

¿FANTASMA EN LA MÁQUINA? ALGUNAS OBJECIONES A RYLE PARA CONOCIMIENTO DE CONDUCTISTAS

GHOST IN THE MACHINE? SOME OBJECTIONS TO RYLE
FOR THE KNOWLEDGE OF BEHAVIORISTS

Mauricio Ortega González*

Universidad Autónoma de Baja California
Mexicali - México

Felipe de Jesús Patrón Espinosa

Universidad Autónoma de Baja California
Mexicali - México

Recibido diciembre de 2021/Received December, 2021
Aceptado mayo de 2022/Accepted May, 2022

RESUMEN

Gilbert Ryle elaboró una crítica a la concepción cartesiana de la mente desde el campo de la filosofía en su obra *El concepto de lo mental*. Los análisis y argumentos planteados en esta siguen siendo recurrentes entre psicólogos, particularmente de orientación conductista, con el propósito de mostrar los errores que caracterizan al dualismo cartesiano que hoy continúa con gran aceptación en las teorías psicológicas. No obstante, los psicólogos ignoran en su mayoría, debido a la poca o nula formación filosófica, que los seguidores del dualismo cartesiano han elaborado novedosos argumentos que cuestionan varios puntos de la filosofía de Ryle, procurando así un aparente sistema coherente y sólido que resulta atractivo para aquellos que se apegan al planteamiento de la unión e interacción mente y cuerpo. El presente escrito tiene como propósito exponer algunos de los argumentos de los adversarios de la filosofía ryleana de cara a las posibles implicaciones en la psicología.

Palabras Clave: Error categorial, dualismo cartesiano, análisis conceptual, conductismo, unión mente-cuerpo.

ABSTRACT

*Gilbert Ryle elaborated a critique of the Cartesian conception of mind from the field of philosophy in his work *The concept of mind*. The analyses and arguments presented in this study are still recurrent among psychologists, particularly those with a behavioral orientation, with the purpose of showing the mistakes that characterize Cartesian dualism that today continues with great acceptance in psychological theories. However, psychologists are mostly unaware, due to little or no philosophical training, that followers of Cartesian dualism have developed novel arguments that questioning various points of Ryle's philosophy, thus providing an apparent coherent and solid system that is attractive to those psychologists who adhere to the mind and body union and interaction approach. The purpose of this paper is to expose some of the arguments of the opponents of Rylean philosophy in the facing the possible implications in psychology.*

Key Words: *Category mistake, cartesian dualism, conceptual analysis, behaviorism, mind-body union.*

* Autor correspondiente / Corresponding author: mauricio.ortega40@uabc.edu.mx



INTRODUCCIÓN

Hace poco más de 70 años, el filósofo Gilbert Ryle publicó su libro *El concepto de lo mental*, obra influyente en la rama de la filosofía de la mente, con profundas implicaciones conceptuales para la psicología. Dentro de esta última, tiene la atención hoy solo de un puñado de psicólogos que en su mayoría son de orientación conductista¹. Para estos últimos, los análisis filosóficos de Ryle han sido útiles en el propósito de desmitificar el dualismo cartesiano que permea a la gran mayoría de las teorías en la disciplina psicológica (Gardner, 1987; Newell, 1990) y que a su vez hacen imposible que esta se conforme como un modo de conocimiento científico en pleno siglo XXI (Ribes, 2018; Smith, 2016). No sobra recordar que el conductismo pretende consolidar a la psicología como una ciencia experimental de carácter naturalista y que se ha distinguido por un rotundo rechazo a todo tipo de dualismos ontológicos como el cartesiano que, contrario a todo pronóstico, continúa en boga de manera abierta, o bien, disfrazada de múltiples formas (Kantor, 1924-1926; Moore, 2001; Ribes, 1982; Roca, 2006).

No obstante, a pesar de los grandes esfuerzos intelectuales por esclarecer este particular dualismo, el reconocimiento y aceptación de la naturaleza humana como una entidad compuesta de dos substancias, no solamente persiste en la actualidad, sino que además los estudiosos contemporáneos del dualismo (e.g. Castelli, 2009; Foster, 2018) han elaborado diversos argumentos para sortear todo tipo de críticas al viejo problema de la mente y el cuerpo, entre ellas las realizadas por Ryle. A esto hay que agregar que desde la psicología se ha adoptado, sin ningún empacho, esta concepción filosófica del ser humano conformado por una mente y un cuerpo para dar cuenta del psiquismo humano (Newell, 1990). Los psicólogos parecen olvidar las explicaciones naturalistas que hacen frente a aquellas de tipo trascendental, organocéntrica o reduccionista, en lo que refiere al conocimiento científico (Smith, 2001).

En el sentido estricto, no debiera existir problema alguno para los conductistas si ocurriesen profundos cambios en la filosofía de la mente, debido a que su quehacer es científico y no filosófico. Claro, las discusiones en el ámbito de la psicología tienen implicaciones profundas en la filosofía de la mente y, a la inversa, muchas discusiones en filosofía de la mente tienen implicaciones en la

psicología. Sin embargo, en la medida en que los psicólogos conductistas recurren continuamente a los argumentos de Ryle (en la mayoría de las ocasiones de forma excesiva) con la finalidad de posicionarse conceptualmente, se añade entonces la indispensable tarea de indagar un mínimo en los ataques que ha recibido el pensamiento ryleano desde el ámbito de la filosofía en el tema del dualismo.

Si bien es cierto que desde la publicación de *El concepto de lo mental* no se hicieron esperar todo tipo de críticas (Hofstadter, 1951; Ramsey, 1956; Vesey, 1965), también es cierto que estas van desde cuestionamientos a partir de una mala interpretación, hasta aquellas que sin duda ponen contra las cuerdas la propuesta filosófica de Ryle (Alanen, 1996; 2008; Fernández, 1981). Justamente estas últimas son las que aquí nos interesa exponer para conocimiento del lector.

Con base en lo anterior, en el presente escrito nos proponemos exponer las críticas más comunes que se le hacen a la filosofía de Gilbert Ryle (Castelli, 2009) en torno al problema de la mente en relación con el cuerpo, en su obra *El concepto de lo mental* (CM). Nuestra única intención es alentar el debate intelectual encaminado a repensar la pertinencia y vigencia de esta importante obra filosófica para el interés de la psicología en general, y para el conductismo en lo particular.

No sobra advertir al lector que a lo largo del texto encontrará un gran número de citas textuales con el objetivo de apoyarnos expresamente en lo dicho por los autores. Así evitamos caer en interpretaciones erróneas, pues, como se verá más adelante, la acusación general hacia Ryle es su interpretación imprecisa del sistema cartesiano al que denominó *Mito de Descartes*.

El orden en que se procederá es el siguiente: primero con una descripción del problema cartesiano de la interacción alma y cuerpo, seguido de una breve exposición del análisis de Ryle en CM. Posteriormente, se darán a conocer las réplicas de los autores dualistas que se le hacen a Ryle (sin que esto implique que actualmente no existan contrarréplicas o que en un futuro se formulen) relacionados con la errónea concepción de la causalidad entre substancias heterogéneas, la incompatibilidad de la metáfora ryleana con el cartesianismo, el falso problema de la observabilidad del alma y la ambigüedad de la noción del error categorial. Y por último, algunos comentarios y reflexiones finales.

I. PROBLEMA CARTESIANO DE LA INTERACCIÓN ALMA Y CUERPO

René Descartes propuso que cada ser humano está constituido por la unión de dos entidades irreducibles entre sí: alma y cuerpo. A lo largo de su *corpus* filosófico hizo énfasis en que se trata de entidades de diferente naturaleza: *res extensa* (el cuerpo) y *res cogitans* (el alma) y que, por definición, debido a que ambas son caracterizadas como sustancias, poseen diferentes atributos, propiedades o cualidades que necesitan únicamente la concurrencia de Dios para existir. Sin embargo, la distinta naturaleza que da existencia a cada una no impide que interactúen entre sí y ejerzan efectos sobre la otra. Al respecto, Descartes nos dice lo siguiente en *Los principios de la filosofía*:

Pero aunque cualquier atributo es suficiente para darnos un conocimiento de la sustancia, siempre hay una propiedad principal de la sustancia que constituye su naturaleza y esencia, y de la cual dependen todas las demás. Así la extensión en longitud, anchura y profundidad constituye la naturaleza de una sustancia corpórea; y el pensamiento constituye la naturaleza de la sustancia pensante. Porque todo lo demás que se puede atribuir al cuerpo presupone extensión, y no es más que un modo de esta cosa extensa: como todo lo que encontramos en la mente no es sino tantas formas diversas de pensar. Así, por ejemplo, no podemos concebir la figura sino como una cosa extensa, ni el movimiento sino como en un espacio extenso: de modo que la imaginación, el sentimiento y la voluntad solamente existen en una cosa pensante. Pero, por otra parte, podemos concebir la extensión sin figura ni acción, y el pensamiento sin imaginación ni sensación, y así sucesivamente; como queda bastante claro para cualquiera que atienda el asunto (Descartes, 1969a, LIII, p. 240).

