

# *Behaviorismo y lenguaje*

## *(acerca del pensamiento de G. Ryle)*

En el presente trabajo nos proponemos:

1. Determinar cuál es la modalidad de behaviorismo defendida por G. Ryle (en su obra *The Concept of Mind*, que tomaremos como foco de nuestro trabajo).

2. Esbozar cuáles son sus argumentos fundamentales para defender esta modalidad de behaviorismo.

Marginalmente, aquí y allá, añadiremos breves comentarios críticos acerca del valor de esos argumentos.

### I.

Comenzaremos por la distinción usual entre behaviorismo metodológico y behaviorismo dogmático: el primero propone un método de investigación psicológico, a saber, la observación de la conducta o comportamiento públicamente observable, pero no niega la existencia de estados o fenómenos mentales (si bien piensa que no son susceptibles de examen científico, por faltarles la posibilidad de control objetivo); mientras que el segundo niega la existencia misma de fenómenos mentales, es decir, fenómenos a los que únicamente el sujeto tiene acceso directo, y que son por lo tanto privados en el sentido más riguroso de la palabra.

Si ponemos el criterio de división entre estas dos formas de behaviorismo en la negación de la existencia de fenómenos mentales, es indudable que hemos de adscribir a Ryle al behaviorismo dogmático. Sus declaraciones en este sentido son tan numerosas que no merece la pena la cuidadosa aportación de citas (puede verse, como ejemplo, el programático capítulo I de CM). Es cierto, sin embargo, que estas declaraciones están generalmente dotadas de una peculiar ambigüedad, en cuanto, bajo el nombre de la atacada "doctri-

na oficial”, que sirve de contrapunto y contraste a sus propias opiniones, engloba Ryle doctrinas que, para muchos filósofos, no están de ninguna manera implicadas por la admisión de fenómenos mentales. Así, por ejemplo, el carácter “paramecánico” de los fenómenos mentales, y la concepción de éstos como “negativos” de los fenómenos físicos (cfr. CM, pp. 20-23). Sería difícil encontrar en la historia de la filosofía pensadores que, al menos explícitamente, hayan defendido semejante concepción de los fenómenos mentales. Por lo tanto, podría argumentarse, el ataque de Ryle yerra el blanco, al presentar una caricatura de la teoría “mentalista”; y, por consiguiente, su misma postura behaviorista queda insuficientemente definida, puesto que se define en contraste con esta forjada postura “mentalista”.

Sin embargo, y sin negar el fondo de razón de esta objeción, podemos en este punto dejarla tranquilamente de lado; sea o no caricaturesco el retrato de la teoría oficial presentado por Ryle, podemos legítimamente limitar nuestra discusión al carácter *esencial* de los fenómenos mentales: su carácter de conciencia o autoconciencia, es decir, de “acceso privilegiado”, absolutamente directo y privado, a nuestros propios estados anímicos; y este carácter es correctamente presentado por Ryle. La negación de la existencia de fenómenos dotados de tal característica es el punto nuclear de su behaviorismo, desde el punto de vista que ahora nos ocupa.

Ahora bien, ¿niega *realmente* Ryle la existencia de semejantes fenómenos? Ciertamente, si nos atenemos a sus declaraciones explícitas en CM; pero, como —entre otros— ha observado A. J. Ayer<sup>1</sup>, a lo largo de CM permanecen, sin eliminar y sin explicar, ciertos fenómenos que, si bien de carácter más modesto que los fenómenos psíquicos complejos, no dejan de ser fenómenos *mentales*, en el sentido de *conscientes*. Así, ante todo, los “sentimientos” (“feelings”) o “afecciones”, que Ryle tiende, despectivamente, a identificar con sensaciones orgánicas (CM, pp. 81-85); igualmente, las sensaciones visuales, auditivas, etc. (CM, pp. 211-222), en cuanto distintas y contrapuestas a la percepción que se apoya en ellas; del mismo modo, fenómenos mentales más complejos, como la “cinematografía privada” de imágenes visuales a la que podemos entregarnos, el soliloquio interno que acompaña muchas de nuestras acciones, etc.

