

Ficción, cuerpo y mente: el caso Dennett

Resumen

Este artículo examina el papel de la ficción como laboratorio mental, que ayuda al filósofo a plantear y discutir los diferentes análisis creados en el campo de la filosofía de la mente. De manera particular se enfoca en algunos de los cuentos que Daniel Dennett ha contado acerca del problema de la conciencia. Es por eso que este artículo también intenta responder preguntas como: ¿Cuál es la relación entre la conciencia y el Centro de Gravedad Narrativo propuesto por Dennett? ¿La mente está hecha de historias? ¿Puede haber un uso semántico en el habla de una inteligencia artificial que no posee experiencia corporal del mundo?

Palabras clave: Ficción, Cuerpo, Mente, Conciencia, Self, Creencias, Semántica.

Fiction, Body and Mind: The Dennett Case

Abstract

This paper examines the role of fiction as a mental laboratory that helps the philosopher to pose and discuss the various analyses created in the philosophy of mind. It focuses particularly on some of the tales that Daniel Dennett has told about the problem of consciousness. That is why this paper also attempts to answer questions such as: What is the relation of consciousness to Dennett's Center of Narrative Gravity? Is the mind made of stories? Can there be a semantic use in speech of an artificial intelligence that does not have a bodily experience of the world?

Keywords: Fiction, Body, Mind, Consciousness, Self, Beliefs, Semantics.

* Universidad Central de Venezuela.

Artículo recibido julio de 2010 – Arbitrado octubre de 2011

Apuntes Filosóficos. Vol. 20. Nº 38 (2011): 63-75.

*Hamlet's interest in the theater,
marked throughout the play,
is at root an interest in the
construction of the self.*

Colin McGinn

Puestos a considerar todo el espectro filosófico (si tal cosa es posible) no sería extraño encontrar que la filosofía de la mente sea la que está más vinculada a los mundos y personajes de ficción. Esto es así al grado de que no podemos imaginarla sin las situaciones y los inventos ficcionales, los cuentos, las obras y las películas que emplea constantemente como generadores de intuiciones.

El laboratorio en el que el filósofo de la mente hace sus experimentos está hecho con los materiales de la ficción. A través de ella se visualizan temas como la identidad personal, el lenguaje, la intencionalidad, las preguntas por la conciencia, etc. Hilary Putnam –en uno de los ejemplos más famosos– crea el cuento de una “Tierra Gemela” (Twin Earth)¹ para hablar, con la seriedad que caracteriza a un profesor emérito de Harvard, del problema de las referencias, los referentes y los significados. Esa Tierra Gemela, maravilloso relato de ciencia ficción, es idéntica a nuestro planeta en todo sentido. Incluso cada uno de los habitantes de nuestra Tierra tiene allá una especie de *Doppelgänger*, un sujeto idéntico a uno, un gemelo, con nuestro nombre y todo que, imitando a los fantasmas del novelista Jean Paul (su claro antecedente) es nuestro perfecto doble. No obstante hay una curiosa diferencia: en la Tierra Gemela el agua no está compuesta por H₂O sino por XYZ (los elementos químicos son los mismos, pero llevan el nombre de XYZ). Esto pareciera crear una discrepancia. Divergencia que podría superarse si nos retrotraemos al principio de los tiempos (donde no había significados en las palabras, por la sencilla razón de que las palabras no existían). Ubicados en ese contexto tendríamos derecho a sospechar que, tanto en la Tierra como en la Tierra Gemela, el trato de sus habitantes con eso que hoy llamamos agua vendría a ser idéntico. El ilustre líquido incoloro sería imprescindible aquí y allá; y en ambos sitios poseería las mismas propiedades. Desde

¹ Putnam, Hilary: “Meaning and Reference,” *Journal of Philosophy* 70, 1973, pp. 699-711. La idea nace con este artículo pero reaparece en posteriores textos de Putnam.

el punto de vista del externalismo semántico o del encuentro fenomenológico, la experiencia no variaría. Cosa que ha dado mucho qué pensar, a juzgar por la cantidad de artículos, capítulos, libros y conferencias que han girado en torno a la Twin Earth.