Un primer problema que enfrentó Descartes, como consecuencia lógica de su propuesta, fue explicar cómo era posible la relación causal entre estas sustancias de naturalezas heterogéneas (una extensa y divisible, la otra inextensa e indivisible) que conforman al ser humano. Los comentaristas generales (Miller, 1951; O'Neill, 1987; Rodis-Lewis, 1984) sostienen que Descartes tuvo varias opciones de salida al problema, pero que en primer orden se presentan dos obvias: 1) elaborar una explicación novedosa de tal manera que reformulara todo su

sistema filosófico, o bien, 2) brindar al alma características comunes propias del cuerpo como la espacialidad, y así identificar la ubicación exacta donde reside sin que esto conlleve a confundirla o reducirla con el propio cuerpo. Así, en su texto *Las pasiones del alma* describe dicha localización del alma y explica cómo se da su interacción con el cuerpo:

Así, pues, concebimos aquí que el alma tiene su sede principal en la pequeña glándula que hay en medio del cerebro desde donde se irradia a todo el resto del cuerpo por medio de los espíritus animales, de los nervios e incluso de la sangre, que, participando en las impresiones de los espíritus animales, las puede llevar a través de las arterias a todos los miembros. Recordando lo que se ha dicho antes acerca de la máquina de nuestro cuerpo [...] es posible añadir ahora que la pequeña glándula, sede principal del alma, está suspendida de tal modo entre las cavidades que contienen estos espíritus que puede ser movida por ellos de tantas maneras diferentes como diferencias sensibles hay en los objetos, pero que puede también ser diversamente movida por el alma, la cual es de tal naturaleza que recibe tantas impresiones diferentes [...] (Descartes, 1969c, XXXIV, p. 347).

Los estudiosos del tema consideran que esta explicación de cómo la glándula *irradia a todo el resto del cuerpo por medio de los espíritus animales* no fue una respuesta satisfactoria al interaccionismo dualista (Kim, 1993). Por un lado, los espíritus animales, que salen de la glándula pineal, son pequeños cuerpos invisibles debido a su reducido tamaño y que se mueven rápidamente por todas partes del cuerpo causando así la locomoción o acciones de las personas. La noción de espíritus animales sirve para explicar cómo el alma mueve al cuerpo, no obstante, más que dar solución, originó un problema que inició el trabajo arduo y colectivo de filósofos para resolver este dilema, al que pocos años después la ciencia biológica y psicológica se involucrarían de lleno para su resolución.

Actualmente, la llamada filosofía de la mente se ocupa de la pregunta acerca de cuál es la naturaleza de lo mental (sin que esto suponga limitarse a la concepción del alma cartesiana) e intenta resolver los problemas conceptuales acerca de *qué* y *cómo* de su naturaleza entendida actualmente como entidad que tiene relación con

un cuerpo que la contiene. Algunas de las principales interrogantes que se han formulado son: ¿Cómo funciona la mente? ¿Son lo mismo cerebro y mente? ¿Si únicamente yo puedo conocer mi mente, entonces cómo puedo conocer la mente de otros? ¿La mente y el cuerpo son entidades distintas? ¿Cómo es posible que sean capaces de influirse mutuamente? ¿Acaso la relación entre la mente y el cuerpo se trata de un genuino problema?

Aquí es necesario mencionar que existen dos posiciones generales al respecto. Por un lado, algunas de las propuestas candidatas para dar respuesta a estas preguntas son el dualismo de propiedades, monismo, emergentismo y pampsiquismo (Guirado, 2016). Por otro lado, hay propuestas que apuntan en dirección contraria cuyos planteamientos están encauzados a su disolución por ser un falso problema, por ejemplo, en términos de “cruza de especie” (Turbayne, 1974) o de “juegos de lenguaje” (Wittgenstein, 1957/2017). Es necesario apuntar que existe una gran variedad de posturas filosóficas permeadas o constituidas por el dualismo cartesiano, pero que aquí no profundizaremos en ellas por cuestiones de espacio. En el presente texto nos interesa la propuesta de Gilbert Ryle, a quien se le conoce mayormente por su desafío a la concepción cartesiana del ser humano. A continuación, describiremos brevemente la postura general que expone Ryle en su obra *El concepto de lo mental*.

II. ANÁLISIS CONCEPTUAL DE LA MENTE POR RYLE

Ryle (1949/2009) da un giro al problema de la mente y el cuerpo mediante un análisis crítico conceptual con el que pretende replantear la geografía lógica del lenguaje y así *probar como enteramente falso, y no solo en parte, sino en principio* (p. 5). Considera que se trata de un mito al que denominó doctrina oficial por su popularidad entre filósofos y psicólogos, principalmente.

Debe quedar claro que el análisis que realizó Ryle no es del tipo sociológico, formal o lexicográfico, como se cree mayormente, sino conceptual (Magidor, 2013). Ryle identificó una particular forma de aplicación de conceptos al que llamó *error categorial*, que consiste en el uso erróneo de conceptos u objetos. Se trata de una equivocación del tipo lógico que implica que dos conceptos u objetos son clasificados en una sola categoría cuando en realidad se trata de conceptos u objetos que pertenecen a categorías diferentes. Para aclarar

esto, el autor expone los siguientes ejemplos que ilustran lo que es el *error categorial*:

A un extranjero que visita Oxford o Cambridge por primera vez, se le muestran los colegios, bibliotecas, campos de deportes, museos, departamentos científicos y oficinas administrativas. Pero luego pregunta: “¿Dónde está la universidad? He visto dónde viven los miembros de los colegios, dónde trabaja el registrador, dónde hacen experimentos los científicos, pero aún no he visto la universidad donde residen y trabajan sus miembros” (Ryle, 1949/2009, p. 6).

[..] el niño que observa el paso de una división y que luego de señalársele los batallones, baterías, escuadrones, etc., preguntará cuándo va a desfilar la división, suponiendo que esta es un homólogo de las unidades que ha visto, en parte similar y en parte diferente a ella. Se le mostraría su error diciendo que al ver pasar los batallones, baterías y escuadrones estaba viendo desfilar la división. El desfile no era efectuado por batallones, baterías, escuadrones y una división, sino por lo batallones, batería y escuadrones *de* una división (Ryle, 1949/2009, p. 6).

Un estudiante de ciencias políticas aprende cuáles son las diferencias entre las Constituciones británica, francesa y norteamericana. 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 (Ryle, 1949/2009, p. 7).

De acuerdo con Ryle, el problema mente-cuerpo consiste en uno de estos errores categoriales, es decir, errores cometidos por la aplicación inadecuada de los conceptos respecto del resto del conjunto como si perteneciesen a la misma categoría. En los ejemplos anteriores se emplean mal los conceptos de *universidad*, *división* y *Constitución*. Ahora bien, ¿cuáles son específicamente los conceptos

que producen el error categorial en el problema mente-cuerpo?, no es muy claro si se trata de una categoría general de propiedades físicas materiales:

De esta manera, entre lo físico y lo mental fueron representadas como diferencias existentes dentro del marco común de las categorías de “cosa”, “atributo”, “estado”, “proceso”, “cambio”, “causa” y “efecto”. Las mentes son cosas, aunque de un tipo distinto de los cuerpos. Los procesos mentales son causas y efectos pero de un tipo diferente al de las causas y efectos de los movimientos corporales (Ryle, 1949/2009, p. 9).

O bien, de categorías en términos de las leyes de la mecánica clásica que rigen dichas propiedades físicas materiales:

Puesto que, de acuerdo con ella, la mente pertenece a la misma categoría que los cuerpos, y estos están regidos por leyes mecánicas estrictas, se sigue que, de modo similar, está regida por leyes no mecánicas (Ryle, 1949/2009, p. 10).

Si bien estas categorías parecen estar vinculadas, no son lo mismo. La primera alude a la composición de los objetos, mientras que la segunda a la organización funcional que se establecen entre dichos objetos. Esta distinción es importante, pues no es cosa menor explicitar con toda precisión la(s) categoría(s) a la(s) que pertenece(n) o no la(s) cosa(s), o mejor dicho, cuáles son los tipos lógicos en los que pueden usarse los conceptos, ya que justamente esto es lo que define y da sentido al error categorial.

Tal parece que Ryle se limitó a decir que los hechos del mundo mental y del mundo físico pertenecen a diferentes categorías lógicas entre sí, en que el principal problema es la mente por no tener propiedades físicas materiales comunes con los cuerpos: inespacial, inobservable, privada en su desarrollo y de conocimiento directo. Entonces, a causa de que ambos mundos no se encuentran en el mismo plano ontológico, pierde todo sentido cuando se les relaciona. Como resultado, se tiene un pseudoproblema que para muchos es difícil detectar, ya que los conceptos u objetos que se pretenden unir poseen similitudes entre sí, o bien, algunos casos por sus diferencias². De ahí el porqué Ryle acuñó la frase “el dogma del Fantasma en la Máquina”

a la concepción cartesiana de la mente, en donde el fantasma representa al homúnculo como agente intelectual y de entendimiento que está oculto en una máquina representada por el cuerpo.