1. A. J. AYER, «An Honest Ghost?». En: O. P. WOOD G. PITCHER, *Modern Studies in Philosophy: Ryle* (Londres 1971), pp. 54-59.

(cfr. CM, pp. 35, 38, 47, 57, *inter alia*). Todos estos fenómenos son *mentales* en el sentido rechazado por Ryle: fenómenos *conscientes*, fenómenos a los que el sujeto tiene un "acceso privilegiado"; y todos ellos son, por así decir, como los ineliminables residuos del análisis reductivo de Ryle. Parece tarea imposible reducirlos, como Ryle ha intentado con otros fenómenos "mentales", a *disposiciones* para determinados comportamientos públicos.

Sin embargo, Ryle ha intentado la eliminación de estos residuos de distintas maneras. Podemos reducirlos a dos: o bien, como en el caso de las sensaciones y afecciones ("feelings"), negando que tales fenómenos sean conscientes, puesto que no son observables, presenciabiles; o bien, como en el caso del soliloquio interno y las imágenes, explicándolos como fenómenos secundarios, dependientes del comportamiento públicamente observable. No interesa repetir aquí la crítica de estos intentos de Ryle, llevada a cabo eficientemente por A. Quinton y A. J. Ayer<sup>2</sup>. Puesto que la finalidad de esta parte del trabajo es exclusivamente expositiva, basta con subrayar que estos intentos muestran indudablemente que el propósito de Ryle es inequívocamente behaviorista en el sentido dogmático. Por ello, parece desacertado el intento<sup>3</sup> de hacer de Ryle un behaviorista metodológico, que se limitaría a mantener que nuestras aserciones acerca de los fenómenos mentales son únicamente una pequeña e irrelevante minoría, entre nuestras aserciones acerca del comportamiento humano.

Ahora bien, el behaviorismo dogmático de Ryle posee una peculiaridad que lo hace distinto del behaviorismo de muchos psicólogos. Esta peculiaridad, como manifiesta el mismo Ryle (CM, pp. 308-311) es el rechazo del mecanicismo generalmente implícito en las doctrinas behavioristas. Es una peculiaridad muy importante, pues es precisamente el mecanicismo el que da fuerza y consistencia lógica a estas doctrinas. Pero veamos ante todo el pensamiento de Ryle.

Para éste, el behaviorismo ha nacido como método científico, y la metodología científica ha tomado durante largo tiempo a las leyes de la mecánica como las leyes *últimas* de la naturaleza y como

2. A. QUINTON, «Ryle on Perception»; A. J. AYER, «An Honest Ghost?». Ambos en la obra citada, respectivamente pp. 105-136 y 53-74.

3. P. ej. U. T. PLACE, «The Concept of Heed». En: D. F. GUSTAFSON (ed.), *Essays in Philosophical Psychology* (Londres 1967), pp. 206-226.

el modelo ideal de las conclusiones científicas. De aquí que el behaviorismo, al constituirse en doctrina y en dogma, se haya visto llevado a negar los fenómenos mentales, no sólo por su carácter privado e inaccesible al control intersubjetivo, sino también, y sobre todo, por su carácter difícilmente adaptable a las explicaciones mecanicistas, consideradas *a priori* como las únicas legítimas.

Ahora bien, en todo ello hay implícitos numerosos presupuestos acerca de la naturaleza de las leyes científicas y de la causalidad: en especial, la noción de causalidad a menudo implícita en estas ideas es de naturaleza imaginativa y carece de todo respaldo lógico. No es de extrañar que Ryle se haya apresurado a desolidarizarse de este tipo de cientifismo. Para Ryle, aun partiendo de la concepción clásica de la ciencia (según la cual el objetivo final de la ciencia es la formulación de aserciones del especial tipo lógico que llamamos "leyes"), de ningún modo pueden identificarse explicación científica y explicación mecanicista; mucho menos puede pretenderse que la explicación científico-mecanicista sea *la* explicación, la única explicación legítima.

