

CONDUCTISMO LÓGICO Y AUTOCONOCIMIENTO

Alegato en pro de la primera persona^{*}

Mario Gensollen
Universidad Autónoma de Aguascalientes, México
Departamento de Filosofía
mgenso@correo.uaa.mx

Abstract

This article analyzes the problem of self-knowledge through two opposite postures: cartesian dualism and logical conductism. Is self-knowledge infallible, as Descartes thought? Or, rather, self-knowledge is only possible on third person's perspective? The goal is to show that the problem of self-knowledge only can be solved from the outside of a epistemological perspective.

Key words: self-knowledge, logical conductism, Gilbert Ryle, Stanley Cavell, Ludwig Wittgenstein.

Resumen

El presente artículo analiza el problema del autoconocimiento desde dos posturas antagonistas: el dualismo cartesiano y el conductismo lógico. ¿Acaso el autoconocimiento es infalible como pensaba Descartes? ¿O bien, el autoconocimiento sólo es posible desde la perspectiva de la tercera persona? El objetivo del autor es mostrar que el problema del autoconocimiento no se puede resolver sin situarnos fuera de la perspectiva epistemológica.

Palabras clave: autoconocimiento, conductismo lógico, Gilbert Ryle, Stanley Cavell, Ludwig Wittgenstein.

^{*}Recibido: 01-02-06. Aceptado: 28-10-06.

^{*}Agradezco a Pedro Stepanenko y Carlos Pereda sus comentarios y sugerencias a este texto.

“¿Se puede saber lo que sucede dentro de otro, como él mismo lo sabe?” —Pues ¿cómo lo sabe? Puede expresar su vivencia. No entra en juego duda alguna —análogamente a la duda sobre si tiene ésta o aquella enfermedad— sobre si tiene realmente esta vivencia; y, por lo tanto, es falso decir que sabe qué vivencia ha tenido. Pero los demás pueden dudar perfectamente sobre si él tiene esta vivencia. La duda entra entonces en juego, pero justamente por eso es posible también que exista seguridad completa.

Ludwig Wittgenstein¹.

Las relaciones que se pueden establecer entre el conductismo y el autoconocimiento pueden ser diversas. Por un lado, el conductismo ofrece una nueva perspectiva desde la cual los seres humanos podemos entendernos a nosotros mismos, algo así como un ángulo distinto desde el cual comprender qué somos. A partir de este punto inicial, se puede concebir un modo particular desde el cual el hombre se relaciona consigo mismo, o la mente consigo misma, a partir de la facultad de conocer.

Una de las preguntas más añejas en la historia de la filosofía se refiere a cómo somos capaces de conocernos a nosotros mismos, no sólo en lo referente a nuestra esencia, naturaleza, o modo de ser, sino a la relación específica que tenemos con nuestros estados mentales (percepciones, sentimientos, creencias, etcétera). Descartes aprovechó la distinción entre el autoconocimiento y el conocimiento para fundar una ciencia basada en principios ciertos e indubitables. Según él, no hay ningún tipo de certeza mayor que la que se da en la relación entre una mente y sus contenidos, la cual es transparente y, en dicha transparencia, se basa su infalibilidad².

¹*Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, Band II, *Das Innere und das Äußere*, p. 92. Utilizo la versión castellana de Luis M. Valdés: *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología. Volumen II: Lo Interno y lo Externo (1949-1951)*, Madrid: Tecnos 1996, p. 129.

²Respecto al proyecto fundacionalista cartesiano en las *Meditaciones Metafísicas*, los dos estudios clásicos son los de Margaret Dauber Wilson y Bernard Williams. Cfr. Margaret WILSON: *Descartes*, Routledge and Kegan Paul 1982; cfr. Bernard WILLIAMS: *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Harvester Press 1978.

Este punto de partida del fundacionalismo cartesiano es derrocado por el conductismo. El individuo no tiene una relación transparente o privilegiada con sus estados mentales, dado que el modo en el que se relaciona la mente consigo misma no difiere sustancialmente de la relación de una mente con otra. En otras palabras, un individuo se conoce a sí mismo básicamente de la misma manera en la que conoce a otra persona³. Así, el conductismo propina un golpe severo al autoconocimiento y desdibuja la perspectiva de la primera persona, dando prioridad a la perspectiva de la tercera persona.

En la primera parte pretendo centrarme en una posición conductista particular: la de Gilbert Ryle en *The Concept of Mind*⁴. Esta obra —por demás controvertida—, tira por la borda los principios del dualismo cartesiano y, con ello, el modo más popularmente aceptado en el que el hombre se concibe a sí mismo.

Mi intención es, en primera instancia, exponer los puntos básicos y reconstruir los argumentos de la teoría ryleana de la mente, para mostrar qué implicaciones tiene esta teoría en el autoconocimiento. No pretendo disminuir o restar importancia a la obra de Ryle, por el contrario, creo que *The Concept of Mind* es un texto fundamental y muchas de sus intuiciones y argumentos siguen teniendo validez y pertinencia. A pesar de ello, pienso que el texto de Ryle carece de una comprensión cabal de los tipos de relaciones que se pueden dar entre una mente y sus con-

³En los manuales introductorios de filosofía de la mente se suele confrontar siempre al dualismo contra el conductismo, como tesis y antítesis. Dos ejemplos son los estudios de William Bechtel y Stephen Priest. Cfr. William BECHTEL: *Philosophy of Mind. An Overview for Cognitive Science*, Lea 1988; cfr. Stephen PRIEST: *Theories of the Mind*, Houghton Mifflin Company 1992 (versión castellana de Carmen García y Susana Nuccetelli: *Teorías y filosofías de la mente*, Madrid: Cátedra 1994). El problema con este tipo de manuales es que suelen cometerse generalizaciones. El fundacionalismo cartesiano no sólo puede contrastarse con las tesis conductistas. Excelente ejemplo de otro tipo de críticas, es el texto de Laurence BONJOUR: "Can Empirical Knowledge Have a Foundation?", en: *American Philosophical Quarterly* 15 (1978), pp. 1-14.

⁴Cfr. Gilbert RYLE: *The Concept of Mind*, University of Chicago Press 1949. Utilizo la versión castellana de Eduardo Rabossi: *El concepto de lo mental*, Buenos Aires: Paidós 1967.

tenidos. Mi crítica y posición en el debate, siguiendo las sugerencias de Wittgenstein y Stanley Cavell, ocuparán la segunda parte.

La tesis que defenderé es sencilla. Pretendo negar la implicación ryleana de dos tesis que, a mi parecer, son independientes. Por un lado, Ryle afirma que el dualismo cartesiano es falso dado que se fundamenta en una comprensión incorrecta de la geografía lógica de nuestros conceptos ordinarios. Por otro, Ryle asegura que nuestro modo de relacionarnos con nosotros mismos no dista mucho del modo en el que nos relacionamos cognoscitivamente con otras personas. En otras palabras, para Ryle, que el dualismo cartesiano sea falso parece implicar que el autoconocimiento no puede ser superior al conocimiento que podemos tener de otro ser humano. Argumentaré, insisto, que dicha implicación es aparente. Por un lado, pienso que se puede sostener plausiblemente, desde diversos ángulos, que el dualismo cartesiano se fundamenta en el embrujo que nos produce nuestro lenguaje ordinario. Usando términos wittgensteinianos, el dualismo de Descartes sólo sería una forma de hablar que nos hemos tomado al pie de la letra. Por otro, creo que Ryle sufre el padecimiento clásico de la epistemología moderna. Carece de una comprensión suficiente de los modos en los cuales el hombre comercia ordinariamente consigo mismo, el mundo y sus congéneres. Para Ryle, como para la mayoría de los filósofos postcartesianos, dichas relaciones se dan exclusivamente en el terreno cognoscitivo.

1.

