

# LA MENTE

## La confusión como Mito Científico



La historia de la psicología, cuando menos su historia reciente como propuesta científica, está ligada indisolublemente al problema de la mente. De la misma manera lo perciben los legos: en el mundo del sentido común y del lenguaje ordinario, psicología y mente son dos términos que se acompañan. Existen profundas razones históricas y lingüísticas que dan cuenta de este hecho aparentemente compartido por legos y especialistas. Sin embargo, la relación entre mente y psicología que se da en el contexto del lenguaje ordinario y de las prácticas cotidianas de los legos es radicalmente distinta a la que suponen los especialistas científicos. Y, paradójicamente, parece ser que, cuando menos en este punto, el sentido común ha sido más afortunado que las propuestas conceptuales que han conformado el tortuoso y prolongado peregrinaje de la psicología como un proyecto de ciencia.

Para examinar esta afirmación, será necesario un triple recorrido por la relación psicología-mente. Primero, nos acercaremos al análisis del sentido del lenguaje ordinario que implica, hace referencia o contiene expresiones acerca de la mente, acontecimientos o actividades mentales. Después, revisaremos brevemente los orígenes históricos de la psicología como ciencia del alma –y de la mente–, para, al final, abordar el momento y los argumentos que fundamentaron y fundaron a la psicología como una ciencia de lo mental, transmutando el sentido cotidiano de las expresiones ordinarias en el de una entidad trascendental, inmaterial.

### *Mente y lenguaje ordinario*

El lenguaje ordinario, aun cuando ocurre en la forma de las lenguas naturales y como lenguaje coloquial, no es sinónimo de ellos. El lenguaje ordinario es un término que filósofos como Austin (1962) y Ryle (1964) aplican a las expresiones y palabras con usos normales, al margen de las modas, de su posible carácter técnico, y de que estén formuladas de manera coloquial en uno u otro idioma. El lenguaje ordinario tiene que ver con el sentido de las palabras –como parte de expresiones– de acuerdo con el uso y el contexto en que tiene lugar el decir como parte de un hacer. Lenguaje y práctica social van íntimamente ligados, y no son separables. Por ello, examinar la “lógica” del lenguaje ordinario es examinar la diversidad de usos y contextos que tienen las palabras y expresiones como parte *integral e inseparable* de una práctica social que tiene sentido en tanto convención. Por consiguiente, hablar de la lógica del lenguaje ordinario no es hablar de la lógica o sintaxis del habla o de la escritura desde un punto de vista gramatical, aun cuando la lógica de la gramática constituya una abstracción formal de una diversidad de lógicas prácticas funcionando en el lenguaje ordinario cotidiano. La lógica del lenguaje ordinario no se refiere a ninguna dimensión formal del lenguaje como producto o vestigio de la actividad práctica de los individuos que se relacionan entre sí. Constituye, por el contrario, el sentido mismo que pueden tener las prácticas que

incluyen al lenguaje vivo, y que tienen lugar mediante el lenguaje como acción –entre otros aspectos– con base en el uso y el contexto en que ocurren las palabras y expresiones.

Por este motivo, el lenguaje ordinario, a diferencia de los lenguajes técnicos –entre otros, el lenguaje de las diversas ciencias–, es multívoco, tiene múltiples sentidos. Su función, en contraste con el lenguaje de las ciencias, por ejemplo, no es la de nombrar y describir, aun cuando se usen nombres y se describan cosas y situaciones. El lenguaje ordinario es un lenguaje que se da *como* relación entre personas que actúan en diversidad de situaciones sociales. El significado, o mejor dicho, el sentido de sus expresiones –y de las palabras en ellas incluidas– sólo se obtiene y se comprende a partir del uso que se les da y del contexto de dicho uso. En cambio, los lenguajes técnicos son, por lo general, lenguajes unívocos, en donde términos y expresiones guardan una correspondencia inequívoca con un tipo determinado de operaciones, actividades, objetos y/o acontecimientos.

