

ARETE. Vol. IV. Nº 1. 1992

ERRORES CATEGORIALES

Teresa Arrieta

En la primera parte de esta conferencia veremos el contexto en el que desarrolla Ryle su concepto de errores categoriales aplicado al problema de la mente. Examinaremos luego la propiedad del mismo, especialmente en contraste con las críticas que se le han dirigido. Finalmente, introduciremos algunos comentarios, respecto de esta problemática y de la filosofía analítica.

I

The Concept of Mind de Ryle, aparecido en 1949 y ampliamente discutido hasta la actualidad, fue el primer libro filosófico en el que se cristalizaron las tendencias de la Escuela de Oxford. Como es sabido, esta línea de pensamiento, inspirada en Moore y el tradicionalmente llamado "Segundo Wittgenstein", no busca resolver los problemas aportando nuevos conocimientos, sino más bien disolverlos, una vez que se ha encontrado el momento en el que el lenguaje "se va de vacaciones" y se pierde el suelo firme en que está enraizado el uso común.

Consecuentemente con esta línea, Ryle —con ciertas reservas— desea presentar una teoría acerca de la mente, pero sin agregar nada nuevo al caudal de conocimientos que tenemos sobre ellas. Sus argumentos buscan, simplemente, rectificar la geografía lógica del conocimiento de que se dispone.

Sus ataques están dirigidos contra lo que él llama la "teoría oficial" acerca de la mente, que peyorativamente rotula como "el dogma del fantasma en la máquina". Las tesis de esta teoría no solamente son erróneas, sino que han diseminado todo un conjunto de errores interconectados y característicos. En verdad, según Ryle, en nuestras actividades ordinarias no tenemos dificultad en emplear los conceptos relacionados con lo mental (que en el sentido

ryleano cubre los campos intelectual, volitivo y afectivo); son sólo las opiniones de los teóricos acerca de estos conceptos y su empleo lo que ha creado un enjambre de confusiones, que son justamente las que nuestro filósofo busca disolver.

La "doctrina oficial" (1949, p 11 ss), cuya procedencia principal se remonta a Descartes, afirma la existencia del alma y del cuerpo como entidades constituyentes de la entidad dual que es el ser humano, con la probable excepción de los recién nacidos y de los idiotas, quienes no poseerían alma.

Cuerpo y alma —según esta teoría— son entidades completamente distintas entre sí. El cuerpo tiene una historia pública para los observadores, similar a la de los animales, vegetales y aun minerales; el alma, en cambio, tiene una historia privada, desarrollada sólo en el tiempo, y no simultáneamente en el tiempo espacio, como ocurre con los eventos corporales. Alma y cuerpo originan dos historias paralelas, pero extrañamente sincronizadas entre sí. La primera corresponde al mundo físico; la segunda, al mental. Esta separación radical entre un tipo y otro de hechos, se ahonda todavía más al calificarse los eventos del mundo físico de externos y los del mundo mental de internos. Tal calificación es sólo metafórica, pero al ser tomada en sentido literal ocasiona gran parte de los errores que respecto de lo mental se han venido cometiendo.

El uso de términos como "mental" y "mente" para significar lo que es hecho "en la cabeza de uno" no abona como evidencia del dogma del fantasma en la máquina. El sigilo derivado del expediente técnico de conducir nuestro pensamiento en imágenes verbales auditivas y no en palabras habladas, garantiza el secreto de nuestro pensamiento, porque el imaginar auditivo de una persona no puede ser visto ni oído por nadie, incluyendo a esa misma persona. Sin embargo, este sigilo no es el del mundo fantasmal de sombras postulado por el dogma del fantasma en la máquina.

La frase "en mi cabeza" debe ser entendida como una frase, justamente, entrecomillada, como el verbo "ver" en expresiones como "yo" "veo el incidente ahora aunque tuvo lugar hace cuarenta años". Si estuviéramos haciendo lo que nos imaginamos que estamos haciendo, i.e., oyéndonos decir o murmurar algo, entonces los ruidos correspondientes deberían estar en nuestra cabeza en el sentido literal de la frase; pero, como en verdad no estamos produciendo ni oyendo ruido, sino sólo fantaseando que lo hacemos, la frase "en nuestra cabeza" no debe ser tomada literalmente (1949, p. 37 ss).

En giro "en la mente", por otro lado, expresa en forma mucho más sofisticada lo que ordinariamente se expresa mediante el ya mencionado menos engañoso uso (metafórico) de la expresión "en la cabeza". Dado que el uso de "en la mente" habitúa a la idea de que las mentes son misteriosos "lugares" ocupados por fantasmas de una especial condición, recomienda Ryle el descarte definitivo de esta frase.

La separación de lo mental y lo corporal crea problemas como el de la relación entre la mente y el cuerpo, entendida como la dada entre dos sustancias, y el del conocimiento de la mente ajena, en cuanto considerada interna, inaccesible al observador externo. Estos problemas —afirma Ryle— son en principios impropios y, en buena cuenta, ociosos, porque la doctrina oficial que les da origen está afectada de un gran error de especial naturaleza, i.e., un error categorial.

Ryle ilustra el concepto de error categorial con una serie de ejemplos, de los cuales sólo citaremos uno, que es suficiente para la comprensión de su sentido.

"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?. He visto visto dónde viven los miembros de los *Colleges*, donde trabaja el Registrador (*Registrar*), donde hacen experimentos los científicos, pero aún no he visto la Universidad donde residen y trabajan sus miembros". Se le tiene que explicar, entonces, que la Universidad no es otra institución paralela o una especie de contrapartida de los *Colleges*, laboratorios y oficinas. La universidad es la manera en la que todo lo que se ha visto se encuentra organizado. Cuando se ven sus edificios y se comprende su coordinación, puede decirse que se ha visto la Universidad. Su error parte de la inocente suposición de que es correcto hablar de la Christ Church, la Bodeleian Library, el Ashmolean Museum y de la Universidad, como si "la Universidad" hiciera referencia a un miembro adicional de la clase de la que son miembros los otros elementos. Erróneamente se ha asignado a la Universidad la misma categoría a la que pertenecen aquéllos" (1949, p. 16). Error categorial es, pues, a grandes rasgos, la confusión de un todo con una parte o de las propiedades de un todo con la de sus partes.

El dogma del fantasma en la máquina presenta al alma y el cuerpo como pertenecientes a una misma categoría. Ryle, en cambio, sostiene que la frase

"hay procesos mentales" no es de la misma categoría, y por lo tanto, no tiene el mismo significado que la frase "hay procesos físicos" y que, consecuentemente, carece de sentido su conjunción o de su disyunción. Así, "compré un guante izquierdo y un guante derecho", es equivalente a "compré un par de guantes", ya que pertenecen a la misma categoría, pero nunca a "compré un guante izquierdo, un guante derecho y un par de guantes", pues esta oración pertenece obviamente a otra categoría de oraciones (p. 22). Comprendido esto, se diluiría la oposición entre alma y cuerpo, y tendría que aceptarse que tanto el enfoque materialista como el espiritualista son erróneos, ya que ambos parten de la indebida disyunción o conjunción de términos de diferentes categorías.