La exposición que realizaré a continuación se dará en dos momentos. Primero, expondré la tesis ryleana según la cual el dualismo se fundamenta en una incompreensión de la lógica de nuestros conceptos:

Tal es, en síntesis, la doctrina oficial. Me referiré a ella, a menudo, con deliberado sentido peyorativo, como “el dogma del fantasma en la máquina”, que espero poder probar como 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 un conjunto de tipos o categorías) cuando en realidad pertenecen a otra. En consecuencia, el dogma es un mito filosófico. Al tratar de destruir este mito probablemente se considere que estoy negando hechos conocidos de la vida mental de los seres humanos y mi pretensión de que no hago más que rectificar la lógica de los conceptos referentes a la conducta mental probablemente sea rechazada como mero subterfugio⁵.

Me referiré a esta tesis, usando el nombre con el cual la bautiza Ryle, como *el dogma del fantasma en la máquina*.

En un segundo momento, expondré la tesis según la cual el autoco-
nocimiento y el conocimiento de los otros están en el mismo plano:

Las cosas que puedo descubrir acerca de mí mismo son similares a las que puedo descubrir respecto de los demás y los métodos para hacerlo son, aproximadamente iguales. La diferencia que existe en el monto de los datos obtenidos provoca una diferencia de grado entre lo que puedo saber acerca de mí mismo y lo que puedo saber acerca de otro, pero esta diferencia no juega en favor del autoconocimiento. En muchos casos importantes me resulta más fácil llegar a establecer lo que deseo saber acerca de otro, que establecer el mismo tipo de cosas respecto de mí mismo. En otras cuestiones importantes ocurre lo contrario. Pero en principio, las maneras mediante las que Juan Pérez descubre acerca de Juan Pérez son las mismas —aunque haya diferencias de orden práctico— mediante las que Juan Pérez descubre cosas acerca de José González⁶.

Me referiré a esta tesis, siguiendo a Ryle, como *el mito del doble acceso privilegiado*.

⁵ RYLE: *El concepto de lo mental*, p. 19.

⁶ RYLE: *El concepto de lo mental*, p. 139.

1.1. El dogma del fantasma en la máquina

Antes que nada, unas cuantas precisiones. Primero, Gilbert Ryle, en *The Concept of Mind*, presenta una teoría de la mente, no añadiendo información nueva, sino aclarando y corrigiendo la geografía lógica de nuestros conceptos ordinarios acerca de la mente y lo mental. Para Ryle, como para casi todo filósofo del lenguaje ordinario, la filosofía es *terapéutica*. Su pretensión nunca debe ser formular tesis o doctrinas, sino aclarar confusiones conceptuales. La filosofía, en este sentido, nunca es un conjunto de tesis sistemáticamente ordenadas, no es algo substancial, es una actividad cuyo objetivo es luchar “contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje”⁷ (Wittgenstein en las *Philosophische Untersuchungen*).

Segundo. Ryle es un conductista y permite que le llamemos de tal modo, sin embargo, su conductismo es *lógico*. Ryle no pretende entrometerse en cuestiones de orden metafísico ni ontológico, sino que se mueve en un plano puramente semántico. Por esta razón, es un error considerar a Ryle un materialista. Dado que no hay compromiso ontológico ni metafísico, por su método (filosofía del lenguaje ordinario) y por su posición filosófica (conductismo lógico), Ryle no niega en ningún momento la existencia de un alma inmaterial, o una vida después de la vida. Ryle se limita a afirmar que no es necesario recurrir a estas ideas para *explicar* los sucesos ordinarios que están relacionados con lo que todos entendemos por “mente” y “mental”. Aunque esta tesis, a su vez, sea también sumamente controvertida⁸.

⁷*Philosophische Untersuchungen* §109. Utilizo la versión castellana de Alfonso García y Ulises Moulines: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Instituto de Investigaciones Filosóficas-Crítica 1988.

⁸Existe un argumento típico del dualismo para oponerse tanto al materialismo como al conductismo. Priest presenta la variante del argumento contra el materialismo, sin embargo, dicho argumento aplica igual para el conductismo: “El punto decisivo es el siguiente: por compleja o detallada que sea la descripción física [aquí, ‘física’ se puede intercambiar por ‘conductual’], jamás llega ésta a capturar lo que menciona una descripción mental. De una lista de hechos puramente físicos, por larga que sea, no se sigue lógicamente ningún hecho mental sobre el mundo. Si ello es así, entonces lo mental no puede ser ‘reducido’ a lo físico, ni tampoco ‘eliminado por explicación’. Lo mental es demasiado real”, en: PRIEST: *Teorías y filosofías...*, p. 24. Lo importante de este ar-

Tercero y último. La intención de Ryle en *The Concept of Mind* es diluir la oposición entre mente y materia. Para ello, no recurrirá a las tradicionales posturas que reducen lo mental a lo material (materialismo), ni lo material a lo mental (idealismo): “Si mi argumento es correcto se siguen algunas consecuencias interesantes. En primer lugar, se diluye la consagrada oposición entre mente y materia, aunque de una manera diferente de cómo se la diluye en las igualmente consagradas reducciones de la materia a la mente o de ésta a aquélla”⁹. En otras palabras, Ryle intenta acabar con la concepción dualista sin caer en reducciones, poniendo fin al debate histórico entre materialismo e idealismo.

A continuación expondré los argumentos de Ryle contra el dualismo. En primera instancia, recurre al debilitamiento de la posición dualista a partir del sentido común. En un segundo momento, presenta su consagrada teoría del error categorial, mostrando la incongruencia del dualismo cartesiano como una teoría que pretende explicar al hombre a partir de una supuesta naturaleza bipartita.

1.1.1. Debilitamiento por el sentido común

Desde el inicio de *The Concept of Mind*, Ryle afirma que en nuestra vida diaria se muestra la habilidad nata que tenemos para aplicar adecuadamente conceptos referentes a lo mental:

Maestros y examinadores, magistrados y críticos, historiadores y novelistas, confesores y oficiales, patronos, empleados y socios, padres, amantes, amigos y enemigos: todos saben cómo solucionar los problemas que a diario les

gumento es que critica de manera interna al conductismo lógico. Si las pretensiones de este son semánticas (reducir semánticamente una oración mental por una conductual sin pérdida de significado), dicho argumento tira por la borda al conductismo lógico. Creo que éste es uno de los puntos que marcan su debilidad. Por esta razón, pienso que los análisis de Wittgenstein son más apropiados y, por lo mismo, me parece una exageración o un malentendido calificar al filósofo austriaco como un conductista lógico. Bastan sus análisis sobre filosofía de la psicología para corroborar este punto, en especial, cfr. *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, Band II, *Das Innere und das Äußere*.

⁹ RYLE: *El concepto de lo mental*, p. 24.

plantean el carácter y el intelecto de los individuos que tratan. Pueden ponderar su comportamiento, valorar su progreso, comprender sus palabras y sus actos, descubrir sus motivaciones y entender sus bromas. Si se equivocan, saben cómo corregir sus errores. Pueden influir deliberadamente en ellos por medio de la crítica, del ejemplo, de la enseñanza, del castigo, del soborno, de la burla y de la persuasión, modificando su actitud ulterior conforme a los resultados obtenidos. Al describir la mente de los demás y al influirla, todos usan, con mayor o menor eficacia conceptos relativos a facultades y operaciones mentales. Han aprendido a usar, en situaciones concretas, adjetivos referentes al comportamiento y a lo mental, tales como “cuidadoso”, “estúpido”, “lógico”, “distráido”, “ingenioso”, “vanidoso”, “metódico”, “crédulo”, “agudo”, “dueño de sí mismo”, y así siguiendo¹⁰.