No menos famoso es el “Cuarto Chino”² de John Searle. El filósofo de Denver imagina un cuarto en el que él –cual Mago de Oz– se introduce para hacer el papel de una computadora. En este cuento el operador humano, sin saber ni un vocablo de chino, puede responder a los usuarios que al otro lado del cuarto hacen preguntas y conversan en mandarín con la “computadora”. Searle, lo mismo que una máquina, no sabe qué está diciendo, pero sigue un programa que establece con claridad cuáles son las respuestas que debe dar; y de esa forma queda muy bien parado. A partir de aquí se plantean algunos problemas: ¿Es posible la inteligencia artificial? ¿Las máquinas pueden tener una verdadera conversación con sus usuarios o están condenadas a sólo emparejar unos símbolos con otros? ¿Los seres humanos son los únicos que pueden entablar conversaciones inteligentes? O, incluso, si resulta que el cerebro funciona como una especie de Cuarto Chino Automático, ¿por qué decir que somos medianamente inteligentes?

Permítanme a continuación dedicarme al autor principal de este artículo. Quisiera empezar con un relato que Daniel Dennett reproduce tanto en *Intentional Stance*³ como en *Darwin’s Dangerous*⁴ Idea, donde acude a la ficción literaria con el fin de ilustrar la posibilidad de que una máquina posea intencionalidad “derivada-intrínseca”. Es decir, que sea capaz de generar *outputs* inteligibles para los usuarios pero también para ella misma. Una máquina que supere el famoso Test de Turing⁵ y vaya más allá del Cuarto Chino de Searle. En otras

² Searle, John: “Minds, Brains and Programs”, *Behavioral and Brain Science* 3, 1980, pp. 417-458.

³ Daniel Dennett, *Intentional Stance*, Massachussets, MITP, 1995.

⁴ Daniel Dennett, *Darwin’s Dangerous* Idea, New York, Touchstone, 1996.

⁵ Turing, A.M: “Computing machinery and intelligence”. *Mind* 59, 1950, pp., 433-460. El Test consiste en que en una habitación se coloca a un juez, mientras que en otro compartimiento se ubican la máquina (que se somete a la prueba para ver si su inteligencia artificial es lo suficientemente *inteligente*) y por último, en una recámara separada, se pone a un ser humano. Entonces el juez realiza una serie de preguntas (desconociendo si las respuestas vienen de la máquina o del humano) y a partir de ahí debe descubrir en qué habitación se encuentra el ser humano y en cuál está la máquina. Si esto le resulta indiscernible, la máquina habrá pasado la prueba.

palabras, un aparato capacitado para conversar e interactuar con el mundo desde una comprensión similar a la que en general atribuimos a los seres humanos.

ROBOTS VERSUS COMPUTADORAS

Usemos el texto que aparece en *Darwin's Dangerous Idea* por ser la versión aumentada y corregida del experimento mental en cuestión. Como podrá ver el lector este cuento, que lleva por nombre *Safe passage to the future*,⁶ empieza con el típico *supongamos que*, el clásico comienzo de los generadores de intuiciones de la filosofía de la mente:

“Supongamos que usted, por alguna razón, quiere experimentar la vida en el siglo 25, y supongamos que la única manera de mantener su cuerpo con vida todo ese tiempo, requiere que usted sea colocado en un aparato de hibernación”.⁷

Pero, ¿quién se va a encargar de mudar su incubadora de hibernación en caso de que decidan derribar el edificio en el que usted hiberna? ¿Quién va a estar pendiente durante siglos de que los aparatos funcionen y todo vaya bien? ¿Quién va a despertarlo cuando llegue el momento? Bueno, pues, una alternativa interesante sería un robot. No obstante, ¿podríamos encomendar esta tarea a *cualquier* robot?