Además, Ryle señala que la creencia en un "mundo físico" totalmente distinto de un "mundo mental", trae como consecuencia la búsqueda de un método para conocer el mundo mental completamente diferente del que se emplea para alcanzar el mismo título en el mundo físico. De esta forma, surgen las tesis que postulan: a) el conocimiento privado directo y constante de lo que ocurre en cada mente y b) la posibilidad de escrutar dentro de ella misma, por medio de métodos totalmente diferentes de los empleados en el mundo físico —pues son no-sensoriales— conocidos bajo el nombre de "introspección" (p. 154).

Ryle rechaza este doble acceso privilegiado y afirma, más bien, que hay similitud entre las cosas que uno puede descubrir acerca de sí mismo y las que puede descubrir acerca de los demás, y que los métodos para hacerlo son, *grosso modo*, iguales. La diferencia que existe respecto a la cantidad de datos obtenidos produce una diferencia de grado entre el saber relativo a uno mismo y el relativo a los demás. Con todo, esta diferencia no abona en favor de un autoconocimiento privilegiado.

La teoría de que la mente conoce lo que le acaece, basada en que los sucesos mentales son por definición conscientes o, para emplear una metáfora, "autoluminosos", sucumbe ante la objeción de que tales sucesos no existen y, por lo tanto, es innecesario proponer formas especiales de relacionarse con las inexistentes entidades de un supuesto mundo mental.

Ryle insiste en que "cuando hablamos de la mente de una persona no nos referimos a una especie de teatro en el que ocurren episodios de naturaleza especial, sino a la manera en que son ordenados. La vida de una persona no está constituida por dos series de sucesos compuestos por material diferente:

es una única concatenación de eventos, que se diferencian por la posibilidad de estar o no sujetos a clases diferentes de proposiciones de tipo legal y cuasilegal. En consecuencia, las afirmaciones acerca de la mente de alguien son afirmaciones de tipo especial acerca de dicha persona. Es por eso que los problemas que plantean las relaciones entre una persona y su mente, o entre su cuerpo y su mente, carecen de sentido, de la misma manera en que carece de sentido la pregunta "¿qué relaciones existen entre la Cámara de los Comunes y la Constitución inglesa?" (1949, pp. 167 s.).

Concordantemente Ryle intenta, en la medida en que le es posible, mostrar que la descripción del ejercicio de cualidades de la mente no se refiere a episodios ocultos de los cuales sean efectos los actos manifiestos y expresiones, sino que se refiere a tales actos manifiestos y expresiones en sí mismos, y que la descripción y explicación de la conducta de las personas no se refieren a dichos episodios, sino a disposiciones, de suerte que, por ejemplo, decir que alguien conozca algo o aspire a ello, no es decir que ese alguien esté en un momento dado en proceso de hacer o experimentar algo, sino que es capaz de hacer ciertas cosas si hubiera necesidad de hacerlas, o que es proclive a hacer o sentir ciertas cosas en situaciones de determinada clase.

II

The Concept of Mind de Ryle suscitó, junto con el reconocimiento de su valía, numerosas críticas. Nosotros nos concentraremos en aquéllas referidas al concepto de "error categorial". Específicamente veremos las críticas efectuadas por Warnock, Wisdom, Ayer y Matthews.

2.1 Warnock (1961, pp. 95 s.) piensa que el término "error categorial" no es completamente feliz porque a primera vista parece más iluminador y preciso de lo que es en realidad, creando así expectativas que se dejan insatisfechas. Decir que algún teórico ha ubicado algún hecho o concepto "en la categoría errónea" suscita naturalmente dos preguntas. La primera interroga acerca de la categoría a la que se ha asignado erróneamente el hecho o concepto, y la segunda, sobre la categoría a la que ellos deberían ser asignados apropiadamente. Estas dos preguntas presuponen dos categorías conocidas y nombrables: pero, extrañamente, Ryle mismo niega esto y, más bien, usa las expresiones "alguna categoría" y "diferente categoría" sin definir las. Así, podría criticarse que él rehusa satisfacer las expectativas suscitadas por su propia terminología y cabría dudar acerca de la conveniencia del empleo del término "categoría", sin la intención de definir que es una cate-

goría y cuántas categorías hay. Ryle mismo, anota Warnock, no toma completamente en serio este término, ya que ha afirmado que es solamente la aldaba que llamará a puertas que queremos que se abran y no la llave maestra que las abrirá todas. Aún así, queda siempre un rezago de insatisfacción en el uso de un giro que carece del fondo preciso que implica. En todo caso, Warnock pasa por alto esta observación, admitiendo *grosso modo* que ubicar un concepto en la "categoría errónea" es, en la práctica real, representar mal el uso de la expresión o expresiones que se emplean. Esta clase de mal uso se muestra en dos formas: en la mala representación de las formas en que las expresiones se relacionan unas con otras y en las formas en que las aserciones que contienen esas expresiones son confirmadas.

Aceptando la conclusión de Warnock, el término ryleano "categoría" (y sus derivados y compuestos) serán usados instrumentalmente en esta conferencia con la laxitud afin al uso que Ryle propugna. Principalmente, lo referimos a ese error multiforme consistente en colocar objetos de una cierta categoría dentro de otra categoría de objetos.

2.2 Wisdom (1971, pp. 272 s.) reconoce que Ryle no intenta reducir los estados y procesos mentales a estados y procesos físicos. Sin embargo, Wisdom cree que Ryle usa frecuentemente palabras que sugieren su deseo de decir "que en el sentido en el cual el paso de una división es reducible al paso de hombres y armas, los procesos mentales son reducibles a procesos corporales; que la conciencia es a sus manifestaciones lo que la electricidad es a sus manifestaciones" (p. 273).

Wisdom, contrariamente a las declaraciones de Ryle atribuye a éste un oculto prejuicio dualístico: que existen los procesos mentales por sí mismos (los cuales representan elementos fantasmales de una mente fantasmal) reducibles a procesos corporales (que son los fenómenos físicos), no advirtiéndolo que la idea de Ryle es que los procesos mentales son, desde el comienzo, procesos corporales. Más aún, Wisdom sugiere, nuevamente en contra de la declaración de Ryle (1949, p. 23) que Ryle estaría dispuesto a admitir dos clases de existencia porque si los procesos mentales existen, tienen que existir en una forma diferente de la de los procesos corporales. De otra forma, no tendría sentido hablar de ninguna reducción en absoluto, especialmente de la implicada en la oración "la conciencia es a sus manifestaciones como la electricidad es a sus manifestaciones", donde la palabra "manifestaciones" debe ser entendida como refiriéndose a eventos corporales o físicos. Así, la idea es que hay algo, por ejemplo, la conciencia, que puede manifestarse mediante eventos corporales.