Para Ryle, todos poseemos ya, y de manera implícita, un amplio cuerpo de información sobre lo mental. Podemos, sin necesidad de apelar a ningún tipo de reflexión filosófica, decidir cuándo una persona actúa de manera inteligente o torpe, ejerce autodomínio o se deja arrastrar por sus pasiones, es intuitiva, perspicaz, etcétera. Sin embargo, a pesar de esta habilidad casi natural para aplicar conceptos mentales adecuadamente en casos concretos, no todos podemos correlacionarlos de manera satisfactoria y, más aún, nuestra idea de qué es la mente puede estar atrofiada por un malentendido de las reglas lógicas que gobiernan el uso de nuestros conceptos ordinarios acerca de lo mental¹¹. Algo similar sucede con el lenguaje. Una persona es capaz de utilizar de manera satisfactoria su lengua materna y, sin embargo, no poder enunciar sus reglas gramaticales¹². La tarea de Ryle en *The Concept of Mind*, como él mismo lo menciona,

¹⁰ RYLE: *El concepto de lo mental*, p. 13.

¹¹ Cfr. RYLE: *El concepto de lo mental*, p. 13.

¹² Cfr. Stanley CAVELL: *Must we mean what we say? A Book of Essays*, Cambridge University Press 1998, p. 4.

será rectificar la geografía lógica de nuestros conceptos ordinarios acerca de lo mental.

Por lo tanto, con toda certeza, no necesitamos recurrir en modo alguno a la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa* para formular juicios precisos acerca de lo mental en nuestro día a día. Y no sólo eso, pues los conceptos que usamos para entender y valorar las acciones de los demás no se dejan tipificar con nitidez en ninguna de las dos categorías implicadas por la “distinción real” cartesiana entre lo mental y lo material. Así, con este hecho tan simple, Ryle apela al sentido común para hacer notar lo vano que resulta apelar al dualismo.

Como primera conclusión, Ryle afirma que el añejo problema “mente-cuerpo” parece suscitarse sólo cuando se da la reflexión filosófica, y ello se debería al mal uso del lenguaje ordinario que hacen los filósofos y a la lógica que rige sus conceptos. Así, la filosofía es terapia para filósofos, dedicada a curar los males que ella misma ha engendrado.

De este modo, el problema “mente-cuerpo” se habría originado con la teoría de la mente cartesiana en el siglo diecisiete. Ryle se dará a la tarea de mostrar cómo la fallida comprensión de la lógica de nuestros conceptos ordinarios nos conduce a la falsa creencia de que existe un problema con lo mental, del cual el dualismo sería su solución.

1.1.2. El error categorial

Ryle se refiere despectivamente al dualismo, como él mismo acepta irónicamente, como *el dogma del fantasma en la máquina*, o como *la doctrina oficial*, dada la influencia que ha tenido en la historia. Esquemáticamente, Ryle afirma que el dualismo cartesiano supone tres tesis:

1. Que tanto la mente como el cuerpo existen, y ambos pueden caracterizarse bajo las mismas categorías lógicas.
2. Que lo corporal es espacio-temporal, públicamente observable, y susceptible de ser explicado por leyes mecánicas.

3. Que lo mental, por el contrario, es sólo temporal, sus funciones son asunto privado de la mente misma, y sólo es susceptible de ser explicado por misteriosas leyes no mecánicas.

El dualismo, además, suscitaría un par de problemas que quedarían como remanentes a los filósofos postcartesianos (principalmente a Malebranche¹³ y a Leibniz¹⁴):

1. ¿Cómo una mente puede conocer lo que está sucediendo dentro de otra mente?, o bien, ¿cómo una mente puede saber que hay otras mentes además de ella? Este problema generó lo que suele conocerse como el *escepticismo de otras mentes*¹⁵.
2. ¿Cómo las mentes pueden afectar a los cuerpos y éstos a éstos?

¹³Frente al problema postcartesiano de cómo una mente puede afectar a los cuerpos y éstos a éstos, Malebranche, al igual que otros dualistas, sostuvo que no hay relaciones causales entre mentes y cuerpos. Aunque sostenía que hay mentes y cuerpos, y que no hay cuerpo alguno que sea una mente, ni mente alguna que sea un cuerpo, también sostuvo que la mente no está en el cuerpo, ni el cuerpo en la mente, sino que ambos existen sólo en Dios, quien mantiene y causa la sucesión de sucesos tanto mentales como físicos. Dios intervendría en cada *ocasión* (de ahí el nombre de *ocasionalismo* a su teoría), para mantener y causar las aparentes relaciones causales entre lo mental y lo físico. Cfr. MALEBRANCHE: *Dialogues on Metaphysics and Religion*, versión inglesa de M. Ginsberg, Londres 1923.

¹⁴Al igual que Malebranche, Leibniz niega la interacción causal entre mentes y cuerpos. Dice Stephen Priest: “Leibniz acepta que los sucesos mentales puedan tener efectos mentales y que los sucesos físicos puedan tener efectos físicos, pero niega que los sucesos mentales puedan tener efectos físicos o que los sucesos físicos puedan tener efectos mentales. Para ilustrar su teoría, nos invita a comparar las operaciones de la mente y las operaciones del cuerpo con dos relojes, cada uno de los cuales marca perfectamente todo el tiempo. Dios ha sido el iniciador, mediante una *armonía preestablecida*, de ambas cadenas causales: la cadena causal de sucesos mentales en la mente y la cadena causal de sucesos físicos en el cuerpo. Según Leibniz, esto asegura un orden de ambos tipos de sucesos que puede inducirnos a creer que están causalmente relacionados entre sí”, en: PRIEST: *Teorías y filosofías...*, p. 22.

¹⁵Este problema ha sido examinado ejemplarmente por Stanley Cavell. Cfr. Stanley CAVELL: *The Claim of Reason*, Oxford University Press 1999 (Especialmente la segunda y cuarta parte de la obra).

Hasta este punto, Ryle no ha emitido un veredicto definitivo contra el dualismo de Descartes. Ha proporcionado argumentos desde el sentido común para mostrar su inutilidad para dar cuenta de lo mental, y ha mostrado que adoptar la postura dualista genera problemas de los cuales es difícil salir adelante. Ahora, efectuará su crítica directa. En resumen, Ryle piensa que *el dogma del fantasma en la máquina* “es un gran error y un error de tipo particular: un error categorial”¹⁶.

¿A qué se refiere Ryle cuando habla de error categorial? Las interpretaciones típicas de este análisis ryleano suelen tipificarse en lecturas de tipo ontológico, metafórico o semántico. A mi parecer, las primeras dos tienen deficiencias si se contrastan con el método y propuesta de Ryle. La última me parece la más eficiente para entender lo que éste filósofo pretendía.

1.1.2.1. Lectura ontológica

La lectura ontológica es, quizá, la más típica. Stephen Priest es un ejemplo claro de este tipo de interpretación:

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 modelamos nuestras ideas sobre cosas que nos son familiares y de ahí que al creer en entidades adicionales que sean objetos físicos, pensemos 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

¹⁶ RYLE: *El concepto de lo mental*, p. 19.

numerosas habilidades y realizaciones con las que estamos familiarizados, tales como imaginar, creer, conocer, resolver problemas, percibir y desear¹⁷.

La interpretación de Priest del error categorial ryleano sugiere, equivocadamente, que este error es ontológico. Ryle nunca adopta compromisos ontológicos ni metafísicos. Cuando este filósofo habla de error categorial referido a la mente nunca quiere decir que ésta no exista, o que su existencia se limite a disposiciones y sucesos conductuales. Ryle pone fuera de juego cualquier aspecto ontológico. Quien quiera creer en la existencia de la mente como algo no-físico, puede creerlo, pero semánticamente no es necesario para dar cuenta de lo que habitualmente consideramos como mental. En otras palabras, no es lo mismo decir “no existe la mente, sino sólo conductas o disposiciones”, a decir “toda oración mental se puede traducir a una oración disposicional”. Es más, decir que no existe sería cometer otro error categorial, dado que la existencia sería una categoría bajo la cual caerían tanto lo corporal como lo mental, y dicha coincidencia de categorías es lo que Ryle pretende negar¹⁸.

