

II

Conductismo lógico

El *conductismo lógico* es la teoría que sostiene que hallarse en un estado mental es hallarse en un estado de conducta o de comportamiento. Estados mentales como pensar, esperar, percibir, recordar, etc., son para esta teoría o bien conductas o bien disposiciones a ejecutarlas. Para ella la mente no es nada más allá de la conducta, palabra esta última a la que define como «acción corporal públicamente observable». Los conductistas lógicos proclaman que esta reducción de lo mental a lo conductual o comportamental es una tesis lingüística: una tesis sobre la posibilidad de utilizar en nuestro lenguaje conceptos psicológicos tales como «imagen», «percepción», «pensamiento» o «memoria». Y argumentan que ello es posible porque toda oración o conjunto de oraciones referidas a lo mental puede ser traducida, sin pérdida de significado, a una oración o conjunto de oraciones sobre la conducta públicamente observable. Esta es la esencia del conductismo lógico, que se resume en el aserto de que nuestro vocabulario psicológico carecería de sentido si no se refiriese a un comportamiento abierto. Los conductistas lógicos difieren entre sí al aducir la explicación de este requisito. Unos alegan que no habría manera de decidir sobre la verdad o falsedad de las proposiciones psicológicas si éstas no fuesen proposiciones sobre la conducta. Otros afirman que los conceptos psicológicos no jugarían ningún papel en nuestro lenguaje si no dispusiéramos de crite-

rios para determinar cuándo se comportan en un modo tal o cual. Pero cómo dar sentido a la idea de que yo, en tanto mente o alma

cierto sentido, es una extrapolación filosófica; y su estrategia guarda una cierta relación con algunas observaciones formuladas, en su última etapa, por el filósofo austriaco Wittgenstein. Diré primero algo sobre el positivismo lógico, dejando a Wittgenstein para el final de este capítulo.

El Círculo de Viena

El *positivismo* es la doctrina de que todo fenómeno puede ser explicado, en principio, con el empleo de las técnicas de las ciencias naturales. Los positivistas lógicos, que reunidos en Viena en torno al año 1930 formaron el llamado CÍRCULO DE VIENA, trataron de reformular los problemas filosóficos de modo tal que pudieran ser resueltos científicamente. Con este fin diseñaron un criterio específico para determinar qué es lo que cuenta como significativo, y toda proposición filosófica que no fuera capaz de satisfacer tal criterio era categorizada por ellos como carente de significado. Este criterio para distinguir lo que es significativo de lo que no lo es fue denominado Principio de Verificación. El principio de verificación implicaba que una proposición es significativa si y sólo si hay o puede haber algún procedimiento para determinar su verdad o su falsedad; es decir, si es posible, al menos en principio, probarla o refutarla. Es obvio que con semejante criterio muchas hipótesis y teorías de la filosofía tradicional—sobre el origen del universo, sobre la existencia de Dios o el alma—resultaban ser, de hecho, vacías de significado. Advuértase que los positivistas lógicos no sostienen que tales tesis sean falsas, sino sólo que no tienen sentido. Los positivistas lógicos creían, además, que hay dos y solamente dos modos generales de determinar la verdad o la falsedad de las proposiciones y, por tanto, dos y solamente dos clases generales de proposiciones cuya verdad o falsedad pueda ser establecida. La primera clase la integran las tautologías de la matemática y de la lógica y, también, las definiciones. La segunda clase agrupa las proposiciones de la ciencia y del sentido común, que pueden ser confirmadas o refutadas por observación. Estas últimas son proposiciones empíricas. Es manifiesto que numerosas proposiciones filosóficas no se ajustan bien a ninguna de esas dos categorías. Lo mejor que cabría decir de ellas es que podrían poseer una significación emocional para quienes las usan.

Al aplicar el Principio de Verificación al lenguaje filosófico, los positivistas lógicos esperaban resolver científicamente todo problema filosófico genuino. El residuo que quedara de «pseudoproblemas», carentes de significado, podría ser descartado sin el menor riesgo.

El conductismo lógico de Hempel es una extrapolación de este proyecto positivista, porque pretende eliminar toda diferencia cualitativa entre la psicología y las ciencias naturales; su aspiración es mostrar que la psicología es otra ciencia natural. La razón de ello es que Hempel comparte con los positivistas lógicos el *ideal de la unidad de la ciencia* (según el cual las ciencias deberían constituir una totalidad unitaria, en la que se apoyasen mutuamente, para la explicación del mundo natural) y reconoce que las ciencias naturales poseen una precisión y un poder explicativo que no tiene la psicología y, menos aún, la filosofía metafísica. Su técnica consiste en reducir la psicología a las ciencias físicas. Una materia o área científica es *reducible* a otra si y sólo si es posible traducir a la segunda el contenido teórico de la primera. Por ejemplo, la biología puede ser reducida a la química si y sólo si, en principio, toda proposición de la biología puede ser traducida, sin pérdida de significado, a una proposición o a un conjunto de proposiciones de la química (aunque estas proposiciones de la química hubieran de ser extremadamente largas y complicadas). Idealmente, de acuerdo con esta teoría, todas las ciencias podrían ser en último extremo reducidas a la física.

El proyecto de traducción

El paso esencial en esta reducción de la psicología consiste, según Hempel, en traducir las proposiciones de la psicología a proposiciones sobre la conducta física de los seres humanos. Es claro que este paso es enteramente congruente con la tesis del Círculo de Viena de que toda proposición significativa ha de ser verificable. Pero verificar proposiciones sobre los estados mentales de otras personas es una tarea notoriamente difícil, que nos obligaría a encarar el problema filosófico de las *otras mentes*. Este problema se formula diciendo que una persona no puede saber qué piensa otra ni, tal vez, si piensa; y aun suponiendo que pudiéramos saber alguna de ambas cosas, subsistiría al menos el problema de saber cómo hemos llegado a saber-

lo. La expectativa de Hempel es poder dar de lado a esta cuestión, tachándola de pseudoproblema, y proporcionar una psicología de contenido científico, es decir, una psicología cuyas proposiciones puedan ser confirmadas o refutadas por medio de la observación. Obviamente, las proposiciones sobre la conducta de una persona pertenecen a esta clase.

Hempel no ignora que su proyecto es discutible. Le consta que son muchos los que sostienen que hay una dimensión de lo mental irreduciblemente subjetiva, experiencial y privada, que es únicamente accesible a la introspección. También sabe que algunos teóricos — como, por ejemplo, Wilhelm DILTHEY, filósofo alemán del siglo XIX — creen que los estados mentales son intrínsecamente «significativos», y que éstos sólo pueden ser apreciados por un salto empático de la imaginación al que se da el nombre de *compréhension* (*Verstehen*). Otros añaden la tesis de que lo mental está íntimamente ligado a la cultura y es imposible comprender la mentalidad de un individuo sin comprender la mentalidad del grupo del cual forma parte.

Hempel sabe bien que si esas tesis pudieran ser defendidas con éxito, levantarían insuperables barreras a la tarea de incluir la psicología dentro del conjunto de las ciencias naturales. Pero su opinión es que no podrían ser defendidas, porque son carentes de significado. E invoca abiertamente una versión del principio de verificación para erradicar, por ausencia de sentido, a la psicología introspectiva y al *Verstehen*. Sostiene que «el significado de un enunciado queda establecido por las condiciones de su verificación» (*The logical analysis of psychology* [El análisis lógico de la psicología], pág. 17); pero como no hay condiciones de verificación de las proposiciones que versen sobre hipotéticos sucesos mentales privados, tales afirmaciones son, en realidad, pseudoafirmaciones, frases sin sentido. Caen bajo la categoría que Hempel define así:

Un enunciado del que no se pueda indicar ninguna condición que lo verifique y que, en principio, no pueda ser contrastado, es totalmente vacío de contenido y carece de significado. En un caso tal no se trata de un enunciado propiamente dicho, sino más bien de un «pseudoenunciado»; es decir, de una secuencia de palabras construida correctamente desde el punto de vista de la gramática, pero carente de contenido (pág. 17).

