, especialmente en términos de disposiciones a la acción (Perry 1979).

¹¹ Recordemos que tener un pensamiento acerca de un objeto y una propiedad es ser consciente de ese objeto como teniendo esa propiedad.

¹² Independientemente de que pueda haber el problema, incluso más grave, de un regreso en la explicación.

de las ventajas de su teoría relacionada con este hecho era distinguir entre estados mentales conscientes y estados mentales que, además, están bajo introspección, dado que parece que la mayor parte de nuestros estados mentales conscientes no son introspeccionados. Pero según Rosenthal esto requiere distinguir a su vez entre pensamientos de orden superior conscientes e inconscientes, y así explicar la conciencia (no introspectiva) de un estado mental en términos de un pensamiento de orden superior que es inconsciente. En efecto, la introspección, que, a diferencia de la mera conciencia de un estado mental, consiste en ser consciente de ese estado de un modo reflexivo y atento, equivale según Rosenthal a tener un pensamiento de orden superior que es consciente¹³. Por tanto, en términos de la propia teoría de orden superior, la introspección de un estado mental consiste en tener un pensamiento de un orden más alto aún acerca del pensamiento de orden superior que acompaña al estado mental haciéndolo consciente. Mediante el pensamiento de un orden más alto aún uno es consciente de uno mismo como teniendo el pensamiento de orden superior mediante el cual uno es consciente de uno mismo como encontrándose en ese estado. De este modo, introspeccionar un estado mental no es solamente ser consciente de uno mismo como encontrándose en ese estado sino que es ser consciente de uno mismo como siendo consciente de uno mismo como encontrándose en ese estado (Rosenthal 1997, pp. 745-746; 2002, pp. 207-208; 2005, pp. 27-28, 48-49, 107-113, 117-123).

Pero si un pensamiento de orden superior describiera al individuo acerca del cual es ese pensamiento como el pensador de ese pensamiento, sería necesariamente consciente: mediante un pensamiento de orden superior uno sería consciente de uno mismo como teniendo *ese* pensamiento. Ahora bien, ese pensamiento es precisamente el pensamiento mediante el cual uno es a la vez consciente de uno mismo como encontrándose en un cierto estado mental. Entonces, todos los estados mentales conscientes serían necesariamente estados bajo introspección. Pues, ser consciente de un estado mental de un modo reflexivo y atento, es decir, ser consciente de que uno mismo es consciente de un estado mental, consistiría simplemente en tener el pensamiento de orden superior mediante el cual uno es consciente de uno mismo como encontrándose en ese estado. No habría, por tanto, una distinción entre la conciencia introspectiva y la conciencia no introspectiva de un estado mental¹⁴.

En cambio, la concepción de una autorreferencia esencialmente indéxica que Rosenthal propone permite salvar el hecho de que la mayor parte de los pensamientos de orden superior son inconscientes. Primero, en el sentido de que, como vimos, un pensamiento de orden superior no describiría al individuo acerca del cual es ese pensamiento como el pensador de ese pensamiento y, por tanto, no es necesariamente consciente. Con todo, hay una disposición a tener otro pensamiento que describa al individuo acerca del cual es ese pensamiento de orden superior como el pensador de ese pensamiento. Se trata, entonces, de la disposición, que puede o no ser actualizada, a tener un pensamiento de un orden más alto aún acerca del pensamiento de orden superior. Así que, en segundo lugar, la autorreferencia esencialmente indéxica de un pensamiento de orden superior no requiere que ese pen-

¹³ En este sentido, el hecho de que la mayor parte de los pensamientos de orden superior son inconscientes es el hecho de que la mayor parte de los estados mentales conscientes no están bajo introspección.

¹⁴ En gran medida me atengo aquí a la exposición de este problema que he realizado recientemente (Vidal 2014, pp. 53-54)

samiento vaya acompañado de hecho por un pensamiento de un orden más alto aún y esto significa, en los términos propios de la teoría de orden superior, que no requiere que los pensamientos de orden superior sean conscientes.

III

Mi tesis es que un teórico de orden superior debería sostener que los pensamientos *de se* de orden superior que acompañan a un estado mental haciéndolo consciente son pensamientos *de se* implícitos. En efecto, voy a argumentar que esta formulación alternativa de la teoría es mejor porque, entre otras cosas, responde satisfactoriamente a una objeción importante a la teoría de orden superior en términos de pensamientos *de se* explícitos, como los pensamientos de primera persona con una autorreferencia esencialmente indéxica. Pero primero caracterizaré brevemente esta nueva versión de la teoría. De entrada, es claro que esta nueva versión no explica la conciencia de un estado mental en términos de un pensamiento de orden superior mediante el cual uno sea consciente de *uno mismo* como encontrándose ahora, en el tiempo presente, en ese estado¹⁵. Pues, uno mismo, el pensador, no es objeto de representación explícita en los pensamientos *de se* implícitos. El contenido explícito del pensamiento de orden superior mediante el cual un estado mental es consciente solo es acerca de la propiedad mental como instanciándose ahora. Pero si se acepta que, en general, un pensamiento acerca de alguna propiedad como instanciándose ahora es un pensamiento mediante el cual uno es *consciente* de esa propiedad como instanciándose ahora, entonces un pensamiento de orden superior es un pensamiento mediante el cual uno es consciente de una cierta propiedad mental como instanciándose ahora, en el tiempo presente. Al igual que en la versión del principio de transitividad de Rosenthal explicamos así la conciencia intransitiva consistente en que un estado mental es consciente en términos de conciencia transitiva: un estado mental es consciente porque uno es consciente *de* una cierta propiedad mental como instanciándose ahora¹⁶. Además, hay al menos un sentido en el que está garantizado que los pensamientos de orden superior no son necesariamente conscientes, evitando así el regreso en la explicación que supondría postular la existencia de un pensamiento ne-

¹⁵ Aunque solo se trata de un determinado estado mental, hay evidencia al menos de que “podemos ser conscientes de una intención sin que por ello seamos conscientes de quién es la intención”. Por tanto, “algo más que la sola conciencia de una intención pura es necesario para determinar su autor” (Jeannerod y Pacherie 2004, p. 140).