1.1.2.2. Lectura metafórica

Este tipo de lectura se ha dado principalmente en los círculos de filosofía hermenéutica. Para los hermeneutas, el análisis del error categorial ryleano se presta para dar cuenta de las características del lenguaje metafórico. Así lo vio Paul Ricoeur, por ejemplo, en *La métaphore vive*¹⁹. Como Ricoeur lo menciona repetidas veces en la obra²⁰, la trasgresión categorial, vinculada directamente con el error categorial ryleano, es una forma bastante completa de entender una metáfora.

¹⁷ PRIEST: *Teorías y filosofías...*, p. 68.

¹⁸ Ryle es bastante cuidadoso al afirmar que mente y cuerpo “existen”. Pues, para decir que ambos “existen”, es necesario aclarar que, incluso, hablamos de dos sentidos distintos de “existencia”. Cfr. RYLE: *El concepto de lo mental*, pp. 24-25.

¹⁹ Cfr. Paul RICOEUR: *La métaphore vive*, Paris: Éditions du Seuil 1975. Utilizo la versión castellana de Agustín Neira: *La metáfora viva*, Madrid: Trotta-Ediciones Cristiandad 2001.

²⁰ Cfr. RICOEUR: *La metáfora viva*, pp. 33, 122, 174, 229, 263, 311, 331.

El defecto de esta lectura, a mi parecer, es que puede sugerir algo contrario a lo que Ryle pretende mostrar. Para él, el error que solemos cometer al hablar de la mente es concebirla como algo oscuro o fantasmal. Si afirmamos que el error categorial muestra nuestra equivocación al tomar una metáfora por lenguaje fáctico (“mente” sería una metáfora para hablar de algo oculto, quizás inefable o incomprensible), la mente permanecería como algo oscuro o fantasmal, y esto es lo que Ryle intenta negar.

1.1.2.3. Lectura semántica

Para Ryle se dan dos tipos de errores categoriales, según los ejemplos que expone en *The Concept of Mind*. Se puede dar un error categorial cuando no sabemos el significado de una palabra, o cuando no sabemos aplicarla adecuadamente a un contexto concreto: “A un extranjero que visita Oxford o Cambridge por primera vez, se le muestran los *colleges*, bibliotecas, campos de deportes, museos, departamentos científicos y oficinas administrativas. Pero luego pregunta: ‘¿Dónde está la Universidad?’ ”²¹. También existen errores categoriales cometidos por personas capaces de usar conceptos pero que, erróneamente, los asignan a tipos lógicos distintos de aquellos a los que pertenecen:

Un estudiante de ciencias políticas aprende cuáles son las diferencias entre las Constituciones británica, francesa y americana. También, cuáles son las diferencias y relaciones entre el Gabinete, el Parlamento, los Ministerios, los Jueces y la Iglesia de Inglaterra. Pero se siente desconcertado cuando se le pregunta por las relaciones entre la Iglesia, el Ministerio del Interior y la Constitución Inglesa, porque mientras que las dos primeras son instituciones, la última no lo es, en el mismo sentido de la palabra; de modo tal que las relaciones que se afirman o niegan entre la Iglesia y el Ministerio no pueden ser afirmadas o negadas de cualquiera de ellas y de la Constitución Inglesa. “La Constitución Inglesa”

²¹ RYLE: *El concepto de lo mental*, p. 19.

no tiene el mismo tipo lógico que “Ministerio del Interior” e “Iglesia de Inglaterra”²².

A este segundo tipo de error categorial pertenece el que comete el dualista al hablar de la mente.

En otras palabras, Ryle afirma que un error categorial es una confusión del tipo lógico al que pertenece un término. “Mente”, en este sentido, no pertenece al mismo tipo lógico que “cuerpo”. Cuando dos términos pertenecen a la misma categoría o tipo lógico pueden ser puestos en conjunción o disyunción. Esto no sucede con el caso de “mente” y “cuerpo”. En conclusión: “Es perfectamente correcto decir, con cierta ‘tonada’ lógica, que hay mentes y decir, en otra ‘tonada’ lógica, que hay cuerpos. Pero estas expresiones no indican dos tipos diferentes de existencia debido a que ‘existencia’ no es una palabra genérica como ‘coloreado’ o ‘sexuado’. Dichas expresiones ofrecen dos sentidos distintos de ‘existir’”²³.

Para Ryle, “mente” no será el nombre de una entidad extraña y no-física, sino que se refiere a numerosas habilidades y realizaciones con las que estamos familiarizados: imaginar, creer, conocer, resolver problemas, percibir, desear. El error categorial se da cuando después de ver a un hombre desear, amar, creer en sus convicciones, ser inteligente y a veces actuar con torpeza, preguntáramos, al igual que el extranjero en Cambridge, ¿dónde está su mente?

1.2. El mito del doble acceso privilegiado

Si concebimos que la mente constituye un mundo distinto al físico, seguramente pensaremos que la forma en la que la mente determina sus contenidos es la contrapartida a la forma en que se descubren los contenidos del mundo físico: “Mediante la percepción sensorial determinamos lo que existe y acaece en el espacio, de modo que lo que existe o acaece en la mente debe ser determinado, también, mediante la per-

²² RYLE: *El concepto de lo mental*, p. 20.

²³ RYLE: *El concepto de lo mental*, pp. 24-25.

cepción, aunque de un tipo diferente y más refinado, que no requiere el funcionamiento de groseros órganos corporales”²⁴.

También, si concebimos que mente y cuerpo constituyen mundos distintos, y el modo de determinar los contenidos de uno y otro mundo también son distintos, de igual manera puede concebirse que la mente posee una facultad de aprehender sus propios estados y operaciones superior a la que posee para aprehender los hechos del mundo externo. Esta aprehensión ha sido caracterizada, según los partidarios del dogma del fantasma en la máquina, como constante y libre de errores.

Ryle resume así las tesis de la doctrina oficial respecto a la infalibilidad y transparencia del autoconocimiento:

1. La mente no puede evitar el acaecimiento de un conocimiento directo y constante de todo lo que ocurre en su mundo privado.
2. La mente puede escrutar deliberadamente algunos de sus propios estados y operaciones mediante una percepción no-sensorial.
3. Tanto la conciencia como la introspección están libres de error (el conocimiento obtenido a través de ellas es infalible).
4. Por tanto, concluye Ryle: “La mente tiene un doble acceso privilegiado a sus propios estados que hace que este autoconocimiento sea superior en calidad y anterior en génesis a su aprehensión de otras cosas”²⁵.

Para Ryle, esta imagen del autoconocimiento, como contrapartida de la aprehensión de los objetos del mundo físico, tiene una fundamental limitación: mientras puedo tener conocimiento directo de mis propios estados y operaciones, no puedo tenerlo de los de otras personas. Solamente a partir de complejas y endebles inferencias efectuadas a partir del comportamiento de sus cuerpos puedo concluir que también tienen una mente. Esta limitación se trasluce en el surgimiento del ya mencionado escepticismo de otras mentes.

²⁴ RYLE: *El concepto de lo mental*, p. 138.

²⁵ RYLE: *El concepto de lo mental*, p. 138.

Frente a esta imagen cartesiana del autoconocimiento como transparente e infalible, Ryle formula dos tesis:

1. La mente no es un segundo teatro, ni la conciencia ni la introspección descubren las representaciones que se dan en él, dado que sus supuestos objetos son míticos.
2. Las teorías oficiales sobre la conciencia y la introspección son simples confusiones lógicas, sin que esto implique que no podemos llegar a conocer algo respecto de nosotros mismos. En otras palabras, las cosas que puedo descubrir acerca de mí mismo y de otro son similares, y los métodos, aproximadamente iguales.

Para Ryle, esta nueva imagen que ofrece tira por la borda la idea del doble acceso privilegiado, pero también deja de lado el problema que suscitaba respecto a las otras mentes (el escepticismo de otras mentes se diluye en su nueva imagen). En sus palabras: “Dejar de lado las esperanzas del ‘acceso privilegiado’ implica dejar de lado el temor al aislamiento epistemológico. Con las dulzuras del solipsismo perdemos también sus amarguras”²⁶.