Lo que Hempel sostiene no es que carezca de significado decir que alguien piensa, siente dolor o tiene ciertas emociones, sino que aducir correctamente el significado de las mismas es algo que sólo puede hacerse de una manera específica. Los significados de las proposiciones psicológicas pueden ser especificados mediante proposiciones que informen sobre sus condiciones de contraste o verificación. E ilustra lo que dice con el siguiente ejemplo: «Pablo tiene dolor de muelas» (*The logical analysis of psychology*, pág. 17). Para comprender el significado de esta proposición debemos tener en cuenta las circunstancias que la harían verdadera. Debemos, pues, aducir ese significado especificando un conjunto de proposiciones que caractericen las condiciones de verdad de «Pablo tiene dolor de muelas»; es decir, las condiciones en que esta proposición podría ser verificada. Estas condiciones son conductuales. Una persona que padece dolor de muelas quizá gima y gesticule de cierta manera; cuando alguien le pregunte por su dolor de muelas responderá sinceramente que lo tiene y, además, sus muelas mostrarán algún signo de deterioro y habrá alteraciones en la presión de su sangre y en su sistema nervioso central. Es importante advertir que lo que Hempel está sosteniendo no es que todos estos fenómenos fisiológicos y conductuales sean sólo síntomas de algo diferente (que sería el dolor de muelas); lo que sostiene, por el contrario, es que en eso es en lo que consiste el padecer dolor de muelas. Mencionar esos fenómenos es, precisamente, aducir el significado de la expresión «dolor de muelas». Dicho en sus propias palabras: «Todas las circunstancias que verifican este enunciado psicológico quedan expresadas mediante enunciados físicos de contraste» (*The logical analysis of psychology*, pág. 17); y dado que el significado de una oración es su método de verificación, la proposición psicológica significa lo expresado por esos enunciados. Así, la palabra «dolor» cumple en realidad la función de una abreviatura de las formas de conducta exhibidas por un sujeto: «El enunciado en cuestión, que se refiere al dolor de alguien, es por tanto... simplemente una expresión abreviada del hecho de que sus condiciones de contraste están verificadas» (*The logical analysis of psychology*, pág. 18). Hempel piensa que es posible realizar un análisis similar de todos nuestros conceptos psicológicos.

Si Hempel estuviera en lo cierto, no solamente habría suministrado una psicología cuya materia podría ser estudiada con las técnicas de las ciencias naturales (experimentos controlados, observación

cuidadosa, despliegue de hipótesis y explicación de los acontecimientos según leyes naturales); además habría triunfado en la empresa de «reducir» la psicología a la física. El siguiente pasaje, en que Hempel formula un sumario de su proyecto, merece ser reproducido:

«Todos los enunciados psicológicos que sean significativos (es decir, verificables en principio) son traducibles a enunciados que no contienen ningún concepto psicológico, sino sólo nociones físicas. Los enunciados fiscalistas. La psicología es una parte integral de la física (*The logical analysis of psychology*, pág. 18).

Por *enunciado fiscalista* entiendo Hempel un enunciado que puede ser traducido al vocabulario de la física sin pérdida de significado. Si es cierto que el significado de una proposición consiste en el método de verificarla, y si es asimismo cierto que las tesis psicológicas pueden ser verificadas exclusivamente mediante la observación de la conducta corporal pública, entonces Hempel está autorizado a concluir que es posible reducir la psicología a la física, puesto que es innegable que nuestra conducta corporal forma parte del mundo físico natural, que está sometido a las leyes con las que opera el físico. Mas si no estuvieramos de acuerdo con esta teoría, entonces recaería sobre nosotros la carga de decir en qué consiste el significado de términos psicológicos como «pensamiento», «dolor» o «emoción». Tendríamos que negar la tesis de que no hay pérdida de contenido cuando un término mental es traducido por un término conductista, pero también tendríamos que estar en condiciones de poder especificar qué contenido se ha perdido con la traducción.

Un pseudoproblema

¿Qué repercusiones tiene el conductismo lógico en el dualismo y en el idealismo? Estas dos teorías son soluciones al problema de la mente y el cuerpo —es decir, el problema de saber si las personas son algo totalmente físico, algo totalmente mental o algo a la vez físico y mental. Pero Hempel no está interesado en ofrecer una nueva solución a ese problema. En su opinión, el problema carece realmente de significado: es un pseudoproblema. Así pues, por accentuada que pa-

rezca la inclinación de su teoría hacia el materialismo —la doctrina según la cual una persona no es más que un objeto físico de gran complicación—, no debemos perder de vista que para Hempel la totalidad del debate sobre la mente y el cuerpo, al que el materialismo pretende contribuir con una respuesta, está vacía de significado. Sólo parece surgir porque no entendemos el funcionamiento propio de nuestras nociones psicológicas. Una vez clarificadas éstas según las pautas argumentales del conductismo lógico, desaparece el problema de la mente y el cuerpo. Una vez nos percatemos de que palabras como «mente» son abreviaturas de términos referidos a la conducta corporal de la persona, no quedará ya espacio conceptual para plantear la cuestión de si existen las mentes igual que existen los cuerpos. Hempel propone una analogía extraída de la marcha de un reloj. Decir que un reloj «marcha» es una manera abreviada de decir que sus partes funcionan correctamente y, en particular, que sus manecillas giran de forma adecuada. Sería un error conceptual sugerir que la marcha de un reloj fuese algo que estuviera por encima o más allá de ese funcionamiento correcto, o sugerir que el funcionamiento del reloj fuese sólo un síntoma o un signo de algo más llamado «la marcha» del reloj, que sería aquello en lo que ésta consistiese o el significado real de la misma. Igualmente sería un error preguntarse qué ha pasado con la marcha del reloj cuando todas sus partes observables han dejado de funcionar. Asimismo sería un error del mismo tipo sugerir que las mentes son algo que está por encima o más allá de la conducta corporal; que esta conducta es síntoma o signo de mentalidad, o que pudieran existir las mentes como una especie de residuo una vez que haya cesado de ser toda conducta corporal. Desde la perspectiva de Hempel, estas afirmaciones no son falsas, sino literalmente sin sentido, porque implican usos erróneos de conceptos psicológicos.

La postura de Hempel es, pues, sumamente radical. Si pudiera ser defendida coherentemente, habría triunfado su propósito de eliminar el problema que todas las demás teorías de que trata este libro intentan resolver. Esgrimiendo premisas lingüísticas (premisas sobre el uso correcto de nuestro vocabulario psicológico), Hempel concluye que ciertas tesis ontológicas (afirmaciones sobre qué tipo de cosas existen) están totalmente fuera de lugar. Tareas como las de saber si los acontecimientos mentales son en realidad físicos, o si los acontecimientos físicos son en realidad mentales, o si se trata de dos clases

distintas de acontecimientos, y si, en todo caso, pudiera establecerse una interacción entre ellos, son pseudoproblemas para el conductista lógico. Como dice Hempel:

El manido problema de la relación entre acontecimientos mentales y físicos se basa... en esta confusión concerniente a la función lógica de los conceptos psicológicos. Nuestro argumento nos capacita, por tanto, para ver que el problema psico-físico es un pseudo-problema cuya formulación se basa en un uso inadmisiblemente de conceptos científicos (*The logical analysis of psychology*, pág. 20).

RYLE

La obra seminal del filósofo oxoniense Gilbert RYLE constituye un rechazo sistemático del dualismo cartesiano de la mente y el cuerpo. Su libro *El concepto de lo mental* está escrito en un estilo muy original, rebosante de ingenio, metáforas pintorescas y alusiones históricas; una gran profusión de ejemplos de las más diversas prácticas domésticas y cotidianas ilustra su tesis principal. Ryle nos tolera, si bien con reservas, que interpretemos su libro como una teoría de la mente, y dice que no le importaría demasiado que lo calificáramos de «conductista». Mas no debemos perder de vista que, por su originalidad y detalle, la obra de Ryle se resiste a todo intento de incluirla sin más en este casillero. Por otra parte, seguramente sería un craso error considerar a Ryle como materialista, a pesar de su abusivo y ridiculizador ataque a la idea de una mente immaterial. La razón está en que la posición que él suscribe es la descrita en el último párrafo de la sección precedente, y según esa posición creer que existe el problema de la mente y el cuerpo es resultado de una serie de profundas confusiones conceptuales. Ryle ve oscilar incoherentemente a las hipotéticas soluciones a este presunto problema entre las teorías de que lo mental es realmente físico y las teorías de que lo físico es en realidad mental. Su propósito es poner fin a este debate histórico, pero sin adoptar ninguna de las posiciones que en él intervienen: «Se diluiré la consagrada oposición entre mente y materia, aunque de una manera diferente de como se la diluye en las igualmente consagradas reducciones de la materia a la mente o de ésta a aquélla» (*El concepto de lo mental*, pág. 24).