Una propensión análoga a la reificación indicada se encuentra en Ayer (1971, p. 69 s.). Después de reconocer que Ryle reemplaza pensamientos por pensar, imágenes por imaginar, datos sensoriales por percibir, etc. se pregunta acerca de los "acusativos" de las palabras que representan estas actividades, en la creencia de que uno piensa pensamientos, imagina imágenes o percibe datos sensoriales, etc., donde pensamientos, imágenes o datos sensoriales son productos separables de las ejecuciones de pensar, imaginar o percibir.

Ambas críticas, sin embargo, pueden ser descartadas.

Observemos que, en esta conexión, nada es reducible a sus manifestaciones, dado que tendría que haber un *algo* para que tuviésemos sus manifestaciones. Más bien, es en la forma inversa. Se puede, por supuesto, comprender que, que algo se esté reduciendo a sus manifestaciones significa que algo consiste en tales manifestaciones; pero ésta es una forma engañosa de expresar las cosas ya que estas "manifestaciones" cesan de ser manifestaciones: "ellas" no manifiesta nada. Si "ellas" fueran manifestaciones, tendrían que manifestarse a 1) ellas mismas, lo que es inane en el contexto de la reducción; o 2) a algo diferente de aquéllo que no existe como una entidad que es manifiesta, que falsamente o erróneamente se supone que existe en el carácter de un particular objeto manifestado.

Puede, con todo, haber una "reducción" en este contexto, solamente que no de algo a sus manifestaciones, sino de algo que es aparente o ilusorio, a alguna otra cosa cuyas manifestaciones conduzcan equivocadamente de Ryle.

Por lo tanto, el pensamiento de Ryle se sostiene. No hay una mente en sí misma, sólo individuos (que están) "mentalizando", como no hay una danza en sí misma, sólo individuos danzando; ni movimiento, sólo cuerpos moviéndose.

Un acto mental es una actuación. Cada actuación no es nada sino ella misma. Matar una mosca es un acto que se ejecuta en una mosca y cuyo resultado es tener una mosca muerta, pero matar una mosca no es nada que se haya hecho como un objeto que pueda existir aparte de ese hacer. Matar no es otra cosa que matar. No hay un matar que sea como la pintura que alguien pintó. Matar consiste sólo en una actuación para matar, como se ha descrito, lo que excluye la existencia de un matar en sí mismo adicionado al matador, al muerto y a las acciones involucradas.

Mutatis mutandis, lo mismo se puede aplicar al percibir, recordar o imaginar, para mencionar sólo unos pocos ejemplos (cualesquiera que sean las teorías científicas a las que podamos recurrir). Por ejemplo, uno percibe o recuerda un árbol (que existe como la mosca o la pintura mencionada antes), pero percibir o recordar no son nada más que percibir o recordar. Nadie puede *tener* una percepción o el recuerdo de algo (o un recuerdo de una percepción, o una percepción de un recuerdo, los que no son más que actos mentales). Si uno tiene un recuerdo de Roma es porque recordó Roma o a lo sumo puede recordar a Roma (sobre las bases de ciertas modificaciones de cierta actividad neural y cosas parecidas que no están en juego aquí).

A lo que Ryle se opone es a la reificación o hipostatización de procesos mentales. Esta reificación, no de entidades espirituales sino de supuestos productos de los actos mentales, está en la base de la demanda de Russell (1959, p. 250) de que Ryle debería localizar los procesos mentales espacialmente en las cabezas de las gentes (aunque esta demanda está sostenida por la sola creencia de que la tesis de Ryle debería recharzarse).

3. Veamos ahora la crítica de Matthews, cuyo ataque frontal a la existencia de error categorial tal como es concebido por Ryle en "existen almas y cuerpos" justifica la extensión que le dedicamos.*

Matthews (1971) arguye no solamente en contra de la idea de Ryle de que se comete un error categorial al decir que hay cuerpos y almas, sino también en contra de la propiedad de los ejemplos con los que Ryle trata, por analogía, de mostrar como es tal error categorial. Considerando las tres siguientes oraciones:

- (1) El compró un guante derecho, un guante izquierdo y un par de guantes
- (2) Ella vino en un diluvio de lagrimas y una silla de manos.
- (3) Existen mentes y cuerpos.

Matthews (1971), pp. 87 s.) niega que la conjunción de términos de diferentes categorías sea una fuente común de la rareza de (1), (2) y (3) y hasta rechaza la idea de que la rareza de (1) sea como la de (2). Niega también que (3) envuelva un error categorial en el sentido ryleano (1971, p. 95).

* Agradezco a Edgar Guzmán sus valiosas sugerencias, empleadas en la elaboración de algunos de los argumentos que siguen.

Examinaremos los argumentos de Matthews teniendo en mente estas ideas directrices: (i) Aunque (1), (2) y (3) indudablemente difieren unas de otras, es posible dudar de si sus diferencias les quitan valor a la unidad de la causa de su rareza, o a la unidad de su propósito, que es mostrar qué hay de erróneo en la asunción de la existencia de una mente como una entidad fantasmal. (ii) De acuerdo con el propósito de Ryle en *El concepto de la mente* (particularmente en su primer capítulo) y para determinar lo adecuado de las ilustraciones de Ryle, sería preferible y más relevante buscar lo que (1), (2) y (3) tienen en común. (iii) La existencia de un error de categoría en (3) puede obviamente ser señalado independientemente de cualquier consideración de (1) y (2).

3.1 El tratamiento de Matthews será considerado en dos pasos

3.1.1 Veamos primero si la alegada rareza de (1) puede en principio excluirse. Respecto a (1) Matthews (1971, pp. 85 s.) piensa que el cuidante del departamento de cosas perdidas de un teatro podría informar, "tengo aquí un guante derecho, un guante izquierdo y un par de guantes", sin que haya nada de peculiar ni engañoso al decir esto, provisto que él realmente tuviera lo que dijo que tenía. Matthews imagina, además, un coleccionista de *memorabilia* que podría correctamente informar que había comprado un guante izquierdo, un guante derecho y un par de guantes (4 guantes en total). A pesar de la opinión de Ryle, Matthews concluye que no hay nada intrínsecamente extraño en la conjunción de los términos "guante izquierdo", "guante derecho" y "par de guantes"; ni hay nada intrínsecamente extraño en la conjunción de términos de diferentes categorías.

En general, posiblemente no haya nada intrínsecamente raro en conjuncionar términos de diferentes categorías, pero hay ciertamente algo extraño en pretender, en cualquier forma y sin una clara advertencia, hacer pasar aquéllos términos de diferentes categorías como si fueran sólo de una o de la misma categoría, que es a lo que Ryle apunta, dando suficiente aviso y especificación. Como con otros autores, el contexto cuenta para el sentido de sus expresiones. No es sólo la conjunción, sino una conjunción para "hacer pasar".

