

Una reivindicación de *mente y voluntad* frente al conductismo lógico de Ryle

FABIO MORANDÍN¹



Resumen

En este artículo se analizan cuatro argumentos que Gilbert Ryle presenta en su obra *The Concept of Mind* para sostener que el concepto de “mente” es producto de la falsa creencia de que hay un *fantasma dentro de la máquina*, y ese equívoco, provoca que palabras como “voluntad” tomen sentido en el lenguaje ordinario. Además del análisis de los argumentos, ofrecemos una respuesta a cada uno de ellos y, finalmente, se sostiene la tesis de que mente y voluntad forman parte del cuerpo y que tienen un sustento ontológico, aunque no posean una existencia separada del mismo.

Palabras clave: Mente, Voluntad, Conductismo filosófico, Voliciones.

A Claim of *Mind and Will* versus Ryle's Logical Behaviorism

Abstract

This article describes four arguments presented Gilbert Ryle in his book *The Concept of Mind* to argue that the concept of “mind” is a product of the false belief that there is a ghost in the machine, and this ambiguity is analyzed, it causes words as “will” take meaning in ordinary language. Besides the analysis of the arguments, we offer an answer to each of them and, finally, the idea that mind and will form part of the body and have an ontological support, although not possessing a separate existence from the same holding.

Key words: Mind, Will, Philosophical Behaviorism, Volitions.

Recibido: 22 de marzo de 2017
Aceptado: 9 de mayo de 2017
Declarado sin conflicto de interés

¹ Postdoctorante en el Programa de Neuroética. Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF), Buenos Aires, Argentina. fabiomorandin.a@gmail.com

Introducción

Gilbert Ryle en su obra *The Concept of Mind* de 1949 parte de la idea de que cometemos graves errores de lenguaje al no comprender la diferencia entre conceptos como *mente*, *voluntad* y *comportamiento*, lo que nos lleva a distorsionar el significado de las palabras. El uso común y cotidiano de algunas ellas, nos hace suponer que, efectivamente, existe *algo* en el mundo físico a lo que podemos referirnos con los términos *mente* y *voluntad* (Ryle, 2005:11).

Asegura Ryle que las personas creen erróneamente que existe una entidad misteriosa llamada *mente* que controla los mecanismos a través de los cuales el cuerpo trabaja; esto es, un *fantasma dentro de la máquina*, característico del error lógico categorial que presenta a una entidad que pertenece a una categoría, como perteneciente a otra; y pone el ejemplo de quien visita la Universidad, va al *campus*, a los salones, a la biblioteca, a las instalaciones deportivas, a la Rectoría y, después dice: “–Bien, ya vi todo eso, ahora quiero ver la Universidad”: El error categorial se comete al querer *descubrir algo* allende a lo que tiene frente a sus ojos, la Universidad es la suma de todo lo visto, no una *entidad* subyacente (Ryle, 2005:15).

El autor inglés también afirma que, además del cuerpo, no existe tal cosa como una *mente*. Si bien lo único que podemos ver son las conductas, jamás podemos ver *algo más allá*. Sin embargo, a la pregunta: ¿De dónde sacamos el sentido de la identidad personal? respondería que lo hacemos a partir del comportamiento; que, dicho sea, *behavior* se traduce comúnmente como *conducta* pero también como *funcionamiento*.

Lo anterior debemos destacarlo porque nos permitirá tener una comprensión de lo que, sobre el ser humano, significa una *conducta observable*. Son nuestras conductas y acciones las que dan sentido de *nosotros mismos*, no existe algo mágico en ello, sino sólo interacciones en nuestro cerebro que nos hacen actuar de una u otra manera.

Si bien Ryle comprende lo que son las acciones voluntarias e involuntarias y a qué nos referimos cuando decimos que una persona tiene *voluntad fuerte* y otra *débil*, ello no justifica, según él, la existencia de una entidad llamada *voluntad* (Ryle, 2005:71). Acepta que comprendemos la *resolución* o *irresolución* de carácter, pero no significa que exista otro proceso *escondido detrás*. Podemos resolver problemas sobre hacer algo voluntaria o involuntariamente, o entender la deter-

minación o indecisión en las personas y jamás haber escuchado sobre supuestas causas ocultas de las acciones (Ryle, 2005:6). Veamos los argumentos que presenta para sostener lo anterior.

Argumentos de Ryle contra la existencia de la voluntad

El primer argumento de Ryle busca destruir la creencia de que los actos que realizamos con el cuerpo son, digámoslo así, un reflejo de otros actos mentales llamados voliciones. Esgrime que quien cree en la existencia de la voluntad, está admitiendo que los actos corporales son *expresiones* de procesos mentales (Ryle, 2005:3); esto es, que ocurre un *acto mental* en el que *se interioriza* dicho acto, y luego entonces se lleva a cabo el acto *real* del cuerpo. Se tiene primero la volición de levantar el brazo y entonces se levanta. De acuerdo con esta teoría: “los actos corporales son *resultado* de actos *fantasmales internos* (volitivos ocultos) que ocurren en la mente” (Ryle, 2005:3).