¿Cuál es esta manera diferente? Con toda seguridad, no consiste en aportar ninguna información nueva sobre las mentes. Una parte importante de los argumentos de Ryle es el hecho de que cada uno de nosotros posee ya un amplio cuerpo de información sobre lo mental. Todos podemos, sin necesidad de apelar a ningún tipo de reflexión filosófica, decidir cuándo una persona actúa de manera inteligente o estúpida, ejerce una cierta medida de autocontrol, es ingeniosa, descuidada, vana, observadora, industriosa, etc. Con toda certeza, no necesitamos en modo alguno recurrir a la distinción cartesiana entre sustancia física y sustancia mental para formular esos juicios con precisión y frecuencia en nuestra vida cotidiana. Los conceptos que usamos para entender y valorar las acciones de otras personas no se dejan tipificar con nitidez en ninguna de las dos categorías implicadas por la distinción entre lo mental y lo físico. El problema de la mente y el cuerpo parece suscitarse sólo cuando las personas reflexionan filosóficamente, y ello se debe a que en tal especulación se usa el lenguaje corriente de una forma equivocada. Para Ryle este mal uso se remonta al origen del dualismo moderno: a la teoría específica de la mente propuesta por Descartes en el siglo XVII y ya examinada por nosotros en el capítulo primero de este libro. Ryle se traza la tarea de mostrar cómo la fallida comprensión de la lógica de nuestros conceptos ordinarios nos conduce a la errónea creencia de que hay un problema acerca de las mentes y el dualismo es su solución. Esto es lo que quiere decir cuando afirma que su proyecto es «rectificar la geografía lógica del conocimiento que ya posemos» (*El concepto de lo mental*, pág. 13).

El fantasma en la máquina

Ryle llama al dualismo cartesiano «el dogma del Fantasma en la Máquina» (*El concepto de lo mental*, pág. 19) y, por la amplia aceptación de que ha gozado, a veces se refiere también a él como «la doctrina oficial» (*ibid.*, pág. 11). Este dualismo es la teoría de que tanto la mente como el cuerpo existen, pero mientras los cuerpos son espaciotemporales, públicamente observables y susceptibles de ser explicados por leyes mecánicas, las mentes son sólo temporales, sus funciones asunto privado de la mente misma y explicables por misteriosas leyes no mecánicas. Pensamos que las mentes están dentro

del cuerpo, pero ello no podría ser en ningún sentido usual de la palabra «dentro», ya que las mentes no son en sí espaciales. En el marco de un esquema de lo mental como el anterior se suscitan los problemas de saber cómo puede una mente conocer lo que está sucediendo dentro de otra mente, y cómo pueden las mentes afectar a los cuerpos y éstos a las mentes. Tales relaciones causales no parecen corresponder a ninguna de ambas categorías. Desde la perspectiva dualista, cada uno de nosotros tiene un acceso privilegiado y único a las operaciones de nuestra mente, por lo que nuestro conocimiento de nuestros propios estados mentales es de un tipo bastante especial: si una persona se halla en un estado mental, entonces sabe que se encuentra en ese estado, quizá con la excepción de los pensamientos y las motivaciones inconscientes. En particular, todas las palabras de nuestro lenguaje ordinario relativas a la mente se refieren a episodios mentales descritos de esa manera; la voz «mente» se refiere, por tanto, a algo peculiarmente secreto y oculto.

Ryle pronuncia el siguiente veredicto sobre el dualismo:

...que es enteramente falso, y no sólo en parte sino en principio. No es, meramente, un conjunto de errores. Es un gran error y un error de tipo particular: un error categorial. Presenta los hechos de la vida mental como si pertenecieran a un tipo o categoría lógica (o conjunto de tipos o categorías) cuando en realidad pertenecen a otra (*El concepto de lo mental*, pág. 19).

Errores categoriales

La idea, acuñada por Ryle, de *error categorial* es pieza esencial de su tesis de que el dualismo es una ilusión producida por el uso inadecuado del lenguaje ordinario. Conviene, pues, aclararla. Ryle nos brinda provechosamente una serie de ejemplos de errores categoriales cuyo examen nos servirá de ayuda para discernir qué tipo de confusión conceptual tiene en mente Ryle con ese diagnóstico.

Consideremos, dice Ryle, el caso de un extranjero que visita Oxford o Cambridge, a quien se le muestran los diversos colegios, las bibliotecas y los edificios de las facultades y de la administración. El visitante ve dónde viven y trabajan los profesores, los estudiantes y el personal administrativo; también recorre los museos y los laborato-

rios científicos. Al final de su visita pregunta: ¿dónde está la universidad? A formular esta pregunta lo empuja la errónea impresión de que el elemento esencial de su visita ha sido omitido. Supone que, aun habiendo visto las diversas facultades y despachos con la gente que trabaja en ellos, no ha visto la universidad misma, como si ésta fuera una entidad extra o adicional que existiera por encima o más allá de todo lo visto. Pero la verdad es, de hecho, que la universidad no es algo extra, como si fuera una facultad o un departamento más. La palabra «universidad» ha sido usada, más bien, para referirse a las facultades, los departamentos y el conjunto de sus miembros, como un todo singular y cohesivo. Por tanto, y aunque no se haya dado cuenta de ello, el visitante está ya, de hecho, familiarizado con la universidad (no le quedaba nada más por ver). Le ha pasado inadvertido que la universidad no cae bajo la misma categoría que las facultades o los laboratorios.

Similarmen te imagina Ryle a un niño que presencia el desfile de una división del ejército compuesta de diversas subunidades: batallones de infantería, baterías de artillería, etcétera. Después del desfile el niño pregunta cuándo aparecerá la división. Igual que en el caso del visitante de Oxford o Cambridge, que creía que la universidad era algo más que los diversos colegios y departamentos, el niño ha supuesto equivocadamente que una división es como otro batallón, otra batería u otro escuadrón. De hecho, sin embargo, al ver el paso de las diversas subunidades, ha visto ya la división. La división es la suma de sus partes, siempre que éstas observen una cierta coordinación militar. De la misma manera, la demostración del «espíritu de equipo» en un partido de críquet no reside en la presentación de otras habilidades aparte de las de batear o recoger la pelota; más bien se trata de la prontitud y destreza con que éstas se practican.

¿Por qué piensa Ryle que estos errores de categoría son confusiones conceptuales? Su opinión es que quienes los cometen no saben cómo usar ciertas palabras corrientes de forma apropiada. No conocen los usos correctos de las expresiones «universidad», «división» y «espíritu de equipo». Esto los lleva a suponer que en cada caso se trata de una nueva y desconcertante entidad que existe más allá de aquello con lo que ya están familiarizados. Ryle piensa que también se producen errores categoriales en nuestro pensamiento abstracto: por ejemplo, una persona puede pensar erróneamente que «la Constitución Británica» es algún ser oscuro que existe además o al mismo

tiempo que el gabinete, el parlamento y otras instituciones. O alguien puede creer que «el pagador de impuestos promedio» constituye algún pagador adicional peculiarmente fantasmagórico.

Aunque a Ryle no le gusta el término «ontología», ésta es la rama de la filosofía cuya tarea consiste en decidir qué existe. De acuerdo con esto podríamos decir que la tesis de Ryle es que, por una mala comprensión del funcionamiento del lenguaje en sus contextos corrientes cotidianos, cometemos errores ontológicos. Por el uso equivocado de conceptos genéricos o abstractos, tendemos a postular la existencia de entidades que en realidad no existen. Al pensar así moldeamos nuestras ideas sobre cosas que nos son familiares y de ahí que al creer en entidades adicionales que sean objetos físicos, pensamos en ellas como objetos no-físicos, extraños y fantasmales. El propósito de *El concepto de lo mental* es corregir este hábito de nuestro pensamiento y en particular, mostrar que la palabra «mente» no es el nombre de una entidad extraña y no-física sino que se refiere a numerosas habilidades y realizaciones con las que estamos familiarizados, tales como imaginar, crear, conocer, resolver problemas, percibir y desear.

A Ryle le preocupa ser mal comprendido. Su objetivo no es negar el hecho, más que obvio, de que cada uno de nosotros vive una vida psicológica plena: que todos sentimos placeres y dolores, tenemos sentimientos y emociones, estados de ánimo, intereses e inclinaciones. Pero insiste en que todos estos hechos sobradamente conocidos, junto con el hecho de que nuestro vocabulario psicológico posee significado, no deberían conducirnos al dualismo cartesiano.

En lo que sigue aduciré algunos ejemplos de lo que entiende Ryle por «rectificar la geografía lógica», pero antes conviene reparar en que su proyecto filosófico encaja fundamentalmente con el conductismo lógico. Su opinión es que los términos mentales adquieren significado por referencia a la conducta corporal explícita y las preferencias públicas y no mediante ninguna actividad secreta de dar nombres a los hallazgos de la introspección. Así, «cuando describimos a los demás como ejercitando cualidades mentales, no nos referimos a episodios ocultos que causan sus expresiones lingüísticas y sus actos manifiestos, sino a las expresiones y actos en sí mismos» (*El concepto de lo mental*, pág. 26).