A partir del hecho de que usted va a estar comatoso, y por tanto no va a estar despierto para dirigir las estrategias a seguir por el robot, tendrá que diseñarlo para que genere sus propios planes en respuesta a los cambios de las circunstancias. Él debe “saber” cómo “buscar” y “reconocer” y luego explotar las fuentes de energía, cómo mudarse a un territorio más seguro, cómo “prever” y luego enfrentarse a los peligros. Con tanto por hacer, y hacer rápidamente, sería mejor que usted confiara cada vez que pudiera en lo que resulta más rentable: no capacite a su robot con más pericia de la que probablemente va a necesitar para distinguir lo que haga falta distinguir en el mundo, dada su particular constitución. (...) No hay duda de que sería prudente diseñarlo con la complejidad requerida en sus sistemas de control como para permitirle calcular los beneficios y riesgos

⁶ *Pasaje* (en el sentido de pasillo de acceso) *seguro al futuro*

⁷ *Ibid.*, p. 422.

de cooperar con otros robots o de formar alianzas para beneficio mutuo (...) Seguirá siendo un artefacto, seguirá llegando hasta donde su diseño le permite, pero siguiendo un grupo de “desideratas” particularmente surgido de su propio desarrollo.⁸

Nótese que este robot del cuento, a diferencia de una computadora común, tiene una intencionalidad parecida a la nuestra. Primero, porque si bien parte de un cierto diseño, de una cierta naturaleza robótica, no por eso deja de tener libre albedrío (en el sentido de capacidad de juicio). Por el contrario, justamente su determinismo débil⁹ es uno de los factores que le permite elaborar “desideratas”, pues es desde esa estructura flexible que accede al mundo. Y segundo, porque posee los ingredientes fenomenológicos para sumergirse en un contexto cognitivo, o sea, posee intencionalidad primaria. Su cuerpo (o su equivalente, es decir, su presencia física capaz de explorar el mundo y operar en él) le permite hacerse del contexto no verbal que hace posible la semántica. Aquello que le da acceso a saber de qué está hablando y qué puede esperarse de ciertas cosas en ciertos contextos.

Por otro lado es curioso que Dennett, pensando en dos famosas películas de ciencia ficción (*La Guerra de las Galaxias* y *2001 Odisea del Espacio*), considere que “si el sistema tiene autonomía, como R2D2, o está empotrado, como Hal, no es realmente crucial”.¹⁰ ¡Por supuesto que es crucial! Precisamente el robot que Dennett acaba de describir puede tener inteligencia porque es capaz de manejarse, moverse, involucrarse con otros y aprender a través de este tipo de autonomía. Se trata de un ente complejo con una inteligencia que se desarrolla dentro de un cierto grado de libertad.

⁸ Daniel Dennett, *Darwin's Dangerous Idea*, Ed. Cit., pp. 423-24.

⁹ El determinismo débil o compatibilismo, consiste en que el grado de determinismo implicado en todo diseño complejo, puede ser compatible con un porcentaje importante de autonomía. Los seres humanos, por ejemplo, estamos diseñados para funcionar a través de intercambios bioenergéticos: el sistema colapsa si nunca nos alimentamos. Así que si esperamos seguir vivos nos está negado elegir no tener ese intercambio. Sin embargo, entre otras opciones, podemos ser vegetarianos, omnívoros o sujetos que tienen largos períodos de ayuno. Eso dependerá, *ceteris paribus*, del libre albedrío de cada individuo.

¹⁰ Daniel Dennett, *Consciousness Explained*, New York, Penguin Books, 1991, p. 432.

Searle habla de ello en la “Replica de la combinación”.¹¹ Este autor no cree que una computadora empotrada en un robot semoviente pueda tener entendimiento. Pero la historia es otra si se toma un sistema tan complejo como el arriba descrito, con un “cuerpo” capaz de aprender, con una intencionalidad “derivada-intrínseca” y un desarrollo que le dé la posibilidad al “sujeto” de, en buena medida, hacerse a sí mismo. Este androide podría adquirir una idea mundana de lo que es una cerveza, un perro salchicha o un irlandés. Además tendría, en mayor o menor medida, gestos conductuales que develen una intencionalidad (como el caso del propio R2D2, pero sobre todo de C3PO) con todo lo cual estaríamos frente a un robot relacionado consigo mismo –por medio de sensores propioceptivos– cuidándose a sí mismo. “Si podemos” –dice Searle– “construir un robot cuya conducta sea indistinguible de la conducta humana, nosotros le atribuiríamos intencionalidad y no tendríamos razones para no hacerlo”.¹²

Ese sería un robot “igual” a nosotros, o quizá más apto (en el sentido de propiciar las propias capacidades humanas). En especial resulta fundamental su capacidad de sentir, en la acepción más amplia de la palabra. O sea, que pudiera sentir la textura de algo, o sentir dolor y alegría, miedo, tristeza. Y que también pudiera evaluar por sí mismo el sabor de la cerveza que le ofrezca un hipotético juez, que lo examina con el fin de determinar si realmente se trata de un ser inteligente y consciente.