Para determinar la pertenencia de la pretensión de "hacer pasar" como una causa de la extrañeza de (1), se debería recordar que Ryle, asumiendo la adecuación de sus ilustraciones —tales como (1) y (2)— se refiere al error principal en el cual el dogma del fantasma en la máquina está basado, dicen-

do que un error categorial "representa los hechos de la vida mental como si pertenecieran a un tipo lógico de categoría (o rango o tipo de categorías) cuando ellos realmente pertenecen a otro" (p. 16). Por lo tanto, dondequiera que ocurra un caso análogo, tendremos un error de categoría. Y "un par de cosas" no significa sólo "cosas", ni una *pareja* es sólo cosas (como un dueto no es (sólo) dos solistas).

Para decirlo en una forma diferente, se debería recordar que (1), (2) y (3) deben ser comprendidos en relación con lo que ellos se proponen ilustrar, i.e., la impropiedad resultante de mezclar términos que no pertenecen a la misma categoría, contraria a la propiedad expresada por Ryle cuando afirma que "cuando dos términos pertenecen a la misma categoría es apropiado construir proposiciones conjuntivas que los incorporen", donde la específica fuente de propiedad es expresada por la frase "cuando dos términos pertenecen a la misma categoría". Ryle habla, con relación a (1), (2) y (3), acerca de la rareza producida por la falta de la indicada propiedad y no acerca de cualquier otra clase de rareza, cualquiera que fuera su plausibilidad o supuesta expectabilidad.

El cuidante (o el coleccionista) del ejemplo de Matthews no llena la condición de Ryle para que hubiera un error categorial, así, estos ejemplos, aunque precisos y correctos, no pueden ser tomados como contraejemplo para descalificar a (1) como un error categorial y remover la rareza que Ryle encuentra en (1).

3.1.2 Veamos ahora la rareza en (1) y su explicación de acuerdo con Matthews.

Lo que Matthews (1971, p. 86) consideraría raro, perverso o engañoso sería que un hombre que había comprado sólo un par de guantes informara que había comprado un guante izquierdo, un guante derecho y un par de guantes. Tal informe no ofrecería, problemáticamente, una lista redundante, sin ningún aviso de la redundancia, no habiendo ningún otro tipo de problema en este punto específico.

Lo que exactamente encuentra raro en (1) "es que en ella se menosprecia la regla informal en contra de la redundancia, o la regla informal de tratar iguales en forma desigual, o nos dice que algún pobre tonto ha ido y comprado guantes no pareados. Esto es, que en (1) o se menosprecia una regla informal de la elaboración de listas o se reporta una compra muy rara. Como está, (1) es entonces anfibológica y es su anfibología lo que resulta extraño".

Pero, en esto, pienso que una posibilidad se ha omitido: la de que hay una infracción de otra regla informal acerca de la corrección de listas; a saber, la regla que prohíbe tomar no iguales como iguales (lo cual en la vieja metodología no es otra cosa que la regla de la división, que ordena que en la enumeración de objetos en cada grupo o conjunto en una división se debe usar la misma *ratio divisionis*). Esta regla evita enumeraciones erróneas como la siguiente:

Los países que ella mejor conoce son Brasil, Venezuela y Sudamérica en la cual se ha contado a Sudamérica erróneamente como un país.

Esto es raro ryleanamente; raro debido a un error de categoría y también para cualquier otro estándar. Pero no es una anfibología debido a la redundancia todo lo que hay en este ejemplo y, análogamente, en (1). Más aún, (1) no es estrictamente redundante, considerando que, para que realmente haya redundancia, tiene que haber en algún lugar una repetición de los mismos *items* en la lista.

Aun, si se pensara perversamente en un par de guantes y se cuentan como dos guantes individuales, estrictamente no hay redundancia cuando se hace esta lista de guantes que compró: a) un guante izquierdo, b) un guante derecho, c) un par de guantes.

Pero entonces se podría arguir que de alguna manera se nos han hecho pensar en cuatro guantes, si pensamos en los referentes de los términos en esa lista. Pero esto es ilusorio porque los referentes son a) un guante izquierdo, b) un guante derecho y c) un par de guantes, significando esto que a) y b) son individuos, i.e., guantes concretos con entidades singulares, mientras que c), siendo un par es —absurdamente dicho aquí y dicho solamente en aras del argumento— o (1) una entidad abstracta o (2) un agregado, o un todo, aunque concreto y no puede ser contado como individuo.

A la protesta de que "un par de guantes" significa "dos guantes individuales" se replica que ciertamente es así, pero no se debe ingresar en esa lista dos individuos como uno, a menos que la lista no lo sea de individuos (i.e., un individuo después de otro individuo), en cuyo caso, no habría la restricción de contar sólo individuos por *item*, i.e., no habiendo el principio por el cual se daría la redundancia estricta en cuestión, la consideración de esta estricta redundancia deviene imposible. Solamente en este caso, pero sin sentido, es verdad que se puede contar como dos guantes la entidad única de un par, y

aun hace pasar dos guantes como cuatro, con lo cual se llega a ser redundante, aunque en una clase de lista diferente de la clase de lista a la cual la lista (1) se supone que pertenece. Este llegar a ser redundante no es debido al hecho de que la repetición de dos *items*, cada uno constituido de guantes individuales es perpetrado por medio del ingreso del par de los mismos guantes individuales, sino a la mera repetición de una referencia a guantes individuales al contar los guantes, un contado que no considera todos, parejas o pares como tales (con lo que se vuelve a la no-rareza de (1) como es vista por Matthews). Por el contrario, lo que se hace en (1), absurdamente, es una cuenta que considera estos todos, parejas o pares como tales, junto a guantes individuales.

Ryle lamentaría, si lo hiciera, la ilegitimidad de la redundancia que Matthews atribuye a (1), no la redundancia en sí, que no luce abiertamente tramposa o errónea, precisamente por el hecho de que el par pertenece a una categoría diferente de la de los guantes individuales sin aparecer manifiestamente como contada repetidamente: i.e., lamentaría la confusión que la supuesta redundancia hace posible, una confusión que él denomina "confusión categorial" y que explica los errores categoriales.

El no lamentaría el truco (o error) de contar dos objetos por cuatro, sino la astucia (o descuido) subyacente al truco (o al error) cuyo apercibirse (cualquiera que fuera) haría imposible la redundancia tramposa (o errónea).

Volviendo al contexto de Ryle, tenemos que la rareza que se encuentra en (1) como una ilustración de (3) no es debida a su alegada redundancia, sino al dejar paso a la clase de contrabando filosófico implicado en el error de categoría mencionado, el cual se mantiene. Tal redundancia, aparte de no ser adecuada para explicar la rareza de (1), no es específicamente relevante.

3.2 Matthews no acepta que la siléptica oración (2) sea, como Ryle piensa, "un bien conocido chiste basado en la absurdidad de unir términos de diferentes tipos". Matthews piensa, más bien, que (2) es, o alguna vez fue, divertido porque mientras "en un mar de lágrimas" es una expresión metafórica, "en una silla de manos" no lo es. Escribe: "el punto no es que haya dos cosas enormemente diferentes (digamos un diluvio y un asiento) en las que se dice que alguien está. El punto consiste en que decir que alguien está en un diluvio de lágrimas no es localizarlo a él en absoluto, sino describirlo —por hipérbole—, por supuesto, y la única presencia de "en" desmiente este cambio".