Disposiciones

Consideremos, por ejemplo, el análisis de Ryle del concepto de «creer». Alguien podría sostener que las creencias son de hecho estados mentales privados, cognoscibles directamente por la persona que cree pero que sólo pueden ser reveladas a otros mediante el lenguaje y la acción. Esta concepción podría incluir también la idea de que las creencias son como las ideas, episodios u ocurrencias, tal vez, en ese medio no-físico llamado «mente». Ryle rechaza abiertamente tal concepción, y la sustituye por la idea de que tener creencias consiste realmente en tener una tendencia a hablar y comportarse de una cierta manera. No está diciendo con esto que nuestras manifestaciones y acciones sean síntomas de alguna otra cosa que sea peculiar de un mundo no terrenal; lo que dice es que nuestra inclinación a actuar y hablar es lo que constituye realmente la creencia. Para aclararlo mejor, citaré el ejemplo que el propio Ryle ofrece:

Por cierto, creer que el hielo es peligrosamente delgado es no vacilar en decirse y en decir a otros que lo es, en estar de acuerdo con las afirmaciones ajenas en tal sentido, en oponerse a enunciadlos contrarios, en extraer consecuencias de la proposición original, etc. Pero también es sentirse inclinado a patinar con cautela, a temblar de frío, a imaginarse posibles accidentes y a prevenir a otros patinadores (*El concepto de lo mental*, pág. 120).

Según Ryle es un error considerar a la creencia como un tipo de ocurrencia sin más. Las creencias son *disposiciones*. Una persona tiene una disposición, si presenta una tendencia o propensión a comportarse de un modo particular. Así, en el ejemplo anterior, la creencia de una persona de que el hielo es delgado es su disposición a decirlo a otros, a patinar con cautela, etcétera.

Varias son las objeciones que esta explicación suscita de inmediato, aunque creo que a juicio de Ryle ninguna de ellas es fatal. Por ejemplo, ¿no podría darse el caso de que una persona creyese que el hielo era delgado, pero no se lo comunicase a nadie o patinase sin cautela —tal vez debido a una particularmente irresponsable o temeraria condición anímica de esa persona? Esto significaría que ha-

blar o comportarse de una manera particular no es una condición necesaria del mantenimiento de una creencia. Y a la inversa, ¿no podría ser que alguien dijera a otros que el hielo es delgado y que partiera con cautela, aunque no creyera que el hielo es delgado —tal vez porque en el primer caso está mintiendo, y en el segundo porque tiene alguna otra razón para patinar con cautela? Si esto es así, entonces parece que comportarse o hablar de una cierta manera no es una condición suficiente para mantener una creencia. Ryle acepta plenamente que la gente puede (y de hecho lo hace) engañarse a sí misma y a los otros, e incluso ofrece una explicación de lo que es la simulación. Yo pienso que su respuesta aquí sería que hay un límite al tipo de escepticismo que yo he presentado contra su ejemplo. En alguna otra parte, Ryle dice que no puede haber una moneda falsa sin una moneda genuina, lo cual es correcto. No tiene sentido hablar de decir mientras a menos que haya también una verdad que decir, y no puede haber simulación si no hay una conducta genuina. En particular, palabras psicológicas como «creer» toma sus significados —to man el uso que tienen en el lenguaje ordinario y en las situaciones cotidianas— en el tipo de contexto descrito por el ejemplo del parinaje. Ryle está ofreciendo una explicación de cómo son usados nuestros conceptos, pero no está afirmando que toda manifestación de creencia tenga que ser genuina.

Este análisis disposicional es aplicado por Ryle a una amplia variedad de conceptos psicológicos. Cuando decimos que una persona es «amable», queremos decir que esa persona nos pasa la sal cuando se la pedimos y no ignora nuestra petición. Cuando decimos que un soldado ha dado en el blanco por su habilidad más que por azar, lo que queremos decir es que podría hacerlo una y otra vez, incluso aunque el viento y otras variables fueran diferentes. Cuando decimos que alguien es «inteligente», significamos con ello que esa persona tiene la habilidad de resolver cierto tipo de problemas con precisión y quizá con rapidez. No significa que la solución del problema estuviera precedida o acompañada por una serie paralela y puramente mental de pasos intelectuales. Según la perspectiva de Ryle, no es cierto que toda acción inteligente haya sido ensayada de antemano por la mente o realizada por partida doble, una vez mentalmente y otra físicamente.

Tampoco es cierto según Ryle que las acciones realizadas voluntariamente estén precedidas o sean causadas por elementos pura-

mente mentales llamados «voliciones» o «actos de la voluntad». El admite, por supuesto, que hay una genuina distinción entre hacer algo voluntariamente y hacerlo porque le obligan a uno; pero niega que esa distinción sea establecida con propiedad por decir simplemente que algunas acciones son y algunas no son causadas por misteriosas tentativas mentales, llamadas «voliciones», que alientan en un medio oculto cuya sombra oscurece la acción misma. Por el contrario, decir que alguien hizo algo voluntariamente es justamente decir que era competente para hacerlo, que nadie se lo impidió, y que lo hizo. Por haber visto a otros en situaciones de este tipo, es por lo que podemos establecer la distinción entre «voluntario» e «involuntario», y son los filósofos atrapados por la ilusión del «dogma del Fantasma en la Máquina», los que utilizan mal estos conceptos para formular el problema ficticio de la libertad de la voluntad.

La explicación disposicional que Ryle ofrece tiene, sin duda, un alto grado de plausibilidad intuitiva. Parece ser acorde con el sentido común el que si una persona sabe que la solución de una suma aritmética consiste en cierto número, entonces esa persona escriba ese número como respuesta en un examen, o nos lo diga si se lo preguntamos. O que si una persona sabe hablar alemán o hacer nudos marinos, debería ser capaz de hablar alemán o de hacer nudos marinos cuando se lo pidiesen, de no haber ningún otro impedimento. Sin embargo, el lector podría preguntarse: ¿podría ser plausiblemente extendida esta explicación hasta cubrir ciertas características de lo mental altamente relacionadas con la experiencia, como son, por ejemplo, la posibilidad de tener percepciones y otras sensaciones? ¿Podrían la introspección y el ejercicio de la imaginación gracias a la posesión de imágenes mentales ser verdaderamente explicados de esta manera?

Sucesos

Ryle es consciente de estos problemas y admite que no todos los conceptos psicológicos son susceptibles de ser analizados en términos disposicionales. Algunos términos mentales no se refieren a disposiciones sino a sucesos; pero, incluso entonces, no se trata de sucesos en una mente en un sentido cartesiano.

Para entender lo que Ryle quiere decir con el término «suceso»,

podemos comparar esta noción con el concepto de «disposición». Por tomar uno de los ejemplos comunes de Ryle: hay una importante diferencia entre decir que alguien es un fumador de cigarrillos y decir que una persona está fumando un cigarrillo. La primera afirmación adscribe una disposición a la persona: dice que esa persona tiene una tendencia o inclinación a fumar cigarrillos. Es claro que no dice que la persona está siempre, o perpetuamente, fumando un cigarrillo, o que está fumando un cigarrillo ahora. La segunda afirmación no adscribe una disposición a la persona pero menciona un cierto suceso —dice que está teniendo lugar un suceso. Es ésta la distinción que existe, por otra parte, entre decir que alguien conoce o cree algo y decir, por otra, que alguien tiene dolor o escorzo: Ryle reconoce que ciertas disposiciones (aunque no todas) no podrían existir a menos que ocurrieran ciertos sucesos. Por ejemplo, si es verdad que una persona es fumadora de cigarrillos —tiene una disposición a fumar cigarrillos—, ello sólo puede ser cierto a condición de que ocurran ciertos sucesos: que la persona fuma a veces un cigarrillo. Es evidente que a menos que una persona realmente fume cigarrillos con una cierta periodicidad, no se la podría llamar propiamente fumadora de cigarrillos. Pero el hecho de que alguien fume un solo cigarrillo no convierte a esa persona en lo que llamamos «fumador de cigarrillos». Así pues, entre suceso y disposición se establece tanto una diferencia como una dependencia.

Introspección

Tal vez la noción que más dificultades presenta al análisis del conductismo lógico sea el concepto de introspección. Si es cierto que entre los sucesos existen especiales percepciones no-físicas mediante las cuales la mente detecta sus propias operaciones, entonces es difícil ver cómo pueden ser explicados tales sucesos en términos del habla o la conducta corporal de una persona. La respuesta de Ryle es, dicho llanamente, que la introspección en este sentido simplemente no existe. Esta conclusión podrá parecer menos sorprendente una vez hayamos examinado las razones que le asisten para suscribirla.