El lenguaje ordinario contiene, por así decirlo, una diversidad de palabras y expresiones referidas a la mente y lo mental. Ejemplo de ello son todos los términos y expresiones que tienen que ver con los sentidos, los sentimientos, el pensar, las emociones, la memoria, la imaginación, los sueños y muchas otras más por el estilo. Al contrario de lo que han afirmado filósofos, psicólogos y teólogos, estos términos y expresiones, *tal como se dan en las prácticas del lenguaje ordinario*, no hacen referencia a entidades trascendentes o a acciones y procesos que –dándose en el organismo como espacio– carecen de cualidades extensivas. Constituyen términos y expresiones que sólo tienen sentido como parte de situaciones en las que se relacionan dos o más personas, y en las que los términos y expresiones *forman parte* de esa relación, articulando la práctica social. El significado de dichos términos y expresiones es equivalente al sentido que les da su uso en un contexto determinado. No hay más referencia que esa.

Ryle (1949) y Wittgenstein (1953, 1980a, 1980b), desde distintas perspectivas, han examinado el sentido que tienen los términos y expresiones “mentales” como parte del lenguaje ordinario, destacando por una parte que no constituyen referencias a un mundo interno paralelo y causante de las propias expresiones y acciones a las que “acompañan”, y que su sentido es multívoco de acuerdo con las circunstancias en que tienen lugar. Ryle, en particular, ha revisado sistemáticamente lo que ha denominado el carácter disposicional de los términos y expresiones “mentales” en su aguda crítica al por él así bautizado “Mito del Fantasma en la Máquina”. El argumento fundamental de Ryle, en su libro *The Concept of Mind*, es que los términos y expresiones “mentales” no constituyen términos y expresiones que designen ocurrencias o entidades singulares. Para Ryle, tales términos y expresiones son conceptos que sólo tienen sentido cuando se aplican a tendencias, propensiones y colecciones de ocurrencias (circunstancias o situaciones). El error lógico (o categorial) radica en tratar a los términos y expresiones disposicionales como si se refirieran o aplicaran a ocurrencias y entidades singulares. De este modo, pensar, percibir, recordar, sentir, saber y muchos otros términos “mentales”, no constituyen descripciones de acontecimientos, activi-

dades o entidades ocultas, no observables. Tales términos se usan, y sólo tienen sentido, en condiciones en las que los individuos hablan y actúan acerca de las circunstancias y el conjunto de ocurrencias pasadas que se relacionan con que se actúe de una manera u otra dada una situación.

No es éste el momento para examinar a fondo los planteamientos de Ryle y de Wittgenstein, entre otros. El espacio no sería suficiente para ello. Lo que conviene es asentar que sus argumentos, a la vez que permiten ubicar la naturaleza de los acontecimientos psicológicos desde una perspectiva diametralmente opuesta a las tradicionales, *disuelven* –empleando la expresión de Campbell (1987)– el problema de la mente como una entidad o procesos diferentes al comportamiento del individuo.

### ***La psicología como ciencia del alma***

La apropiación dualista de los conceptos de alma –y mente posteriormente–, es un hecho que tuvo lugar en el contexto histórico de la dominación ideológica del pensamiento judeo-cristiano en la cultura de Occidente (Kantor, 1963). Originalmente, al menos como términos que designaban las características de ciertos tipos de organismos y de sus movimientos –o cambios–, el concepto de alma y muchos de los conceptos psicológicos reconocidos después como términos “mentales” fueron ajenos a todo supuesto dualista.

La primera formulación de la psicología como una ciencia, puede atribuirse, al igual que virtualmente la delimitación de las distintas disciplinas de conocimiento, a Aristóteles. En sus libros *Acerca del Alma*, que formaban parte de un conjunto de tratados biológicos, Aristóteles expuso los fundamentos de la ciencia empírica de la psicología. La concibió como una cien-



Aristóteles

cia natural encargada del estudio de la organización de los cambios y acciones de los cuerpos vivos, aquellos cuerpos que se nutren, crecen y se corrompen. En dichos tratados, Aristóteles planteó al *alma* como concepto central de la “nueva” disciplina, pero como examinaremos en seguida, dicho concepto poco tenía que ver con los significados que se le atribuyeron posteriormente a partir del pensamiento religioso, y que, arropados en un lenguaje moderno, se han convertido en el motivo de confusión conceptual que define a la psicología contemporánea.<sup>1</sup>