Ambos puntos han sido defendidos por Ryle en CM, pp. 74-80: en efecto, Ryle afirma que las leyes descubiertas por la física (las leyes mecánicas por excelencia) pueden ser compatibles con los propósitos, intenciones, etc., que se despliegan en las acciones humanas; más en general, las leyes de la naturaleza pueden quizá gobernar las acciones humanas (en el sentido de que les trazan los límites de actuación, las fronteras de sus posibilidades), pero ciertamente no pueden ordenarlas, dirigir las. Así pues, las leyes de la naturaleza, aun si les damos una interpretación ontológica mecanicista, no pueden pretender ser la única explicación de la conducta humana.

En una obra posterior<sup>4</sup>, Ryle ha abordado el tema de manera más general, y el ataque al cientifismo es aún más recio. Para Ryle, toda explicación científica, incluidas por supuesto las físicas, son constitucionalmente limitadas, es decir, por su misma naturaleza son incapaces de hablar de ciertas clases de temas, justamente porque *ex officio* hablan de otros temas diferentes, aunque conexos. Así, la explicación física (a la que, si queremos, podemos ontológicamente interpretar de manera mecanicista) no es la explicación modelo de todas las demás, ni siquiera la explicación más básica.

4. *Dilemmas* (Cambridge 1966), pp. 68-81.

Es simplemente una explicación que nos permite pasar de unos fenómenos físicos a otros igualmente físicos: deducir, predecir, anticipar fenómenos que aún no percibimos sensiblemente, a partir de otros ya percibidos. Pero en ningún momento puede autorizarnos, por así decir, a cambiar de nivel; a explicar por ejemplo un fenómeno "mental" (en el sentido laxo de la palabra admitido por Ryle) por medio de leyes físicas o biológicas.

Estas ideas epistemológicas no han sido nunca coherentemente desarrolladas por Ryle, y no podemos de ningún modo proceder a su examen. Aquí es suficiente con dejar constancia del carácter peculiar del behaviorismo de Ryle, que no presupone ningún ideal científico, ningún modelo dogmático de explicación, ni parte de una concepción apriorística de lo que debe ser el conocimiento. Sus raíces se encuentran en otra parte: en la convicción de que nuestro lenguaje, debidamente analizado, no ostenta ninguna referencia a esos supuestos y misteriosos fenómenos mentales. Más aún, Ryle está convencido (por razones que nunca explicita de manera suficiente) que nuestro lenguaje *no puede* referirse a esos pretendidos fenómenos.

De estas raíces brota el carácter *crítico* y negativo del pensamiento de Ryle en la obra citada: se trata más bien de excluir una concepción errónea de los predicados aplicados al comportamiento humano que de elaborar una visión científica de ese comportamiento. Más aún, es extremadamente probable que Ryle no crea en la posibilidad de *una* visión científica del comportamiento humano.

Con esto, podemos ya pasar a delinear los argumentos principales con los que Ryle defiende su peculiar forma de behaviorismo.

## II.

En la vida diaria utilizamos constantemente conceptos (expresados en palabras como "ingenioso", "vano", "cuidadoso", "estúpido", etc.) para describir (alabar, censurar, etc.) las cualidades de entendimiento y de carácter puestas de manifiesto por las personas con las que tratamos. Podemos llamar a estos conceptos "mentales", en un sentido no comprometido con ninguna teoría filosófica.