Ryle observa que si la introspección existiera, ello nos obligaría a admitir que hay una especie de conciencia de la conciencia, lo cual significa que estamos realizando dos actos mentales de manera si-

multánea. Si se descubre por introspección que uno está decidiendo levantarse temprano por la mañana, por ejemplo, entonces dos cosas serían ciertas al mismo tiempo de esa persona: que está tomando la decisión de levantarse temprano por la mañana y que mentalmente está prestando atención a esa resolución. Ryle duda mucho de que esta suerte de acción mental genérica tenga lugar nunca. No niega que tenga sentido hablar de «atención indivisa», admitiendo con ello la posibilidad contraria de la atención dividida —como cuando uno está distraído o realiza simultáneamente dos tareas. Sin embargo, Ryle piensa que este fenómeno queda mejor explicado por nuestra capacidad de dirigir intermitentemente nuestra atención de una tarea a otra. Y apela a nuestro sentido común en este asunto para liberarnos del esquema cartesiano:

Mucha gente que cree, en principio, que puede llevar a cabo actos de introspección, tal como se los describe oficialmente, comenzaría a dudar que pudiera realizarlos cuando se enterase de que tendría que atender a dos cosas al mismo tiempo. Esas personas están más seguras de que no pueden atender a dos cosas al mismo tiempo, que de que puedan hacer un acto de introspección (*El concepto de lo mental*, págs. 147).

Ryle plantea en adición un problema serio para todo aquel que cree en la introspección: ¿cómo sabes que realizas una introspección? Si yo sé que realizo una introspección, mediante la introspección, entonces parece que se requerirían tres actos mentales simultáneos: el acto original, mi introspección de ese acto, y finalmente, mi introspección de ese acto de introspección. No sólo es implausible para el sentido común la existencia de semejante triada mental, sino que la solución propuesta generaría un regreso infinito —realizo una introspección para saber que realizo una introspección, para saber que realizo una introspección... y así sucesivamente. La alternativa consiste en abandonar la idea de que sabemos que tenemos introspecciones a través de introspecciones; pero, una vez que hayamos hecho esto, habremos admitido que podemos saber que nos hallamos en un estado mental sin haber recurrido a la introspección del mismo; y si no necesitamos la introspección para conocer uno de nuestros estados mentales, ¿por qué habríamos de necesitarla entonces para ninguno?

Naturalmente, si su demostración de que la introspección es sólo un mito pudiera resistir a la crítica, entonces Ryle habría asestado un duro golpe a una serie de métodos psicológicos no conductistas; por ejemplo, en la medida en que las teorías de Jung y Freud están basadas en los supuestos hallazgos de la introspección, tales teorías quedarían enteramente vacías si la introspección no existiera. Y si no hay conocimiento obtenido por introspección tampoco sería cierto, como pensó Descartes, que el conocimiento derivado de la introspección es especialmente incorregible. Aunque Ryle no caracteriza abiertamente así su filosofía, es claro que, de tener éxito, una de sus consecuencias evidentes consistiría en la eliminación de los obstáculos conceptuales para la práctica de la psicología conductista como ciencia empírica. Su resultado para el ejercicio de la psicología coincide por tanto con las expectativas de los primeros conductistas lógicos al estilo de Hempel.

Un solo mundo

Conviene advertir que este rechazo de la introspección no sólo es consistente con la recusación por Ryle del dualismo de la mente y el cuerpo, sino que forma parte de ella. Es parte de su insistencia en que nuestras realizaciones diarias, incluyendo las lingüísticas, no están duplicadas en ese segundo mundo de sombras denominado «mente». Ni siquiera tiene sentido hablar de mundo mental y mundo físico:

Hablar de la mente de una persona no es hablar de un depósito en el que se pueden alojar objetos que nos está prohibido alojar en otro depósito llamado «mundo físico». Es, más bien, hablar de las aptitudes, debilidades y propensiones de esa persona para hacer y padecer determinados tipos de cosas en el mundo de todos los días. No tiene sentido hablar como si existieran dos u once mundos (*El concepto de lo mental*, pág. 176).

Existe, pues, sólo un mundo, el mundo en el que tú, lector, estás leyendo este libro. De acuerdo con el análisis de Ryle, su lectura no se divide en dos procesos, uno físico y otro mental. Proclamar tal bifurcación es abusar de nuestros conceptos ordinarios. Sólo cuando se

supone la verdad del dogma del fantasma en la máquina surge la obligación de creer que todo proceso debe ser mental o físico, o debe contener componentes mentales y físicos separados. De hecho Ryle piensa que casi todo lo que hacemos y decimos se resiste a ser catalogado de un modo claro bajo ninguna de estas categorías y que si no hacemos del dualismo de lo mental y lo físico nuestro punto de partida, no hay necesidad de que acabemos cayendo en él.

Que los problemas filosóficos surgen del planteamiento erróneo de determinadas cuestiones es una tesis clave del positivismo, el conductismo lógico y el análisis conceptual de Ryle. Un ejemplo de semejante tipo de cuestiones lo constituye la pregunta: ¿es en realidad la persona algo mental o físico? No se trata sólo de que su respuesta sea muy difícil o que debiera corresponder al filósofo diseñar nuevas soluciones cada vez más ingeniosas. La táctica correcta, según esta tradición filosófica consiste en sugerir que, cuando una cuestión ha mostrado ser intratable literalmente durante miles de años, el error está tal vez en la formulación de esa pregunta. Ryle adopta esta postura y piensa que el problema filosófico particular que nos ocupa ha surgido de un abuso del lenguaje ordinario por parte de los filósofos.

Cualquiera que sea la fuerza de los argumentos de Ryle contra el dualismo mente-cuerpo y la psicología de la introspección, queda aún lugar para preguntar si nuestras emociones, sensaciones e imágenes mentales pueden ser explicadas en términos similares a los utilizados hasta aquí. Ciertamente, no es necesario sumarse al dualismo de la mente y el cuerpo para sustentar el punto de vista del sentido común de que cada uno de nosotros tiene experiencias de placer y dolor, atraviesa períodos de depresión y de felicidad y puede ver y oír cosas imaginadas —aunque esta imaginación no es en absoluto lo mismo que percibir esas cosas. Igualmente parece formar parte de nuestra concepción cotidiana que esos fenómenos son privados, pues son subjetivos.

Ryle diría sin duda que calificar de «privados» o «subjetivos» a tales estados es filosóficamente erróneo, no sólo porque podría conducirnos al dualismo cartesiano, sino porque si eso significa que sólo la persona que experimenta una emoción, sensación o imagen es la que puede conocer tales estados, entonces nuestros conceptos de esos sucesos no podrían posiblemente adquirir el significado que de hecho poseen.

Según Ryle la ambigüedad del término «emoción» reside en que

podría denotar un tipo de suceso o un cierto tipo de disposición. Los sentimientos son emociones que constituyen sucesos, y Ryle ofrece los ejemplos domésticos de «pasiones», «punzadas», «angustias», «palpitaciones», «arraqnes», «ansiedades», «dolores agudos», «depresiones», «ardores», «pesadumbres», «anhelos», «abatimientos», «tensiones», «torturas» e «impactos» (*El concepto de lo mental*, págs. 75). Observa que el lenguaje en el que reiamos nuestros sentimientos, está plagado de metáforas espaciales. Sin embargo, la lección que se sigue de esto no es que esos sentimientos tengan lugar en algún mundo privado y subjetivo compuesto de fantasmales partes paramecánicas, sino que no tiene mucho sentido llamarlos mentales o físicos. Pienso que Ryle está tentado a adoptar la postura sustentada por el filósofo y psicólogo americano William James de que los sentimientos son identificados de hecho con sensaciones que tienen una ubicación spatiotemporal específica en el cuerpo. No llegó a adoptarla sin embargo por parecerle que esto significaría tratar de dar una respuesta a una pregunta que él considera sin sentido. En lugar de ello, toma nota del hecho de que, por ejemplo, el sentimiento de orgullo parece impregnar la totalidad del cuerpo para mostrar que una estricta taxonomía mental/físico es inadecuada, y que sucesos tales como el orgullo, aunque son sucesos, no son sucesos que ocurren en una mente cartesiana.

Sentimientos y estados de ánimo no deberían ser confundidos. Los estados de ánimo están más relacionados con las disposiciones, no con los sucesos. Así una persona que se halla en un estado de ánimo frívolo, muestra una tendencia o propensión a reírse ante un chiste con más presteza de lo habitual y a desarrollar sus actividades diarias con un aire de despreocupación. En un estado mental de depresión, la persona tiende a adoptar ciertas posturas corporales, tal vez a llorar, y a formular declaraciones como «me siento deprimido» (*El concepto de lo mental*, pág. 91). Una declaración de este tipo es la expresión de un estado de ánimo e incluso forma parte de lo que ese estado de ánimo es, del mismo modo que *declarar* que se odia o se ama a alguien podría formar parte del odio o el amor que se siente. Según Ryle, sería un error pensar que las declaraciones son primordialmente informes autobiográficos del estado mental de una persona; más bien son parte de ese estado.