De acuerdo con lo anterior, si le pidiéramos a alguien que describa en qué momento realizó una volición y cómo fue que llegó a ella entramos en serias dificultades porque no sabemos cuándo decidió hacer algo y, mucho menos se podría describir el *proceso* mediante el cual tomó dicha resolución. Por tanto, no existe un *remanente empírico* de los actos de volición y por ello, no podemos hablar, por ejemplo, de su frecuencia, duración o vivacidad (Ryle, 2005:64).

El segundo argumento es que no es posible observar *conexiones causales* entre las voliciones y los actos. No se puede probar que un acto sea producto de una volición, y de existir una volición, no tiene por qué llevar a un determinado acto. Los actos corporales pueden tener otra *fuentes* que no sea una volición. Por tanto, ejemplifica, cuando un padre valora la acción de su hijo o el juez la de un procesado, jamás se referirán a las voliciones, sino a las acciones. ¿Cómo podría saber si la acción fue antecedida por una volición? No podemos ver las voliciones o saber si la acción es intencional, habitual o involuntaria. Por tanto, tampoco podemos juzgar las voliciones, sino sólo las acciones (Ryle, 2005:90).

Por nuestra parte, consideramos que se trata de dos argumentos diferentes:

Algunos procesos mentales se originan en *voliciones-voluntarias*, pero si no es posible resistirse a hacer determinada cosa, es absurdo hablar de lo voluntario, involuntario, malvado o benevolente de la volición (Ryle, 2005:91).

Lo voluntario, involuntario, meritorio o malvado se predica de la voluntad (o mejor dicho de la volición que es su *acto*), pero esto no es posible toda vez que lo único observable son los actos corporales y no las voliciones (Ryle, 2005:91).

El tercer argumento infiere que, además de actos corporales, las voliciones originan *otros* actos mentales, pues un acto mental es precedido de otro y éste, a su vez, de otro, y así al infinito; las voliciones serían el resultado de la elección de una elección y, ésta de otra elección. Para Ryle el problema estriba en creer que los movimientos corporales están precedidos por una volición. La pregunta “¿qué hace que un movimiento corporal sea voluntario?” supone que el comportamiento tiene una causa, y de ahí la falta de rigor (Ryle, 2005:6).

El cuarto argumento de Ryle es más general y pone en duda el tipo de existencia que pueda tener la mente, ya que es *diferente* a la existencia del cuerpo. Subraya el misterio detrás de la conexión entre voliciones y acciones pues la vida de la mente tiene una existencia diferente a la vida del cuerpo y no existe un puente visible entre ambas. La existencia causal entre la mente y el cuerpo supone la existencia sombría de la primera, pero no se tienen noticias de ésta (Ryle, 2005:65) por tanto, es más fácil borrar esta dicotomía que tratar de sostenerla. Las conexiones entre voliciones y movimientos son *misteriosas* porque la mente se encuentra fuera del sistema causal del cuerpo y, dado el tipo de existencia que tiene el cuerpo y la mente, no es posible establecer un puente. Esto es, no pueden unirse ni encadenarse causalmente (Ryle, 2005:5).

Análisis a los cuatro argumentos anteriores

Digamos que hay cuatro tipos de actos: a) los internos inconscientes; b) los externos inconscientes; c) los externos conscientes (conducta) y; d) los internos conscientes (en donde ubicaríamos a la voluntad y las voliciones).

Sobre el primer argumento, no estamos realmente seguros hasta dónde Ryle se compromete al generalizar que todos los actos corporales sean de una *misma naturaleza*, esto es, que todo movimiento le antecede una volición (Ryle, 2005:114). Si bien hay acciones que están precedidos por una reflexión, que se traduce en un acto de la voluntad, no necesariamente todos los actos que realizamos con el cuerpo están precedidos por una volición, al menos no una de la clase *consciente*.

Pensemos en ir manejando y que, de acuerdo a la antítesis de Ryle, fuéramos realizando *actos fantasmales internos* para poder controlar el auto: llevando las manos firmes en el volante y pisando el acelerador, el freno y el embrague, pensando: “—Ahora debo apretar el embrague para que el auto no se apague al pisar el freno”. Si hacemos algo parecido es muy probable que antes de que terminemos de hacer esta reflexión volitiva, hayamos chocado. Tardaríamos demasiado tiempo en llegar a esta *decisión* cuando el impacto se aproxime. Aunque *de hecho* sí lo hacemos, lo realizamos en microsegundos, *lo asumimos* y actuamos. Sabemos *qué* y sabemos *cómo*, de forma no totalmente consciente.