Concluamos esta historia con el fragmento de un diálogo literario imaginado por Hofstadter:

CHRIS: No me jorobes, Pat. Si un programa es lo suficientemente bueno para engañar a los jueces, ¿no te parece que será suficientemente bueno para disfrutar del premio?

PAT: Seguro. Especialmente si el premio es una noche en el pueblo, bailando con los interrogadores.¹³

EL CENTRO DE GRAVEDAD NARRATIVA

Nuestro *self*, según Daniel Dennett, viene a ser algo así como un cuenta cuentos. Un narrador que, más que una persona, es un centro de gravedad.

¹¹ Searle, John: “Minds, Brains and Programs”, Ed. Cit, p. 426.

¹² *Ibidem*.

¹³ Douglas Hofstadter, *The Mind's I*, New York, Bantam Books, 1981, p. 91.

Nuestro *self* no puede ser visto ni fotografiado, y sin embargo “si muove”, existe. “Un centro de gravedad” –afirma Dennett– “es igual de invisible e igual de real”.¹⁴ Pero la analogía tal vez no sea muy feliz. Los astronautas sienten con mucha claridad la diferencia entre estar dentro o fuera de los límites de la gravedad terrestre. Lo que llamamos gravedad es algo que puede ser percibido en el contexto de lo empírico: vemos un objeto caer de determinada manera (en atención al centro de gravedad) cada vez que lo soltamos desde una cierta altura. Un Centro de Gravedad Narrativo, por su parte, es de un orden distinto (¿psicológico? ¿espiritual?). Su presencia o su ausencia es mucho menos obvia.

Pero volvamos a la noción de *self* propuesta por Dennett. Para ello veamos a continuación uno de sus relatos, en el que narra la historia evolutiva de dicha noción.

“La historia que tenemos que contar” –escribe Dennett– “es similar a otras historias que la biología está empezando a narrar. Compáresela, por ejemplo, con la historia de los orígenes del sexo”.¹⁵ En esos orígenes, más o menos a principio de los tiempos, lo primero no fue la palabra sino la ausencia de género sexual. Una cosa tosca y elemental que está a años luz de la vida erótica humana pero que, no obstante, guarda vestigios de similitud con las cotidianas artes amatorias de hombres y mujeres. Es casi imposible que nos sintamos excitados por “la vida sexual de las flores, almejas y otras formas simples de vida, pero podemos reconocer en sus mecánicas y aparentemente aburridas rutinas de reproducción, los fundamentos y principios de nuestro mucho más excitante mundo sexual”.¹⁶ La polinización está muy lejos del orgasmo humano, no obstante, resulta curioso que una de las maneras de explicar la gravedad a los niños, sea contando que papá ha colocado dentro de mamá una “semilla” que crecerá hasta convertirse en un bebé.

Algo similar ocurre con el *self*. En la operación elemental donde un mosquito, por ejemplo, se aleja de lo tóxico y se acerca a lo alimenticio, nos da la impresión de que hay un minúsculo sentido común. Ahí aparecen “los cimientos de las innovaciones y complicaciones particularmente humanas”.¹⁷ En un

¹⁴ Daniel Dennett, *Consciousness Explained*, Ed.Cit., p. 413.

¹⁵ *Ibid.*, p. 173.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

zoológico veremos que los visitantes dan de comer a los animales (contraviniendo el reglamento) porque estos se la “piden”. También oiremos a más de uno conjeturar sobre “el enojo” de mamá mona con sus críos, y la “indignación” de uno de ellos porque el otro le arrebató una banana. ¿Qué nos diferencia abismalmente del mono indignado? Pues la palabra. Las frases con las que solemos acompañar nuestra indignación (que no voy a transcribir aquí). El *self* como centro de gravedad narrativo funcionaría más o menos así: si digo “lo he visto por mí mismo”, toda la frase implica sobre todo una narración. Primero estaría la narración o el cuento que me he contado acerca de lo que yo he visto, luego estaría el relato que le ofrezco a quien me escuche. Eso sería nuestro *self*: un centro de gravedad narrativo, una antología de cuentos.