1.2.1. El mito de la conciencia

Ryle propone considerar algunos modos en lo que se usan, en la vida cotidiana, los términos “consciente” y “conciencia”. Con ello quiere mostrar cómo la concepción de la conciencia como un acceso privilegiado a nuestros contenidos mentales no tiene sentido cuando no estamos comprometidos con alguna teoría filosófica. Este tipo de análisis, típico en la filosofía del lenguaje ordinario, carece de la potencia y el rigor con el que otros filósofos como Austin o Wittgenstein lo llevaban a cabo. Ryle, comenta Stanley Cavell, suele hacer generalizaciones burdas a partir de análisis de este tipo, perdiendo de vista, frecuentemente, el objetivo de ellos: aclarar conceptos, no proponer teorías²⁷. Éste, a mi

²⁶ RYLE: *El concepto de lo mental*, p. 139.

²⁷ Cfr. CAVELL: *Must we mean...*, p. 1ss.

parecer, es el error clave que lleva a Ryle a formular su tesis del mito del doble acceso privilegiado.

Ryle propone cinco usos cotidianos de los términos “conciencia” y “consciente”, de los cuales sólo le interesa enfatizar el quinto: se dice que alguien es *consciente* de, por ejemplo, una sensación, *cuando presta atención a ella*. Según este uso, *estar* o *ser consciente* de algo, es *prestar atención* a ello.

Si seguimos esta idea de Ryle, según la cual la conciencia sería un estado de constante alerta de lo que nos acaece, su argumento parece tener mucha fuerza:

El hecho de que una persona preste atención a sus sensaciones orgánicas no implica que no pueda equivocarse respecto de ellas. Puede cometer errores acerca de sus causas y de su ubicación. Más aún, puede equivocarse respecto de si son reales o imaginarias, como en el caso de los hipocondríacos. “Estar prestando atención” no denota la efectivización de certidumbres cognitivas²⁸.

El problema de este argumento, su debilidad interna por decirlo de alguna manera, radica en que se fundamenta en una tesis débil: que *ser consciente* se reduzca a *prestar atención*, según lo deduce Ryle de su análisis de usos lingüísticos cotidianos.

Adelantándome un poco a la crítica que efectuaré en la segunda parte, también habríamos de preguntarnos si, dejando de lado el caso patológico del hipocondríaco, que cometamos errores acerca de las causas y ubicación de nuestros contenidos mentales, implica que también podamos equivocarnos respecto a su simple acaecimiento. Así, parece que podría sobrevivir cierto privilegio del autoconocimiento a partir de la autoridad de la primera persona.

Continuando con Ryle, para él es un mito que el sujeto tenga conocimiento directo e inmediato de sus contenidos mentales, el cual no puede ser erróneo. La creencia en que las cosas que una mente hace o experimenta son autorreveladoras siempre, y que esto es lo que define y carac-

²⁸ RYLE: *El concepto de lo mental*, p. 141.

teriza a la mente, tienen su origen en dos hechos: la noción protestante de conciencia, y en un ejemplo de paraóptica. Así, Ryle estaría derribando la idea cartesiana de que la mente se define en términos de transparencia.

Ryle no quiere que se le malinterprete. Él no pretende decir que los procesos mentales sean inconscientes, más bien, propone lo siguiente:

1. Normalmente sabemos lo que nos acaece mentalmente, pero no es necesario inventar historias acerca de la transparencia de la mente para explicar cómo es que lo logramos.
2. Conocer lo que nos ocurre mentalmente no implica la vigilancia constante de nuestro hacer y sentir, sino, solamente, la inclinación *interalia* a relatarlo cuando estamos en un estado de ánimo propicio.
3. Y, el hecho de que sepamos normalmente lo que nos pasa, no implica que vayamos a tropezar con acaecimientos de carácter fantasmal.

Para mostrar la relevancia y pertinencia de su propuesta, la cual niega el acceso privilegiado a través de la conciencia, Ryle enuncia cinco argumentos:

- a) La objeción fundamental a la teoría de que la mente conoce lo que le acaece debido a que los acontecimientos de carácter mental son, por definición, conscientes o autoluminosos, es que no existen tales acontecimientos. Sin embargo, hay también otras objeciones que pueden aceptarse con independencia del rechazo del dogma del fantasma en la máquina.
- b) Un argumento persuasivo: nadie que sostenga una teoría filosófica tratará de probar sus afirmaciones fácticas diciendo que las descubrió *a través de la conciencia*.
- c) Se supone que ser conscientes de los estados y operaciones mentales, o bien es conocerlos, o bien es poseer el fundamento necesario

y suficiente para adquirir tal conocimiento. Pero afirmar esto es abusar de la lógica y de la gramática del verbo “conocer”; pues no tiene sentido hablar de conocer o de no conocer este trueno o esa punzada de dolor, esta superficie coloreada o este acto de extraer una conclusión o de comprender una broma. Estos acusativos —dice Ryle—, no pertenecen al tipo de los que tienen que aparecer a continuación del verbo “conocer”.

- d) No hay contradicción, para Ryle, en decir que alguien podría equivocarse al reconocer su estado de ánimo, pues la gente lo hace constantemente. Por ejemplo, supone que sabe cosas que son falsas, o se engaña respecto de sus propias motivaciones.
- e) Aunque no se afirme que la autorrevelación inherente a cualquier estado o proceso mental requiera un acto especial de atención o constituya una operación cognitiva distinta, aquello de lo que soy consciente es un proceso de inferencia, diferente de lo aprendido al inferir. Si éste fuera el caso, parecería tener sentido preguntar si, de acuerdo a la doctrina, no soy también consciente de ser consciente de inferir, esto es, si no estoy en condiciones de decir “ahora estoy detectando el hecho de que ahora estoy deduciendo tal y cual cosa de tal o cual otra”. Entonces, no habría un punto final. La conciencia sería como una cebolla cuyo inagotable número de capas rodearía a cualquier estado o proceso mental. Si se rechaza esta conclusión, tiene que admitirse que algunos elementos que forman parte de procesos mentales no son, en sí mismos, cosas de las que podamos ser conscientes. Tales elementos son los que constituyen la supuesta apariencia de los procesos mentales. En consecuencia, “consciente” no podría ya ser considerado como parte de la definición de “mental”.

Para Ryle, como se ve en el primer argumento, la objeción central contra el mito de la conciencia es que sus supuestos objetos son míticos. Según él, el argumento que sostiene que dichos objetos son auténticos es que la conciencia nos ofrece un testimonio directo e indudable de su existencia. Dado que la conciencia es un mito, tal cual se entendía en

el dualismo, sus objetos deben necesariamente ser míticos. Así concluye Ryle su desmantelamiento del mito y su recomposición de la conciencia sin acceso privilegiado.

1.2.2. El mito de la introspección

Existen, según Ryle, dos sentidos en los cuales entender el término “introspección”. En el sentido ordinario, el adjetivo “introspectivo” se dice de alguien que presta una atención más que normal a los problemas teóricos o prácticos que le plantea su carácter, o bien, que denota una ansiedad anormal frente a ellos. Por otro lado, en un sentido técnico, se ha usado el término “introspección” para denotar un tipo de percepción no sensible mediante el que la mente *observa* —en un sentido no-óptico— sus estados o procesos mentales.

La introspección ha sido la contrapartida de la percepción sensorial, según Ryle, en tres aspectos principales:

- 1) Mientras que en la percepción las cosas que se miran o se escuchan son objetos públicos, susceptibles de ser observados o escuchados por cualquiera; en la introspección, únicamente el poseedor de un estado o proceso mental es capaz de observarlo introspectivamente.
- 2) Mientras que la percepción sensorial presupone el funcionamiento de órganos corporales, la introspección no presupone el funcionamiento de ningún órgano corporal.
- 3) Mientras que la percepción sensorial no está exenta de la posibilidad de errores o ilusiones, la introspección es infalible.