Si lo planteamos de este modo, efectivamente, es absurdo creer que todas nuestras acciones están precedidas por actos mentales producto de la voluntad. Sin embargo, sostenemos que Ryle no advierte que *efectivamente* en algún momento del aprendizaje, para saber conducir un auto, lo tuvimos que hacer de *ese* modo, esto es, tomando conciencia de apretar el embrague antes de apretar el pedal de freno.

En ese caso, por supuesto, podríamos explicar la frecuencia, duración y vivacidad de esa volición, por lo menos del modo en que lo hicimos la primera vez; y si bien no pensamos “hoy realicé cinco voliciones”, lo cierto es que llevamos a cabo procesos mentales diferenciados para cada tipo de acción, y podemos ser conscientes de ello.

Por procesos diferenciados nos referimos al hecho de que realizamos una volición automática, pero no significa que no se realice. Esto es, las órdenes viajan a través de las ramificaciones (dendritas y axones) y *oprimen los botones* correspondientes para mover el tobillo y apretar con la planta del pie el embrague. El momento en que tomamos la decisión de hacer algo puede variar, y estamos conscientes de que una decisión cambia por múltiples factores o simplemente no se realiza. Ya Searle (2004:III) lo ha descrito en su teoría de la *brecha*.

Por lo tanto, lo que sostenemos, en un primer momento, es que existen muchos *tipos de actos corporales*, y no todos están precedidos de voliciones, al menos no como las que pretende Ryle que se describan. Se puede jalar del gatillo (Ryle, 2005:62) *porque sí*, sin que exista una *causa*. Por ejemplo, si se jala del gatillo en una sesión de entrenamiento de tiro con una mira telescópica, el acto de jalar el gatillo es, por supuesto, producto de una volición consciente y no sólo eso, también interviene un cálculo mental racional en el que imaginariamente se adelanta la trayec-

toria de la bala, se calcula la posible línea del proyectil y se pone la vista en el punto rojo del rayo en la superficie del blanco; entonces, y sólo entonces, se manda la orden de jalar del gatillo.

Existen diferentes actos humanos y aspectos en los que puede no existir una volición manifiesta o externamente identificable, ni siquiera perceptible. En algunos actos se tiene la volición y entonces se realiza, en otros es tan rápido que no logramos percibir el proceso de la orden a la acción. Se dice que logramos hacer *con maestría* alguna actividad si la realizamos *sin pensar* pero actuando diligentemente.

Al segundo argumento diremos que no es posible observar relaciones causales entre las supuestas voliciones y los actos humanos, del modo en que Ryle supone. Dice el autor que ni el padre ni el juez pueden saber a qué actos de volición corresponde un acto específico y, por tanto, estaría fuera de lugar tratar de calificar una volición de buena o mala, benévola o malévol. Por lo que no podríamos calificar las voliciones, lo único que podemos ver son las acciones y los resultados de esas voliciones. Sin embargo, se puede errar en las ideas, a través de las oraciones, en el hacer o en el dejar de hacer, esto es, que existe la posibilidad de calificar una volición (como intención del acto) como *buena* o *mala* ¡sin haberse llevado al acto!

Podemos evaluar una volición en la medida en que podemos calcular sus consecuencias. La confesión del sospechoso tiene relevancia sin haberse cometido el acto. Para algunos fiscales es calificada como *asociación delictuosa* sin importar si se concretó o no el atentado. El pensamiento del terrorista no quiere ser detectado antes de que cometa el ataque, por supuesto.

Pero Ryle afirma que ni el propio sujeto puede saber si su comportamiento externo es producto de una volición (Ryle, 2005:5). En cambio, para Searle (2003:61-96) la *brecha* se presenta en tres momentos: el primero es que no existe una razón A, B o C que motive necesariamente la decisión X, Y, Z. Puede existir múltiples razones para actuar, no necesariamente a partir de una volición específica. El segundo momento es que la intención no es sinónimo de acción, así que podemos tomar una determinación, pensar o decir que vamos hacer algo y simplemente no realizarlo. El tercer momento se da porque el inicio de un proyecto intencional no es condición suficiente para que se continúe o finalice dicho proyecto. Así que podemos comenzar algo, pero no continuarlo y menos terminarlo, afirma Searle en coincidencia

con la teoría de Ryle. Sin embargo, no únicamente observamos comportamientos sino también podemos evaluar intenciones y actos fallidos. La acción se presenta como un *continuum* del pensamiento.