Cuentos que no siempre serán productos conscientes y deliberados de nuestra imaginación. Por el contrario, los relatos son los que nos hacen capaces de imaginar historias y de ser conscientes. Según Dennett la conciencia es un producto narrativo: “Nuestras historias se tejen, pero en gran parte no somos nosotros quienes las tejemos; ellas nos tejen a nosotros. Nuestra conciencia humana y nuestro *self* narrativo es su producto, no su origen”.¹⁸ Nótese que advierte que no somos los autores de nuestro ser narrativo. Por el contrario nos sugiere que la narración es lo que produce dicho ser. Así mismo, propone que la conciencia como Centro de Gravedad Narrativo no viene de la creatividad de un “narrador maestro”, sino más bien de una red de historias que se construyen dinámicamente, a partir del vínculo historias-sujeto-historias.

Ahora bien, Dennett no está afirmando aquí que nuestra conciencia es sólo ficción. Las narraciones, si se quiere, pueden ser como las del locutor del partido de béisbol que da cuenta de la actualidad de un evento, o las de un programa de historia universal, donde el anfitrión procura contar lo ocurrido y no lo que le sale de la imaginación. Pero, ¿cómo se genera esta narración que crea conciencia? La respuesta del filósofo de Boston es la siguiente:

“No hay un único y definitivo flujo de la conciencia, porque no hay un cuartel general ni un Teatro Cartesiano donde *todo se junta* para ser examinado por un Significador Central”.¹⁹

¹⁸ *Ibid.*, p. 419.

¹⁹ *Ibid.*, p. 453.

En lugar de semejante teatro, lo que hay es una serie de bocetos múltiples (*multiple drafts*) que van construyendo en un proceso dinámico los diferentes relatos.

“Miles de memas, la mayor parte producidas por el lenguaje, pero también *imágenes* sin palabras y otras estructuras de datos, fijan residencia en un cerebro individual, conformando sus tendencia y convirtiéndolo, así, en una mente”.²⁰

No quiero entrar en detalles con relación a la teoría de la mente que aquí presenta nuestro autor. Simplemente me interesa resaltar que, por un lado, según esta teoría, la generación de nuestra narratividad –como ya se ha dicho– no proviene de un mago escritor, sino del intercambio que ocurre entre los *multiple drafts*. La consciencia es un sistema donde se diagraman los bocetos que luego cristalizarán en productos más elaborados. Todo ello desde su propia actividad efervescente y no a partir de un plan predeterminado. Además, por otro lado, una vez adquirido el lenguaje este se encuentra como *materia de información*, condicionando de manera relevante nuestro estatus de seres conscientes, a través de narraciones que tejen, junto a otras, historias acerca de nosotros y el mundo que nos rodea. Sin embargo uno se pregunta: ¿en verdad nuestra consciencia está hecha fundamentalmente de narraciones?

CUERPOS Y NARRACIONES

Sin duda el lenguaje estructurado juega un papel primordial en la vida consciente. En sintonía con Dennett, Jerome Bruner propone una creación narrativa del *self*, donde las historias que nos conforman se alimentan de la sociedad en la que vivimos (algo similar a los memas de Dawkins). “Pero la cultura a su vez es una dialéctica” –dice Bruner– “llena de narraciones alternativas acerca de qué es el Yo, o qué podría ser. Y las historias que nos contamos para crearnos a nosotros mismos reflejan esa dialéctica”.²¹ Por supuesto que sí, ¿cómo negar esta retroalimentación narrativa entre nuestra cultura y nosotros? Puedo admitir sin problema que somos un nudo de interdependencias, y que buena parte de ese

²⁰ *Ibíd.*, p. 454.