Para Ryle, el dualismo cartesiano es un absurdo. Sostiene que quienes hablan de poseer una mente están haciendo alusión a toda una serie de disposiciones, acaecimientos, logros, episodios, estados, entre otras categorías lógicas, acerca de la conducta de las personas y, por consiguiente, no se requiere de ninguna cosa o entidad inmaterial para la descripción y entendimiento del comportamiento. Es preciso decir que Ryle realizó, de manera frecuente, afirmaciones del tipo conductista y que justo fue señalado de presuponer un “conductismo filosófico conceptual” (Weitz, 1951, p.298), no obstante, él siempre negó de forma explícita ser uno de ellos (Ryle, 1949/2002, p. 349). Debido a que Ryle ha sido interpretado mayormente como conductista, no es de extrañarse que los psicólogos conductuales encuentren en el CM un soporte filosófico compatible con los supuestos del conductismo y recurran de manera continua a sus análisis para defender una postura naturalista en la psicología (Park, 1994).

III. CRÍTICAS A LA FILOSOFÍA DE RYLE

Desde hace ya varios años, algunos filósofos han concluido, con base en diferentes análisis conceptuales, que la discusión acerca de la relación mente-cuerpo en la filosofía de la mente contemporánea está agotada sin importar qué tan sutiles y sofisticados sean los argumentos, es decir, son teóricamente inservibles (Tomasini, 2016). No obstante, los seguidores del cartesianismo (*e.g.*, Chalmers, 1996; 2010; Foster, 1991; Gibb, 2015; Kroedel, 2020) insisten en que la pregunta por el interaccionismo dualista sigue abierta en la filosofía contemporánea y en las ciencias cognitivas. Sostienen que la interpretación ryleana es errónea y no corresponde al dualismo postulado por el Descartes histórico en su versión más fiel.

Si bien las críticas de Ryle contra el dualismo cartesiano son claras y totalmente legítimas, parecen quedar varios cabos sueltos que han aprovechado los dualistas contemporáneos para revivir y eventualmente legitimar este enredo como un genuino problema de la filosofía. Asimismo, en el ámbito de la psicología, algunos psicólogos de corte mentalista han sacado ventaja de esta circunstancia para justificar sus investigaciones de carácter científica

(Morandin, 2017). A continuación expondremos los puntos de debate más comunes, sin ser los únicos, que los dualistas se niegan aceptar desde la postura ryleana (Garber, 1982):

a) Causalidad entre sustancias heterogéneas y falso error categorial

¿Cómo una cosa puede poner en movimiento a otra si no es por contacto físico? Sin duda, es el punto más polémico y criticado en el dualismo cartesiano. El problema de la incomunicabilidad causal entre sustancias heterogéneas es para muchos el *uppercut* definitivo para este dualismo (Bardet, 2018; Kim, 1998). Para Ryle, es impensable todo tipo de contacto si se entiende que el alma carece de extensión, pues esta no posee una superficie o un límite donde hacer contacto directo. La causalidad mecánica entre el alma y el cuerpo anula el sistema cartesiano, por tanto, es inminente la desaparición de la relación mente-cuerpo, incluyendo probablemente de manera simultánea la sustancia mental. Ryle expresa repetidamente como insalvable este punto:

Los objetos materiales se encuentran ubicados en un campo común, el “espacio”, y lo que acaece a un cuerpo está *conectado mecánicamente* con lo que les sucede a otros cuerpos ubicados en otras partes del espacio. Pero los hechos mentales acaecen en ámbitos aislados, las “mentes”, y no existe *conexión causal directa* entre lo que le sucede a una mente y lo que le pasa a otra, con excepción, quizá, de la telepatía. La mente de una persona puede afectar a la mente de otra únicamente a través del mundo físico (Ryle, 1949/2009, p. 3, las cursivas son agregadas).

Él [Descartes] equivocó la lógica del problema. En vez de preguntar por los criterios en función de los cuales se distingue, de hecho, entre comportamiento inteligente y no inteligente, preguntó: Dado que el principio de causación mecánica no nos permite establecer la diferencia, ¿qué otro principio causal lo hará? Se dio cuenta de que el problema no era de la mecánica y asumió que, por lo tanto, debe ser uno de alguna contraparte de la mecánica (Ryle, 1949/2009, p. 11).

Los críticos generales de la obra cartesiana, entre ellos Ryle, coinciden en que nunca se ofrece una explicación satisfactoria de cómo ocurre esa

interacción entre la mente y el cuerpo (Kim, 2005; Novoa, 2002; Vinci, 2008). Ahora bien, ¿cómo es posible que Descartes, siendo estudioso de la ciencia física mecánica de su tiempo, no se haya percatado de tal problemática? O bien, en todo caso, si ya planteó tal problema derivado de su propio sistema filosófico, ¿por qué no ofreció una explicación admisible?³

Si aceptamos la descripción cartesiana que Gilbert Ryle nos ofrece en CM, que es precisamente la que adoptan muchos conductistas (Christofidou, 2018), es claro que no hay solución al problema por la simple razón de que las características de la sustancia mental no conforman una entidad; por esta razón, tampoco tiene sentido preguntarse cómo es la interacción entre la mente y el cuerpo. En suma, se trata de un pseudoproblema, es decir, la formulación de un aparente conflicto, pero que en realidad está mal planteado. De tal manera que las posibles soluciones son falsas porque no atienden al mismo problema, por el contrario, corresponden a diferentes planteamientos.

Pero aquellos conductistas quienes han leído directamente los textos del propio Descartes, saben bien que es necesario tomar con mucha mesura las críticas ryleanas que arremeten contra el sofisticado sistema cartesiano (Burgos, 2004; Ribes, 1982; 1990; Varela, 2014). Pues como ya han señalado destacados filósofos, entre ellos Margaret Dauler (1990): *La refutación que hace Ryle de esta teoría consiste más en ridiculizarla y en definirla como un “error categorial” que en argumentos lógicamente precisos* (p. 314), que más adelante mostraremos.

Lo primero que habría que señalar es que, si bien la crítica acerca de la causalidad entre sustancias heterogéneas no es un asunto iniciado por Ryle, lo cierto es que se distingue de sus antecesores por su novedoso análisis del problema. Existen más de una veintena de filósofos anteriores a Ryle, que reclamaron exactamente lo mismo (*e. g.* Simon Foucher, Herbert Feigl, Charlie Dunbar Broad). De hecho, son varios los pensadores que le increparon en vida a Descartes en este punto, por ejemplo, Henricus Regius, Pierre Gassendi y la Princesa Isabel de Bohemia. Esta última encaró a Descartes mediante una correspondencia epistolar en la que le solicitó que le brindara una respuesta clara de cómo el alma mueve el cuerpo y el cuerpo *con-mueve* al alma si se supone que la primera es inmaterial (inextensa) y la otra es material (extensa):

Le pido me diga cómo el alma de un ser humano (siendo solo una sustancia pensante) puede determinar los espíritus corporales, para producir acciones voluntarias. Pues parece que toda determinación de movimiento se hace por el impulso de la cosa movida, y la manera en la cual es empujada por aquella que la mueve, o bien por la cualidad y figura de la superficie de esta última. En las dos primeras condiciones requiere el contacto, en la tercera requiere la extensión. Usted excluye por entero a esta de la noción [extensión] que tiene el alma, y aquel [contacto físico] me parece incompatible con una cosa inmaterial (Descartes, 2007, p. 62, *Carta del 6 de mayo 1643*).

Como ya habrá notado el lector, la petición de la princesa Isabel es justamente la crítica de Ryle hacia Descartes. Es comprensible la solicitud de la princesa si nos situamos en el contexto del siglo XVII y el papel que juega la ciencia física en la explicación de los fenómenos naturales. Los términos “movimiento”, “empuje”, “impulso”, “cosa” y “superficie” remiten directamente al modelo mecánico de la física en su sentido secundario, es decir, en términos corporales, espaciales o de desplazamiento. Estos términos describen el aspecto cuantitativo de la naturaleza de los cuerpos vivos y no vivos. Con base en ese panorama, la respuesta de Descartes comienza con una previa aclaración en el planteamiento del problema:

En primer lugar, considero que hay en nosotros ciertas nociones primitivas, que son como originales bajo el patrón de los cuales formamos todos nuestros otros conocimientos. Hay muy pocas de estas nociones; ya que, luego de las más generales del ser, del número, de la duración, etc., que convienen a todo lo que podemos concebir, solo tenemos, para el cuerpo en particular, la noción de extensión, de la cual se siguen las nociones de figura y movimiento; y para el alma sola, solamente tenemos la del pensamiento, en la cual están comprendidas las percepciones del entendimiento y las inclinaciones de la voluntad; finalmente, para el alma y el cuerpo juntos, solo tenemos la noción de su unión, de la cual depende de la fuerza que tiene el alma para mover el cuerpo, y el cuerpo de obrar sobre el alma, causando sus sentimientos y sus pasiones (Descartes, 2007, p. 65, *Carta del 21 mayo 1643*).