El tercer argumento presenta varias dificultades: En primer lugar, no vemos la razón para negar la *comunicación* entre la voluntad, las voliciones y los actos corporales. Si bien es más difícil *mostrar* la voluntad como un ente situado, tal como pretende Ryle para otorgarle el estatus ontológico, lo que sí podemos ver son actos producto de esas voliciones. Existen diferentes tipos de acciones, y la conexión: voluntad - cuerpo no es misteriosa, dado que los actos mismos, y el hecho de poder realizar A pero también B, demuestran que existe un proceso desiderativo, y de ésta, a su vez, una acción. Aunque no siempre se deba cumplir con esta regla, las voliciones nos permiten *escoger* antes de actuar.

¿Por qué suponer que las acciones internas deban tener a su vez como resultado *otras* acciones internas, y que una volición previa requiriera de otra, al infinito? Creemos que no es eso lo que la teoría clásica sostiene, por el contrario, los resultados de las voliciones pueden o no pueden terminar en acciones externas, si bien pueden dar lugar a otras acciones mentales, no forzosamente son otras voliciones sino sólo *imágenes* mentales o *estados* mentales.

Existe no sólo un tipo de –llamémosles así– *procesos mentales situados*. Del mismo modo que existen las voliciones como producto de la voluntad, también existen recuerdos, emociones, sueños, ideas, relaciones, sentimientos y procesos racionales que, si bien los conductistas niegan, ellos mismos deben realizarlos al negar la teoría.

El salto al infinito que acusa Ryle se da porque interpreta que una volición debe provenir de otra volición, pero esto no es necesariamente así. Existen diferentes *procesos mentales situados* y, si bien ninguno es posible *meterlo* en un frasco o en una probeta para analizarlo, mantiene, de algún modo, un *estatus ontológico*. Las proyecciones mentales, producto de la abstracción son distintas de la volición. Se tiene una volición como un producto intencional y ésta su vez realiza otras acciones específicas, y aunque cada acción requiera de un carácter situado diferente y la relación causal no pueda *ser mostrada*, ello no significa que no exista.

Para responder al cuarto argumento, partamos de la definición de que la mente es el conjunto de manifestaciones y funciones cerebrales, límbicas y motoras que el hombre posee, y que, por economía, le

hemos denominado *mente* o *lo mental*. El símil del hardware y el software es simplista frente al intrincado nódulo cuerpo-cerebro, pero no es del todo inútil. Las imágenes mentales, los recuerdos, los sentimientos, las emociones, sueños y todas las manifestaciones de las percepciones sensoriales son decodificaciones de *lo mental* y el lenguaje, por ejemplo, es la expresión más acabada de esa codificación y decodificación.

Una computadora requiere de varios componentes para funcionar, como un sistema artificialmente inteligente, de otro modo, son un conjunto de piezas de metal, plástico, conductores, silicio, pero sin función. Requiere además de una fuente de energía, requiere de un conjunto algorítmico que permite que los programas puedan funcionar llamado plataforma o sistema operativo (OS). Después, los programas que permiten sacarle el mayor provecho a los periféricos o hardware, como el teclado que permite escribir este texto. Con muchas reservas, podríamos decir, que *lo mental* es una clase muy compleja de OS que tiene su manifestación en las órdenes que envía el cerebro al resto del cuerpo; lo mental es la suma de esos procesos y las voliciones representarían una manifestación específica de esas órdenes.

Por tanto, la mente es el conjunto de funciones y *se vale* del cerebro para realizar *actos*. Somos una unidad autopoyética compuesta de múltiples códigos en alto nivel de complejidad. La relación mente-cuerpo no necesariamente guarda una dicotomía (Cfr. Buganza, 2014).

Podemos ver pasar un auto, percibirlo con nuestros sentidos, lo que genera al mismo tiempo una imagen correspondiente en el cerebro, pero podemos estar imaginando al mismo auto ahora con alas, y también recordar otro auto. Puedo realizar tres actos mentales al mismo tiempo. Y no sólo eso, podría ir viajando en una bicicleta sobre la cual debo pedalear para mantener el equilibrio. El sentido de lo voluntario de imaginar el auto con alas y el sentido de lo voluntario que implica mantener el equilibrio son de diferente índole. El esfuerzo de *imaginar algo* es distinto de realizar una acción habitual que se ha convertido en *automática*, esto es, que no requiere de una introspección prolongada para realizarlo (Cfr. Kenny, 2000).

Se le puede invitar a un grupo de niños a un curso intensivo de natación en el aula y explicárseles gráficamente cada una de las etapas y posiciones que se requieren para nadar de *crawl* pero hasta que no se los lleve a una alberca no tendrán oportunidad de nadar

realmente. Pueden conocer la teoría de la flotación, haber visto múltiples figuras, e incluso videos con las mejores técnicas, pero hasta que *no lo hagan*, esto es, se sumerjan en el agua, no podrán decir que han aprendido a nadar.