¹⁶ Téngase en cuenta que buena parte de la literatura no reconoce la existencia de un elemento *autoconsciente* en la experiencia consciente ordinaria (excepción hecha de los autores que, trabajando en la tradición fenomenológica, hablan de conciencia pre-reflexiva). Es cierto que algunos autores distinguen entre el carácter cualitativo y el carácter subjetivo de las experiencias conscientes. Esta distinción ha sido destacada principalmente por Kriegel (2009), quien, siguiendo la distinción de Brentano entre objeto primario y objeto secundario de un estado consciente, explica el carácter subjetivo en términos del contenido reflexivo de ese estado consistente en ser acerca de sí mismo. Pero no postula, además, que ese contenido reflexivo es también acerca *del sujeto* del estado. Más aún, en el contexto de la distinción entre conciencia e introspección, que no siempre se considera, hago el diagnóstico de que suelen proyectarse en la experiencia consciente aspectos o dimensiones que solo pertenecen a la introspección, como es la representación del sujeto. Ello es así porque solo podemos describir la experiencia consciente introspeccionándola. Si mi diagnóstico es correcto el propio Rosenthal cae preso de esta proyección.

cesariamente consciente para explicar la conciencia de un estado mental. Si un pensamiento de orden superior es un pensamiento *de se* implícito, esa garantía se da por defecto: no hay una referencia de primera persona, o referencia esencial a uno mismo, que pueda consistir en referirse a uno mismo como el pensador de *ese* pensamiento¹⁷.

Por otra parte, vimos que para Recanati un pensamiento de la forma “(x) tiene las rodillas cruzadas” es un pensamiento *de se* implícito porque el modo interno de conocer que las rodillas están cruzadas, en este caso la propiocepción, determina que ese pensamiento concierne a uno mismo. Supongamos ahora que, en efecto, el pensamiento que hace consciente un dolor de muelas es un pensamiento *de se* implícito de la forma “(x) tiene dolor de muelas”. Parece que, según la explicación de Recanati, ese pensamiento concierne a uno mismo porque hay un modo interno de conocer el dolor de muelas, algo como un sentido interno que monitorea los estados mentales. En ese caso, el dolor de muelas sería consciente cuando es monitoreado por el sentido interno, cuando es percibido internamente, haya o no haya un pensamiento *de se* implícito acerca del dolor de muelas. Pero precisamente la teoría de orden superior niega la hipótesis de un sentido interno en la explicación de la conciencia y postula, por el contrario, que la naturaleza consciente de un estado mental consiste en tener un pensamiento de orden superior acerca de ese estado. ¿Qué es entonces lo que hace que, en la nueva versión de la teoría de orden superior, un pensamiento de orden superior concierne a uno mismo, es decir, se trate efectivamente de un pensamiento *de se* implícito, si negamos la hipótesis del sentido interno?

Mi propuesta es que, dado que los únicos estados mentales que pueden volverse *conscientes* cuando uno tiene un pensamiento de orden superior son los estados mentales propios de uno mismo, este hecho determina que un pensamiento de orden superior cuyo contenido no representa explícitamente al pensador sea, con todo, un pensamiento que concierne a uno mismo, el pensador. Como vimos, el modo interno de conocer la posición de los miembros determina que uno mismo sea la única alternativa para evaluar el pensamiento de que las rodillas están cruzadas porque el modo interno solo puede informar de la posición de las rodillas propias. De la misma manera, el hecho de que, por ejemplo, un

¹⁷ Se podría plantear una formulación aún más débil según la cual el contenido completo de un pensamiento de orden superior sea solo acerca del estado mental (que se da tal y cual estado), más que un pensamiento *de se* implícito que, además, concierne a uno mismo. Efectivamente, creo que esta formulación más débil explicaría igualmente la conciencia de los estados mentales, respondiendo también a la objeción que planteo en el artículo a la versión estándar de Rosenthal. El problema es que hay que explicar también la transición del pensamiento semánticamente más simple (sea o no sea *de se* implícito) a un pensamiento *de se* explícito, cuyo contenido es más complejo. Para Recanati, así como en mi planteamiento respecto a los pensamientos de orden superior, es fácil explicar esa transición en términos de una operación (Reflexión) que, dado que el pensamiento más simple es un pensamiento *de se* implícito que ya concierne a uno mismo, solo requiere la posesión del concepto de primera persona para formar el pensamiento *de se* explícito. Mediante la reflexión se hace explícito algo que estaba presente en la semántica del pensamiento más simple a través de la circunstancia de evaluación de ese pensamiento. Por esta razón, cuando ocurre, la transición es automática o no inferencial (Recanati 2012, pp. 192-195). Pero si introduyéramos los pensamientos semánticamente aún más simples que los pensamientos *de se* implícitos, no se ve cómo explicar la transición sin proceder inferencialmente a partir de un pensamiento adicional que primero discrimine al sujeto, uno mismo, de otros sujetos posibles. O si no, ¿cómo pasar de un pensamiento de la forma “Se da tal y cual experiencia” a un pensamiento de la forma “Yo tengo tal y cual experiencia”?

dolor de muelas se vuelva consciente cuando es acompañado por un pensamiento de orden superior determina que uno mismo sea la única alternativa para evaluar el pensamiento de orden superior porque ese pensamiento solo puede volver consciente el dolor de muelas propio. Un estado mental es consciente cuando va acompañado por un pensamiento *de se* implícito que concierne a uno mismo porque ese pensamiento solo puede volver consciente un estado mental propio de uno mismo. No hay aquí, sin embargo, ninguna circularidad viciosa: el estado mental es consciente al ir acompañado por un pensamiento *acerca de ese estado*, pero ese pensamiento *conciérne a uno mismo* al tratarse de un pensamiento que solo puede volver consciente un estado mental propio¹⁸.

A continuación, mostraré que esta formulación alternativa de la teoría de orden superior de la conciencia permite sortear una objeción que aparece cuando los pensamientos de orden superior son concebidos como pensamientos de primera persona esencialmente indéxicos o, más generalmente, como pensamientos *de se* explícitos¹⁹. En efecto, Rosenthal (1997, pp. 737-738; 2002, p. 207; 2005, pp. 57, 111-112, 183-184, 340) señala que un estado mental —como un dolor de muelas— no puede volverse consciente cuando es acompañado por un pensamiento de orden superior que es la conclusión de una inferencia *consciente* como, por ejemplo, una inferencia consciente que vaya desde las premisas “S tiene dolor de muelas” y “Yo soy S” hasta el pensamiento de orden superior: “Yo tengo dolor de muelas”²⁰. La idea es que la fenomenología nos presenta la conciencia de un estado mental, consistente en tener un pensamiento de orden superior acerca de ese estado, como algo inmediato o directo, lo que es incompatible con el carácter fenomenológicamente mediato que tendría la conciencia de ese estado si el pensamiento de orden superior fuera la conclusión de una inferencia consciente. No se trata de que el pensamiento de orden superior *sea* efectivamente algo inmediato, ya que puede ser el resultado de una inferencia inconsciente

¹⁸ Supongamos que el pensamiento *de se* implícito de un sujeto S acerca de un estado mental volviera consciente el estado mental de otro sujeto. Como el pensamiento *de se* implícito concierne a uno mismo de tal modo que S forma parte de las condiciones de verdad de ese pensamiento, resulta que en ese caso el pensamiento *de se* implícito es falso. Es falso porque el sujeto al que concierne ese pensamiento no es el sujeto del estado mental. Eso significaría que un pensamiento *de se* implícito acerca de un estado mental que no se basa en el reconocimiento o identificación del sujeto *no* es inmune a un error de identificación. Pues, sería posible estar en lo correcto acerca de si se da o no un cierto estado mental estando a la vez equivocado respecto al sujeto de ese estado. Pero parece, como es casi unánimemente aceptado en la literatura, que un pensamiento *de se* (sea implícito o explícito) sin identificación del sujeto tiene que ser inmune a un error de identificación a falta de una base para el error; por ejemplo (Recanati 2012, pp. 187-193).