²¹ Jerome Bruner, *La Fábrica de historias*, FCE, Buenos Aires, 2003, p. 124.

nudo está hecho de relatos. No obstante considero que, más acá de todo cuento o novela de la conciencia, somos *seres-en-el-mundo*. Las nociones con las que nos manejamos psicológica y espacio-temporalmente, vienen sobre todo de la interacción de nuestro cuerpo con el mundo. Pienso por ejemplo en Piaget, que habla de una relación entre organización y conocimiento. Una organización que surge en el interactuar con las cosas:

“El niño no es capaz de pensar por relaciones antes de saber seriar. La seriación constituye, pues, la realidad primera”.²²

Y esta seriación no se adquiere verbalmente (ni tampoco como una imagen), sino a través de “entender” cómo un objeto sigue a otro por medio de la operación +1. Primero ordenamos en el espacio y el tiempo, luego tenemos la posibilidad de narrar. Precediendo toda narración encontramos en nosotros nociones pre-verbales y pre-personales del mundo externo y de nuestra manera de vernos a nosotros mismos.

Tal vez sea una cuestión de ámbitos. El ámbito narrativo es una forma de conciencia pero no la única y, además, presupone el ámbito experiencial, eso que al robot de *Safe passage to the future* le resulta fundamental para cumplir su tarea a cabalidad y para saber dónde está parado o de qué está hablando.

Seguramente la conciencia está más hecha de vivencias que de palabras. Si en general damos cuenta de esas vivencias a través de palabras, ello no quiere decir que la verbalización sea un equivalente exacto de toda la experiencia. Al contrario: es sólo una aproximación. El mismo Dennett dice que “nos acercamos los unos a los otros como sistemas intencionales, es decir, como entidades cuya conducta se puede predecir por el método de atribución de creencias, deseos y agudeza racional”.²³ O sea, que no nos vemos a nosotros mismos como meros cuentos corporeizados sino, entre otras cosas, como entidades con deseos y creencias. Y, ¿qué son las creencias? He aquí la respuesta de nuestro autor: “son estados de la gente portadores de información, que surgen de las percepciones y que, junto con los deseos adecuadamente afines, llevan a la acción”.²⁴

²² Jean Piaget, *Psicología de la inteligencia*, Buenos Aires, Psique, 1976, p. 216.

²³ Daniel Dennett, *Intentional Stance*, Ed. Cit., p. 199.

²⁴ *Ibidem*.

Según el propio Dennett (al menos en *Intentional Stance*) la información de las creencias brotan de las percepciones, no de las narraciones (que en todo caso podrían considerarse como un subsistema de lo percibido). Ahora bien, ¿cómo puedo suponer que alguien tiene creencias? Pues por su conducta (que no es necesariamente verbal y que en principio llega a nosotros a través de un acto perceptivo). Así que en primera instancia vemos en nosotros acciones movidas por creencias y deseos. Ello hace emerger un *self* que en varios sentidos es independiente de la narratividad. Primero, por el hecho de que muchas de nuestras creencias ni siquiera están en el stock de las cosas que sabemos (aunque podamos saber que estamos actuando en base a *alguna* creencia) y por tanto escapan a nuestros relatos explícitos. Y segundo porque, independientemente de si conocemos o no una determinada creencia, la estructura de esa creencia es algo que puede prescindir de la creatividad narrativa. Y aquí tendríamos que diferenciar, como lo hace Dennett, las opiniones de las creencias. Las primeras son lo que *decimos* acerca de algo. Las segundas son lo que *realmente* consideramos acerca de algo. Por ejemplo, Juan puede decir (opinión) que ningún perro logra asustarlo y, de pronto, frente a un rabioso mastín napolitano, le vemos *–asustado–* pegar la carrera del siglo para alejarse de ese perro que puede desollarlo vivo (creencia).²⁵

¿Cómo podemos estar seguros de que la creencia que le atribuimos a Juan es en verdad su creencia? La sola pregunta es ya un punto a favor de la perspectiva que quiero defender. Justamente afirmo –junto a un Dennett²⁶ que otro Dennett²⁷ parece de pronto olvidar– que la creencia más que venir de una narración, viene de la manera en que se han internalizado las vivencias. De ahí que podamos hacer suposiciones basadas en ciertas coherencias conductuales: Juan no corre en dirección al perro, y cuando corre lo hace con la suficiente coordinación psicomotriz como para lograr, en efecto, trasladarse. Juan tiene la sensata creencia de que alejarse y acercarse no son la misma cosa, ni es lo mismo “aquí” que “allá”, ni gatear equivale a correr o me sirve igual si quiero desplazarme rápido, etc. Juan discrimina distintas valorizaciones acerca del mundo y de sí mismo. Además tiene una noción de lo que le conviene en virtud de su

²⁵ Sin embargo, por supuesto, a veces las opiniones pueden coincidir con las creencias.