La tarea que Ryle se propone llevar a cabo en CM es trazar la "geografía lógica" de estos conceptos, es decir, sus relaciones mutuas de implicación, exclusión, contraste, etc.; y, al hacerlo, mostrar que es innecesario recurrir a la hipótesis de que estos conceptos, y los términos en que se expresan, se refieren a sucesos o ésta-

dos mentales en sentido estricto (es decir, fenómenos conscientes a los que sólo el sujeto a quien se atribuyen puede, en el sentido lógico de la palabra "poder", tener acceso inmediato). En realidad, como indicábamos, Ryle se propone mostrar, no sólo que el recurso a la hipótesis mentalista es innecesario, sino que, en un sentido no muy determinado de la palabra, es absurdo.

Distinguiremos por consiguiente en el behaviorismo de Ryle una parte de intención negativa (mostrar que la hipótesis mentalista es absurda) y una parte de intención positiva (mostrar la verdadera "geografía lógica" de los conceptos "mentales"). Examinaremos por turno ambas partes, por supuesto sólo en sus líneas más generales.

A) Ryle no ha intentado mostrar globalmente en ninguna parte el carácter absurdo de los pretendidos fenómenos mentales. Piensa que son un gran error categorial, o toda una hornada de errores categoriales; acumula argumentos contra ellos, al tratar de supuestos fenómenos mentales particulares, como actos de volición, sensaciones, imágenes, etc.; pero no encontramos una demostración explícita de que la noción misma de "fenómeno mental" (en sentido propio) constituya una noción absurda. Sin embargo, si nos fijamos tanto en las clases de refutación que emplea contra los pretendidos fenómenos particulares, como en los argumentos que utiliza en el capítulo, central, sobre la autoconciencia (que es lo que más se acerca a una refutación global de la noción de "fenómeno mental"), podemos reconstruir, no sin cierta inseguridad, las líneas fundamentales de su argumento contra esta noción.

Para Ryle, la nota esencial de los supuestos fenómenos mentales es que no son observables por personas distintas del sujeto al que pertenecen; según la doctrina que Ryle llama "oficial", fenómeno mental es aquel suceso o estado del cual el sujeto, y sólo él, puede (en el sentido lógico de "poder") tener un conocimiento directo e irrefutable. El modo cómo yo adquiero ese conocimiento de mis propios actos es la conciencia. Por lo tanto, una nota esencial de los fenómenos mentales (o, si tenemos en cuenta las teorías psicoanalíticas, al menos de una parte de ellos) es el ser conscientes.

Dos son, a mi parecer, los argumentos fundamentales que Ryle levanta contra esta noción de conciencia y, en consecuencia, contra la noción de sucesos o estados mentales. Estos argumentos, presentados explícitamente en el capítulo VI, reaparecen, en especial el primero, concretados y aplicados, en el estudio particular de los distintos fenómenos mentales.

Ambos argumentos parten de la idea de que la conciencia es presentada como un tipo de conocimiento: por la conciencia conocemos por ejemplo que tenemos un dolor de cabeza, que nos encontramos en un estado de depresión, etc. La idea de Ryle es que este uso de "conocer" atribuido a la conciencia es ilegítimo.

El primer argumento afirma que la noción de conciencia, así explicada, implica un *regressus infinitus*: si tener conciencia de que dudamos es, de algún modo, conocer que dudamos, entonces, por muy íntimamente que supongamos unidos la conciencia y el acto de que somos consciente, tenemos un acto nuevo de conocer; el cual a su vez, por ser consciente, es también objeto de conocimiento. Tendremos pues que admitir que conocemos que dudamos. Este nuevo acto de conocimiento postulará a su vez un nuevo acto de conciencia, y así hasta el infinito (CM, p. 156).