Se trata de nociones fundamentales e irreductibles a cualquier otra, es decir, son las *unidades mínimas* que no pueden ser explicadas en términos aún más básicos o por otros (Richardson, 1982, p. 22). Y porque no existe otra noción fundamental al interior de cada una, estas deben ser diferenciadas entre sí en su aplicación para evitar la formulación de preguntas confusas. Pero, ¿a qué viene este asunto de las nociones con la petición de inicio? Descartes comienza a aclarar el origen de la inquietud de la princesa Isabel:

Considero a su vez que *toda la ciencia de los hombres solo consiste en distinguir estas nociones, y en atribuir cada una de ella solo a las cosas a las cuales pertenecen. Ya que, cuando queremos explicar cualquier dificultad por medio de una noción que no le pertenece, no podemos dejar de confundirnos*; como así también cuando queremos explicar una de estas nociones por otra, puesto que, siendo primitivas, cada una de ellas solo puede ser entendida por sí misma. Y en la medida en que el empleo de los sentidos nos ha vuelto mucho más familiares que las demás las nociones de extensión, de las figuras y de los movimientos, *la principal causa de nuestros errores reside en que por lo general pretendemos servirnos de estas nociones para explicar las cosas a las cuales no pertenecen*, como cuando uno pretende servirse de la imaginación para concebir la naturaleza del alma, o bien cuando se quiere concebir la forma en la que el alma mueve al cuerpo por aquella en la que un cuerpo es movido por otro cuerpo (Descartes, 2007, p. 65, *Carta del 21 mayo 1643*, las cursivas son agregadas).

Es claro que Descartes advierte a la princesa Isabel de los posibles errores lógicos en los que se puede incurrir indebidamente en el mal manejo de estas nociones. De no ser cuidadosos con el uso de las nociones existe la posibilidad de que se piense que el alma mueve al cuerpo como si fuese cuando un cuerpo es movido por otro cuerpo. Tanto Isabel como Ryle están pensando en la causalidad establecida por la ciencia física renacentista que establece que esta solamente ocurre entre objetos que se encuentran en espacio y tiempo.

Pero Descartes sabe perfectamente de lo que habla y está lejos de equivocarse la lógica del problema o de cometer un error del tipo categorial. Descartes le comenta a Isabel lo siguiente:

De este modo yo creo se ha confundido la noción de la fuerza por la que el alma actúa en el cuerpo, con aquella en la que un cuerpo actúa en otro cuerpo, y hemos atribuido una y otra, no al alma, pues todavía no la conocíamos, sino a las diversas cualidades de los cuerpos, como la gravedad, el calor y las demás, que hemos imaginado como reales, es decir como teniendo una existencia distinta de la del cuerpo, y por consiguiente como sustancias, aunque no las hayamos llamado cualidades. Y hemos usado, para concebir las, a veces las nociones que están en nosotros para conocer el cuerpo, y a veces las que están allí para conocer el alma, según que los que les hayamos atribuido haya sido material o inmaterial. Por ejemplo, suponiendo que la gravedad es una cualidad real, de la cual no tenemos otro conocimiento sino que tiene la fuerza de mover hacia el centro de la tierra el cuerpo en el que está, no tenemos dificultad alguna en concebir cómo se mueve su cuerpo, ni cómo está unido a él; y no pensamos en absoluto que se haga por un contacto real de una superficie contra otra, ya que experimentamos en nosotros mismos que tenemos una noción particular para conseguir eso; y creo que empleamos mal esa noción al aplicarla a la gravedad, que no es nada cuerpo, como espero mostrarlo en la Física, sino que nos ha sido dada para concebir la forma en la que el alma mueve el cuerpo (Descartes, 2007, p.66, *Carta del 21 mayo 1643*).

Esta explicación de Descartes a Isabel debe enmarcarse en el avance de la ciencia física del siglo XVII, pues el concepto de gravedad es distinto a la actual. No obstante, para comprender la aclaración que hace Descartes claro que es posible tomar como ejemplo las cuatro fuerzas fundamentales de la física moderna y cómo estas explican las leyes que regulan de forma ordenada el movimiento de todos los cuerpos. Las fuerzas gravitatoria, electromagnética, nuclear fuerte y nuclear débil, son las nociones básicas mínimas que conforman en su conjunto al tejido espacio-tiempo. ¿De dónde vienen y por qué son como son?, ¿cómo se explican la existencia de estas fuerzas por separado? No existen explicaciones adicionales que den cuenta de por qué estas son así. Es decir, uno puede describir la funcionalidad del movimiento de los cuerpos, pero no explicarlas en términos más moleculares de por qué son como son. Con esto no se pretende evadir responder o insinuar que no está en condiciones de explicar, simplemente son así porque así se comporta la naturaleza.

En el caso de las nociones cartesianas, estas cumplen exactamente la misma función que las fuerzas fundamentales que describe la física. No es que Descartes no explique satisfactoriamente cómo ocurre la unión del alma y el cuerpo, sino que las nociones de “unión”, “alma” y “cuerpo” no se explican a partir de otro análisis. No hay una causalidad más *simple* a estas que la constituyan y que a su vez estas tengan que ser explicadas, así hasta el infinito. En definitiva, no es que Descartes sea incapaz de dar una respuesta clara, ni que se trate de una deficiencia en sí misma del sistema cartesiano, de ahí que recurra a la noción de la gravedad en física para explicar la naturaleza de las nociones de su sistema filosófico.

Por tanto, la princesa Isabel se equivoca al suponer que la causalidad que establece la física mecánica es la que debiera dar explicación, como si se tratara de representar propiedades geométricas de la naturaleza de los objetos, en este caso corpóreas. Además, Ryle también está pensando lógicamente en el modelo mecánico cuando se habla de causalidad del siglo XVII, en CM menciona lo siguiente:

Que esa suposición estuviese en el corazón de la doctrina se muestra por el hecho de que desde el principio se sintió como una gran dificultad para explicar cómo pueden las mentes influir y ser influidas por los cuerpos, constituye una importante dificultad teórica. ¿Cómo es que un proceso mental, como querer algo, puede causar movimientos de la lengua? ¿Cómo es que un cambio físico en el nervio óptico puede producir, entre otros efectos, la percepción de un destello luminoso? (p. 9).

En realidad, no es necesario formular tanta pregunta para cada parte del cuerpo, basta con explicar cómo el alma mueve la glándula pineal situada en la cabeza que, de acuerdo con Descartes, es el punto de encuentro o contacto de la mente con el cuerpo. Al responder esto, el resto lo resuelve la fisiología con cada uno de los movimientos ya sea la lengua, los brazos, piernas, nervio óptico, cualquier parte del cuerpo.

¿Cuál es entonces la explicación de la interacción entre sustancias si no es con la causalidad mecánica? ¿Acaso es el único modelo de explicación existente en los tiempos de Descartes? Castelli (2009) ha señalado que no es necesario que alma y cuerpo tengan contacto entre ellas, ya que las relaciones

de causalidad únicamente explican regularidades entre eventos y no necesariamente una conexión efectiva entre ellos, ¿cómo es esto? Tal parece que la causalidad a la que se refiere Descartes en las relaciones alma-cuerpo (voliciones) y cuerpo-alma (sensaciones), mas no así cuerpo-cuerpo, se ajusta más al ocasionalismo o semiocasionalismo.

El ocasionalismo describe una causalidad entre sustancias como causas eficientes de eventos de la naturaleza que son provocados directamente por una tercera sustancia, Dios (*res infinita*), sin que exista una necesaria conexión mecánica. Es decir, un primer evento de cualquier fenómeno lo causa Dios, pero no el segundo, este segundo lo causa otra causa, valga la redundancia. Se establece que con ocasión de cierto evento se sucede otro y que una segunda causa es independiente de la otra. Dauler (1990) plantea que esta explicación, denominada teoría de la institución natural de Dios, es aceptable para dar cuenta del interaccionismo entre las sustancias cartesianas: si Dios existe o no es asunto importante, pero ya es cosa aparte.

Pero, ¿cómo sabemos si Descartes se refería a este tipo de causalidad ocasionalista para explicar la interacción entre sustancias de distinta naturaleza? La obra cartesiana está plagada de alusiones a esto, por ejemplo, en *Tratado sobre el hombre* existen varios extractos que constatan esto:

Supongamos, en primer lugar, que las diminutas fibras que forman la médula de los nervios se tiran con tal fuerza que se rompen y se separan de la parte del cuerpo a la que están unidas, con el resultado de que la estructura de toda la máquina se vuelve de alguna manera menos perfecta. Al ser tiradas de esta manera, las fibras provocan un movimiento en el cerebro que *dará ocasión para que el alma* tenga la sensación de dolor.

Si estos filamentos alcanzan una tensión de intensidad casi semejante a la del caso anterior, pero sin que tales filamentos lleguen a romperse ni a separarse de las partes a las que estuvieren unidos, entonces causarán un movimiento en el cerebro que, dando testimonio de la buena constitución de los otros miembros, *dará ocasión al alma* para experimentar una cierta voluptuosidad corporal que llamamos cosquilleo, y que, como se ve, siendo muy próxima al dolor en lo que a su causa se refiere, sin embargo, es totalmente opuesta, si se juzga su efecto (Descartes, 1985b, pp. 102-103, las cursivas son agregadas).

Y nótese que por ‘figuras’ me refiero no solo a las cosas que representan de algún modo la posición de los bordes y superficies de los objetos, sino también a todo lo que, como dije antes, *puede dar al alma ocasión* de percibir movimiento, tamaño, distancia, colores, sonidos, olores y otras cualidades similares (Descartes, 1985b, p. 106, las cursivas son agregadas).

Mientras que en *Las pasiones del alma* es frecuente encontrar este lenguaje ocasionalista pues, siendo precisos, esta última obra es considerada por muchos como la respuesta ampliada y concreta a los cuestionamientos planteados por la princesa Isabel. Como es bien sabido, el ocasionalismo fue impulsado y trabajado posteriormente por varios seguidores del cartesianismo, como Antoine Arnauld, Arnold Geulincx y Nicolas Malebranche.