Ahora, cuando logren hacerlo y se les pregunte ¿cómo lo hacen? tal vez no tengan una respuesta adecuada para responder a ello, ya que poco nos servirá escuchar una descripción de cómo estiran las piernas en el agua y lanzan las brazadas. Cuando se nada tal vez se hace de forma *no consciente*, pero no accidental. La sola intencionalidad de echar andar nuestra experiencia previa, esto es, la habilidad adquirida, es suficiente para seguir haciéndolo sin necesidad de *reflexionar* en el modo en que lo hacemos.

No ocurre lo mismo cuando le pedimos a alguien que imagine una cosa, o cuando debe resolver un problema abstracto o innovador. No hay nada quimérico en afirmar que la mente cuenta con funciones racionales con las que podemos solucionar problemas teóricos y problemas prácticos, y que gracias a esas diferentes expresiones de lo mental es que podemos dividir la razón de acuerdo al objeto al que se aplica.

De lo irascible, lo concupiscible y lo racional

El filósofo de Brighton es aún más específico en su crítica y explica que existe dentro del dogma de la mente o espíritu una división en tres estadios o funciones: la función racional o cognitivo; la función emotiva y, la función conativa (lo volitivo), que se refiere al ámbito de la voluntad (Ryle, 2005:6); esto, asegura, puede ser considerado una *curiosidad teórica* pero que no se molesta en analizar.

De lo irascible. Nosotros sí quisiéramos detenernos a analizar la división expuesta en el párrafo anterior porque consideramos no es descabellado lo sentiente o emocional en la mente, que para la Edad Media era lo *irascible*. Dejando a un lado lo referente a lo racional y concentrándonos en la parte emotiva, vemos que si, por ejemplo, le pedimos a alguien que ha perdido a un ser querido que se siente y le proyectamos un vídeo con los mejores momentos que compartieron juntos, ocurrirá un efecto, traducido en el acto mental de la reminiscencia, del dolor, tal vez mezclado con la alegría de ver nuevamente la imagen de la persona, pero con nostalgia y la evocación de no tenerlo aquí. Tal vez lo lleve, de manera involuntaria, a generar en su cerebro el tipo de instrucción que hace que el lagrimal segregue. Ahora, si decimos que lo único que podemos observar son sus lágrimas,

entonces cometemos un error sobre el hecho de que no podemos ver la secuencia de impresiones y actos mentales previos, pero ello no significa que no existan dichos procesos. La reacción conductual física es el último eslabón de esa cadena, tal vez el más evidente, pero puede ocurrir todo lo descrito en el filme, y por un proceso racional de defensa, suponer que no es buena idea mostrar sentimientos y, por el contrario, *hacer que no pasa nada*.

Asimismo, cuando una persona se siente enojada por algo, siente pérdida o está agraviada, su enojo puede tener gradaciones que van del malestar a la ira. La voluntad entonces interviene en lo irascible, porque media entre lo puramente emocional o sentiente y lo racional. Si la impresión sensorial es tan fuerte que no puede ser mediada, entonces el desacuerdo puede convertirse en enojo, y el enojo en ira, y la ira en *locura* momentánea. La pérdida de un ser querido, reflejada en tristeza, puede llevar a una depresión e incluso al suicidio. Si bien la psiquiatría supone que un medicamento devolverá la estabilidad emocional al paciente, esto no repara la pérdida, lo único que logra es ocultar temporalmente los síntomas; por el contrario, puede inaugurar nuevas dependencias físicas y psicológicas. Por lo tanto, sólo el manejo de la muerte, la resignación y la filosofía podrían ayudar. Las causas de la depresión o de la inestabilidad son más profundas que la búsqueda de aniquilación de los síntomas, ya que éstos no son la enfermedad *en sí*, sino una manifestación de que *algo más profundo* está ocurriendo en la persona, con la misma vivacidad que cualquier otro acto; y aun cuando la medicina pueda ser capaz de eliminar esos síntomas, la *dolencia* se encuentra *por dentro* y requiere de *otros procesos* como no negar el hecho y encontrar el modo de vivir con él. No importa lo que ocurra sino cómo lo incorporamos a nuestra vida.

De lo concupiscible. La siguiente *división* de lo mental se refiere a lo concupiscible y se asocia a los deseos del ser humano. Los medievales le llamaban *concupiscentia* y los griegos *epitumia*. Si bien estas palabras no tienen un correlato en español, se refieren a los deseos y pulsiones que compartimos con los animales. Necesidades básicas, que al igual que otras especies, tenemos, por ejemplo, comer, dormir y aparearnos (Kenny, 2000:54).