El error de pensar que los estados de ánimo son sucesos peculiarmente privados o subjetivos se debe a que planteamos equivocada-

damente ciertas preguntas causales: preguntamos por ejemplo si alguien hizo algo porque estaba deprimido, como si la depresión fuera un oculto tipo de causa interna de su acción. De hecho, los estados de ánimo no constituyen causas en el sentido de ser sucesos; más bien se trata de causas disposicionales. Para ilustrar lo que quiere decir con esto, Ryle da el ejemplo de un vaso que se rompe por ser quebradizo. Decir que el vaso es quebradizo es decir que tiene una propensión a quebrarse cuando se lo golpea con cierta fuerza; pero no queremos decir que «ser quebradizo» es una propiedad intrínseca del vaso, que pudiera ser explicada haciendo total abstracción de sus relaciones con otros objetos. De manera semejante, al decir que alguien rompió a llorar porque estaba deprimido, estamos mencionando su inclinación o tendencia a hacer ese tipo de cosas, pero no mencionamos un suceso externo cuya causa resida en un suceso interno.

Los estados de ánimo no son experiencias según Ryle. Pero, incluso aceptando esto, podría alegarse seguramente que las sensaciones son experiencias. En cierta forma, Ryle está dispuesto a admitirlo; pero nos invita a reconocer que la palabra «sensación» es realmente un término técnico usado principalmente por los filósofos. No juega un papel demasiado importante en la vida cotidiana o en los escritos de los novelistas. Normalmente recurrimos a ella sólo para decir que alguien percibe algo, por ejemplo que alguien ha visto un petirrojo o ha oído queso. Una vez aceptado esto, pensar que la percepción es algo puramente mental no ayuda, según Ryle, a la comprensión de la misma. Si por ejemplo alguien está asistiendo a una carrera de caballos, tiene sentido preguntarse si esa persona ha logrado o no una buena perspectiva de la pista, como también si sólo le echó un vistazo o siguió la carrera atentamente. La idea de que hay sensaciones en el sentido de «transmundano» tiene su origen en el uso de las palabras fuera de sus contextos cotidianos. Una vez que se las ubica de nuevo —que se corrige su geografía lógica— resulta patente que la división artificial entre sucesos mentales y sucesos físicos es un sinsentido.

Al parecer, las imágenes mentales son aún menos tratables que las sensaciones. Las imágenes de mi infancia constituirían un caso paradigmático de entidades que son puramente mentales y privadas sólo para mí. Para criticar esta idea, Ryle establece una distinción entre «imaginar» o «imaginarse» de una parte, y de otra, el entrever de

forma no visual representaciones no físicas. Según sus propias palabras: «A grandes rasgos, el imaginar ocurre, pero las imágenes no son vistas» (*El concepto de lo mental*, pág. 216). Lo que aquí se quiere decir es que cuando yo imagino algo, entonces estoy imaginando eso, y no que soy consciente de una representación mental de esa cosa. No estoy viendo esa cosa, pero es como si estuviera viéndola. Me parece que la veo, pero no la veo. Por ejemplo:

La persona que se representa el cuarto que habitaba de niño es, en cierta manera, como la persona que ve el cuarto que habitaba de niño, pero la similitud no consiste en que está mirando realmente una réplica real de su cuarto, sino en que pareciera verlo realmente cuando en realidad no lo ve. La persona no es espectadora de algo que se parece a su cuarto, sino que parece un espectador de él (*El concepto de lo mental*, pág. 216).

Ciertamente, este tipo de imaginación depende de la simulación, y gran parte de lo que llamamos «imaginar» tiene que ser explicado como conducta simuladora. Por ejemplo, imaginar que uno es un oso podría adoptar la forma de jugar a ser un oso. Al igual que con los otros conceptos que Ryle analiza, éste toma sus significados de su uso en el único mundo públicamente observable del sentido común, y no etiquetando episodios privados en una mente cartesiana.

¿Cómo debemos valorar la tesis de Ryle? Mirándola desde el punto de vista del dualismo de la mente y el cuerpo, Ryle parece aceptar la existencia de todo, excepto lo más importante: ese centro puramente mental, y quizá espiritual, de conciencia consciente que es esencialmente cada uno de nosotros; y no cabe duda que su propósito central es recusar tal idea del Yo. Pero también a muchos de cuantos no millramos en las filas dualistas puede pareceros que Ryle trata al menos de reducir la importancia de la experiencia vivida del individuo, pese a que el propio autor nos diga que no forma parte de su proyecto negar hechos bien conocidos de la vida psicológica, pues sólo pretende ofrecernos una comprensión más clara de los mismos. Los materialistas suelen hallar en los escritos de Ryle numerosas pistas que conducen a su propia posición. Pero Ryle opina que el materialismo es un error casi tan grande como el dualismo. Quizá el mérito de su obra reside, en última instancia, en haber puesto en cuestión la adecuación del problema de la mente y el cuerpo, con su ni-

tida distinción entre lo mental y lo físico. Si ese problema estuviera efectivamente mal planteado, entonces habría que situar la posición de Ryle entre las más radicales, porque habría que reelaborar según ella la mayor parte de lo que consideramos filosofía de la mente.

WITTGENSTEIN

No es exagerado decir que nadie ha ejercido una influencia más directa ni más honda que Ludwig WITTGENSTEIN sobre la filosofía de habla inglesa en el siglo XX. Aunque nacido en Austria, pasó la mayor parte de su vida productiva en la Universidad de Cambridge. Suele decirse que su filosofía atraviesa tres fases o períodos: el período temprano de los años 20, en que proyecta resolver los problemas filosóficos mediante la construcción de un lenguaje lógicamente perfecto; un período intermedio, al principio de la década de 1930, durante el cual puso en duda la viabilidad del proyecto anterior; y un período final, que se extiende desde 1930 hasta su muerte en 1951, en el que piensa que los problemas filosóficos son confusiones generadas por el uso equivocado de nuestro lenguaje ordinario de todos los días. La obra maestra del primer período es el *Tractatus logico-philosophicus* (1921) [1957]. (El año entre paréntesis indica la fecha de la traducción inglesa de la obra y el que va entre corchetes el de su versión española.) Entre las varias contribuciones del período intermedio, las más destacadas son *Los cuadernos azul y marrón* (1958), [1968]) y la *Philosophical Grammar* (Gramática filosófica) (1974). Otra obra maestra, *Investigaciones filosóficas* (1953), [1981], ejemplifica el tercer período. En lo que sigue me ocuparé sólo de esta última obra, por ser la que tiene una repercusión directa en el problema de la mente y el cuerpo. Para más información sobre Wittgenstein remito al lector a la monografía *Wittgenstein* de Anthony Kenny (véanse las «Lecturas recomendadas» al final de este libro).

El argumento del lenguaje privado y la filosofía de la mente

El argumento de Wittgenstein sobre el lenguaje privado es un argumento contra la posibilidad de semejante lenguaje. La cuestión de saber si es posible un lenguaje privado es crucial para la filosofía de

la mente (e incluso para la filosofía en general) por la siguiente razón: muy bien pudiera ser que varias teorías de la mente presupusieran un lenguaje privado. Si ello fuera así y si un tal lenguaje fuese posible, esas teorías tendrían que ser falsas. Por ejemplo, tanto Platón como Descartes suponen que tenemos el concepto de una mente o alma que existe independientemente de cualquier cuerpo. En particular Descartes piensa que uno llega a adquirir el concepto de mente sólo a partir de su propio caso. Lo mental es para él privado en el sentido de que sólo el que posee una mente tiene acceso cognitivo directo a los estados en que ésta se encuentra, lo cual puede hasta hacerle dudar si las otras personas tienen mentes. Descartes piensa asimismo que el conocimiento psicológico de primera persona es peculiarmente incorregible; si yo creo estar en cierto estado mental, entonces esa creencia es verdadera. Parece estar presuponiendo, para la formulación de su postura, un lenguaje que sólo podría cobrar significado por referencia a los contenidos de su propia mente, un lenguaje que, tal vez, sólo él podría entender.

Por poner otro ejemplo: el *solipsismo* es la teoría de que sólo existe la mente de uno mismo. Las otras personas son sólo apariencias externas, pero la mente de uno es. Si el argumento de Wittgenstein sobre el lenguaje privado fuera válido, pudiera resultar que el solipsismo sólo podría ser formulado a condición de ser falso. El solipsismo supone —al formular, por ejemplo, la proposición «sólo existe mi mente»— que puede haber un lenguaje que únicamente adquiriera significado por referencia a los contenidos de la propia mente de uno. Es obvio que, para el solipsista, ningún otro podría aprender este lenguaje. Pues no hay nadie más.