De ser correcta la teoría de la institución natural de Dios, el problema de la inespacialidad de la mente que refiere Ryle al señalar que “no se necesita ningún asilo para que existan o acaezcan” (p. 269) se cancela automáticamente, pues la inespacialidad de una de las sustancias no impide la convivencia de ambas. Por tanto, no aplica la crítica del supuesto *absurdo regreso al infinito* derivado de la causalidad mecánica. Es decir, la interacción es perfectamente inteligible en los términos propios del sistema filosófico cartesiano.

Una contrarréplica a esto surge en la apelación a Dios al otorgarle un papel dentro de un sistema filosófico dualista como si esto fuese una defensa sólida para la explicar los fenómenos mentales desde un enfoque naturalista, tal y como exigen los conductistas. No obstante, creemos que en este punto se requiere de otro análisis que pudiera desviarnos demasiado de lo que aquí interesa, pues el problema de fondo con Ryle es que defiende que la mente no es una entidad, pero no ofrece una explicación clara en su CM.

Podríamos continuar con la correspondencia epistolar entre la princesa Isabel y Descartes, ya que son argumentos de primera línea para defender este interaccionismo dualista cartesiano (Garber, 1982) y que Ryle omitió en su análisis, pero para los propósitos de este escrito es suficiente hasta aquí.

b) La metáfora ryleana es incompatible con el cartesianismo

Los detractores de Ryle han señalado que su metáfora del “Fantasma en la Máquina” es

completamente inadecuada para caracterizar la noción dualista cartesiana. Al respecto, Descartes expresó en el *Discurso del método*, quinta parte, la analogía del piloto (o navegante) y su navío con el propósito de ilustrar cómo la unión entre las dos sustancias que conforman al hombre es algo más complejo que la simple acción de juntar dos cosas:

Después de todo esto, había yo descrito del alma razonable y mostrado que en manera alguna puede seguirse de la potencia de la materia, como de las otras cosas de que he hablado, sino que ha de ser expresamente creada; y no basta que esté alojada en el cuerpo humano, como un piloto en el navío, a no ser acaso para mover sus miembros, sino que es necesario que esté junta y unida al cuerpo más estrechamente, para tener sentimientos y apetitos semejantes a los nuestros y comprender así a un hombre verdadero (Descartes, 1985c, p. 141, las cursivas son agregadas).

Sin duda, la metáfora del navío de Descartes es bastante próxima a la idea del fantasma en la máquina de Ryle. La diferencia radica en que Descartes no admite que la imagen del piloto en el navío sea la mejor situación para ilustrar su idea de unión entre el alma y cuerpo. Por el contrario, la utilidad de esta analogía es para hacer énfasis en que ambas sustancias están estrechamente *juntas* y además *unidas*. Esto quiere decir que si el navío del piloto sufre una descompostura es claro que el navegante no tendrá ninguna vía de acceso a las sensaciones o al “sentir” de dicha avería. En todo caso, se puede estar informado de la avería, mas no informarse sensorialmente del dolor por el daño de la nave, tal y como lo expresa en su *Sexta meditación*:

La naturaleza también me enseña por esas sensaciones de dolor, de hambre, de sed, etc., que no estoy solamente alojado en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que estoy unido a él muy estrechamente, confundido y mezclado de tal manera que compongo como él como un solo todo. Porque si no fuera así, cuando mi cuerpo es herido no sentiría por ello dolor, yo, que no soy sino una cosa que piensa, percibiría esa herida mediante solo el entendimiento, como un piloto percibe mediante la vista si algo se rompe en su barco; y cuando mi cuerpo tenga necesidad de beber o de comer, debo comprender claramente el hecho sin que me adviertan mis sentimientos

confusos de hambre y sed (Descartes, 1969b, p. 192).

Esto es algo que también aplica para la metáfora ryleana, pues el fantasma tampoco podría sentir el funcionamiento ni las descomposturas de la máquina. En ambos casos se trataría de un conocimiento o información en términos “puros”, por decirlo de alguna manera. Claramente esto no ocurre en la vida cotidiana, por el contrario, sentimos todo, luego entonces la metáfora de Ryle no es del todo válida. Esta comparación entre las metáforas del piloto y el fantasma tiene mucho sentido también para distinguir la postura de Descartes con la identificación de la mente en el cerebro (piloto), que actualmente es muy popular.

c) Observabilidad y conocimiento del alma interna

Ryle sostuvo explícitamente que en la visión cartesiana las operaciones de mente no son observables por alguien más y que su desarrollo es privado. Esto significa, desde la postura cartesiana, que la accesibilidad a la mente y su actividad es únicamente posible para la propia persona debido a las características de esta sustancia tan particular. En CM se menciona que:

El acceso directo a las operaciones de una mente es un privilegio de ella; a falta de tal acceso privilegiado, las operaciones de una mente están inevitablemente ocultas a los demás, porque las supuestas inferencias que van de los movimientos corporales similares a los de uno a las operaciones mentales similares a las propias no pueden ser corroboradas por la observación (p. 4).

Siempre se ha concedido una limitación al poder de la mente para encontrar estados y operaciones mentales, a saber, que si bien puedo tener conocimiento directo de mis estados y operaciones, no puedo tenerlo de los demás (p. 137).

Los detractores de Ryle reviran esta idea general mediante dos aclaraciones puntuales (Alderete, 2004). Primero, nos recuerdan que Descartes escribió *Las pasiones del alma* bajo la tesis principal de que lo vivido por el alma son acciones que para el cuerpo son pasiones. Esto no es otra cosa más que decir que una es expresión directa de la otra, por lo que es

parcialmente correcta la suposición de Ryle, pues las acciones (en términos de movimientos del cuerpo) son claros indicadores visibles del alma. ¿Dónde está dicha alma que se expresa en el cuerpo? Descartes dice que en la glándula pineal y se irradia a todo el resto del cuerpo por medio de los espíritus, de tal manera que el alma está más que unida al cuerpo pues *Fácilmente concibo que si existe alguien con quien esté junta y unida de tal manera que por este medio pueda imaginar objetos corpóreos* (Descartes, 1969b, *Sexta meditación*, p. 186)⁴.

En otras palabras, las operaciones de la mente son observables por cualquiera, de ninguna forma se sostiene desde el cartesianismo que la persona en cuestión es la única quien tiene acceso a su conocimiento, nada está vedado para los de otras mentes ni otros cuerpos. Ahora bien, alguien pudiera contraargumentar que, si las pasiones como acciones de la mente son idénticas, entonces, ¿cuál sería el sentido de proponer dos sustancias? Si toda acción del alma se ve igualada en el cuerpo con las pasiones, no debiera existir tal división. Pero justo lo que defienden los detractores de Ryle (Putnam, 1963) es que la interpretación que se hace de Descartes es incorrecta en principio, como ya se ha expuesto.

Es obvio que esta aclaración no es de ninguna manera una solución al problema dualista, lo único que se quiere mostrar es que la acusación de Ryle acerca del acceso privado de cada uno y la supuesta inobservabilidad de las operaciones mentales es parcialmente errónea.

Incluso si Ryle tuviese razón en este punto, nos enfrentaríamos al problema del proceso mental y la imposible verificación del reporte conductual, pues nada nos garantiza que la persona observada se esté comportando de la forma que lo hace debido a que la mente realice tal o cual conducta.

d) Ambigüedad de la noción del error categorial

En el sistema filosófico de Ryle es necesario determinar qué términos pertenecen a ciertas categorías para así conocer la naturaleza de los problemas y métodos de la filosofía (Fernández, 1981). Por tanto, la primera tarea de la filosofía ryleana consiste en caracterizar la noción de categoría y su empleo para la formulación de una teoría general de categorías. Pero, ¿qué es una categoría y cuál es la pertinencia de su uso? Es obvio que no es lo mismo una categoría en términos filosóficos,

científicos, artísticos, políticos o incluso en la vida cotidiana. El uso de categorías no es exclusivo de una disciplina en particular, por el contrario, es un instrumento lingüístico que elaboramos con propósitos particulares para cualquier ámbito o contexto en que se requiera.

Las categorías nos permiten ordenar u organizar el mundo, por ejemplo, en la categoría de comida se podrían incluir diferentes términos como pollo, pescado, zanahorias, atún, pasta, arroz y camarones. De esta forma delimitamos los criterios de pertinencia en el uso de las palabras en una situación específica, en este caso, cuando hablamos de comida. Pero si la categoría es modificada, entonces es posible que también cambie la pertinencia de los términos dentro de la ahora nueva categoría. Siguiendo el ejemplo, si cambiamos la categoría de comida por la de animales, algunos términos dejarán de pertenecer lógicamente a la categoría como el arroz, zanahorias y pasta, mientras que los restantes se mantendrán.

Ahora bien, volviendo al tema del dualismo cartesiano, ¿con base en qué criterio categoriza Ryle los objetos o sustancias para afirmar que la dualidad mente-cuerpo es un error categorial? Pudiera ser la de sustancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, situación, posesión, acción, número, posición o relación. ¿Cuál de todas las categorías escogió y por qué? Ryle sostuvo que Descartes cometió el error de suponer que la mente es una sustancia de la misma categoría que una física en términos de materia, es decir, que tanto la mente como el cuerpo pertenecen a la misma categoría de objetos, pues poseen una ontología en común, la de ser “cosas”.