En el ser humano existen diferencias porque, al contrario de otros animales, puede cada uno de los deseos básicos ser controlado por la racionalidad. Por mucha hambre que se tenga, si alguien está orando, podemos esperar a que termine la plegaria para

comenzar a comer. En cambio, si se le sirve un plato de croquetas al perro, simplemente se abalanzará sobre él. (Kenny, 2000:56). La voluntad en este caso, junto con lo racional, actúa de forma palpable. La parte concupiscible quiere satisfacer el deseo inmediatamente, pero la parte racional informa la regla: "Al término de la oración, entonces se podrá comer"; y la voluntad, en este caso entendida como fuerza de voluntad, controla la pulsión de comer inmediatamente.

¿Qué pasa si pensamos en otra clase de necesidades y deseos que tiene el ser humano y que no comparte con otros animales? Nos referimos a las necesidades de seguridad pública, seguridad laboral o propiedad privada, que son necesidades de diverso orden y que, al igual que las básicas, buscamos sean satisfechas.

El hecho de sentirnos inseguros en las calles tiene un correlato que afecta el desenvolvimiento de los ciudadanos, como un problema que pertenece a la *res* pública, pero que también tiene sus efectos perniciosos en el ámbito de lo privado. Especialmente quienes han sido víctimas del delito luchan, porque además de la pérdida sufrida, no pierdan también el sentido de su vida. Volver a caminar o circular con tranquilidad puede ser su mayor anhelo.

La necesidad de propiedad privada es otra necesidad sofisticada que el hombre tiene, aunque en el fondo puede ser la exigencia de territorialidad que compartimos con otros animales, pero lo que ellos no tienen y nosotros sí es la necesidad de certeza jurídica, esto es, el tener un instrumento legal que ampare la propiedad, ante la demanda patrimonial que pueda tener otra persona.

Hasta aquí hemos visto ejemplos de necesidades, algunas básicas, pero todas ellas las hemos utilizado para ilustrar la relación mente-volición-acción, y la existencia de la división de lo mental.

Para apoyar lo dicho hasta aquí, citemos la definición, paradójicamente, de John Locke, quien apuntó como *evidente* lo siguiente:

Encontramos nosotros mismos una potencia para iniciar o para sufrir, para continuar o para terminar varias acciones en nuestra mente y varios movimientos de nuestro cuerpo, con sólo la intervención de un pensamiento o de una referencia de la mente que ordena, o como quien dice, manda que se haga o que no se haga tal o cual acción particular. Esta potencia que tiene la mente para mandar que una idea sea motivo de consideración, o que no se la considere, o bien, para preferir en cual-

quier momento particular que una parte del cuerpo esté en movimiento en vez de estar en reposo, y viceversa, es lo que llamamos *voluntad*. Y el uso efectivo que hacemos de esa potencia, produciendo o dejando de producir cualquier acción particular, en lo que llamamos *volición*. Dejar de realizar una acción o realizarla, como consecuencia de aquella orden un mandato de la mente, se dice que es *voluntario*, y de toda acción que se realiza sin que intervenga un tal pensamiento de la mente se dice que es *involuntaria*. La potencia de percibir es lo que llamamos el *entendimiento* (Locke, 1999:218).

Por supuesto que su argumento puede haber sido *superado* en algunos sentidos, sin embargo, el sentido inequívoco de la definición apunta, aun desde el sentido común, a que el referente tiene un estatus ontológico situado y que, por tanto, la voluntad tiene un *modo de existencia* preciso.

¿Por qué Ryle afirma que si alguien dice haber estado realizando cinco voliciones sería algo absurdo? (Ryle, 2005:63) Advirtiendo lo que Searle ha llamado *razones para actuar* como la capacidad de discernir entre varios caminos, conlleva la aceptación de que, existen actos voluntarios e involuntarios y a ellos nos referimos cuando hablamos de actos internos y externos.

Finalmente, sobre el problema ético de lo voluntario e involuntario. Entendemos que si una volición no es voluntaria no podría decirse que es *buen*a o *mal*a, pues siendo involuntaria no cabría objeto consciente alguno (Ryle, 2005:63), pero la voluntad siempre actúa en las condiciones de manera consciente, de otro modo no sería un acto voluntario.

Santo Tomás dirá que la voluntad siempre es un acto de bien, y bien no es un juicio valorativo sino, en su caso, constitutivo. Por eso al acto del sujeto que persigue *el acto de bien*, que le es consustancial, lo llama *voluntas*; en cambio, aquella volición *en acto de mal*, la llama *noluntas* (Aquinas, S. *Th.* I-II, q. 8, a. 1, ad. 1). No abundaremos más en esta definición, pero baste decir que la voluntad se manifiesta de diferente manera según el objeto que persiga.

Creemos que en Ryle, existe una confusión en dos aspectos: primero lo que se constituye como voluntario e involuntario y, segundo, lo meritorio y lo no meritorio. Si bien habíamos concedido que la fuerza de voluntad podía comprenderse como resolución de una persona y, debilidad de la voluntad como irresolución para perseguir un objetivo; eso implica que se tiene un referente bastante claro de lo que es la

voluntad, aunque ésta sea tomada en un sentido diferente al de la tradición.