Ahora, cabría hacer la siguiente pregunta: ¿cuál es la diferencia entre los datos obtenidos por la introspección de aquellos obtenidos por la conciencia? La respuesta es sencilla. La introspección es una operación que presupone atención y que sólo se realiza ocasionalmente. En cambio, se supone que la conciencia es un elemento constante de todos los procesos mentales y no requiere un acto especial de atención.

Hacemos introspección buscando respuestas a problemas particulares, mientras que somos conscientes queramos o no.

Aun cuando no se aceptara, dice Ryle, que los objetos de la introspección carecen de la propiedad que se les atribuye (privacidad) —y, por tanto, son míticos—, Ryle formula tres objeciones centrales contra la idea de acceso privilegiado a través de la introspección:

1. 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 simultánea. Ryle duda mucho de que esta suerte de acción mental gemela tenga alguna vez lugar. 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.
2. Ryle plantea, en adición, un problema serio para todo aquél 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 tríada 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 abandonado esta idea, 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 alguno?

3. Por último, Ryle retoma un argumento humeano. Decía Hume que hay estados mentales que no pueden ser escrutados *fríamente*, debido al hecho de que encontrarnos en ellos implica estar envueltos en ellos mismos. A su vez, el hecho de encontrarnos en una actitud objetiva implica que no estemos en tales estados (por ejemplo, la ira o el pánico).

Así, Ryle concluye que cuando se piensa en introspección, se está pensando en retrospección. Los objetos de la retrospección pertenecen a la autobiografía del sujeto, no son objetos fantasmales. En ella, además, no hay acceso privilegiado, sino que ésta nos ofrece datos para valorar nuestra conducta y cualidades mentales. Por último, en la retrospección no hay infalibilidad, pues el recuerdo inmediato es susceptible de diluirse y, aunque tenga un recuerdo exacto de una acción o un sentimiento, puedo desconocer su naturaleza.

1.3. Primeras conclusiones

Las implicaciones de la posición ryleana parecen catastróficas. Ryle, en su intento por esclarecer lo mental, termina desdibujando la perspectiva de la primera persona. Las tesis expuestas en *The Concept of Mind* tienen, al menos, las siguientes consecuencias:

1. Las relaciones entre una mente y sus contenidos no gozan de ningún privilegio frente a las relaciones que se pueden establecer entre una mente y los contenidos de otra. En otras palabras, nuestra forma de relacionarnos con nosotros mismos no se distingue substancialmente de la forma en la que nos relacionamos con los otros. Esta consecuencia, a mi parecer, se sigue de que Ryle sitúe estas relaciones, fundamentalmente, en el plano epistemológico.
2. La perspectiva de la primera persona (sus características distintivas), se desdibujan. Ryle pretende, como él mismo señala, acabar con el solipsismo epistemológico que implicaba el dualismo. Sin embargo, con las ventajas y economías de su postura, se sumerge en un profundo extrañamiento del yo. Para Ryle, parecería que

el yo siempre es un agente extraño para sí mismo: del *solipsismo epistemológico* nos lleva a una *esquizofrenia existencial*.

3. Por último, Ryle piensa que sus análisis nos hacen recobrar la claridad en la geografía lógica de nuestros conceptos ordinarios. Sin embargo, es incapaz de dar cuenta real de nuestros estados mentales. Ryle, a mi gusto, destruye un mito construyendo otro mucho más estilizado.

A continuación, detallaré más estas críticas. Mi procedimiento será doble: por un lado, es necesario recuperar la perspectiva de la primera persona. Por el otro, dar su lugar respectivo a la perspectiva de la tercera. En ambos casos, mostraré que es necesario colocarnos fuera del plano epistemológico para dar cuenta de las relaciones que se dan entre la mente y sus contenidos, como de las relaciones de una mente con los contenidos de otra.

2.

The Concept of Mind apareció publicada, por primera ocasión, en 1949. Por algunos años fue la obra más discutida de la tradición anglosajona, fue traducida a un sin fin de idiomas, y consiguió, en muy poco tiempo, volverse un clásico de la filosofía. Sin embargo, después de sus quince minutos de fama, cayó en el olvido y la oscuridad. Avrum Stroll menciona un par de razones, dignas de atención, para entender este ocaso²⁹.

En primer lugar, digno de atención es el hecho de que cuatro años después de la publicación de la obra de Ryle, las *Philosophische Untersuchungen* de Wittgenstein aparecieron en el panorama filosófico anglosajón. Además de que en ambas obras se tratan problemas similares, el pensamiento de Wittgenstein inspiró con mayor fuerza a las mentes filosóficas nacientes, haciendo que *The Concept of Mind* pasara fugazmente de moda.

²⁹ Cfr. Avrum STROLL: "Gilbert Ryle", en: A. MARTINICH y David SOSA (comps.): *A Companion to Analytic Philosophy*, Blackwell 2001, p. 121 ss.

En segundo lugar, un argumento de mucho mayor fuerza. En las *Philosophische*, Wittgenstein presenta una imagen de lo mental que, a pesar de sus semejanzas con la de Ryle, derrumba los cimientos de los análisis ryleanos. En un plano puramente semántico, Ryle afirmaba que toda oración mental podría ser traducida por una oración disposicional sin pérdida substancial de significado. Sin embargo, dicha consideración es incapaz de dar cuenta de los estados mentales. Por ejemplo, Wittgenstein considera que el dolor no se reduce a la conducta de dolor. Usando términos ajenos a la discusión, podría decirse que el dolor es la causa de la conducta, pero no es simplemente una conducta. Los análisis de Ryle son incapaces de dar cuenta del acaecimiento del dolor, digamos, del dolor mismo. Aunque nos explican la relación que tiene una conducta de dolor con ciertos factores intersubjetivos y públicamente observables, Ryle no se percató de que es posible que una persona tenga dolor y no de muestras conductuales del mismo³⁰. De esta manera, las explicaciones de Ryle carecen de una comprensión suficiente de los fenómenos mentales. A continuación argumentaré que este error se da por la primacía epistemológica que, implícitamente, adopta Ryle al analizar las relaciones entre la mente y sus contenidos.

³⁰“Although Ryle always denied that he was reducing mind to behavior, and asserted instead that charting the ‘logical geography’ of mental concepts was a philosophically neutral endeavor, his detailed analyses seemed to many philosophers to leave out one fundamental characteristic of the mind, the inward, felt quality of mental experience. For these philosophers such mental activities as deliberating or conjecturing, or such states as being in pain, were distinct from behavior. One could, for example, be in pain without evincing it in any mode of behavior. And even if one were to evince it, the pain itself was not to be identified with the behavior in question. A pain is not a grimace. So even if Ryle were correct in arguing that mental activity was exercised in various intersubjective situations it did not follow that the behavior so exhibited was identical with the mental events in question. Unlike Ryle, who minimized internal experience, Wittgenstein emphasized and acknowledged the existence of such phenomena. His point was that one should not identify them with such features as meaning, expecting, thinking, and so forth. And this position was seen to be more compelling than Ryle’s. In the end this may have been the decisive factor in the eclipse of Ryle’s reputation”, en: STROLL: “Gilbert Ryle”, p. 122.

2.1. La mente y sus contenidos; la mente y las otras mentes

Supongamos un caso para aclarar la cuestión. Digamos que participo en uno de esos típicos juegos en los que se nos pide adivinar un número que está pensando el otro. En este juego, yo pienso un número acotado en un margen determinado (pongamos, del 1 al 10), y pido que otra persona adivine el número que pienso. Así, yo puedo estar pensando en el 9, y el otro tratará de adivinarlo. En este juego, ¿podrían tener sentido las siguientes preguntas o afirmaciones?: “Sé que estoy pensando en el número 9”, “¿cómo *sabes* que estas pensando en el número 9 y no en otro?”, “¿quién te da autoridad para decir que estás pensando en el número 9?”, “¿cómo has logrado inferir que piensas en el número 9?”, “¿yo sé que estás pensando en el número 3 y no en el 9?”, etcétera.