Pero, ¿es la categoría de materia lo suficientemente sobresaliente y diferente para afirmar que esta pertenece a otra? Es posible que Ryle haya elegido la categoría de materia, no solo por la mecánica clásica, sino porque es más fácil delimitar las cosas. Pero no todas las categorías son tan simples de definir y no todos los términos son exclusivos de una categoría.

De hecho, no es nada sencillo asignar correctamente unos términos en una categoría y otros en otra. Justo esta es la apuesta de los dualistas para esquivar los ataques de Ryle: todas las categorías que empleamos, sin importar el ámbito, son casi siempre arbitrarias y porosas, unas más que otras claro (Dauler, 1990). Para que se entienda mejor, pensemos por un momento en el espectro óptico de

la luz del sol de Joseph von Fraunhofer y observemos que es fácil determinar en dónde está el color naranja, pero si tratamos de delimitar en dónde empieza y termina, ya no es tan sencillo señalar un punto específico.

Esto también ocurre en diferentes ciencias, como lo biológica que, a pesar de la solidez de sus conceptos y categorías teóricas, aún persisten problemas en la clasificación de las especies, en particular en aquellos casos “fronterizos” en términos de género, familia, reino y clase. O pensemos en el campo de la física, que en el 2006 la Unión Astronómica Internacional reformuló las categorías para la identificación y clasificación de los cuerpos celestes; que como resultado se dejó de considerar a Plutón como un planeta más en el sistema solar. Años después, en el 2020, se le volvió a incluir en la clasificación de los planetas que pertenecen al sistema solar, pero ahora dentro de la categoría de “planeta enano”.

Claramente esto no significa que haya desaparecido Plutón o que haya dejado de girar en su órbita alrededor del sol, o peor aún, que sus propiedades hayan cambiado debido a nuestras categorías lingüísticas. Más bien, con estos ejemplos se pretenden señalar dos aspectos: 1) el error categorial de la mente y el cuerpo se identifica a base de categorías que Ryle escogió arbitrariamente y bien pudieron ser otras de acuerdo con Descartes, y 2) los errores categoriales, en tanto productos lingüísticos, carecen de un criterio de verdad o falsedad, por tanto, no se puede afirmar que la mente posee existencia. Es obvio que esto no debe orillarnos a pensar en la validez de la relativización e inconmensurabilidad de cualquier cosa, como hoy de manera dominante se interpretan los hechos (Boghossian, 2009; Erice, 2020).

e) Estructura del error categorial

Uno de los ataques más frecuentes de los dualistas es a la estructura del error categorial, pues sostienen que esta no es única ni uniforme, ya que la propia definición del error categorial no es clara. Esto es parcialmente cierto, ya que aún persisten problemas para distinguir los errores categoriales de otros fenómenos que no necesariamente son equivocaciones del tipo gramatical o sintáctica. De hecho, se le ha dado distintos nombres como “valoraciones selectivas”, “errores sintácticos”, “paralogismos”, “antinomias” y “anomalías semánticas” (Chomsky, 1999; Magidor, 2009; Quine, 2001).

La definición general del error categorial describe el empleo de oraciones bien formadas en términos gramaticales, pero sin ningún sentido. No obstante, una definición así deja fuera a aquellas oraciones que están vinculadas inevitablemente al contexto en el que se enuncian, al margen de que tengan sentido o no, es decir, el sentido que tiene una oración se relaciona con su uso pertinente bajo los criterios de la circunstancia en que se usa (*i.e.* juego de lenguaje).

Una mejor estrategia de aproximación es describir la estructura del error categorial para evitar cualquier confusión. Al respecto, Goldwater (2018) ha argumentado que el error categorial de Ryle ha sido mal entendido constantemente y cuya distorsión e interpretación dominante es que se trata de un error del tipo sujeto-predicado (Fx), cuando en realidad los errores categoriales a los que se refiere son de doble conteo por conjunción, es decir, estos errores de cuantificación y conjunción que ocurren cuando se cuenta dos veces la misma cosa.

Por ejemplo, cuando Ryle describe la situación del extranjero en Oxford, la universidad solo se puede “ver” atendiendo a la forma en que los edificios están organizados. Esto quiere decir que si uno ha visto (y contado) los edificios, entonces no hay más que contar, únicamente quedan los edificios. Lo mismo ocurre con el problema de la mente y el cuerpo, cuando uno ha contado las partes del cuerpo y ha visto cómo se comportan, no hay más partes del cuerpo que contar. No hay una mente adicional, solamente hay un cuerpo que se comporta. En pocas palabras, contar a la universidad o a la mente como algo extra, es un error de contar dos veces la misma cosa.

Los ejemplos de CM mencionados al inicio de este texto poseen justo estructura de doble conteo (n+1). En otras palabras, ambos tipos de errores categoriales, sujeto-predicado y doble conteo por conjunción, son constitutivamente diferentes, en donde el último se ajusta a lo que se refiere Ryle. Es decir, el error lógico involucrado en unir o disociar “la mente existe” y “el cuerpo existe” en la misma oración, ya que las expresiones usan diferentes sentidos de “existe”.

Esto lo entienden perfectamente los dualistas contemporáneos, ya que para ellos la salida para sortear el error categorial es simple (Alderete, 2004): ser más cuidadoso con el lenguaje que se utiliza para referir a la mente evitando las conjunciones. ¿Cómo es esto? Si el error categorial consiste en

una oración absurda o sin sentido por conjunción, entonces la solución consistiría en separar dicha conjunción y elaborar enunciados de manera aislada. Por ejemplo, en lugar de decir que “el ser humano está constituido por una mente y un cuerpo”, se prefiere decir “el ser humano está constituido por una mente” y “el ser humano está constituido por un cuerpo”. De esta manera no existe error categorial ni oración mal formada. Lo mismo aplicaría para los errores con preposiciones y adverbios como “arriba”, “dentro”, “fuera”, “alrededor”, “sin espacio” que pertenecen inevitablemente a un orden físico. Al argumento dualista le basta con ser más cuidadoso con las palabras.

Pero la cuestión no es tan sencilla, pues la estructura del error categorial es más diversa y compleja. No se niega la existencia de los errores categoriales que consisten en la combinación inadecuada del sujeto y predicado en una oración, como, por ejemplo, “el amor tiene una superficie lisa”, “la teoría de la evolución es desayunar”, “las ideas rojas despiertan furiosamente”, etc. Existen varios términos de relación que toman forma de verbo, por lo que es común que se le confundan con los términos de acción, incurriendo así en errores categoriales. Como ya lo apuntaba Ribes (1990) respecto del término pensar:

Pensar no consiste en alguna acción particular, aun cuando requiera de diversas acciones particulares. Pensar es una forma de relacionar dichas acciones con circunstancias y eventos, especiales. Predicar acerca del pensar propiedades lógicas similares a las acciones de masticar, por ejemplo (duración, ubicación, morfología, intensidad, inicio y terminación), conduce a graves errores categoriales (pp. 59-60).

Además, existen más formas de errores categoriales, por ejemplo, por mencionar dos generales: los errores categoriales semánticos y los errores categoriales ontológicos. Los primeros se cometen debido a las confusiones en el significado de las palabras, como cuando nos referimos a dos cosas con propiedades no idénticas, por ejemplo, el cerebro es la mente (cerebro y mente), etc. Se trata fundamentalmente de un error en los elementos de una oración. Mientras que, en los segundos, las confusiones son cosas reales, como cuando se llama mamífero a dos especies que comparten ciertas características, siendo la categoría de mamíferos

menos porosa que otras. En resumen, la variedad de estructuras de los errores categoriales abre una puerta para replantear las acusaciones que Ryle hace al dualismo mente-cuerpo.

IV. COMENTARIOS FINALES

El propósito del presente texto fue exponer las réplicas más comunes que se hacen a la filosofía de Gilbert Ryle en torno al problema de la mente en relación con el cuerpo, para conocimiento de los conductistas y estos generen contrarréplicas, si así lo consideran pertinente.

El dualismo cartesiano mente-cuerpo es un problema que ha aquejado tanto a filósofos como psicólogos con repercusiones diferentes para cada uno. Para los conductistas, quienes procuran hacer de la psicología una ciencia experimental de carácter naturalista, ha sido todo un viacrucis lidiar con este problema por dos razones principales. Por un lado, un sector de la academia considera que el problema mente y cuerpo sigue siendo el objeto de estudio de la psicología aún sin ser resuelto de forma satisfactoria, de tal manera que continúa la polémica y el surgimiento de nuevas propuestas para dar una explicación (Ribes, 2000; 2009). De hecho, la práctica más frecuente en la psicología dentro de las universidades, en particular de México, es el eclecticismo disfrazado de riqueza teórica que no soluciona nada y más bien perjudica la formación de los psicólogos (Patrón *et al.*, 2020; Porrás, 2011; Zarzosa, 1991; 2015).

Por otro lado, existe otro sector en la academia que piensa que la filosofía de la mente y sus problemas simplemente están agotados por tratarse de un falso dilema, por lo que sostiene que el dualismo cartesiano en psicología no debería gozar de un lugar privilegiado (Tomasini, 2009). No obstante, cualquiera que sea la defensa o crítica de las dos posturas filosóficas tratadas en este texto, es claro que se hace mayormente a partir de los textos de Descartes y Ryle.