El solipsismo es una versión del *idealismo*, el cual consiste, como veremos en el próximo capítulo, en la teoría de que sólo existen las mentes y sus contenidos. Los idealistas suelen suponer que una mente sólo está familiarizada con sus propios contenidos: pensamientos y experiencias. Parecería como si todo lenguaje aprendido lo aprendiéramos por el procedimiento de etiquetar privadamente tales pensamientos y experiencias; ellos serían los significados de un tal lenguaje. Pero si Wittgenstein puede mostrar que semejante lenguaje es imposible, entonces este tipo de idealismo es falso.

La *fenomenología* consiste en el intento de describir los contenidos de la conciencia de una manera que esté libre de presupuestos, sin compromiso previo con la existencia objetiva de esos contenidos.

Pero la fenomenología quizá no pueda escapar al presupuesto de un lenguaje fenomenológico. Un lenguaje que se refiere sólo a «fenómenos» o apariencias privadas manifiestas a un sujeto. Si Wittgenstein ha descartado un tal lenguaje, Wittgenstein descartaría la fenomenología.

Veamos un último ejemplo tomado de la filosofía de la mente: el *fenomenismo* es la teoría de que las proposiciones sobre objetos físicos pueden ser correctamente analizadas mediante proposiciones sobre los contenidos de la experiencia sensible. El lenguaje que usamos para hablar acerca de objetos físicos habría que traducirlo, sin pérdida de significado, a un lenguaje exclusivamente referido a contenidos sensoriales. Si los contenidos sensoriales son privados —es decir, si el contenido de tu experiencia no es el mismo que el contenido de la mía—, entonces parecería como si el fenomenismo exigiese traducir a un lenguaje privado proposiciones que provinieran de un lenguaje público. Pero lo que hay que preguntar es: ¿es posible semejante lenguaje privado?

El argumento del lenguaje privado entraña un formidable poder de destrucción en filosofía. Si fuera válido, implicaría no solamente la refutación del dualismo, del idealismo (incluyendo al solipsismo), de la filosofía fenomenológica y del fenomenismo, sino que convertiría además en insentido el planteamiento de ciertas preguntas escepticas. Por ejemplo: la sugerencia de que no podemos saber que otras personas piensan ni qué piensan y la sugerencia de que la experiencia que tú tienes puede ser absolutamente diferente de la mía parecen, igualmente, presuponer un lenguaje privado. Añadamos que, de acuerdo con más de una teoría influyente en filosofía del lenguaje, el significado de una palabra es una idea, es decir, algo «interior», privado y psicológico. Por otra parte, la tendencia filosófica denominada *empirismo*, globalmente considerada, es esencialmente la teoría de que todo el conocimiento que uno tiene, incluyendo el de su propio lenguaje, se deriva de la experiencia. Si la experiencia es «privada» entonces, de acuerdo con el empirismo, también lo sería el lenguaje. Síguese, pues, que si la empresa de Wittgenstein se viera coronada por el éxito, infligiría grave daño a las posturas de filósofos tan diversos como Descartes, Locke, Berkeley, Hume, Schopenhauer, Husserl, Russell y Ayer.

¿Qué es, exactamente, un lenguaje privado? Wittgenstein acepta sin la menor vacilación que, en cierto sentido, es posible el lenguaje

privado. Por ejemplo: tú, lector, puedes decidirte a escribir tus secretos en un diario y pergeñar un código al que lo traducirías desde tu propio idioma. A veces uno se reprocha o se anima a sí mismo, y con frecuencia se habla a sí mismo en su propia lengua, sea la española o la alemana. Y es obvio que una pareja de hermanos o amigos podría inventar un lenguaje para su propio y exclusivo uso, al objeto de ocultar a los demás lo que se comunicaran entre ellos. Wittgenstein no tiene el más mínimo interés en discutir ninguna de estas posibilidades.

Su punto de mira es el sentido filosóficamente relevante de «lenguaje privado»:

Un lenguaje en el que uno pudiera anotar o expresar vocalmente sus vivencias internas —sus sentimientos, estados de ánimo, etc.— para su propio uso privado... Las palabras de este lenguaje deben referirse a lo que sólo puede ser conocido por el hablante, a sus sensaciones inmediatas, privadas. Otro no puede, por tanto, entender este lenguaje (*Investigaciones filosóficas*, párrafo 243)

El lenguaje privado tiene, pues, dos presuntas características: se refiere sólo a las experiencias del hablante y nadie, excepto él, puede entenderlo. De estas experiencias se supone, además, que poseen ciertos rasgos. Son «internas», «privadas» e «inmediatas», y sólo el hablante sabe qué son y que son. A continuación Wittgenstein se lanza al ataque de la supuesta privacidad, tanto de la experiencia como del significado.

¿Es privada la experiencia?

Supongamos que alguien dijera que sus sensaciones son privadas en el sentido de que «sólo yo puedo saber si realmente siento dolor» (*Investigaciones filosóficas*, párrafo 246). Wittgenstein piensa que esta proposición no es verdadera. En su opinión, es justamente falsa en una lectura y carente de sentido en otra. Es falsa porque frecuentemente saben otros cuándo siento dolor. En el lenguaje ordinario, el uso del verbo «saber» lo permite. Y es carente de sentido porque «sé que siento dolor» no añade nada a «siento dolor» excepto, tal vez, el énfasis. Hablar de «saber» sólo tiene sentido cuando hay posibilidad

de duda o error. Así como es carente de sentido decir que uno *duda* si siente dolor (en el supuesto de que se esté refiriendo a su propia persona), así también lo sería decir que uno sabe que siente dolor. Irónicamente, es la posibilidad de la duda, más que la certeza absoluta la que permite en este contexto el uso del verbo «saber».

Wittgenstein admite, por otra parte, un cierto uso de la frase «las sensaciones son privadas». Pero la finalidad de ese uso no sería expresar algún supuesto hecho sobre las sensaciones, sino mostrar cómo se usa en nuestra lengua la palabra «sensación». Sería un ejemplo de lo que Wittgenstein llama «proposición gramatical», por la que se muestra el uso de una palabra. Sería un error pensar que la frase «las sensaciones son privadas» expresa un hecho de la filosofía de la mente o algún descubrimiento metafísico. Lo único que muestra es cómo se usa esta palabra en nuestra lengua.

Supongamos que alguien afirmase, en un sentido diferente, que sus sensaciones fueran privadas. Esa persona diría: «Otro no puede sentir mi dolor» (*Investigaciones filosóficas*, párrafo 253). De nuevo, esta afirmación sólo tiene sentido en la medida en que haya margen para el error o la duda acerca de qué dolor sea y quién lo sienta. Evidentemente no podría haber margen para el error ni la duda acerca de cuál sea un determinado objeto físico —por ejemplo, si esta silla es la misma que tú viste ayer o es sólo otra parecida—, pero no podría haber la menor confusión acerca de si el dolor que tú sientes es realmente el mío. Esta suposición carecería de sentido. Pero Wittgenstein admite que cabe imaginar ciertos casos en que esa carencia de sentido no tendría lugar. Tú podrías sentir un dolor en mi cuerpo y unos gemelos siameses podrían sentir un dolor en la misma zona corporal. Lo que no tendría sentido es la afirmación de que otra persona puede o no puede tener mi dolor.

La tentación de pensar que hay profundos problemas metafísicos es para Wittgenstein similar a una enfermedad. De hecho tales problemas son ilusiones, producidas por una mala comprensión de nuestro lenguaje ordinario. Wittgenstein opina que es oficio del filósofo «tratar» a las cuestiones tal y como se trata a las enfermedades (*Investigaciones filosóficas*, párrafo 255).

¿Es privado el significado?

Es obvio que podemos usar el lenguaje público cotidiano para referirnos a nuestras sensaciones: Wittgenstein no lo niega. En lo que él insiste es en que esas sensaciones no son privadas en un sentido filosóficamente interesante y en que nuestro vocabulario psicológico, aunque sea perfectamente significativo, no deriva sus significados del etiquetado de esas experiencias.

Quizá sea útil dividir su ataque al significado privado en tres componentes: una sugerencia acerca de cómo se aprenden las palabras relacionadas con la sensación; un argumento contra la posibilidad de la definición ostensiva privada; y, finalmente, el enunciado de la necesidad de que haya un fondo de comunicación gobernado por reglas y *criterios* públicos para el uso de conceptos psicológicos.