Los análisis ryleanos tenderían a afirmar que pensar en el número 9, en este caso, podría traducirse por tener la disposición a decir que estaba pensando en el número 9 a quien trataba de adivinarlo, o bien, engañarlo si me place. Sin embargo, este análisis no da con el núcleo de la cuestión. Las preguntas anteriores se revelan como carentes de sentido en el punto en que este juego ejemplifica, de manera paradigmática, la nítida distinción entre la perspectiva de la primera y de la tercera personas. Mientras no tendría sentido que alguien me preguntara cómo he llegado a saber el número en el que estoy pensando, nadie estaría dispuesto a afirmar que la relación que se da entre mi mente consigo misma es equiparable, al menos en este caso, con la relación que tiene el otro (el que adivina) con mi estado mental. La superioridad de la perspectiva de la primera persona se revela en esta disparidad. Yo no puedo equivocarme respecto al número que pienso, *porque soy yo el que lo pienso*. Mi relación, en este caso, no es cognoscitiva. No sé que pienso en el número 9, sino que *pienso* en el número 9.

La relación de una mente con sus contenidos, al menos cuando estos acontecen, es inmediata, transparente, y no es epistemológica. Cuando imagino a una bella mujer, no sé que imagino una bella mujer, simplemente *la imagino*. La autoridad de la primera persona sólo puede entenderse bajo este supuesto. El autoconocimiento, así, se fundamenta en una relación anterior de la mente consigo misma, una relación no

cognoscitiva, que permite cualquier ulterior conocimiento. El error de Ryle consiste en olvidarse de esta relación primaria en la que se fundamenta el autoconocimiento. Aunque sus críticas son agudas, sus análisis no parten del puerto correcto.

Mientras que yo no puedo equivocarme respecto al acaecimiento de mis estados mentales, dado que tampoco estrictamente lo sé, la perspectiva de la tercera persona, tanto en el autoconocimiento como en la alioadscripción de estados mentales, se queda, como en el ejemplo citado, en una especie de *adivinación*.

2.2. La perspectiva de la tercera persona (bajo sospecha)

Por último, cabe decir algo más al respecto de la alioadscripción de estados mentales. Wittgenstein es consciente que la alioadscripción es bastante limitada, y que nuestro conocimiento de lo que sucede con otras mentes se basa en inferencias endebles a partir de su conducta. Por lo que, a diferencia de Ryle, Wittgenstein niega que la perspectiva de la tercera persona sea lo eficaz que Ryle piensa. Dos tesis son relevantes al respecto:

- a) Para Wittgenstein, nuestros criterios para identificar estados mentales de otras personas se limitan a la identidad y no llegan a concluir la existencia de dichos estados, por lo que nada hay en ellos que nos garantice que dichos estados son reales. En otras palabras, para Wittgenstein el conocimiento de los estados mentales de otras mentes siempre puede estar sujeto al engaño, a la simulación.
- b) Nuestra relación con los otros no es una relación, para Wittgenstein, con mentes, sino con almas. Frente a un estado mental de otra persona, digamos un dolor, nosotros no tenemos fundamentalmente una *opinión*, sino que adoptamos una *actitud*. El error consiste en tomar actitudes por opiniones. De este modo, nuestra relación con los otros no está fincada en el conocimiento, sino, por decirlo de algún modo, en la ética.

2.2.1. Los criterios

Supongamos el siguiente caso. Un sujeto va al funeral de la madre de un buen amigo. Cuando llega al lugar su amigo se encuentra *aparentemente* tranquilo, por lo que el sujeto en cuestión se limita a dar el pésame habitual a la familia. Dado que la situación le resulta *normal*, no tarda mucho en el lugar, y se retira al poco tiempo. Pocas horas después, su amigo comete suicidio. En este caso, el sujeto en cuestión juzgó sin *reconocer*, no se dio el tiempo necesario para comprender la situación interna de su amigo, el dolor que escondía bajo la aparente inmutabilidad de su rostro. Su juicio fue errado, y las consecuencias funestas. Este sujeto evadió su responsabilidad apelando a los pretendidos criterios de sufrimiento y dolor que provenían de su educación y experiencia. Pero la falta de experiencia o educación no es lo que ocasiona la tragedia. Tanto el psicólogo más experimentado como el sujeto menos versado pueden equivocarse de la misma manera. Ningún criterio nos puede relevar de nuestra responsabilidad de juzgar *en cada caso*, y de tomarnos la molestia de sopesar la situación detenidamente, de lo que es conveniente y correcto en nuestra relación con los demás seres humanos, *en cada una* de las circunstancias que ordinariamente se nos presentan.

Stanley Cavell lo sugiere del siguiente modo —haciendo también referencia al estado de dolor:

Si [...] el gemido no era (resulta no haber sido) en esas circunstancias un criterio de dolor (conducta de dolor), entonces no hay ninguna razón para suponer que la persona tenía dolor; el dolor no está, hasta aquí, en cuestión. Pero si el gemido *era* en esas circunstancias un criterio de dolor, una expresión de dolor, entonces el dolor está, y sigue estando, en cuestión. Lo que significa que sólo *ciertas* eventualidades contarán normalmente como que él no tenga después de todo dolor [...]. A saber, circunstancias [...] en las que diríamos que se está (que él estaría) fingiendo, ensayando, haciendo un truco, etc. ¿Por qué estas circunstancias? ¿Qué diferencia estas circunstancias de aquellas en las que él está

(se dice que está) aclarándose la garganta, respondiendo a un chiste, etc.? La diferencia está precisamente en que para que las expresiones “está ensayando”, o “fingiendo”, o “es un truco”, etc., nos satisfagan como explicaciones de que *no* tenga dolor (explicaciones de “resulta” que no tenía dolor), *lo que* esté fingiendo debe ser precisamente dolor, lo que esté ensayando debe ser el papel de un hombre que *tiene dolor*, el truco depende de que simule *dolor*, etc. Estas circunstancias son tales que al apelar a ellas, al describirlas, *retenemos el concepto* (en este caso de dolor) cuya aplicación determinan esos criterios. Y esto para mí significa: en todas estas circunstancias él ha satisfecho los criterios que nosotros empleamos para aplicar el concepto de dolor a otros. A esa satisfacción se debe que sepamos que él está fingiendo dolor (i.e., que es dolor lo que finge), y que sabe qué hacer para fingir dolor. Los criterios son “criterios de que algo es el caso”, no en el sentido de que nos hablen de la existencia de una cosa, sino de que nos dicen algo así como su identidad, no de que el caso es, sino del caso que es. Los criterios no determinan la certeza de los enunciados, sino la aplicación de los conceptos empleados en los enunciados³¹.

¿Qué nos dicen los dos párrafos anteriores? Por un lado, nuestros criterios no son nunca suficientes para adscribir con necesidad un estado mental a otra persona. Siempre podemos equivocarnos. Por otro, la función de nuestros criterios con respecto a lo mental sólo aplica para la *identidad* del estado, nunca para determinar su *existencia real*.

Bajo estos términos, la perspectiva de la tercera persona, no sólo en el autoconocimiento, sino en el conocimiento de otras mentes, se revela profundamente endeble. Sin embargo, la posición de Wittgenstein no sucumbe frente (aunque tampoco refuta al) escepticismo de otras mentes. La interpretación de Stanley Cavell, a este respecto, es ejemplar.

³¹CAVELL: *The Claim of...*, p. 89. Utilizo la versión castellana de Diego Ribes: *Reivindicaciones de la razón*, Madrid: Síntesis 2003.