¹⁹ En lo que sigue hablaré críticamente sobre los pensamientos de orden superior como pensamientos *de se* explícitos sin tener en cuenta si se trata de la concepción de Rosenthal de una autorreferencia esencialmente indéxica o de la concepción más robusta que yo propongo según la cual el análogo mental de “yo” en el pensamiento refiere a uno mismo como el pensador de ese pensamiento.

²⁰ La primera premisa puede estar basada en la observación externa de que el cuerpo de S tiene una inflamación molar y, por tanto, la segunda premisa establece explícitamente la identidad entre uno mismo, el pensador, y la persona que ha sido identificada mediante la observación de su cuerpo. La conclusión de esta inferencia consciente, el pensamiento de orden superior, es obviamente un pensamiento *de se* explícito, no solo porque el análogo mental de “yo” es instanciado en el pensamiento, sino porque eso es así dado que hay una premisa que establece explícitamente la identidad entre uno mismo, el pensador, y la persona que tiene dolor de muelas.

o de un proceso causal que va desde el estado mental hasta ese pensamiento de orden superior: solo se trata de que *parezca* que la conciencia consistente en tener ese pensamiento de orden superior es algo inmediato. Rosenthal reconoce que estamos ante un caso en el que tener un pensamiento de orden superior no es suficiente para que un estado mental sea consciente. El problema es que esto significa que, a través de una inferencia consciente, “uno puede ser consciente de un estado mental aunque no contaríamos ese estado como un estado consciente” (Rosenthal 1997, p. 737). Pues, sea o no sea la conclusión de una inferencia consciente, un pensamiento de orden superior es un pensamiento mediante el cual uno es consciente de ese estado. Pero se suponía que la conciencia intransitiva consistente en que un estado mental sea consciente iba a ser explicada en términos de la conciencia transitiva consistente en que uno es consciente —mediante un pensamiento de orden superior— de ese estado. Es contrario a la teoría que, cuando tenemos un pensamiento de orden superior, pueda haber conciencia transitiva sin conciencia intransitiva.

En el mismo sentido, una teoría en términos de pensamientos *de se* explícitos tiene un problema con los casos de visión ciega. Un caso de visión ciega es una lesión causada en el córtex visual primario tal que, aunque la información visual de los ojos del paciente, que no están dañados, es procesada en el cerebro medio, esa información no da lugar a una percepción visual consciente a causa de la lesión cerebral. Al presentar estímulos visuales al paciente, él negará que pueda verlos. Pero se trata de algo así como una visión ciega porque cuando se le pide adivinar dónde están los estímulos, el paciente acierta en una proporción mayor que el puro azar. El resultado es que el paciente dice que no puede ver nada a la vez que su capacidad de localizar los estímulos muestra que la información visual está disponible para guiar la conducta. La importancia de la visión ciega para los teóricos del orden superior es que apoya la idea de que no hay nada intrínseco en un estado sensorial que hace que sea consciente en vez de no consciente (Rosenthal 2005, pp. 108-109, 179, 185, 238). Parece que el estado sensorial no consciente del paciente con visión ciega es el mismo estado sensorial, ahora consciente, de una persona con visión normal dado que la misma información visual está disponible para guiar la conducta. Precisamente la teoría de orden superior establece que la diferencia entre ambas situaciones es extrínseca: el mismo estado sensorial es consciente en el caso de la persona con visión normal al ir acompañado por un pensamiento de orden superior acerca de ese estado. Ahora bien, el problema es que los pensamientos de orden superior concebidos como pensamientos *de se* explícitos no son una condición suficiente de la diferencia entre ambas situaciones. Pues, el paciente de visión ciega podría tener un pensamiento *de se* explícito acerca de su estado sensorial sin que, sin embargo, ese estado se volviera consciente por ello. Por ejemplo, se podría imaginar al paciente de visión ciega diciendo, después de haber leído sobre la teoría de orden superior de la visión ciega en la última publicación braille: “Yo tengo este estado sensorial no consciente, pero, por mucho que pienso en ello, parece que no soy capaz de hacerlo consciente” (Gallagher y Zahavi 2013, pp. 101-102).

Ahora bien, parece que esta objeción no es distinta de la objeción basada en la fenomenología planteada anteriormente. Pues, Rosenthal puede argumentar que la razón última por la que, en los casos de visión ciega, un pensamiento *de se* explícito de la forma “Yo tengo este estado sensorial no consciente” no vuelve consciente el estado sensorial es que ese pensamiento es la conclusión de una inferencia consciente cuyas premisas son: “S tiene este estado sensorial no consciente” y “Yo soy S”. En efecto, como su estado sensorial no es consciente, el paciente de visión ciega tiene que inferir conscientemente, a partir de un diag-

nóstico de la lesión cerebral o de la observación de su conducta en la prueba experimental, que él mismo tiene ese estado sensorial no consciente. El problema es que, contrariamente a la teoría, el paciente tiene un pensamiento de orden superior mediante el cual es consciente de un estado sensorial (conciencia transitiva) sin que, no obstante, ese estado se vuelva consciente (conciencia intransitiva).

Argumentaré ahora que, a diferencia de lo que ocurre con un pensamiento de orden superior concebido como un pensamiento *de se* explícito, tener un pensamiento de orden superior concebido como un pensamiento *de se* implícito es posiblemente suficiente para que un estado mental sea consciente. Al menos no puede plantearse la objeción anterior. De entrada, considero que es un dato fenomenológico que siempre que un pensamiento *de se* es consciente, se trata de un pensamiento *de se* explícito. No es solo que la mayor parte de los pensamientos *de se* implícitos son inconscientes sino que parece que no tenemos ninguna conciencia de nuestros pensamientos *de se* implícitos, y esta es seguramente una de las razones por las que a menudo los pensamientos *de se* ha sido identificados globalmente con los pensamientos *de se* explícitos. Siempre que uno es consciente de un pensamiento *de se* es consciente de estar pensando acerca de uno mismo como uno mismo²¹. Por ello, propongo que los pensamientos *de se* implícitos son de naturaleza inconsciente²². Presentaré ahora un par de argumentos a favor de esta tesis.