Las palabras relacionadas con sensaciones como «dolor» no adquieren su uso en el lenguaje por la mera asignación de una etiqueta a algo interior y privado. Lo que Wittgenstein sugiere es, más bien, que la palabra «dolor» viene a reemplazar la expresión primitiva de dolor. Antes de la adquisición del lenguaje, un niño que sufre dolor se limita a llorar, pero los adultos le enseñan nuevas exclamaciones lingüísticas de dolor, que serán usadas en vez del llanto: «le enseñan al niño una nueva conducta de dolor» (*Investigaciones filosóficas*, párrafo 244). Según esta explicación, la palabra «dolor» es una expresión de dolor, no un nombre asignado al dolor. El niño la aprende, por tanto, cuando se inicia en los usos del lenguaje público, no mediante un secreto proceso interior de nombrar.

Wittgenstein no está diciendo que «dolor» signifique «llanto». Ni tampoco que sea posible obtener la traducción completa de esa palabra mediante informes sobre ciertas conductas no lingüísticas. Piensa por el contrario, y sin la menor duda, que la conducta de dolor incluye el uso de la palabra «dolor». Desde su perspectiva, el primer uso de la palabra «dolor» es una fracción adquirida de la conducta de dolor: una expresión verbal de dolor. Adviértase además que si el uso de «dolor» forma parte de lo que Wittgenstein llama «expresiones naturales de sensación» (*Investigaciones filosóficas*, párrafo 256), entonces el lenguaje en el que aparece no es privado sino

público. Ello es así porque tales expresiones son segmentos de conducta públicamente observables.

La idea de que la palabra «dolor» es una expresión pública y aprendida del dolor es la alternativa de Wittgenstein a la definición ostensiva privada. Conviene saber distinguir la definición ostensiva de la definición verbal. En una definición verbal el significado de una palabra se explica únicamente por medio de otras palabras. Los diccionarios, por ejemplo, suministran definiciones verbales. En cambio en una definición ostensiva una palabra es definida mostrando un ejemplo de aquello a lo que esa palabra se refiere. Por ejemplo, para definir verbalmente «cuadrado», uno enuncia la siguiente proposición: «“Cuadrado” significa un plano cerrado y rectangular, cuyos lados y ángulos son iguales entre sí»; mientras que para definir ostensivamente este término uno señala un cuadrado y dice: «Esto es un cuadrado».

En las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein critica sistemáticamente la teoría de que las palabras adquieren su significado mediante simples definiciones ostensivas. Las palabras tienen una amplia variedad de usos: dar órdenes, hacer preguntas, insultar, implorar, etc. Las palabras tienen usos o funciones exactamente igual que los artefactos humanos, como las mesas o los destornilladores. Sacar una palabra de su contexto comportamental y lingüístico —de su «juego de lenguaje»— y preguntar por su significado es un procedimiento tan descaminado como sacar una pieza del engranaje de una máquina y preguntar qué es. Vuelve a colocar esa pieza en la máquina y se tornará patente su función. Vuelve a colocar la palabra en su vivo contexto humano y resultará evidente su uso. El significado no es interior, misterioso, privado y psicológico. El significado es exterior, evidente, público y conductual. Deberíamos abandonar la búsqueda de una teoría del «significado» y dirigir nuestra atención hacia los usos lingüísticos. En ellos consiste cabalmente el significado.

La definición ostensiva es posible, pero presupone el lenguaje público, con lo que Wittgenstein llama su «puesta en escena»: su gramática, sus reglas, su mundo de sentido común y comunicadores humanos. Las definiciones ostensivas son útiles en la medida en que muestran el papel o el lugar de una palabra en ese entero contexto. Como filósofos, no debemos olvidar la «puesta en escena» que hace posible la definición ostensiva.

Para mostrar la imposibilidad de una definición ostensiva pri-

vada, Wittgenstein nos invita a considerar el imaginario caso de alguien que decidiese llevar un diario sobre la recurrencia de una sensación (*Investigaciones filosóficas*, párrafo 258). Imaginemos que esta persona escribiera el signo «S» cada vez que tuviera lugar esa sensación. Lo que Wittgenstein quiere poner de relieve es que esto sería imposible para alguien que no poseyese ya el dominio de un lenguaje público en el cual pudiera adjudicarse a «S» un papel como nombre de una sensación. Nada hay en lo cual pudiera consistir esa hipotética definición ostensiva privada. La persona no podría señalar autoritadamente su sensación. Podría concentrar su atención en alguna sensación y, por así decirlo, «señalarla internamente»; pero es una ilusión suponer que podría establecerse de esa manera una conexión referencial entre «S» y la sensación. No hay nada de lo cual sea «S» el nombre. No hay nada que autorice a decir que «S» es el nombre de la sensación. No hay nada que autorice a decir que la sensación sea nombrada correcta o incorrectamente por «S». Y como no hay nada en este caso por lo que podamos decir que es correcta o incorrectamente adjudicada a la sensación la etiqueta «S», el tal etiquetado no tiene aquí lugar. Como escribe el propio Wittgenstein: «En este caso yo no tengo criterio alguno de corrección. Uno desearía decir: es correcto lo que en cualquier caso me parezca correcto. Y esto sólo quiere decir que aquí no podemos hablar de "correcto"» (*Investigaciones filosóficas*, párrafo 258).

Nombrar presupone la posibilidad de nombrar correcta o incorrectamente. Esta posibilidad existe sólo en un lenguaje público en donde hay criterios para lo correcto y lo incorrecto. La definición ostensiva privada está tan lejos de establecer el uso de una palabra como lo está el imaginar que uno consulta la guía ferroviaria de consultarla en realidad. Es como si uno se comprase varios ejemplares de un mismo periódico para asegurarse de que dice la verdad.

Los conceptos psicológicos no pueden ser aprendidos únicamente a base de experiencias de primera persona. Es necesario que el que aprende a usarlos se familiarice con criterios de tercera persona. Si todo el mundo se limitara a sentir dolor sin mostrarlo jamás, entonces la palabra «dolor» no tendría ningún uso en nuestro lenguaje público. Y lo mismo sucedería si nadie supiera jamás cuándo siente dolor otra persona. Precisamente porque el adscribir dolor a otros puede ser unas veces acertado y otras equivocado, puede tener un uso

esa palabra. Los criterios conductistas proporcionan las condiciones para el uso del término.

Si el argumento de Wittgenstein sobre el lenguaje privado tuviera validez, entonces volvería del revés la imagen cartesiana del mundo. Descartes piensa que el conocimiento psicológico en primera persona del singular es el más seguro y el más básico. Nada es para él más cierto que el hecho de que piensa, y sobre este hecho hace gravitar todas sus demás tesis cognitivas, incluyendo la de que él existe. Si el argumento de Wittgenstein sobre el lenguaje privado fuera correcto, entonces la inteligibilidad de que con respecto a sí mismo, según Descartes, gozaba su propia mente, vendría a gravitar toda ella sobre un vasto supuesto: un lenguaje público y el mundo de sentido común de los comunicadores humanos. Las dudas de Descartes serían posibles sólo si carecieran de fundamento. Es irónico que fuera la significatividad de su propio lenguaje en las *Meditaciones* aquello de lo cual, más conspicuamente, Descartes no acertó a dudar.

Colección Teorema
Serie mayor

Teorías y filosofías de la mente

Stephen Priest

Teorías y filosofías de la mente

Traducción de María José...

Alfonsina...

El pensamiento es un fenómeno que se desarrolla en el tiempo y en el espacio. Es un fenómeno que se desarrolla en el tiempo y en el espacio. Es un fenómeno que se desarrolla en el tiempo y en el espacio.

1987, junio, número 1
BIBLIOTECA DE LA CATEDRA DE FILOSOFÍA DE LA MENTE
CATEDRA DE FILOSOFÍA DE LA MENTE
TEOREMA

Título original de la obra:
Theories of the Mind

Traducción: Carmen García Trevijano

y Susana Nuccetelli

Diseño de cubierta: Diego Lara

Reservados todos los derechos. De conformidad con lo dispuesto en el art. 534-bis del Código Penal vigente, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reprodujeran o plagiaran, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte sin la preceptiva autorización.

© Stephen Priest, 1991
Ediciones Cátedra S. A., 1994
Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid
Depósito legal: M. 12.496-1994
I.S.B.N.: 84-376-1240-3
Printed in Spain
Impreso en Gráficas Rogar, S. A.
Pol. Ind. Cobo Calleja. Fuenlabrada (Madrid)

stream of consciousness and ego

Indice

A mi madre, Peggy Priest

Prólogo	17
I. Desarrollo	17
Punto	23
El Argumento del Cielo	25
El Argumento de la Reconstrucción	26
El Alma y los ídolos	27
El Argumento de la Afinidad	28
El Argumento de los Contrarios	32
Desarrollo	33
Existencia y esencia	35
Dos mundos	39
Identidad y diferencia	41
Ideas claras y distintas	47
Introversión	50
Lógica	52
Límites	52
II. Construcción lógica	55
Introspección	57
El Casado de Viena	58
El proyecto de traducción	59
Los problemas	62