2.2.2. La privacidad, lo externo y lo interno

En la cuarta parte de *The Claim of Reason*, Stanley Cavell examina con lujo de detalles el escepticismo de otras mentes y sus implicaciones en la vida ordinaria. Cavell inicia con una interpretación de la relación de Wittgenstein con la noción de privacidad (*privacy*), así como de las interpretaciones ortodoxas que ven el tratamiento wittgensteiniano de esta noción como un argumento que refuta al escepticismo de otras mentes. Lo que implica que dicho argumento sea una refutación del escepticismo es la pretendida negación de Wittgenstein de la privacidad de la mente, y si la privacidad implica intimidad (*secrecy*), el argumento supone la negación de la escisión originaria o natural del ser humano con respecto a los demás.

Cavell encuentra la lectura ortodoxa, principalmente, en tres intérpretes: John Cook³², George Pitcher³³ y Alan Donagan³⁴. El primero dice que resulta extraño pensar en sensaciones privadas. El segundo defiende la privacidad de las sensaciones, afirmando que desde el punto de vista de la tercera persona, las sensaciones son inefables. Nuestros juegos del lenguaje no tienen referencia a las sensaciones, por lo que el problema de las otras mentes termina antes de haber siquiera iniciado. Por su parte, Donagan hace una diferencia entre representaciones directas e indirectas. Mientras que las sensaciones de otras personas no pueden ser representadas directamente, pueden ser representadas indirectamente a través de la imaginación.

En los tres casos, su argumentación parte de una interpretación propia de la famosa parábola wittgensteiniana de la olla hirviendo: “Ciertamente, si el agua hierve en la olla, sale el vapor de la olla y también la figura (*Bild*) del vapor de la figura (*Bild*) de la olla. ¿Pero y si yo insistiera en decir que en la figura de la olla también tiene que hervir algo?”³⁵.

³²Cfr. John COOK: “Wittgenstein on Privacy”, en: George PITCHER (ed.): *Wittgenstein: A Collection of Critical Essays*, Anchor Books 1966, pp. 283-326.

³³Cfr. George PITCHER: *The Philosophy of Wittgenstein*, Prentice Hall 1964, p. 300 ss.

³⁴Cfr. Alan DONAGAN: “Wittgenstein on Sensation”, en: PITCHER (ed.): *Wittgenstein: A Collection...*, pp. 324-351.

³⁵*Philosophische Untersuchungen* §297.

Lo que esta parábola cuestiona, análogamente al problema de la privacidad, es si estamos preparados para aceptar la existencia real de lo interno a partir de la expresión o manifestación externa. En el caso de la olla, si estamos preparados para aceptar que hay agua dentro, a partir del vapor que sale de ella; en el caso de las otras mentes, por ejemplo, si estamos dispuestos a aceptar que hay dolor en una persona que expresa dolor a través de gritos o lamentos. Mientras que Pitcher afirma que la solución a la pregunta “¿estamos dispuestos a aceptar...?” es falsa, Donagan afirma que el vapor o los gritos, según sea el caso, nos otorgan una representación indirecta (*Vorstellung*), y no una imagen directa (*Bild*) de algo que hierve o de algo que duele.

Contra estas posturas, Cavell afirmará que la parábola no tiene solución. Tanto Pitcher como Donagan suponen que la pregunta sobre si algo hierve debe llegar a una solución coherente, siendo que no la tiene. Wittgenstein afirma que, tanto la pregunta por la existencia del agua hirviendo dentro de la olla a partir del vapor, como por la existencia del dolor en la persona a través de un comportamiento determinado, ordinariamente no tienen sentido: “¡Sí, pero con todo ahí hay un algo que acompaña mi exclamación de dolor! Y a causa de lo cual la hago. Y ese algo es lo que es importante —y terrible. —¿Sólo que a quién comunicamos esto? ¿Y en qué ocasión?”³⁶.

Tanto Donagan como Pitcher, al darle sentido al cuestionamiento de la existencia de lo interno que causa la expresión externa, escinden lo *interno* de lo *externo* (de su manifestación), siendo que, ordinariamente, ambos van de la mano, ineludiblemente unidos.

Supongamos el siguiente caso. Un sujeto va en su coche y es testigo de un accidente que ocurre unos metros adelante. Baja de su coche a prestar ayuda a los lesionados, *observa* las heridas que sufrió uno de los conductores implicados en el choque, y *escucha* sus gritos y las manifestaciones de dolor que son expresados de diversas formas. Entonces, *en este contexto*, ¿tiene sentido la pregunta por la existencia real del dolor en el conductor herido?, ¿tiene sentido desvincular la existencia interna del dolor de su manifestación externa?

³⁶ *Philosophische Untersuchungen* §296.

Cavell entiende que al desvincular lo externo de lo interno, el filósofo concibe un dualismo donde la mente y el cuerpo están separados de manera radical, por ahora la tarea consistirá en mostrar de qué manera se conectan. Tarea que, para Cavell y Wittgenstein, no tiene sentido. Cavell también observa que ordinariamente hablamos y actuamos de tal manera que dicha división entre la mente y sus manifestaciones no se presenta. En otras palabras, la manifestación del dolor y el dolor van ordinariamente unidos, lo uno lleva a lo otro sin mayor resistencia, sin causar ningún tipo de reflexión o duda al respecto³⁷.

A pesar de esta aparente unión ordinaria entre lo interno y lo externo, Cavell es muy cuidadoso en no sucumbir ante el dogmatismo y desechar la cuestión de un modo tan simple. Cavell, como bien observa Espen Hammer, también se da cuenta de que sólo cuando nos sentimos forzados a conectar el comportamiento de dolor con el dolor —como si fuesen dos cosas distintas— es cuando nos damos cuenta de que la expresividad no nos provee de evidencia conclusiva acerca de lo interno³⁸. Hay también ocasiones en que no nos sentimos seguros de que el dolor sea real, y en ese momento lo interno y lo externo se escinden, impidiendo que la manifestación externa me de *certeza* de la existencia interna del dolor. Así lo ve Wittgenstein: “Cuando semblante, gesto y circunstancias son inequívocos, entonces parece que lo interno es externo; sólo cuando no podemos leer lo externo parece que algo interno se esconde tras ello”³⁹.

Pongamos un caso muy frecuente. Cuando una madre despierta a su hijo para ir a la escuela, y éste dice tener dolor de estómago, la madre puede justificadamente dudar si en verdad tiene dolor de estómago, o lo que sucede en realidad es que su hijo no quiere ir a la escuela. En este tipo de casos la expresión del dolor puede ser sólo un *engaño*, un intento de *aparentar* que el estado interno (el dolor) en realidad existe. En conclusión, Cavell afirma que la supuesta *conexión natural* entre lo interno y lo

³⁷Cfr. Espen HAMMER: *Stanley Cavell: Skepticism, Subjectivity, and the Ordinary*, Polity Press 2002, p. 63.

³⁸Cfr. HAMMER: *Stanley Cavell...*, p. 63.

³⁹*Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, Band II, *Das Innere und das Äußere*, p. 63.

externo no nos da la *certeza* de que *siempre* una manifestación externa sea indicativa de la existencia real de un estado interno.

Dado que el escepticismo de otras mentes no resulta lo absurdo que podría aparentar inicialmente, lo que esto muestra es que nuestros criterios y nuestro conocimiento, en general, están limitados por el *otro*. Pero, ¿qué es lo que me permite acceder a la *otredad*? Si nuestros criterios no nos permiten evadir nuestra responsabilidad en nuestro trato ordinario con los demás seres humanos, esa en cada caso será nuestra tarea, *reconocer* el cuerpo de otro como el lugar donde tienen aplicación mis conceptos psicológicos. Si yo *respondo* a las expresiones o manifestaciones del otro como indicativas de la existencia de un estado interno, yo *acepto* al otro como un ser viviente, como un ser humano capaz de sentir dolor, de amar, de odiar, de sufrir, de ser feliz, etcétera. En palabras de Wittgenstein: “Mi actitud hacia él es una actitud hacia un alma (*Seele*). No tengo la *opinión* (*Meinung*) de que tiene un alma”⁴⁰. Así, tampoco la relación de una mente con los contenidos de otra no puede fincarse en terreno epistemológico.

⁴⁰ *Philosophische Untersuchungen*, p. 417.