Reflexión

El decir que se tiene un *yo* equivale a decir que se tiene conciencia de *sí mismo*. El *yo subjetivo* puede mediar entre lo puramente receptivo (lo empíricamente dado) y la emotividad, los sentimientos y la interpretación de percepciones (que como hemos visto en otro momento le llamaron lo irascible, concupiscible y racional). No podemos saber si es o no aprehensible *la cosa en sí*, pero si concedemos que el cuerpo es capaz de captar datos del exterior, podemos entonces añadir la facultad interpretativa en la que interviene un *yo subjetivo* o mente. Se le denomina mente a los procesos imbricados en la aprehensión del mundo exterior, interior y el *saberse-que-se-es*. Para Ryle el error estriba en utilizar la palabra *yo* como si en realidad existiera *algo* que no existe, sino que es se trata de un malentendido del uso del lenguaje.

El grado de conciencia *de-que-se-es* sólo es posible a partir de un *yo subjetivo*, no sólo como un *cogito* cartesiano sino como una compleja red interactuante interior, exterior y trascendente del *sí mismo*. Nada de esto es posible si no se tiene a un *yo* capaz de percibirlo y percibirse. Cuando Ryle medita sobre su tema, también se refiere a un *sí mismo* como dos entidades: una que articula en *sí mismo* y otra que, en segunda persona, se refiere a un *mí mismo*. Siempre tiene conciencia de un *yo* y al mismo tiempo es capaz de verse *desde fuera*.

La conciencia de *sí mismo* o mente es entonces la suma de esas percepciones, creación de imágenes internas, pero también de las emociones que esas percepciones causan; sensaciones no sólo físicas sino psíquicas, pero además los deseos inmediatos, mediatos y de largo plazo, así como las voliciones producto de la voluntad. Esto es parte de un intrincado haz de relaciones entre lo visible, lo irascible, lo concupiscible y lo racional.

Lo concupiscible corresponde a lo interno; lo irascible a lo externo; lo racional es parte del *yo interno* capaz de codificar y decodificar lo percibido. La voluntad está unida a esta parte que corresponde a lo voluntario y a lo involuntario de las acciones, así como en el control o no de los deseos. La mente no está alojada en el cerebro como algo distinto, en todo caso, como lo propone Buganza (2014, 19-36) deberíamos verla como una *relación hilemórfica*.

Por su parte, la correlación entre cerebro y sistema

nervioso, generando la presencia de lo abstracto produce estados de conciencia capaces de ser percibidos por cualquiera que observe al sujeto; en cambio los estados mentales sólo pueden ser percibidos por el propio sujeto.

Las explicaciones neurobiologicistas sobre la toma de decisiones sólo han podido abarcar los juicios de coherencia intuitiva esto es, los que se refieren a la satisfacción e insatisfacción de necesidades básicas. La recompensa asociada a la satisfacción subjetiva a través de reforzadores positivos. Pero más allá, el sentido del bien y del mal no ha logrado ser desentrañado por ese camino.

Creemos que todo lo anterior es suficiente para poner a salvo el concepto de mente, incluyendo aquello denominado lo concupiscible, lo irascible y lo racional. Por su parte, si bien suponemos que Ryle no imaginó las consecuencias que tendría la formulación de su teoría sobre el *fantasma dentro de la máquina*, parece que ese fantasma es tan real como las funciones y mapas que se construyen dentro del cerebro, y las acciones exógenas que el resto del cuerpo realiza.

La estructura del cerebro es sumamente compleja, existen todavía áreas recónditas que encierran enigmas en cuanto a la relación sobre las impresiones y los resultados o respuestas de esas impresiones. El cerebro construye lo que se denomina *mapas cognitivos* a través de funciones y datos que logra recopilar del interior y del exterior (Damasio, 2010:119-122).

La mente construye la percepción de la realidad que los individuos hacemos con las vivencias internas y externas. Los llamados *estados mentales* son el resultado de la interacción de estos mapas que no sólo proporcionan información inmediata, sino que quedan almacenados en la memoria de corto, mediano y largo plazo, de la que, de distintos modos y a veces de forma consciente (voluntaria) o inconsciente (involuntaria), utilizamos para realizar un acto, o simplemente para ser impactados por esos recuerdos, que interpretamos como positivos o negativos.

Tenemos una complejidad de percepciones internas y externas y además, somos capaces de retrotraer episodios sensoriales del pasado, a veces con tanta vivacidad que podríamos decir que *volvemos a vivirlos*.

Conclusión

Negar los conceptos de mente y voluntad, por el camino del conductismo lógico, no parece ser plausible, como hemos analizado uno a uno los argumentos de Ryle, somos más complejos que una máquina,

y la mente algo más profundo que la noción de un *fantasma*.