En primer lugar, me basaré en un argumento de Rosenthal acerca de la naturaleza consciente de los pensamientos expresados verbalmente mediante una aserción. Empecemos distinguiendo entre expresar y reportar un pensamiento: mientras que el pensamiento de que tres es un número primo es expresado verbalmente mediante una aserción que tiene el mismo contenido proposicional que ese pensamiento, es decir, una aserción de “Tres es un número primo”, en cambio, una aserción de “Yo pienso que tres es un número primo” es una descripción o reporte de ese pensamiento. Este reporte es no-inferencial cuando no parece estar basado en ningún tipo de inferencia u observación. Pero Rosenthal sostiene inicialmente, como algo casi obvio, que un pensamiento es consciente si y solo si puede ser reportado no inferencialmente mediante una aserción de la forma “Yo pienso que p”. A la vez argumenta que, aunque tienen distintas condiciones de verdad, una aserción de la forma “p” y una aserción de la forma “Yo pienso que p” tienen las mismas condiciones de uso,

²¹ Como dato fenomenológico, es discutible. Pero puede ser que este dato no se reconozca a causa de una confusión. Cuando, por ejemplo, uno tiene el pensamiento *de se* implícito de que las rodillas están cruzadas, uno es *consciente* de que las rodillas están cruzadas (pues recordemos que tener un pensamiento es, como la percepción, un modo de ser consciente). Como es un pensamiento *de se* implícito, uno es consciente de que las rodillas están cruzadas sin ser consciente de que *uno mismo* tiene las rodillas cruzadas. Este es el sentido en el que hay conciencia sin representación del sujeto. Sostengo que el pensamiento *de se* implícito se transforma ocasionalmente en un pensamiento *de se* explícito, y entonces uno es consciente de estar pensando ahora que uno mismo, el pensador de ese pensamiento, tiene las rodillas cruzadas. Este es el sentido en el que hay conciencia con representación del sujeto. La fenomenología muestra que habitualmente uno no es consciente de uno mismo cuando es consciente de que las rodillas están cruzadas. De ahí no se sigue que la fenomenología muestre que uno no es consciente de uno mismo cuando es consciente de estar pensando acerca de la posición de las rodillas.

²² Teniendo en cuenta que, como ocurre con las entidades teóricas de la ciencia, no tenemos experiencia directa, por así decirlo, de los pensamientos *de se* implícitos, hay que considerar que en realidad se trata de entidades postuladas por una u otra teoría psicológica. Por ejemplo, son entidades postuladas por la versión de la teoría de orden superior de la conciencia que estoy proponiendo.

o son performativamente equivalentes, en el sentido de que siempre que uno realiza una aserción de la forma “p” uno está dispuesto a realizar una aserción de la forma “Yo pienso que p”. De hecho considera que esta equivalencia performativa consiste en un hábito adquirido y es, por tanto, como una segunda naturaleza. Pero dada esta equivalencia performativa y el hecho de que un pensamiento es consciente si y solo si puede ser reportado no inferencialmente mediante una aserción de la forma “Yo pienso que p”, se sigue que un pensamiento verbalmente expresado mediante una aserción de la forma “p” es consciente. El pensamiento verbalmente expresado tiene que ser consciente porque de otro modo no se explicaría que, al expresarlo, uno esté dispuesto a hacer un reporte no-inferencial de ese pensamiento (Rosenthal 1997, pp. 746-747; 2005, pp. 264-270, 294-295; 2010, pp. 32-33). Ahora bien, como Recanati señala, parece que, a diferencia de lo que ocurre con otro tipo de pensamientos implícitos, hay un problema gramatical para la expresión verbal de los pensamientos *de se* implícitos. Por ejemplo, existen los recursos gramaticales para expresar un pensamiento acerca de la lluvia en el que no es representado explícitamente el lugar donde se supone que está lloviendo, a saber, el lugar donde se encuentra el pensador: basta con realizar una aserción de “Está lloviendo”. Sin embargo, los lenguajes naturales no tienen recursos gramaticales para expresar un pensamiento *de se* implícito sin usar el pronombre personal “yo” o una inflexión verbal de primera persona. En efecto, el pensamiento *de se* implícito de que las rodillas están cruzadas solo podría ser expresado verbalmente en español mediante una aserción de “Yo tengo las rodillas cruzadas” o “Tengo las rodillas cruzadas” (Recanati 2007, pp. 258-259).

Supongamos ahora que los pensamientos *de se* implícitos son de naturaleza inconsciente. Esto implica, según el argumento de Rosenthal, que tales pensamientos no pueden ser expresados verbalmente. Podría explicarse así que no haya recursos gramaticales para expresarlos. No es que, a falta de recursos gramaticales, un pensamiento *de se* implícito tenga que ser expresado haciendo uso del pronombre personal “yo” o una inflexión verbal sino que, como un pensamiento *de se* implícito no puede ser expresado en absoluto a causa de su naturaleza inconsciente, se explica que no haya recursos gramaticales para expresarlo. Naturalmente, de esta propuesta se sigue que una aserción de “Yo tengo las rodillas cruzadas” o “Tengo las rodillas cruzadas” siempre expresa verbalmente el pensamiento *de se* explícito de que uno mismo tiene las rodillas cruzadas. He presentado, entonces, un argumento lingüístico, que puede leerse como una inferencia a la mejor explicación, según el cual los pensamientos *de se* implícitos son de naturaleza inconsciente. Si este argumento es correcto, no puede ocurrir que un pensamiento *de se* implícito ni, por tanto, un pensamiento *de se* implícito acerca de un estado mental sea la conclusión de una inferencia consciente.