Con este panorama, es necesario releer las obras de ambos, Descartes y Ryle, con el propósito de reflexionar los discursos que, por un lado, los conductistas recurren de manera frecuente a los argumentos ryleanos como si fuesen impecables y estuviesen libres de críticas (Gensollen, 2006), y que, por el otro, existe evidencia para sostener que la descripción de la mente cartesiana que expresa Ryle en su CM no es del todo fiel a los textos de Descartes. En este sentido, conviene a los

conductistas ser prudentes al usar los argumentos de Ryle para desacreditar al dualismo cartesiano y, por esta razón, a las concepciones psicológicas mentalistas. En este punto es necesario señalar que existe un uso generalizado e injustificado por parte de los conductistas en el manejo de los conceptos *dualismo* y *mentalismo*, como si fuesen sinónimos, cuando en realidad refieren a distintas cosas, creando así más pseudoproblemas (Burgos & Killeen, 2019).

Con esto no pretendemos demeritar o refutar el trabajo de Ryle, ni mucho menos, ya que se requiere de un análisis más profundo, pues su literatura, que es más extensa y compleja que lo expuesto aquí, ofrece diferentes argumentos de apoyo. Más bien, lo que se quiere mostrar es que los argumentos en CM no cancelan el dualismo cartesiano del todo como supuestamente era el propósito destructivo de este importante filósofo (Ryle, 1949/2009, p. 8). Para el psicólogo conductista puede ser contraproducente ignorar o pasar por alto las fisuras en los argumentos de uno de los filósofos a los que más se recurre. En la medida en que tenga un conocimiento mínimo acerca de esto, entonces se estará en mejores condiciones de enfrentar conceptualmente a quienes se oponen a una psicología naturalista.

Debe quedar claro que no se está insinuando que el dualismo cartesiano esté en lo correcto y, por consiguiente, que la mente posee una existencia fáctica. Los dualistas poco están dispuestos a admitir que hay una ruptura entre las *Meditaciones acerca de la filosofía primera* y el resto de las obras

cartesianas, procurando así la elaboración de diferentes interpretaciones basadas en los conceptos cartesianos de causalidad, unión, alma, cuerpo y hombre, que no siempre son consistentes en cuanto a aspectos gramaticales se refiere, en el discurso de Descartes. Adicionalmente, sería un grave error desvincular todo esto de las transformaciones sociales y los cambios que ha sufrido el concepto de alma.

Creemos que estas reflexiones críticas hacia la obra de Ryle pudieran ser de utilidad para que aquellos psicólogos conductistas en lo que refiere a una postura filosófica acorde a los propósitos que más convienen a la psicología de orientación naturalista. No sobra decir que son los conductistas quienes tienen claridad teórica-conceptual, además de conocer las implicaciones de mantener el dualismo cartesiano en el pensamiento occidental y el establecimiento de una primacía del espíritu por encima del cuerpo. No es posible ignorar las diferentes transformaciones sociales que han descontextualizado y deformado el concepto de alma a lo largo de la historia, despojándolo de su conceptualización naturalista original.

Si bien las críticas aquí expuestas pudieran ser bastante debatibles, e incluso considerárseles impertinentes desde la psicología conductista, dejamos que el lector sea quien lo decida mediante una relectura de *El concepto de lo mental* y los diferentes textos cartesianos que pudieran dar una interpretación distinta a la ofrecida en este escrito y con ello hacer justicia intelectual tanto a Ryle como Descartes.

REFERENCIAS

- Alanen, L. (1996). Reconsidering Descartes's notion of the mind-body union. *Synthese*, 106, 3-20.
- Alanen, L. (2008). Descartes' Mind-body Composites, Psychology and Naturalism. *Inquiry*, 51 (5), 464-484, doi: 10.1080/00201740802421345
- Alderete, S. (2004). ¿Es posible que Ryle también crea en fantasmas? *V Jornadas de Investigación en Filosofía*. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. La Plata.
- Amsel, A. (1989). *Behaviorism, neobehaviorism, and cognitivism in learning theory: Historical and contemporary perspectives*. Lawrence Erlbaum Associates.
- Bardet, M. (2018). *Elisabeth de Bohemia y René Descartes, Correspondencia. Un uppercut al dualismo*. Cactus.
- Boghossian, P. (2009). *El miedo al conocimiento. contra el relativismo y el constructivismo*. Alianza.
- Burgos, J. & Killeen, P. (2019). Suing for Peace in the War Against Mentalism. *Perspectives Behavior Science*, 42, 241-266, <https://doi.org/10.1007/s40614-018-0169-2>
- Burgos, J. (2004). Un sustento más eficaz para el estudio de la conducta en sí misma. *Acta Comportamental*, 12, 107-126.
- Christofidou, A. (2018). Descartes' Dualism versus behaviourism. *Behavior and Philosophy*, 46, 63-99.
- Castelli, P. (2009). Lo que Descartes le podría haber dicho a Jaegwon Kim. Causalidad y dualismo substancial. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, (35) 1, 145-162.
- Chalmers, D. J. (1996). *The conscious mind: In search of a fundamental theory*. Oxford University Press.
- Chalmers, D. J. (2010). *The Character of Consciousness*. Oxford University Press.
- Chomsky, N. (1999). *Aspectos de la teoría de la sintaxis*. Gedisa.
- Dauler, M. (1990). *Descartes*. UNAM.
- Descartes, R. (1969a). *The principles of philosophy*. En E. S. Haldane & G. R. T. Ross (Eds. y Trans.), *The Philosophical Works of Descartes*, (vol. 1, pp. 201-301). Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1969b). *Meditations on First Philosophy*. En E. S. Haldane & G. R. T. Ross (Eds. y Trans.), *The Philosophical Works of Descartes*, (vol. 1, pp. 131-199). Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1969c). *The Passions of the Soul*. En E. S. Haldane & G. R. T. Ross (Eds. y Trans.), *The Philosophical Works of Descartes*, (vol. 1, pp. 329-427). Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1985a). Fourth Set of Objections. En J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch (Trans.), *The Philosophical Writing of Descartes* (vol. 2, pp. 138-178). Cambridge University Press, doi:10.1017/CBO9780511818998.021
- Descartes, R. (1985b). Treatise on Man. En J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch (Trans.), *The Philosophical Writing of Descartes* (vol. 1, pp. 99-108). Cambridge University Press, doi:10.1017/CBO9780511818998.021
- Descartes, R. (1985c). *Discourse on the Method*. En J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch (Trans.), *The Philosophical Writing of Descartes* (vol. 1, pp. 111-151). Cambridge University Press, doi:10.1017/CBO9780511818998.021
- Descartes, R. (2007). *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*. Ed. y Trans. Shapiro, L. The Other Voice in Early Modern Europe. University Of Chicago Press.
- Erice, F. (2020). *En defensa de la razón: Contribución a la crítica del posmodernismo*. Siglo XXI.
- Fernández, J. (1981). Examen crítico de la concepción de la filosofía de Gilbert Ryle. *Anales valentinos*, 7(14), 271-308, <https://roderic.uv.es/handle/10550/54252?show=full>
- Foster, J. (1991). *The immaterial self: A defence of the Cartesian dualist conception of mind*. Routledge.
- Foster, J. (2018). A Brief Defense of the Cartesian View. En Kevin J. Corcoran (ed.) *Soul, Body, and Survival: Essays on the Metaphysics of Human Persons* (pp. 15-29). Cornell University Press.
- Garber, D. (1982). Understanding interaction: What Descartes should have told Elisabeth. *Southern Journal of Philosophy*, 21, 15-32, doi: 10.1111/j.2041-6962.1983.tb01534.x
- Gardner, H. (1987). *La nueva ciencia de la mente: Historia de la revolución cognitiva*. Paidós.
- Gensollen, M. (2006). Conductismo lógico y autoconocimiento. Alegato en pro de la primera persona. *Tópicos, Revista de Filosofía*, (31), 103-134, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323028507005>
- Gibb, S. (2015). Defending dualism. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 115, 131-146.
- Goldwater, J. (2018). Ryle, the double counting problem, and the logical form of category mistakes. *Journal of the History of Philosophy*, 56 (2), 337-359.
- Guirado, M. A. (2016). La plausibilidad conceptual del dualismo mente-cuerpo. Una nueva defensa del argumento modal. *Discusiones filosóficas*, 115-134, <http://www.scielo.org.co/pdf/difil/v17n28/v17n28a07.pdf>
- Hofstadter, A. (1951). Professor Ryle's Category-Mistake. *The Journal of Philosophy*, 48 (9), 257-270.
- Kantor, J. R. (1924-1926). *Principles of Psychology*. The Principia Press: Ohio.
- Kim, J. (1993). *Supervenience and mind*. Cambridge University Press.
- Kim, J. (1998). *Mind in a Physical World*. MIT Press.
- Kim, J. (2005). *Physicalism, or Something Near Enough*. Princeton University Press.
- Kroedel, T. (2020). *Mental Causation: A Counterfactual Theory*. Cambridge University Press.
- Magidor, O. (2009). Category mistakes are meaningful. *Linguistics and Philosophy*, 32 (6), 553-581.
- Magidor, O. (2013). *Category Mistakes*. Oxford University Press.
- Miller, D. (1951). "Descartes' Myth" and Professor Ryle's Fallacy. *The Journal of Philosophy*, 48 (9), 270-280, <https://www.jstor.org/stable/2021600>