Los mecanismos que se requieren para la natación no son únicamente los conocimientos de cómo lanzar brazadas y patadas, sino los consejos básicos de cómo perder el miedo al agua, dejar que el cuerpo flote, cómo inhalar y exhalar debajo del agua, el cómo usar las gafas y cómo no entrar en pánico en caso de emergencia; por mencionar algunos aspectos estrictamente relacionados con la práctica. Las reglas de procedimiento son útiles, incluso necesarias, pero no suficientes para realizar ciertas actividades.

El conductismo lógico o filosófico de Ryle evita los inconvenientes más comunes de un conductismo psicológico que negaría cualquier alusión a las emociones, actos mentales o a las intenciones; también evita caer en el dualismo de pensar que si algo no es físico entonces es mental, pero esto significa que las intenciones no pueden ser observadas.

Presenta también dificultades para explicar algunos procesos que, de quedarnos únicamente con la observación de los comportamientos externos de las personas, tendríamos que soslayar. Procesos internos aún inobservables pero definitorios en el conjunto de cadenas de acción, tanto mental como física, y es lo que precisamente niega. Si bien la obra de Ryle carece de notas al pie de página y referencias, advertimos que sigue algunas de las ideas de Brentano (1935) en relación al problema de la *intencionalidad*, pero añade el traducir los problemas mentales a oraciones condicionales del tipo: *p* entonces *q*.

Podemos comprender las ideas que Ryle presenta en cuanto a los errores de *uso del lenguaje*, como Wittgenstein (1953) ya había advertido y a quien tampoco cita, pero desde sus propios ejemplos, nos demuestra que, el *saber hacer* y el *qué* tienen un fundamento más allá de las conductas observables. Esto es, el fantasma *está vivo* y podemos jalar del gatillo como producto de una volición racional, pero también podemos jalar del gatillo *porque sí*, porque *se nos dio la gana*. El *saber qué* y el *saber cómo*, tal como lo presenta Ryle, tiene implicaciones negativas para sostener su posición, al menos en lo referente a la voluntad. Si describimos el saber cómo hacerlo en términos de una habilidad procesal, vemos que el conocimiento de las proposiciones, esto es, el *saber qué*, se va conformando como un conocimiento que representa una habilidad, no únicamente como saber teórico, sino como una facultad práctica.

La razón teórica resuelve problemas abstractos, por ejemplo, los de las matemáticas, y al hacerlo lle-

vamos a cabo actos mentales previos como la multiplicación, la suma, la división o la resta. Si alguien nos pregunta ¿qué hiciste hoy? y le respondemos que estuvimos realizando siete multiplicaciones mentales, y que dos de ellas fueron difíciles, nadie podría advertir un sinsentido.

La aprehensión del mundo exterior, su decodificación, su recreación, su análisis para la acción, no serán posibles a menos que la mente y la voluntad estén presentes. Ridiculizar el fenómeno de lo mental como un fantasma no forzosamente demuestra que no exista. La mente, ya sea como un constructo del cerebro, como sostiene Damasio (2010), lo cierto es que el concepto mismo de conciencia es epifenoménico y, por tanto, sea o no un producto del cerebro independiente de él, tenemos presente la conciencia cada mañana al despertar.

Mente y voluntad, bien pueden ser sustituidos por los términos *conciencia* y *decisión* lo que, si bien no resuelve el problema, podría sentar los parámetros correctos para, desde ahí continuar la discusión formal que Ryle pretende. Si se trata de un problema conceptual podemos otorgarle al autor plausibilidad en su discurso, pero si se trata de reducir lo mental a un fantasma y la voluntad a un error consustancial

del primero, nos parece que, con los contraargumentos hasta aquí presentados, podemos sostener lo contrario.

Referencias

- AQUINO, T. (1990). *Suma de Teología, Prima Secundae*. Qq. 6-21. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- BRENTANO, F. (2012) [1935]. *Psicología desde un punto de vista empírico*. Madrid: Revista de Occidente.
- BUGANZA, J. (2014). *Filosofía de la mente, nous y libertad*. México: Universidad Veracruzana.
- DAMASIO, A. (2010). *Y el cerebro creó al hombre*. Barcelona: Destino.
- KENNY, A. (2000). *La metafísica de la mente*. Barcelona: Paidós.
- LOCKE, J. (1999). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: FCE.
- RYLE, G. (2009) [1949]. *The Concept of Mind, 60th Anniversary Edition*. New York: The Routledge.
- RYLE, G. (2005). *El concepto de lo mental*. Barcelona: Paidós.
- SEARLE, J. (2003). *Rationality in Action*. USA: Massachusetts Institute of Technology.
- SEARLE, J. (2004). *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*. Amazon Kindle: Barcelona.
- WITTGENSTEIN, L. (2008) [1953]. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.