En segundo lugar, supongamos que, a diferencia de la concepción de una autorreferencia esencialmente indéxica en los términos Rosenthal, introducimos la concepción más robusta según la cual un pensamiento *de se* explícito, además de tener un contenido referencial, tiene un contenido reflexivo que describe al individuo al que refiere como el pensador de ese pensamiento. En ese caso, como Rosenthal ha mostrado, tales pensamientos son necesariamente conscientes: un pensamiento *de se* explícito funciona como un pensamiento de orden superior acerca de ese mismo pensamiento, que, según la teoría de orden superior, se vuelve así consciente. Entonces, es muy plausible que la arquitectura de nuestro sistema cognitivo sea tal que solo produzca pensamientos *de se* explícitos cuando es preciso tener un pensamiento *de se* consciente. La idea es que, por ejemplo, uno no puede ser consciente del pensamiento *de se* implícito de que las rodillas están cruzadas porque, cuando es preciso

tener un pensamiento *de se* consciente, el sistema produce un pensamiento *de se* explícito consistente en pensar explícitamente acerca de uno mismo (como uno mismo) como teniendo las rodillas cruzadas. Se sigue que el diseño del sistema es tal que no puede ocurrir que un pensamiento *de se* implícito ni, por tanto, un pensamiento *de se* implícito acerca de un estado mental sea la conclusión de una inferencia consciente²³.

Pero alguien, que no estuviera de acuerdo con estos argumentos a favor de la naturaleza inconsciente de los pensamientos *de se* implícitos, podría considerar la posibilidad de que, por ejemplo, un pensamiento *de se* implícito de la forma "(x) tiene dolor de muelas" fuera el resultado de una inferencia consciente que estuviera basada en un modo interno de conocer que hay un dolor de muelas²⁴. Pues bien, me parece que entonces habría que explicar por qué la arquitectura del sistema es tal que no aplica la economía cognitiva de recursos consistente en tener una inferencia inconsciente más que una inferencia consciente cuando a la vez aplica la economía cognitiva de recursos consistente en tener pensamientos cuyo objeto es determinado por el modo interno de conocer más que tener pensamientos cuyo objeto es determinado por el contenido explícito del pensamiento. Ciertamente, si el modo interno de conocer que hay un dolor de muelas fija la persona, uno mismo, con respecto a la cual va a ser evaluado el pensamiento que es la conclusión de la inferencia evitando así que esa persona sea explícitamente representada, sería esperable que el modo interno evitara también el gasto de recursos cognitivos que implicaría que la inferencia fuera consciente. Pues, a fin de cuentas, se trata de inferir la existencia de un estado mental como un dolor de muelas, que es un estado interno, a partir de una fuente de información *interna*. A falta de otra explicación mejor, se sigue que el diseño del sistema es tal que no puede ocurrir que un pensamiento *de se* implícito acerca de un estado mental sea la conclusión de una inferencia consciente.

Entonces, tampoco la objeción basada en los casos de visión ciega puede aplicarse a la nueva versión de la teoría de orden superior de la conciencia. Para que fuera así tendría que mostrarse que el paciente de visión ciega puede tener un pensamiento *de se* implícito acerca de su estado sensorial sin que, sin embargo, ese estado se vuelva consciente por ello. Pero ahora es posible explicar por qué cualquier pensamiento que el paciente de visión ciega tuviera sería la conclusión de una inferencia *consciente*. Como su estado sensorial no es consciente, el paciente está obligado a inferir, a partir del diagnóstico de la lesión cerebral o de la observación de su conducta, que se da ese estado sensorial. Y esta inferencia a partir de una fuente de información externa es sin duda un proceso consciente. En efecto, si, como he argumentado, parece que una inferencia acerca de un estado mental basada en una fuente de información interna haría innecesario el gasto de recursos cognitivos que implicaría una in-

²³ Adicionalmente, consideremos que según la concepción más robusta de los pensamientos *de se* explícitos puede darse una explicación de la naturaleza consciente de una inferencia que va desde premisas de la forma "S es F" y "Yo soy S" hasta una conclusión de la forma "Yo soy F". Como tales pensamientos son necesariamente conscientes, se sigue que una inferencia que contiene pensamientos *de se* explícitos es necesariamente una inferencia consciente. Esta es, al menos, una razón para dudar de que, a falta del contenido reflexivo que es característico de los pensamientos *de se* explícitos, una inferencia cuya conclusión fuera un pensamiento *de se* implícito sería una inferencia consciente.

²⁴ Aunque no se trate, en sentido estricto, de una inferencia cuya conclusión se sigue de otros pensamientos, en la literatura se habla igualmente de inferencia cuando un pensamiento *de se* está basado en un modo interno de conocer una propiedad.

ferencia consciente, es dable esperar que, por el contrario, una inferencia acerca de un estado mental basada en una fuente de información externa sea una inferencia consciente. Pues, se trata de inferir la existencia de un estado mental, que es un estado interno, a partir de una fuente de información externa. Ahora bien, a partir de esta consideración acabo de argumentar que un pensamiento *de se* implícito acerca de un estado mental no puede ser la conclusión de una inferencia consciente. Entonces, se sigue que, al ser la conclusión de una inferencia consciente, cualquier pensamiento del paciente de visión ciega acerca de su estado sensorial no consciente será un pensamiento *de se* explícito. En otras palabras, no puede ocurrir que el paciente de visión ciega tenga un pensamiento *de se* implícito acerca de su estado sensorial no consciente²⁵. No puede ocurrir, por tanto, que tenga un pensamiento de orden superior, concebido ahora como un pensamiento *de se* implícito, mediante el cual haya conciencia transitiva sin conciencia intransitiva.

Desde luego, no se excluye con estos argumentos y consideraciones que pueda haber una inferencia inconsciente cuya conclusión es un pensamiento *de se* implícito acerca de un estado mental²⁶. Recordemos que la objeción fenomenológica de Rosenthal es solo que un estado mental no puede volverse consciente al ir acompañado por un pensamiento de orden superior que es la conclusión de una inferencia consciente porque la conciencia de un estado mental *parece* algo inmediato, sea o no sea efectivamente algo inmediato. Se trataba de argumentar que la objeción fenomenológica de Rosenthal no es una objeción a la tesis de que tener un pensamiento *de se* implícito acerca de un estado mental, mediante el cual uno es (transitivamente) consciente de ese estado, es una condición suficiente para que ese estado sea (intransitivamente) consciente. Pero si las consideraciones anteriores tienen alguna fuerza argumental, parece que un pensamiento *de se* implícito acerca de un estado mental no puede ser la conclusión de una inferencia consciente.