El segundo argumento tiene una base más lingüística. Según la doctrina oficial, la conciencia es un cierto tipo de conocimiento: el conocimiento directo e infalible de nuestros propios estados y actos mentales. Ahora bien, según Ryle es éste un uso abusivo de la palabra "conocer" ("know"), que no rige acusativos de objeto, sino proposiciones. No podemos decir, con sentido, "conozco un dolor en mi mano", sino por ejemplo "conozco (sé) que esto es una máquina hidráulica". "Conocer un estado mental" es una expresión que carece de sentido, aún tratándose de un estado mental propio. (Probablemente Ryle piensa que sólo los verbos de percepción —ver, oír..., etc.— pueden llevar un complemento de objeto. "Conocer" no se refiere a un acto de percepción intelectual).

A mi parecer, hay un punto central en que coinciden ambos argumentos, y que es un presupuesto básico de Ryle al elaborarlos. Podríamos formularlo del modo siguiente: de la misma manera que una proposición no puede hacer comentarios ni afirmar nada sobre sí misma, así todo conocimiento no puede versar sobre sí mismo, sino sobre otro conocimiento distinto. Así, al hablar de la "elusividad sistemática del 'yo'", Ryle elabora, con referencia explícita al problema de la conciencia, algo semejante a una "teoría de los tipos" referida a las acciones. Hay acciones de orden superior, cuya descripción implica la mención oblicua de otras acciones; por ejemplo imitar, parodiar, interpretar, etc. Ahora bien, si suponemos que la conciencia es una acción de orden superior a aquella de que es conciencia, no podemos a la vez suponer que se trata de la misma acción, con lo que vamos al *regressus infinitus*; por otra parte, tam-

poco podemos suponer que sea una "fosforescencia", o iluminación intrínseca de la misma acción, pues nos estrellaremos contra el segundo argumento.

No nos entretendremos en una elaborada refutación de estos argumentos, tarea a nuestro parecer ya satisfactoriamente realizada<sup>5</sup>. Como dice A. J. Ayer en el artículo antes citado, estos argumentos prueban claramente que la conciencia no debe ser concebida como una operación superior a las operaciones de que es conciencia; y que por tanto la conciencia no es un saber proposicional acerca del acto sobre el que versa. Pero no prueban que no podamos obtener algún conocimiento de nuestros propios estados mentales de un modo que no sea accesible a otros. Más bien, ésa parece ser la realidad: sólo nosotros adquirimos conocimiento de nuestros estados mentales (aunque los reduzcamos a "afecciones" y a "cinematografía" de imágenes) a base de haberlos experimentado o padecido; y este hecho (el hecho de que sólo yo puedo experimentar *mis* sentimientos) no es, como piensa Ryle, un trivial hecho lingüístico (el hecho de que verbos como sentir, etc., admiten la construcción de acusativos internos), sino que el hecho lingüístico parece traducir aquí una interna necesidad lógica.

Lo que, a mi parecer, sí que muestran los argumentos de Ryle es que, efectivamente, nuestro lenguaje, y en especial nuestro lenguaje "mental" no está hecho primariamente para tratar del aspecto subjetivo (consciente) de la conducta humana, del mismo modo que el lenguaje acerca de los objetos se refiere primariamente a los mismos objetos físicos, y sólo secundariamente a los datos sensoriales, gracias a los cuales los conocemos. En efecto: el lenguaje (el conjunto de los "juegos de lenguaje") ha surgido socialmente, y las palabras han recibido su significado por referencia a objetos y sucesos de carácter público, intersubjetivo. No es de extrañar, por consiguiente, que nos encontremos en serias dificultades en el momento en que, con ese lenguaje (el único de que podemos disponer), queramos describir aspectos reales de nuestro comportamiento, que sin embargo son radicalmente privados. ¿Quiere esto decir que esos aspectos permanecen para siempre más allá de nuestro conocimiento, como una "*terra aeternae incognita*"? La inferencia, por supuesto, no es válida. Lo único que podemos concluir es que nuestro len-

5. STUART HAMPSHIRE, «Critical Review of 'The Concept of Mind'». En: O. P. WOOD - G. PITCHER, *Modern Studies...*, pp. 17-44. Cfr. en especial pp. 36-38.



guaje acerca de los aspectos subjetivos de nuestro comportamiento será siempre derivado y analógico. A menos que se profesen tesis *muy* dogmáticas sobre la naturaleza y el alcance del lenguaje, nada de esto envuelve contradicción.