- Moore, J. (2001). On psychological terms that appeal to the mental. *Behavior and Philosophy*, 29, 167-186, <https://www.jstor.org/stable/27759426>
- Morandin, F. (2017). Una reivindicación de mente y voluntad frente al conductismo lógico de Ryle. *Revista de Educación y Desarrollo*, 42, julio-septiembre, 81-89, https://www.cucs.udg.mx/revistas/edu_desarrollo/anteriores/42/42_Morandin.pdf
- Newell, A. (1990). *Unified theories of cognition*. Harvard University Press.
- Novoa, M. (2002). Algunas consideraciones sobre el dualismo en psicología. *Universitas Psychologica*, 1(2), 71-80, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=64701209>
- O'Neill, E. (1987). Mind-Body Interaction and Metaphysical Consistency: A Defense of Descartes. *Journal of the History of Philosophy*, 25 (2), 227-245, doi:10.1353/hph.1987.0026.
- Park, S. (1994). Reinterpreting Ryle: A nonbehaviorist analysis. *Journal of the History of Philosophy*, 32(2), 265-290, <https://doi.org/10.1353/hph.1994.0043>
- Patrón, F.; Ortega, M.; Santillán, B.; Vilorio, E. & Martínez, D.R. (2020). La investigación científica-tecnológica como eje formativo para la licenciatura de Psicología en México. *Enseñanza e Investigación en Psicología*, 2 (3), 314-327, <https://www.revistacneip.org/index.php/cneip/article/view/130/92>
- Porrás, N. R. (2011). Del pluralismo al eclecticismo en la psicología de hoy: una reflexión epistemológica. *Tesis Psicológica*, 6, 151-172, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=139022629010>
- Putnam, H. (1963). Brains and behavior. En Ronald J. Butler (ed.), *Analytical Philosophy: Second Series* (pp. 1-19). Blackwell.
- Quine, W. (2001). *Palabra y objeto*. Herder.
- Ramsey, I. (1956). Empiricism and religion: A critique of Ryle's "Concept of Mind". *The Christian Scholar*, 39 (2), 159-163, <https://www.jstor.org/stable/41176947>
- Ribes, E. (1982). *El conductismo: Reflexiones críticas*. Fontanella.
- Ribes, E. (1990). La mente: la confusión como mito científico. *Revista de la Universidad de México*, 475, 6-11.
- Ribes, E. (2000). Las psicologías y la definición de sus objetos de conocimiento. *Revista Mexicana de Análisis de la Conducta*, 26 (3), 265-382.
- Ribes, E. (2009). Reflexiones sobre la aplicación del conocimiento psicológico; ¿qué aplicar o cómo aplicar? *Revista Mexicana de Análisis de la Conducta*, 35, 3-17.
- Ribes, E. (2018). *El estudio científico de la conducta individual: Una introducción a la teoría de la psicología*. Editorial Manual Moderno.
- Richardson, R. (1982). The 'Scandal' of Cartesian Interactionism. *Mind*, 9 (361), 20-37, <http://www.jstor.org/stable/2253196>
- Roca, J. (2006). *Psicología: Una introducción teórica*. Girona: EAP-Documenta Universitaria.
- Rodis-Lewis, G. (1984). *Descartes. Textes et débats*. Le Livre de Poche.
- Ryle, G. (1949/2009). *The concept of mind: 60th Anniversary Edition*. Routledge.
- Smith, N. W. (2001). *Current systems in psychology: history, theory, research and applications*. New York: Wadsworth Publishers.
- Smith, N. W. (2016). *The myth of mind: A challenge to mainstream psychology and its imposed constructs*. St. Petersburg, FL: BookLocker.com.
- Tomasini, A. (2009). *Ensayos de la filosofía en la psicología*. Editorial Universitaria.
- Tomasini, A. (2016). *Filosofía, conceptos psicológicos y psiquiatría*. Herder.
- Turbayne, C. (1974). *El mito de la metáfora*. Fondo de Cultura Económica.
- Varela, J. (2014). ¿Maldita-mente? Mitos y realidades de la mente y sus sinónimos. *Conductual*, 2 (2), 6-25.
- Vesey, G. N. A. (1965). *The embodied mind*. George Allen and Unwin, Ltd.
- Vinci, T. (2008) Mind-Body Causation, Mind-Body Union and the 'Special Mode of Thinking' in Descartes. *British Journal for the History of Philosophy*, 16 (3), 461-488, doi: 10.1080/09608780802200414
- Weitz, M. (1951). Professor Ryle's "Logical Behaviorism". *The Journal of Philosophy*, 48(9), 297-301, doi:10.2307/2021602
- Wittgenstein. (1957/2017). *Investigaciones filosóficas*. Trotta.
- Zarzosa, L. (1991). Problemas del eclecticismo. Un caso. *Revista Mexicana de Psicología*, 8 (1-2), https://www.conducta.org/assets/pdf/Zarzosa_Problemas_de_eclecticismo.pdf
- Zarzosa, L. (2015). Los límites de la carrera de psicología y el necesario cambio de paradigma en su enseñanza. *Enseñanza e Investigación en Psicología*, 20(3),243-256, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=29242800001>

NOTAS

¹ No existe un único tipo de conductismo, por el contrario, son varios tales como el radical, contextual, molar, interconductual y pragmático, e incluso los hay de orden mentalista como el neoconductismo (véase Amsel, 1989).

² A manera de ejemplo, es posible entender la palabra “organización” como un grupo de personas y como un cuerpo abstracto de reglas y normas. Combinar estos dos significados en la conversación cotidiana podría causar confusión. Si alguien dice “Depende de la organización resolver este problema”. ¿Se está refiriendo a las personas o los sistemas establecidos? Este en potencia es un error de categoría. O bien, pudiera darse el caso de que dos cosas con propiedades similares convivan bajo la misma categoría. Un ejemplo de este tipo de confusiones ocurre en el estudio de la evolución de aquellas especies que, a pesar de no estar relacionadas, desarrollan rasgos similares como el delfín y el pez; el delfín es un mamífero, no un pez. Creer que el delfín es un pez sería ser víctima de un error de categoría.

³ Existen indicios de que Descartes sí se percató de la problemática, pero decidió omitirla. Por ejemplo, en la carta dirigida a la Princesa Isabel de Bohemia del 28 de junio de 1643, textualmente él le dice: *Pero juzgué que eran estas meditaciones más que otros pensamientos que requieren menos atención, los que le han hecho encontrar oscuridad en la noción que tenemos de su unión; como no me parece que la mente humana sea capaz de concebir muy distintamente, y al mismo tiempo, la distinción entre el alma y el cuerpo y su unión, ya que para ello es necesario concebirlos como una sola cosa y al mismo tiempo concebirlos como dos, lo cual es contradictorio [...] pero nunca paso más que unas pocas horas al día en pensamientos que ocupan la imaginación, y muy pocas horas al año en los que ocupo el entendimiento [...] Finalmente, aunque creo que es muy necesario haber entendido bien alguna vez en la vida los principios de la metafísica, ya que son estos los que nos dan el conocimiento de Dios y de nuestra alma, también creo que sería perjudicial ocupar entendimientos para meditar en ello. Porque al hacerlo, no podría atender tan bien a las funciones de la imaginación y los sentidos* (Descartes, 2007, pp. 69-70).

También en *Objeciones y respuestas*, escribió: *La gente más ignorante podría, en un cuarto de hora, plantear más preguntas de este tipo de las que los hombres sabios podrían resolver en toda una vida; y es por eso que no me he molestado en responder ninguna de ellas. Estas preguntas presuponen, entre otras cosas, una explicación de la unión entre el alma y el cuerpo, que todavía no he tratado en absoluto* (Descartes, 1985a, p. 175).

No obstante, existen otros pasajes que hacen pensar que los extractos anteriores requieren de varias aclaraciones y contextualizaciones.

⁴ Esta idea la reafirma en *Objeciones y respuestas*: *Porque en la Sexta Meditación, donde traté la distinción entre la mente y el cuerpo, también probé al mismo tiempo que la mente está sustancialmente unida con el cuerpo. Y los argumentos que usé para probar esto son tan fuertes como cualquiera que pueda recordar haber leído. Ahora bien, quien dice que el brazo de un hombre es una sustancia realmente distinta del resto de su cuerpo, no niega que por ello que el brazo pertenece a la naturaleza del hombre total. Y decir que el brazo pertenece a la naturaleza del hombre entero no hace sospechar que no pueda subsistir por sí mismo. De la misma manera, no creo haber probado demasiado al mostrar que la mente puede existir aparte del cuerpo. Tampoco creo haber demostrado demasiado al decir que la mente está sustancialmente unida al cuerpo, ya que esa unión sustancial no impide que tengamos un concepto claro y distinto de la mente en sí misma, como una cosa completa. El concepto es, pues, muy diferente del de superficie o de línea, que no pueden entenderse como cosas completas a menos que les atribuyamos no solo largo y ancho, sino también profundidad* (Descartes, 1985a, p. 160).