En esta sección mostraré finalmente una ventaja de la nueva versión de la teoría de orden superior con respecto a la fenomenología de la conciencia. La versión anterior de Rosenthal sostiene a la vez que un pensamiento de orden superior acerca de un estado mental no describe al individuo al que refiere como el pensador de ese pensamiento y que, sin embargo, hay una autorreferencia esencialmente indéxica según la cual uno es consciente de *uno mismo* como encontrándose en ese estado. Pero, a falta del contenido reflexivo consistente en describirse como el pensador de ese pensamiento, no hay en el planteamiento de Rosenthal un modo idiosincrásico mediante el cual uno sea consciente de uno mismo como encontrándose en un estado mental. Parece así que uno, un sujeto S, podría ser consciente de uno mismo como encontrándose en un estado mental del mismo modo en que otro sujeto, un observador externo, es consciente del sujeto S como encontrándose en ese estado cuando tiene un pensamiento de tercera persona acerca de S y su estado mental. Tanto

²⁵ Si es correcta la primera parte de este argumento, que cualquier pensamiento que el paciente de visión ciega tuviera sería la conclusión de una inferencia consciente, entonces la imposibilidad de que tuviera un pensamiento *de se* implícito acerca de su estado sensorial es también, obviamente, una consecuencia de los argumentos anteriores a favor de la naturaleza inconsciente de los pensamientos *de se* implícitos.

²⁶ En cualquier caso, la explicación, que di más arriba, de lo que hace que un pensamiento *de se* implícito acerca de un estado mental concierna a uno mismo excluye que ese pensamiento sea la conclusión de una inferencia inconsciente basada en algún modo interno de fijar la persona, uno mismo, con respecto a la cual va a ser evaluado ese pensamiento. No excluye, sin embargo, un proceso causal que vaya desde el estado mental hasta el pensamiento *de se* implícito.

el pensamiento de primera persona como el pensamiento de tercera persona tendrían el mismo contenido referencial, a saber: que el sujeto S se encuentra en cierto estado mental, sin que el pensamiento de primera persona tuviera además un contenido reflexivo que pudiera marcar la diferencia fenomenológica entre ser consciente de uno mismo como encontrándose en ese estado y ser consciente del sujeto S como encontrándose en ese estado²⁷. Desde luego, Rosenthal puede argumentar que la diferencia está en que cuando, a través de una autorreferencia esencialmente indéxica, uno es consciente de uno mismo como encontrándose en un cierto estado mental, uno está dispuesto a tener un pensamiento acerca del pensamiento de orden superior mediante el cual uno es consciente de uno mismo como encontrándose en ese estado. Pero, esto no entraña una diferencia *fenomenológica* con respecto al modo en que el observador externo es consciente de S como encontrándose en ese estado²⁸. Este resultado es contrario a la intuición de que sí hay una diferencia fenomenológica.

Ahora bien, la nueva versión de la teoría de orden superior salva esta diferencia fenomenológica. Claramente, no lo hace en el sentido de que cuando un pensamiento *de se* implícito acerca de un estado mental acompaña a ese estado, uno sea consciente de uno mismo, el sujeto S, como encontrándose en ese estado de un modo distinto a como cualquier otro sujeto es consciente del sujeto S como encontrándose en ese estado. Pues, un pensamiento *de se* implícito no refiere a uno mismo como uno mismo o como el pensador de ese pensamiento. Pero tampoco un pensamiento de este tipo refiere a uno mismo de alguna otra manera y, por tanto, no hay ningún sentido en el que, al tener un pensamiento *de se* implícito acerca de un estado mental, uno sea consciente de uno mismo como encontrándose en ese estado: uno solo es consciente del estado mental en el que se encuentra. Por el contrario, otro sujeto es consciente del sujeto S como encontrándose en un cierto estado mental porque tiene un pensamiento de tercera persona que refiere tanto al sujeto S como a su estado mental²⁹. Así que la diferencia fenomenológica está en que, al tener el pensamiento de tercera persona, ese otro sujeto es consciente del sujeto S como encontrándose en ese estado mental, mientras que, al tener el pensamiento *de se* implícito, el sujeto S solo es consciente del estado mental en el que se encuentra³⁰.

²⁷ Recordemos nuevamente que Rosenthal sostiene que, en general, mediante la percepción o el pensamiento acerca de un objeto uno es consciente de ese objeto.

²⁸ Rosenthal podría argumentar que hay una diferencia fenomenológica porque un pensamiento de tercera persona acerca de un estado mental es la conclusión de una inferencia *consciente* (por ejemplo, a partir de la observación de la conducta), mientras que un pensamiento de orden superior que vuelve consciente un estado mental no lo es. Sin embargo, seguiría sin explicar la diferencia fenomenológica con respecto al modo en que el observador externo es consciente *del sujeto S* como encontrándose en ese estado.

²⁹ ¿No sería posible que el observador externo tuviese un pensamiento implícito *concerniente a S*? En ese caso no habría diferencia fenomenológica entre el pensamiento *de se* implícito que tiene S y el pensamiento implícito concerniente a S que tiene el observador externo. Pero me parece que no es posible porque no veo qué mecanismo podría determinar que S, y no algún otro sujeto, fuera el parámetro relevante de la circunstancia de evaluación de ese pensamiento, teniendo en cuenta que ese pensamiento estaría basado en la observación externa, que es una facultad que puede informar de la conducta de cualquier otro sujeto.

³⁰ Podría plantearse si no es mejor postular un pensamiento que es simplemente acerca de un estado mental más que postular un pensamiento *de se* implícito acerca de ese estado. Efectivamente, creo que pos-

IV

A continuación trataré de argumentar que la nueva versión de la teoría de orden superior está en condiciones de mantener la distinción, examinada en la segunda sección, entre estados mentales conscientes y estados mentales que, además, están bajo introspección. Según Rosenthal, un estado mental es consciente si y solo si es introspeccionable, sea o no sea introspeccionado de hecho. Es consciente porque va acompañado por un pensamiento de orden superior acerca de ese estado pero, entonces, nos dispone a tener un pensamiento de un orden más alto aún acerca de ese pensamiento de orden superior. Ese estado mental es así introspeccionable. Pues, cuando esa disposición es actualizada, es decir, cuando el pensamiento de orden superior va acompañado de hecho por un pensamiento de un orden más alto aún acerca de ese pensamiento, el resultado es que ese pensamiento de orden superior se vuelve consciente y así uno es consciente del estado mental de un modo reflexivo y atento: el estado mental es introspeccionado de hecho, en el sentido de que así uno es consciente de que uno mismo es consciente de ese estado. Pero la mayor parte de los estados mentales conscientes no están bajo introspección o, equivalentemente, la mayor parte de los pensamientos de orden superior son inconscientes. Esta es la razón por la que, como vimos, Rosenthal introduce una autorreferencia esencialmente indéxica según la cual los pensamientos *de se* explícitos y, por tanto, los pensamientos de orden superior, que en la versión de Rosenthal pertenecen a esa clase, no son necesariamente conscientes. De otro modo, el pensamiento de orden superior mediante el cual un estado mental es consciente haría que, al ser a su vez un pensamiento consciente mediante el cual uno es consciente de un modo reflexivo y atento, ese estado también sea introspeccionado de hecho. Por otra parte, no puede haber estados mentales introspeccionables que no sean conscientes porque si el estado mental no va acompañado por el pensamiento de orden superior que volvería consciente ese estado, tampoco hay la disposición a tener el pensamiento de un orden más alto que volvería introspeccionado ese estado.