B) La parte positiva de la teoría behaviorista de Ryle es amplia, sutil y a menudo provista de gran vigor. No podemos pretender hacer un mínimo de justicia por ejemplo a sus importantes análisis sobre la voluntad, la imaginación, etc. Ni siquiera podemos exponer las importantes contribuciones que Ryle ha hecho al utillaje conceptual del behaviorismo, como las distinciones entre "knowing how" y "knowing that", entre verbos de actividad y verbos de realización, etc. Estas distinciones son muy interesantes e iluminan muchos de los usos que hacemos de los conceptos mentales. Sin embargo, nosotros tenemos que limitarnos a exponer el punto auténticamente central, en el que Ryle toma y elabora lógicamente una tesis central (quizá *la* tesis central) del behaviorismo dogmático. Esta tesis es la interpretación de expresiones que aparentemente se refieren a estados o sucesos mentales como expresiones que realmente se refieren a *disposiciones* a actuar o comportarse de una manera determinada.

Este tipo de interpretación es uno de los dos grandes tipos de interpretación "reductora" que admite Ryle. El otro, que no analizaremos aquí, es la interpretación de expresiones que parecen referirse a operaciones o acciones mentales como expresiones que en realidad se refieren a logros o realizaciones (por ejemplo, expresiones como "comprender", "ver"... ) en nuestra conducta pública. Así, "comprender un problema" no significa la ocurrencia de un determinado estado mental de comprensión, sino, entre otras cosas, la cesación de nuestros esfuerzos para resolver el problema, la sensación de satisfacción, la diversión de nuestra atención a otros asuntos, etc.

Ryle está convencido de que toda expresión de contenido aparentemente mental puede ser interpretada, o como una expresión *disposicional*, o como una expresión *de realización*, o como ambas a la vez (éste sería el caso, por ejemplo, de "comprender", donde no sólo nos referimos a la cesación de esfuerzos, etc., sino también a la capacidad de solucionar problemas análogos, de sacar nuevas conclusiones, etc., es decir, a una disposición). Aquí dejaremos de lado la distinción entre expresiones de actividad y expresiones de realización, para limitarnos al análisis de la distinción de Ryle entre dis-

posiciones mentales y sucesos mentales. Como dijimos, esta distinción es común al behaviorismo dogmático en general; aquí sólo nos interesa la interpretación lógica propuesta por Ryle.

Lo primero que hay que observar a propósito de esa distinción es que no se trata de una distinción entre dos realidades, sino entre una realidad *y* una ficción. No hay disposiciones mentales *y* sucesos mentales, sino disposiciones mentales *y* “sucesos mentales” (presuntos). Muchas expresiones que parecen referirse a episodios o sucesos mentales, en realidad se refieren a disposiciones: “Decir de una persona que sabe algo, o que aspira a ser algo, no es decir que, en un momento determinado, se halla en proceso de hacer o soportar algo, sino que es capaz, cuando surja la necesidad, de hacer determinadas cosas, o que está inclinado a hacer y sentir determinadas cosas en cierto tipo de situaciones” (CM, p. 112. Traducción mía).