²⁶ El que escribe *Intentional Stance*.

²⁷ El que escribe *Consciousness Explained*.

deseo de vivir (que implica la creencia de que morir –o padecer dolor físico– es para él una opción indeseable).

Ese campo de sentido del que Juan forma parte,²⁸ no se construye desde un mundo narrativo, sino a partir de eso que Heidegger llama *la especialidad del Dasein*. En ella nuestras nociones de cercanía y lejanía, o de arriba y abajo, por ejemplo, no son un cuento ni se adquieren por una revelación abstracta o a través de la ancestral sabiduría de la *metempsychosis*.

El “arriba” –dirá Heidegger– es lo que está “en el cielo raso”, el “abajo”, lo que está “en el suelo”, el “atrás”, lo “junto a la puerta”; todos los “donde” son descubiertos a través de los pasos y caminos del quehacer cotidiano.²⁹

Nuestra noción de “arriba” la adquirimos viendo hacia arriba, donde encontramos de pronto, como diría Heidegger, el cielo raso. “Abajo” está el piso de loza, de granito o de tierra, pero en todo caso es ese donde estamos parados. Adquirimos la noción de “junto a” porque en el mundo nos movemos entre sujetos y cosas que están “junto a” sujetos y cosas. Es en el *quehacer cotidiano* donde nos descubrimos espacio-temporales y donde nos apertrechamos con las valorizaciones necesarias para manejarnos en un universo significativo.

Antes de cualquier narración hay un mundo que dará sentido a esas palabras que narran. Tal vez el Dennett olvida este *Dasein* que proviene de la experiencia mundana. Olvida que antes de que alcanzáramos hablar manipulábamos objetos y recorríamos un mundo que nos legó el sustrato en el que se basan las palabras. Quizá en un exceso de intelectualismo llega a pensar que la conciencia y nuestro *self* no son otra cosa que vocablos. Sin embargo contar la historia de un robot que nos mantendrá con vida, o la de un cuarto chino que hace de computadora, o la de una Tierra Gemela, es sólo posible a través de una prolongación orgánico-psicológica de nuestra corporalidad. Sobre el sentido que ya ha encontrado nuestro cuerpo en el mundo, se parará el sentido de la sintaxis, los adjetivos y los verbos. Ocurre algo similar a lo que Brachet dice sobre los

²⁸ Donde es distinto “aquí” que “allá”, y donde hay “derecha” e “izquierda” dentro de la especialidad del mundo. Y, sobre todo, donde parece que tiene más probabilidades de mantener su integridad física si se *aleja* del perro (que *le resulta peligroso*).

²⁹ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1998, p. 129.

instintos: “El instinto no es sino una prolongación funcional de la estructura de los órganos. La forma del pico de un ave se transforma en instinto percutor, una pata formada como armadura, en instinto de excavación, etc.”.³⁰ Agreguemos que el sistema se retroalimenta, también el instinto influye en la estructura de los órganos, la dinámica es bidireccional. Y, a su vez, las acciones de percutir y de excavar sólo tienen sentido en un mundo “percutible” y “excavable”.

De manera pues, que la ficción parece ser un aspecto inseparable de la filosofía de la mente, pero si podemos crear mundos de ficción (lo mismo que si podemos hacer filosofía) es debido a que esa herencia biológica y cultural de la que tanto habla Dennett, no consiste básicamente en historias, en narraciones. Nuestra herencia se manifiesta en la corporalidad. El sujeto corporal es la pieza clave en el externalismo semántico de Putnam, pues es con un cuerpo que accedemos a la vivencia del H₂O o la XYZ. Es con un cuerpo que tenemos semántica y ponemos a prueba el Cuarto Chino de Searle y, finalmente, el robot guardián de Dennett serviría de poco sin sensibilidad, extremidades y movimiento.

³⁰ Jean Brachet, *Advances in morphogenesis*, New York, Academic Press, 1973, p. 94.