Ahora bien, una vez que el pensamiento de orden superior mediante el cual un estado mental se vuelve consciente es concebido como un pensamiento *de se* implícito, ya no es necesario introducir una autorreferencia esencialmente indéxica en los términos de Rosenthal para salvaguardar la distinción entre conciencia e introspección. El hecho de que la mayor parte de los pensamientos de orden superior sean inconscientes es ahora el hecho de que (la mayor parte de) los pensamientos *de se* implícitos acerca de esos estados son inconscientes. Pues, como señalé en la sección anterior, parece un dato fenomenológico que no somos conscientes de nuestros pensamientos *de se* implícitos. Entonces, una vez que está garantizado que (la mayor parte de) los pensamientos de orden superior son inconscientes, puede restaurarse la idea de que un pensamiento *de se* explícito tiene un contenido reflexivo que

tular un pensamiento semánticamente así de simple también explicaría la diferencia fenomenológica. De hecho, esto es algo que podrían apoyar las observaciones de Campbell en el sentido de que postular un pensamiento así de simple explicaría también, como creo que podría hacerse postulando un pensamiento *de se* implícito, las diferencias que hay respecto a ciertas disposiciones a la acción y al compromiso con la evaluación racional de lo que uno hace o cree (Campbell 2012, pp. 368-371). Pero me remito a la nota 17, donde defiendiendo por qué los pensamientos de orden superior no pueden ser semánticamente tan simples.

describe al individuo al que refiere como el pensador de ese pensamiento y es, por tanto, un pensamiento necesariamente consciente³¹.

Dando un paso más allá, el teórico de orden superior puede sostener ahora que, cuando un estado mental es consciente, uno está *dispuesto* a tener un pensamiento *de se* explícito acerca de ese estado. Un dolor de muelas es consciente cuando va acompañado por un pensamiento *de se* implícito pero, cuando el dolor de muelas es así consciente, uno está dispuesto a tener un pensamiento *de se* explícito acerca de ese dolor de muelas. Pero está claro que esta propuesta requiere explicar por qué encontrarse en un estado mental consciente nos dispone a tener un pensamiento *de se* explícito acerca de ese estado. La razón tiene que ver con la transición de un pensamiento *de se* implícito a un pensamiento *de se* explícito acerca de la misma propiedad, sea o no sea mental. En efecto, la transición de un pensamiento *de se* implícito al correspondiente pensamiento *de se* explícito, que es semánticamente más complejo, puede explicarse en términos de una operación (Reflexión) que, dado que el pensamiento *de se* implícito ya concierne a uno mismo, solo requiere la posesión del concepto de primera persona para formar el pensamiento *de se* explícito. Mediante la reflexión se hace explícito algo que estaba presente en la semántica del pensamiento *de se* implícito a través de la circunstancia de evaluación de ese pensamiento. Por ello, cuando ocurre, la transición es automática o no inferencial (Recanati 2012, pp. 192-195). Entonces, un estado mental consciente nos dispone a tener un pensamiento *de se* explícito acerca de ese estado porque ese estado es consciente al ir acompañado por un pensamiento *de se* implícito cuya transición a un pensamiento *de se* explícito es automática o no inferencial.

Ahora bien, como un pensamiento *de se* explícito acerca de un estado mental es necesariamente consciente a causa de referirse a uno mismo como el pensador de ese pensamiento, uno es consciente de uno mismo como teniendo *ese* pensamiento, que es precisamente un pensamiento mediante el cual, pensando acerca del estado mental, uno es consciente de ese estado. Sin embargo, la conciencia transitiva *de* ese estado mediante un pensamiento *de se* explícito no vuelve (intransitivamente) consciente ese estado. Esto es así porque, según la nueva versión de la teoría de orden superior, un pensamiento *de se* explícito acerca de un estado mental no es el pensamiento de orden superior que vuelve (intransitivamente) consciente un estado mental en términos de la conciencia transitiva de ese estado. Con todo, si mediante un pensamiento *de se* explícito acerca de un estado mental uno es consciente de uno mismo como teniendo ese

³¹ Una posible objeción a esta última conclusión es la siguiente: parece haber contra-ejemplos freudianos consistentes en creencias *de se* explícitas que son inconscientes a pesar de que tales creencias tendrían, según mi propuesta, un contenido reflexivo. A este respecto he argumentado en otro artículo (Vidal 2014, pp. 38-47), de manera independiente a la conexión entre conciencia y contenido reflexivo que tomo aquí prestada de Rosenthal, que no puede haber creencias *de se*, en el sentido explícito, que sean inconscientes. Empiezo argumentando que si uno tiene una creencia *de se* explícita, uno necesariamente sabe que tiene esa creencia. A continuación señalo que, sin duda, uno puede tener creencias inconscientes de las que llega a saber, por ejemplo, mediante la terapia psicoanalítica, que las tiene (como la creencia de que comer es obsceno). Pero esas creencias se caracterizan porque fueron adquiridas sin conocimiento de ello, como muestra el hecho de que este conocimiento se adquirió posteriormente. Terminó argumentando que, en cambio, como las creencias *de se* explícitas no pueden ser adquiridas sin conocimiento de ello, son necesariamente conscientes. Sin embargo, en ese artículo no reconocía la existencia de creencias o pensamientos *de se* implícitos y por ello usaba el argumento anterior para criticar la teoría de la conciencia en términos de pensamientos de orden superior (Vidal 2014, pp. 50-56).

pensamiento, mediante el cual uno es consciente de uno mismo como encontrándose en ese estado, resulta que tener ese pensamiento es ser consciente de uno mismo como siendo consciente de encontrarse en ese estado o, equivalentemente, es ser consciente de que uno mismo es consciente de ese estado. Como un pensamiento *de se* explícito es necesariamente consciente, resulta que mediante un pensamiento *de se* explícito acerca de un estado mental uno es consciente, no solo de uno mismo como encontrándose en ese estado, sino de uno mismo como siendo consciente de encontrarse en ese estado. En este sentido, tener un pensamiento *de se* explícito acerca de un estado mental es tener un pensamiento que refiere a uno mismo como el *centro de conciencia* al que pertenece ese estado.