Sin duda, hay muchas expresiones “mentales” que se refieren primeramente a capacidades y actitudes. Pensemos por ejemplo en expresiones tales como “inteligente”, “tenaz”, “voluntarioso”, etc. Con respecto a estas expresiones no hay dificultad, al menos en principio (si las examináramos a fondo, probablemente se levantaría la duda de si tales expresiones son puramente disposicionales). La dificultad principal del behaviorismo dogmático, a la que Ryle ha dado solución original, es la de aquellas expresiones que, al menos aparentemente, mentan, no disposiciones, sino episodios u “ocurrencias” mentales (por ejemplo darse cuenta, prestar atención, etc.). Tales expresiones, según Ryle, pueden ser denominadas “heed concepts” (“conceptos de cuidado”, en la traducción española de Eduardo Rabossi), y coinciden con lo que, en terminología mentalista, se denomina “fenómenos conscientes”. Al analizarlos en términos disposicionales, Ryle va a ofrecer una interpretación positiva, disposicional, de lo que míticamente designamos como “conciencia” (CM, p. 131).

El núcleo de la solución presentada por Ryle es el siguiente: las aserciones en las que predicamos de una persona el término correspondiente a un “heed concept” no son lógicamente simples. No son meramente disposicionales; es decir, no son lógicamente proposiciones hipotéticas, del tipo “si..., entonces...”, sino que son también a la vez categóricas, es decir, afirman un suceso o episodio. Son lo que llama Ryle “aserciones semihipotéticas” o “categóricas híbridas” (CM, p. 135). Un ejemplo de estas proposiciones híbridas sería por ejemplo afirmar que una bandada de pájaros está

emigrando: al hacerlo así, afirmamos un hecho (que vuelan en dirección sur) y a la vez hacemos una aserción disposicional (que ese vuelo corresponde a disposiciones instintivas de esa especie de aves), equivalente a una proposición hipotética generalizada.

Gracias a esta invención lógica, Ryle piensa haber encontrado una solución al problema de los "heed concepts", sin recurrir a la existencia de fenómenos mentales. Cuando decimos por ejemplo de alguien que lee atentamente, no estamos diciendo que suceden en él dos actos: el acto de pasar los ojos por las líneas de un escrito y a la vez el acto mental de fijar su atención en lo que ve escrito. Hacemos por lo pronto una aserción disposicional, a saber, que el lector será capaz de explicar el tema de su lectura si se le pregunta, que se sorprenderá si se encuentra después con un pasaje contradictorio, etc. Pero no sólo afirmamos esto: a la vez que predecemos las posibles acciones futuras, afirmamos que está haciendo algo en este momento, y que lo está haciendo de una determinada manera, a saber en una disposición "mental" de "pronto a" ("ready frame of mind"). Ahora bien, no debemos interpretar esta disposición "mental" en el sentido de conciencia. Hacer algo (por ejemplo leer) en una disposición mental de "pronto a", consiste en realizar un comportamiento (público) con la disposición para adaptar ese comportamiento a la tarea que se está cumpliendo y a las distintas exigencias que puedan surgir. Como puede verse, la parte que en estas aserciones híbridas juega el elemento asertivo categórico es pequeña: se limita a afirmar la existencia de un comportamiento (público), es decir, el menos *de jure* observable intersubjetivamente.

¿Puede esta explicación dar cuenta del funcionamiento de esa gran parte de nuestros conceptos mentales? Por supuesto que es cierto que, admitida en un sujeto la existencia de un fenómeno consciente, este fenómeno creará una disposición a comportarse en el futuro de una manera determinada. Así, la sensación desagradable que experimento al ingerir por primera vez un licor muy fuerte, puede crear en mí la disposición a no volverlo a beber, a beberlo rebajado con soda, etc. La cuestión no está entonces en la existencia de disposiciones, sino en si la noción de "disposición a actuar de determinada manera" es suficiente para explicar conceptos mentales como comprensión, conocimiento, deseo, aspiración, etc. O, puesto de un modo más general, si el concepto de "conciencia" es reductible al de "cuidado atento" ("heed").

Sin pretender dirimir la cuestión de manera definitiva, nos limitamos a exponer dos dificultades de la concepción de Ryle que, a nuestro parecer, hacen bastante improbable la solución propuesta.