Se pueden introducir los siguientes comentarios a esta crítica.

3.2.1 El uso de la palabra "enormemente" delata una falacia de énfasis. No es necesario que la diferencia en cuestión sea enorme. En (2) es suficiente, sin importar la sutileza de la diferencia de palabras o grupos de palabras unidas, que en uso de ciertas palabras sea metafórico pero no el otro y que ambos usos se presenten como literales. No obstante, para que, no haya silepsis, en general, esa diferencia no necesita depender de la ocurrencia de una metáfora unida a una expresión literal. Es posible que ambos miembros de la silepsis sean literales o metafóricos. Consecuentemente, la diferencia que importa tiene que estar basada, no en la diferencia entre las expresiones usadas, sino en la diferencia entre las clases de cosas unidas por medio de esas expresiones, en la diferencia entre esas categorías: hay una silepsis si uno reúne diferentes significados o cosas mediante la colocación de una palabra en la misma relación con dos o más palabras cuando en la realidad no es colocada así. Pero esta clase de unión no es posible, sino por la diferencia que hay entre las dos o más palabras mencionadas. para unir silépticamente diferentes cosas (no importante cuán laxo sea el principio usado para distinguir entre sus "categorías") uno debe tener primero las cosas que son diferentes, al menos durante una breve consideración inmediatamente previa a la producción de la conjunción. De otra manera, se tiene una simple conjunción.

3.2.2 El cambio desmentido por "en" en la oración (2) no sería posible, a su vez, si no hubiera diferentes categorías respecto de los cuales uno podría hacer un cambio en la forma descrita por Matthews. Ser objeto de una expresión descriptiva y ser objeto de una expresión localizadora, es ser, respectivamente, un objeto de una categoría diferente de aquélla a la cual el otro objeto pertenece.

Más aún, una cosa que solamente puede ser expresada metafóricamente (como aquella de venir en un diluvio de lágrimas, en su condición fantasiosamente diluvial) difiere de otra que sólo puede ser expresada literalmente. Las metáforas y las expresiones literales pertenecen a reinos diferentes del habla. Ahora, hablando de aquello a lo que ellas se refieren, los objetos o referentes de las metáforas y los objetos o referentes de las expresiones literales, deben también diferir, y en ese respecto deben pertenecer a diferentes reinos de cosas, reinos que pueden ser llamados "categorías": por un lado, siguiendo a Ryle, quien no estuvo interesado (o fue incapaz de) construir una teoría de las categorías (cf. Strawson, 1970, pp. 181 s.); y, por otro lado, tomando en cuenta que tal teoría no es indispensable para entender lo que está en discusión.

Entrando en detalles, el objeto referido en la expresión metafórica "en un diluvio de lágrimas" no es algún profuso llanto, el cual es reemplazado por aquella expresión, gracias a una comparación implícita. El objeto de la expresión metafórica es la hipérbole de ese profuso llanto, la cual es expresada por "un diluvio de lágrimas". El diluvio de lágrimas del caso tiene la propiedad de ser uno de los llamados "objetos imaginarios" (para entender los cuales no es necesario desarrollar una teoría de la imaginación), dado que no hay tal cosa que sea un diluvio de lágrimas. En contraste, el objeto exclusivo de "en una silla de manos" es una muy real silla de manos (para que la *silepsis* trabajara como se espera). Como los objetos imaginarios y los reales difieren patentemente, debería concedérsele a Ryle de que la oración (2) une términos de diferentes tipos correspondientes a cosas de diferentes categorías.

Lo que determina la rareza de la oración (2) no es la bifurcación del sentido de una palabra (e.g. "en" de la oración (2) o "existe" de la oración (3)), sino la nivelación de objetos de dos categorías dentro de una. No es la bifurcación de sentidos de un término sino la mezcla de objetos de dos categorías dentro de una de éstas.

3.2.3 Ryle no señaló la naturaleza siléptica de (2) respecto de su rareza. Más bien, estuvo interesado en la fuente de la rareza de (2) y usó (2) a causa de esa fuente, como ilustración de un error originado en la misma clase de fuente, a saber, un error que llamó "error categorial". Con esto en mente, y aparte de lo que se dice en 3.2.2, se podría preguntar si un error categorial puede ser, en general, una figura literaria.

Una figura literaria, como fenómeno estético o el cumplimiento de un requerimiento comunicativo, se produce conscientemente, o al menos intencionalmente, quizás por casualidad, pero no esencialmente por error. Podría parecer inverosímilmente inusual considerar un poema, por su riqueza en figuras literarias, como un texto rico en errores.

En contraste, un error categorial no es producido por un uso deliberado del lenguaje (en cuyo caso sería una tonta especie de mentira categorial). Tampoco consiste en un mero *lapsus linguae o calami*. Ahora, si los errores categoriales no pertenecen originalmente a esta clase de error, ni han nacido de la voluntad de crear figuras literarias, entonces ellos deben originarse en visiones o análisis deficientes o erróneos de alguna clase de objetos, situaciones, percepciones, experiencias, conceptualizaciones y cosas parecidas (incluyendo al lenguaje mismo). En síntesis, deben originarse de alguna confusión categorial.

3.3 Respecto de (3), Matthews considera primero la cuestión de si constituye un caso de redundancia.

3.3.1 Aunque mentes y cuerpos no pueden pertenecer ambos, por ejemplo, a una lista de sustancias, podrían pertenecer a una lista de sustancias y disposiciones. Si mentes y cuerpos no pertenecen a una lista de sustancias, esto se deberá al hecho de que mentes o cuerpos, o ambos, no son sustancias; ciertamente, no se deberá al hecho de que se está contando algún *item* dos veces cuando se usan los términos: "mentes" y "cuerpos" para entidades separadas o una sola lista, porque no es así.

Sí tomáramos las mentes como disposiciones complejas, aprendidas, de ciertos cuerpos, Matthews dice (1971, p. 89) "Entonces ¿deberíamos decir que existen cuerpos y, además, mentes?. Todo depende de lo que estemos listando. Si estamos listando sustancias, y los cuerpos son sustancias, pero las disposiciones no, entonces claramente la respuesta es "no". Pero si estamos listando sustancias y sus disposiciones, entonces la respuesta es "sí". La cuestión de qué sea adicional a qué no surge".

Aunque esto es correcto, no es específicamente relevante, como fue observado en 3.1.2 *in fine*. No es admisible considerar (3) raro en términos de redundancia, ni es la redundancia lo que Ryle esperaría que (1), (2) y (3) tuvieran en común. De acuerdo con lo que ya ha sido observado en 3.1.2 en (3) no puede haber ninguna redundancia si es que mentes y cuerpos son diferentes (como la cita anterior de Matthews lo atestigua) y con más razón si pertenecen a diferentes categorías. La confusión de (3) reside en esto: aunque (3) —no importado cuán involuntaria o figurativamente lo haga— une cosas diferentes, (no siendo (3) redundante a causa de eso); las une como si pertenecieran a la misma categoría. (3) es de la misma clase que la oración errónea "los países que ella mejor conoce son Brasil, Venezuela y Sud-América".