De esta manera la nueva versión de la teoría de orden superior de la conciencia puede explicar la distinción entre estados mentales conscientes y estados mentales que, además, están bajo introspección. En la nueva versión sigue siendo cierto que un estado mental es consciente si y solo si es introspeccionable. En efecto, acabo de argumentar, por un lado, que, al ir acompañado por un pensamiento *de se* implícito, un estado mental consciente nos dispone a tener un pensamiento *de se* explícito acerca de ese estado y, por otro lado, que mediante un pensamiento *de se* explícito acerca de un estado mental uno se vuelve consciente de que uno mismo es consciente de ese estado (sin que el estado mental se vuelva consciente por ello). Entonces, si ese estado mental ya era consciente, ahora, mediante el pensamiento *de se* explícito que es la actualización de una disposición previa a tener ese pensamiento, uno llega a ser consciente de ese estado de un modo reflexivo y atento. Pues, así uno llega a ser consciente de que uno mismo es consciente de un estado mental que ya es consciente al ir acompañado por un pensamiento *de se* implícito. Esto significa que tener un pensamiento *de se* explícito acerca de un estado mental que ya es consciente es introspeccionar ese estado³². Desde luego, la mayor parte de los estados mentales conscientes no están bajo introspección o, equivalentemente, no van acompañados de hecho por pensamientos *de se* explícitos. Pero se sigue que un estado mental consciente que nos dispone a tener un pensamiento *de se* explícito acerca de ese estado es un estado introspeccionable. Por otra parte, no puede haber estados mentales introspeccionables que no sean conscientes porque si el estado mental no es consciente, tampoco hay la disposición a tener el pensamiento *de se* explícito que volvería introspeccionado ese estado.

Recordemos finalmente que para Rosenthal la introspección ocurre cuando un pensamiento de orden superior acerca de un estado mental, que vuelve consciente ese estado, va acompañado por un pensamiento de un orden más alto aún *acerca de ese pensamiento*. Ahora bien, la nueva versión de la teoría de orden superior establece que, cuando hay introspección de un estado mental consciente, el pensamiento *de se* implícito que acompaña

³² Cuando, después de psicoanalizarse, uno llega a pensar explícitamente, a partir del informe del psicoanalista, que tiene un deseo inconsciente, también uno es consciente de uno mismo como siendo consciente de tener ese deseo. Sin embargo, se dice que, al menos en una primera 'toma de conciencia', el deseo sigue siendo *inconsciente*. Esto muestra una vez más que un pensamiento *de se* explícito acerca de un estado mental, mediante el cual uno tiene conciencia transitiva de ese estado, no es el pensamiento de orden superior mediante el cual ese estado se vuelve (intransitivamente) consciente. Ahora bien, si un deseo no es (intransitivamente) consciente, entonces, aunque uno sea consciente de uno mismo como siendo consciente de ese deseo, es claro que no hay introspección del deseo. Puede concluirse que si un pensamiento *de se* explícito acerca de un estado mental no es la actualización de una disposición previa a tener ese pensamiento sino la conclusión de una inferencia consciente (por ejemplo, a partir del informe del psicoanalista), no hay introspección de ese estado.

a ese estado volviéndolo consciente no es un pensamiento consciente. Pues, el pensamiento *de se* explícito que acompaña a un estado mental produciendo la introspección no es, como en la versión de Rosenthal, un pensamiento acerca del pensamiento que vuelve consciente ese estado sino que es un pensamiento *acerca de ese estado*. El pensamiento *de se* implícito no va acompañado de ningún pensamiento que siendo acerca de ese pensamiento pueda volverlo consciente. De manera que en la introspección de un estado mental uno no es consciente del pensamiento *de se* implícito que vuelve consciente ese estado.

REFERENCIAS

- Campbell, John. 2012. Lichtenberg and the *Cogito*. *Proceedings of the Aristotelian Society* 112: 361-378.
- Gallagher, Shaun y Zahavi, Dan. 2013. *La mente fenomenológica*. Madrid: Alianza Editorial.
- García-Carpintero, Manuel. 2013. "Self-Conception: Sosa on *De Se* Thought". En *Virtuous Thoughts: The Philosophy of Ernest Sosa*, ed. J. Turri, 73-99. Dordrecht: Springer.
- Higginbotham, James. 2010. "On words and thoughts about oneself". En *Context-Dependence, Perspective, and Relativity*, eds. F. Recanati, I. Stajanovic y N. Villanueva, 253-282. Berlín y New York: De Gruyter Mouton.
- Jeannerod, Marc y Pacherie, Elisabeth. 2004. Agency, simulation, and self-identification. *Mind and Language* 19: 113-146.
- Kriegel, Uriah. 2009. *Subjective Consciousness. A Self-Representational Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Martin, Michael. 1995. "Bodily Awareness: A Sense of Ownership". En *The Body and the Self*, eds. J. L. Bermúdez, A. Marcel y N. Eilan, 267-289. Cambridge Mass.: The MIT Press.
- Perry, John. 1979. The Problem of the Essential Indexical. *Nous* 13: 3-21.
- . 1986. Thought without Representation. *Proceedings of the Aristotelian Society* suppl. 60: 137-151.
- . 2006. *Referencialismo crítico. La teoría reflexivo-referencial del significado*. Stanford: CSLI Publications.
- Recanati, Francois. 2007. *Perspectival Thought. A Plea for (Moderate) Relativism*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2009. De re and De se. *Dialectica* 63: 249-269.
- . 2012. "Immunity to error through misidentification: what it is and where it comes from". En *Immunity to Error through Misidentification*, eds. S. Prosser y F. Recanati, 180-201. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenthal, David. 1997. "A Theory of Consciousness". En *The Nature of Consciousness*, eds. N. Block, O. Flanagan y G. Güzeldere, 729-753. Cambridge Mass.: The MIT Press.
- . 2002. "Persons, Minds, and Consciousness". En *The Philosophy of Marjorie Grene*, eds. R. E. Auxier y L.E. Hahn, 199-220. La Salle: Open Court.
- . 2004. Being Conscious of Ourselves. *The Monist* 87: 159-181.
- . 2005. *Consciousness and Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2010. Expressing One's Mind. *Acta Analytica* 25: 21-34.
- . 2012. "Awareness and identification of self". En *Consciousness and the Self*, eds. J. Liu y J. Perry, 22-50. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vidal, Javier. 2014. Creencia de primera persona, conciencia y la paradoja de Eroom. *Crítica* 46/138: 37-64.

JAVIER VIDAL es Doctor en Filosofía por la Universidad de Oviedo. Actualmente es docente de la Universidad de Concepción (Chile). Está desarrollando un Proyecto de investigación sobre la relación entre referencia de primera persona y autoconciencia.

DIRECCIÓN: Departamento de Filosofía, Universidad de Concepción. C/Beltran Mathieu 15A, Barrio Universitario, Concepción, Chile. E-mail: fravidal@udec.cl