En primer lugar, como nota por ejemplo P. Geach<sup>6</sup>, la explicación de Ryle lleva a admitir que, en ciertas ocasiones, la aplicación de determinados conceptos sólo puede justificarse recurriendo a condicionales contrafácticos. En efecto, ¿cómo podemos llamar “atento” e “inatento” a dos hombres que tienen exactamente el mismo comportamiento público? Para Ryle, la autorización a proceder así no puede proceder sino de la legitimidad de un condicional contrafáctico: a saber, que si se les *hubiera propuesto* una prueba determinada (por ejemplo repetir el argumento de la página leída), los resultados hubieran sido diferentes. Nótese que no se trata de la *verdad* de la afirmación: “Este hombre lee sin atención”, sino de su *sentido*: es éste el que depende de la legitimidad del condicional contrafáctico. Ahora bien, la legitimidad de este tipo de condicionales es demasiado oscura como para hacer depender de ella la distinción, perfectamente obvia para el parlante normal, entre “atento” e “inatento”.

Hay aquí, me parece, un error obvio que arranca de más lejos, de la interpretación que Ryle da de las aserciones disposicionales. Piensa Ryle: decir de un terrón de azúcar que es soluble, equivale simplemente a la condicional: “si este terrón de azúcar es sumergido en agua en determinadas condiciones, se disuelve”. Ahora bien, esto no es cierto. En realidad, tal oración es perfectamente categórica: afirma del terrón de azúcar un predicado que luego determina gracias al empleo de una condicional. Podíamos desarrollar así el significado de esta aserción: “este terrón de azúcar es de tal naturaleza (tiene tal estructura molecular, etc.) que, dadas las leyes físico-químicas que rigen la naturaleza, se disolverá si se sumerge en el agua”.

Algo semejante ocurre con los conceptos mentales. Decir de alguien que lee atentamente no es decir simplemente que si le proponemos un test adecuado lo pasará positivamente. Es decir que su acto de leer tenía unas características especiales, que no necesitan traducirse en comportamiento público, y que hacen a este acto de leer completamente distinto del leer inatento del vecino, a pesar de la igualdad del comportamiento externo; y que, precisamente *por*

6. P. GEACH, *Mental Acts* (Londres 1971), pp. 4-7.

*ello*, pasará positivamente los tests de comprensión a los que le sometamos. Estas "características especiales" no pueden ya ser explicadas en términos disposicionales, del mismo modo que la estructura molecular del azúcar no puede explicarse en términos de su solubilidad, sino al revés.

Encontramos así que la noción de "disposición a actuar" no sólo no explica la noción de fenómeno mental, sino que la supone. En efecto, ¿cómo podremos fijar los condicionales que, según Ryle, dan el sentido a predicados como "atento", "inteligente", etc., sino porque ya conocemos el significado de esos términos? ¿Cómo sabemos por ejemplo que el poder repetir las ideas oídas, con palabras distintas, invirtiendo quizá el orden de la exposición, etc., es un test positivo de la comprensión de una conferencia? No es suficiente decir que así lo hemos aprendido en el curso de nuestro aprendizaje del idioma. En realidad, ningún test específico está prescrito en el significado convencional de términos como los presentados, sino que es el significado del término el que nos guía en la selección de nuevas pruebas que nos den seguridad de que lo aplicamos con veracidad. No es, desde luego, que supongamos que tales términos tienen un significado perfectamente definido y exacto. Más bien se trata de términos de bordes imprecisos, y gran parte de la tarea de la psicología consiste en idear pruebas que, partiendo del significado normal del término, nos permitan darle un significado perfectamente fijo y determinado. Hay pues una especie de interrelación entre el significado ordinario, predisposicional, de estos términos, y las pruebas que lo precisan y determinan. Pero sería un importante error, lógico si no práctico, sostener que el *significado* de estos términos *son* las pruebas a que recurrimos para cerciorarnos de la *verdad* de su predicación.

JOSE MONTOYA