En segundo lugar, respecto a (3) Matthews se concentra en la cuestión de si realmente envuelve un error categorial.

3.3.2 Ryle piensa (1949, p. 23) que al establecerse que existen cuerpos y almas, entran en juego dos sentidos de "existir", aun cuando no tengamos dos especies de existencia, no siendo "existencia" una palabra genérica como, por ejemplo, "coloreado". Podemos decir en un cierto tono de voz lógico que los cuerpos existen y en otro, que las mentes existen, solamente que en este segundo caso tenemos un sentido espúrio de "existir", en la medida en que

se extraído, por un mero cambio de la voz lógica, de la literal y fáctica noción de existencia, asociada en principio con las cosas corpóreas (ver abajo 3.3.2.2 y 4), de manera que decir

(3) Existen cuerpos y almas

es hacer una afirmación absurda, dado que las mentes no existen en el sentido en que existen los cuerpos, porque una mente no es una clase de entidad material. "Hablar de la mente de una persona no es hablar de un repositorio en el que está permitido alojar objetos que algo llamado "el mundo físico" está prohibido de alojar; es hablar de las habilidades, disposiciones e inclinaciones para hacer y experimentar cierta clase de cosas y del hacer y experimentar estas cosas en el mundo ordinario" (*ibid.* p. 199).

3.3.2.1 Detengámonos por un momento en la idea de que hay en este caso dos sentidos de "existir". Aunque esta idea es intuitivamente clara, Matthews (1971, p. 91 ss.) piensa que es errónea: no hay una variedad de sentidos de existencia, ni puede ser el caso de que la categoría de la cosa que se dice que existe determine cada uno de los supuestos sentidos. Luego arguye, apuntando a la destrucción de la creencia de que (3) envuelve un error categorial.

Concediendo, en aras de la argumentación, que hay aquí dos categorías, la de sustancia y la de disposiciones, a las que cuerpos y mentes pertenecen, respectivamente, Matthews marca los alegados sentidos de "existir" que van con sustancias y disposiciones como "existe-s" y "existe-d", respectivamente; de manera que "los cuerpos existen" significa "los cuerpos existen-s" y "las mentes existen" significa "las mentes existen-d".

Ahora, "supongamos que alguien dice, perversamente "las mentes existen-s". Lo que él diría ¿sería falso, o en cambio sería absurdo y de alguna manera sin sentido?. Más bien, claramente, Ryle diría que sería absurdo o de alguna manera sin sentido. Porque Ryle objeta "existen mentes y cuerpos" basándose en la absurdidad. Pero él no objeta "existen mentes y existen cuerpos". No objeta lo último porque piensa que puede ser entendido como algo similar a esto: "Existen-d mentes y existen-s cuerpos". Ryle debe, por lo tanto, pensar que "Existen almas y cuerpos", si no es tomada como una elipsis, tendría que ser construida como: "Existen-d almas y cuerpos" o "existen-s mentes y cuerpos". En la primera construcción la absurdidad claramente tendría que consistir en decir que existen-d cuerpos; en la segunda tendría que consistir en decir que existen-s mentes. Así que Ryle pensaría que "las mentes existen-s" es absurdo -no falso" (Matthews, 1971, p. 92).

Dado que, de acuerdo con Ryle, las categorías de cuerpos y almas no se traslapan, el sentido de "existir" en "los cuerpos existen" debe ser diferente del sentido de "existir" en "las mentes existen".

Pero Matthews contempla la siguiente oración con la cual Ryle tendría que concordar:

(a) No existe nada que sea una sustancia y una disposición y pregunta cómo debería ser tomado "existe" en (a). Si significara "existe-s" (a) sería tan carente de significado o absurda como si "existe" significara "existe-d". No habiendo un sentido neutral de "existe", no hay una tercera forma de hacer a (a) significativa.

Se podría pensar es prescindir de (a), reemplazándola por la siguiente oración que nos dispensa de usar "existe"

(b) Ninguna sustancia es una disposición

Matthews dice que (a) y (b) significan la misma cosa. Pero, suponiendo que (b) fuera significativa o aun verdadera, uno no podría suponer, sin caer en absurdidad, que (a) es no significativa. Así, él infiere que

(3) Existen mentes y cuerpos

debe ser tomado como un caso de silepsis que puede ser adecuadamente reemplazada por

(4) Existen mentes y existen cuerpos

(i.e., existen mentes en un cierto sentido de "existir" y existen cuerpos en otro sentido de "existir").

Pero luego Matthews observa que

(5) No existe nada que sea una mente y un cuerpo

sería objetable. No pudiendo rescatarse (5) por la repetición de "existe", y siendo necesario que seamos capaces de decir lo que (5) expresa, Matthews concluye que la doctrina que requiere el reemplazo de (3) por (4) debe ser falsa.

Matthews proporciona un argumento más para escapar de esta conclusión desesperanzada:

Para dar cuenta de la aparente significatividad de (5) se podría apelar a

(6) No es el caso que exista (i.e. exista-d) una mente *m*, y exista (i.e., exista-s) un cuerpo *c*, tal que *m* sea idéntico a *c*,

lo que mostraría que (3) y (5) descansan sobre las mismas bases. Ambas, por la silepsis sobre "existe", serían aparentemente significativas pero estrictamente absurdas. La aparente significatividad es debida a la posibilidad de (3) y (5) de ser construidas como una elipsis de (4) y (6), respectivamente, las que son estrictamente significativas.

Pero para que (6) sea estrictamente significativa se tiene que suponer que puede decirse de dos cosas que pertenecen a diferentes categorías que son idénticas, dado que negar algo significativamente supone la posibilidad de aserción significativa. Uno tendría que ser capaz de asegurar:

(7) m_1 es idéntico a c_1

Pero esto implica que

(8) Existe algo (*viz* m_1) que es idéntico a c_1

Con el correspondiente subíndice (8) viene a ser:

(8*) Existe-d algo (*viz* m_1) que es idéntico a c_1

Pero esto es equivalente a

(9) c_1 existe-d,

que, de acuerdo con la doctrina de Ryle es absurdo, y con ello también (7) y (6).

Matthews aclara que (3) tenía el propósito de ser un ejemplo de lo que él llama un error categorial funcional —la clase de errores en la que Ryle está interesado— que resulta cuando se unen o desunen términos de *items* que pertenecen a dos categorías diferentes. Entonces, concluye: "Ryle (hasta el momento) no nos ha dado razón para suponer que hay una cosa tal como la que llamamos error categorial funcional".

3.3.2.2 Parece posible mostrar que esta conclusión es objetable.

Si (5) puede ser construido como una elipsis de (6) y (6) es absurdo, entonces (5) también lo es. Si (5) es absurdo, no deberíamos esperar que sea significativo. Y, lo que es más importante, si (5) es absurdo, no es admisible que sea una premisa para el rechazo de la doctrina que requiere el reemplazo de (3) por (4). Tal rechazo no es legítimo.

Pero es fácilmente argüible que (5) deviene absurdo a consecuencia del razonamiento iniciado en (6). Dado que Ryle, se supone, deseaba concordar con (5) —como, se supone, deseaba concordar con (3)— lo aconsejable es desechar la línea de razonamiento que empezó en (6), porque esa línea le hace a (5) un mal servicio en vez de ahorrárselo, como debería hacerse,

puesto que es necesario que alguien fuera capaz de afirmar lo que (5) expresa, en la medida en que es verdadero.

Sin embargo, podemos preguntar si (5) es realmente objetable en la medida en que no es traducible a una oración del tipo de (4). Ocurre que (5) no necesita esa clase de traducción en absoluto, ni tampoco la requiere (a). Mientras en (3) "existe" se aplica a mentes y cuerpos, "existe" en (a) y en (5) no lo hace.

En (5), como parte de una negación, "existe" se aplica a un individuo, i.e., un objeto individual tal que se supone que es una mente y un cuerpo al mismo tiempo. En (a), análogamente, se aplica a un individuo que supuestamente es una sustancia y una disposición. ((5) no se refiere a nada como concepto o término. No tiene importancia aquí, decir que ningún concepto o término es una mente y un cuerpo. En verdad (5) es equivalente a (5*) "No hay nada que sea una mente y cuerpo". Lo mismo es válido, *mutatis mutandis* para (a)).

Ilustremos la esencia de estos argumentos usando (a). El sentido de "existir" en el cual una cosa como la implicada en la negación hecha por "nada" en (a) se dice que existe no puede ser idéntico a ninguno de los diferentes sentidos de "existir" aplicados separadamente a diferentes clases de cosas tales como sustancias y disposiciones. Por lo tanto, en cuanto concierne a la existencia, en (a) hay sólo un sentido de existencia por encontrar, cualquiera que él pueda ser; dado que (a) niega la existencia de una cosa que supuestamente debería ser una sustancia y una disposición, y dado que ninguno de los sentidos en los cuales se dice que existen sustancias y disposiciones podría ser aplicado en (a), porque estos sentidos no son idénticos al de la existencia de la cosa mixta que (a) dice que no existe.

Concordantemente, (5) y (a), *mutatis mutandis*, pueden expresarse formalmente como:

(c) $\neg(\exists x) (Fx \wedge Gx)$

i.e., no es el caso que exista al menos un x tal que es Fx y Gx . Esto hace de mentes y cuerpos, y sustancias y disposiciones, propiedades de una cosa que no existe como una mente y un cuerpo, o como una sustancia y una disposición.

Entonces, no se debería decir, por ejemplo, "¿cómo se debe tomar "existe" en (a)?" . Tomándolo para que significara "existe-s" hace a (a) carente de

significado o absurda, como lo hace también si se lo toma para significar "existe-d". De una cosa que es tanto una sustancia como una disposición no puede decirse adecuadamente que existe como una sustancia sola, ni una disposición sola, dado que en cada caso estaríamos perdiendo parte de lo que "y" implica.

Se sigue que ni "existe-s" ni "existe-d" están en juego en (a); que no hay nada en (a), por un lado, como para distinguir entre la existencia de una cosa de la categoría de sustancias y la existencia de una cosa de la categoría de disposiciones; ni, por otro lado, como para confundirlas. Lo que (c) dice es simplemente que no existe tal cosa mixta que sea una sustancia y una disposición. Dicho sea de paso, el no tener esta cosa mixta excluye a (b) de la presente discusión.

Sin embargo, aparte del uso de la distinción de Matthews, y acercándonos más al concepto de existencia que Ryle debiera haber implicado menos ineffectivamente, recordemos que un individuo (como aquellos que hemos mencionado como cosas mezcladas en relación a (a) y (5)) existe bajo la forma de sustancia, dado que él se piensa como concreto, precisamente por ser un individuo. Así, (a) significa "No hay una cosa sustancial que sea sustancial y disposicional (o no-sustancial, dado que se ha acordado en que las disposiciones no son sustancia)".

En (a) el sentido de "existe" no necesita ser neutral para incluir sustancias y disposiciones; es suficiente que sea literal, i.e., que contenga el ideal de *existencia* (ontológica) asociado a las cosas a que se refiere el cual es el sentido del cuantificador existencial usado anteriormente, el mismo que, a su vez, corresponde al uso en el cual se dice que los cuerpos existen. Más aún, un sentido neutral de "existe" no es aplicable a nada: un objeto existe tal como es o no existe. No puede existir neutralmente, i.e., como algo que no es esta cosa o esa otra; ni puede existir como algo intermedio dado que este algo intermedio está más allá de la cosa que se dice existe.

De ahí, la imposibilidad de que (5) y (a) sean casos de silepsis, dado que en cada una de ellas "existe" es dicho solamente de una cosa: esa cosa que debería ser simultáneamente, por un lado, sustancial y disposicional, o, por otro lado, corpórea y mental. Luego, ni (a) ni (5) pueden discutirse usando argumentos dirigidos contra la silepsis. Se sigue, además, que ni (a) ni (5) son significativas por virtud de una silepsis, sino por virtud del uso literal de "existe", que Matthews debería marcar "existe-s".

Por lo tanto, ni (a) ni (5) son oraciones de las que pueda decirse que no son errores categoriales, dado que su mezclar dos clase de existencia es ilusorio. Ellas no fundamentan la idea de que hay algo erróneo en la doctrina que reemplazaría (3) con (4) para dejar al descubierto y evitar el error de categoría cometido en (3).

(3) queda tal como la presentó Ryle. No hay razón para suponer que no envuelve un error categorial, ni para suponer que la fuente de su rareza no es una confusión categorial, como en los casos (1) y (2).

III

Hasta donde hemos visto, Ryle puede absolver las críticas que se han esgrimido en contra del concepto de "error categorial", quedando, por lo tanto, este concepto y su aplicación al problema mente-cuerpo, como iluminador para el análisis en general. Asimismo, él cumple con su objetivo de señalar la geografía lógica de los fenómenos mentales.

Sin embargo, refiriéndonos a *The Concept of Mind*, en general, pareciera que, pese a sus merecimientos y utilidad no resuelve a cabalidad el problema que trata. Por ejemplo, la teoría ryleana sostiene, como se menciona en la parte I que lo mental no pertenece a un mundo especial, diferente del físico, que pueda calificarse de anímico, espiritual, mental; en general, de no físico. Esto es lo mismo que decir que no hay algo, en calidad de entidad, que se llame mental, espíritu o alma. Ahora bien, si la mente o lo mental no constituyen entidades, cabe que nos preguntemos cómo es posible que se destingan, como hace Ryle, fenómenos o eventos calificados de mentales. No siendo una entidad, lo mental ha de estar constituido por una especial configuración en la forma de darse un fenómeno de los ya conocidos, comúnmente reconocidos como partes del llamado "mundo físico". Si esto es así, como tiene que serlo necesariamente, cabe que nos preguntemos nuevamente cómo es posible que se den estructuras como las envueltas en los hechos en los que se reconoce lo que tiene naturaleza de mental o en que consisten tales estructuras. Tratándose de fenómenos mentales, que tienen que ver con el modo de existencia de determinados procesos o eventos, estructuras como las encerradas en lo que viene diciéndose no han de tener una naturaleza espacial, sino más bien, una naturaleza temporal aunque los elementos que intervienen en la producción de los citados eventos deban tener además una naturaleza espacial. La consciente no aportación de nuevos conocimientos de Ryle al fenómeno de lo mental, deja esta pregunta sin respuesta.

Así, coincidimos con Muguerza (1974, p. 65) en el parecer de que el análisis lingüístico, basándose solamente en sus recursos, es incapaz de zanjar definitivamente la cuestión del cuerpo y el alma.

Podría argüirse (cf. Armstrong, 1976, p. 51) en contra de esta opinión, que la preocupación de la filosofía no son las cosas sino nuestros conceptos de las cosas, que las verdades conceptuales son independientes de los logros científicos, no teniendo, por lo tanto, éstos ninguna relevancia en las cuestiones filosóficas. Pero podría igualmente contraargüirse, en primer lugar, cuestionando la verdad íntegra acerca de esa concepción de la filosofía y en segundo lugar, aduciendo la opinión de Moore, según la cual, aunque hubiese argumentos que demostraran que el mundo físico y el tiempo no existen y no se pudiese ver qué de erróneo hubiese en tales argumentos, sería racional aceptar la existencia del mundo físico y el tiempo más que la de los argumentos filosóficos. En verdad, de hacer lo contrario, problemente moriríamos en muy corto tiempo. Similarmente, para determinar una cuestión filosófica tan difícil como la del concepto de la mente, los resultados y probalidades científicas pueden ser tomados como buenos indicadores de la verdad de las teorías que se propusieran.

Justamente, la última filosofía de la mente que se está llevando a cabo sigue esta tendencia. Patricia Churchland, en su libro *Neurophilophy: Toward a Unified Theory of the Mind/Brain*, editado en 1988, indica en la introducción que su tarea central es dirigirse a "la imponente cuestión de la naturaleza de una teoría unificada, integradora, de cómo, en todos los niveles de descripción, trabaja el cerebro". Sus objetivos secundarios están referidos a su público, que ella desearía esté conformado tanto por filósofos como por neurocientíficos. Desea dar a los primeros, un suficiente conocimiento de neurociencia para que puedan comprender los ejemplos usados y para que, familiarizándose con la literatura científica pertinente, busquen ahondar en ella; y a los segundos, un conocimiento actualizado de las cuestiones filosóficas relacionados con el tema.

Hay dos tesis en la base de la opinión de Churchland de la mente/cerebro (The Journal of Philosophy, 1990). La primera, propia de la filosofía de la ciencia, establece que los términos de una teoría científica tienen significado solamente dentro del contexto de esa teoría. La segunda, referida a la naturaleza de nuestra comprensión de los eventos mentales, postula que la teoría del compendio de nuestro conocimiento de los mismos habría sido modelada, correctamente o errónamente sobre los rasgos "visibles" o intersubjetivos del

lenguaje; sobre pronunciamientos, no sobre los resultados de la introspección. La unión de estas dos tesis permite concluir que, así como no hay predicados observacionales puros en teorías que se proponen describir el mundo externo, el ojo interior no ofrece una penetración privilegiada "libre de teoría" sobre la naturaleza de los eventos mentales. Por lo tanto, la psicología popular, *qua* teoría, podría estar errada y sería revisable a la luz de una teoría mejor, i.e., a la luz de una futura neurociencia.

Russell (1974, p. 250) afirmaba que la "Filosofía es aquella parte de la ciencia en la que, de momento, se opta por opinar pero sin alcanzar auténtico conocimiento. Cada progreso, pues, en el conocimiento arrebata a la filosofía unos cuantos problemas que anteriormente eran de su incumbencia". En el caso del problema cuerpo-alma, pareciera sensato afirmar que la última palabra efectivamente la tendrá la ciencia cuando se llegue al ideal de ciencia neurológica —vislumbrado por Churchland, por ejemplo—, pero no por ello deja de tener valor el trabajo filosófico que busca el esclarecimiento y una explicación global de estos hechos.

La búsqueda del lenguaje ideal, la aspiración a la solidez lógica, la preocupación por desenredar los nudos que un lenguaje mal usado puede causar son actividades indudablemente valiosas en la filosofía; sin embargo, no me atrevería a decir que son las únicas a las que debe dedicarse y se dedicará la filosofía, porque considero que la "anticuada" concepción de la filosofía que la ve originada en el asombro, es, pese a todo, válida y, al ir ampliándose cada vez más el mundo del hombre, parece no descabellado pensar que aparecerán nuevos "objetos" de asombro, que junto a los que perennemente la han ocupado (los tradicionales de la verdad, el bien, la belleza, la justicia, etc.), y a pesar de la condición de no-proposiciones a la que se ha adscrito todo cuanto pueda decirse de ellas, serán la materia prima del filosofar.

Universidad Nacional de San Agustín, Arequipa

BIBLIOGRAFIA

AKINS, K.A.

1990 Patricia Churchland: Neurophilosophy: Toward a Unified Theory of the Mind/Brain. *The Journal of Philosophy*, pp. 93-102.

ARMSTRONG, D.M.

1971 *A Materialist Theory of the Mind*. New York: Routledge & Kegan Paul.

AYER, A.J.

1971 An Honest Ghost? En O.P. Wood and G. Pitcher (Eds.). *Ryle* (53-74). London: MacMillan.

MATTHEWS, G.

1971, Dualism and Solecism. *Philosophical Review*, pp. 85-95.

RUSSELL, B.

1959 *My Philosophical Development*. New York: Simon and Schuster.

RUSSELL, B.

1974 La filosofía del atomismo lógico. En J. Muguerza (Ed.). *La concepción analítica de la filosofía*. (139-251). Madrid: Alianza Editorial.

RYLE, G.

1949 *The Concept of Mind*. New York: Barnes & Noble, Inc.

STRAWSON, P.F.

1971 Categories. En O.P. Wood and G. Pitcher (Eds.), *Ryle* (181-212). London: MacMillan.

WARNOCK, G.J.

1961 *English Philosophy Since 1900*. London: Oxford University Press.

WISDOM, J.

1971 A Critique of Ryle. En J. Weinberg and K. Yandell (Eds.). *Problems in Philosophical Inquiry*. (271-279). New York: Holt Rinehart and Winston, Inc.