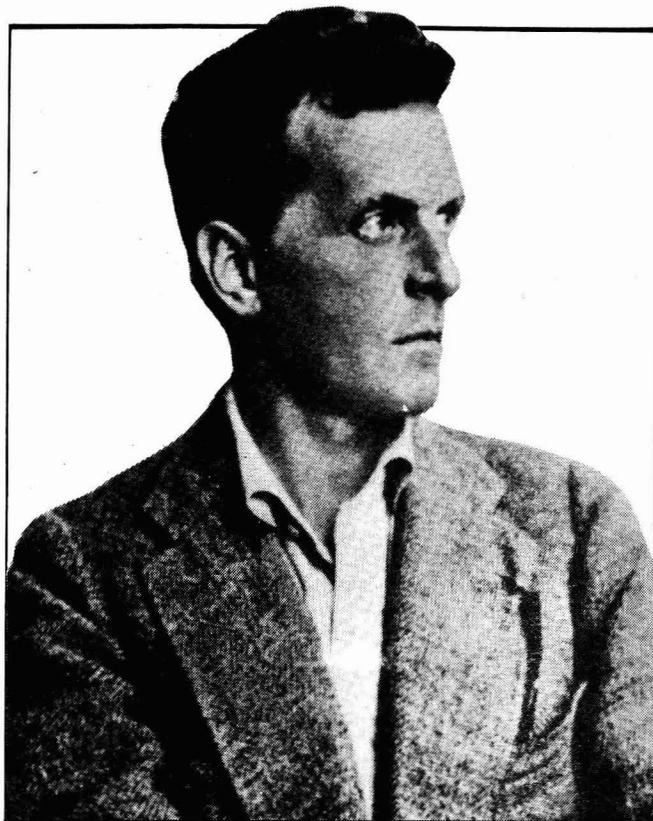
El alma para Aristóteles no era una entidad o sustancia distinta del cuerpo. No constituía una agencia o entidad con movimiento independiente del cuerpo, y de igual manera, tampoco podía pensarse en un alma que habitara en un cuerpo. Así como no había almas como entidades particulares independientes de los cuerpos particulares, tampoco existía un alma genérica o universal compartida por los distintos cuerpos particulares. El alma para Aristóteles era siempre el alma *de* de un cuerpo. Sin embargo, esta alma no era un cuerpo o entidad distinta. Era lo que Aristóteles denominaba la *entelequia* de dicho cuerpo. Constituía los principios o causas primeras de ese cuerpo, en el sentido en que el alma era el conjunto de potencias de un cuerpo vivo *hechas acto*. En consecuencia, el alma, como concepto, se aplicaba a la descripción de los distintos tipos de organización del movimiento de los cuerpos vivos, como potencias vueltas acto frente a otras entidades, objetos u organismos.

Este es el sentido que imprime Aristóteles a su triple clasificación del alma, como alma nutritiva, alma sensitiva y alma intelectual (o racional). La primera corresponde al mundo vegetal, la segunda al mundo animal y la tercera al hombre. Obviamente, sólo las almas sensitiva e intelectual corresponden propiamente al dominio de la psicología. Sin embargo, estas almas no son excluyentes. En la medida en que designan niveles de organización funcional de las acciones y cambios del organismo, son progresivamente inclusivas. El alma intelectual sólo es posible si existen las almas nutritiva y sensitiva, del mismo modo que esta última sólo es posible si existe la nutritiva. El alma intelectual surge a partir de, y requiere a, las almas nutritiva y sensitiva. No es un alma independiente de las condiciones que definen la forma de organización del cuerpo y sus facultades de sentir y desplazarse.

Si tradujéramos la concepción aristotélica del alma a términos ordinarios modernos, el alma no sería más que la organización de la interacción de un individuo particular, con base en sus posibilidades como organismo –y persona– con las características de otro objeto u organismo –o persona– individuales. La paráfrasis es muy cercana a lo que algunos psicólogos contemporáneos definen como el *comportamiento*.<sup>2</sup>

1. Wittgenstein (1953) afirmaba que: “La confusión y esterilidad de la psicología no pueden explicarse por tratarla como una ‘ciencia joven’; su estado no es comparable, por ejemplo, con el de la física en sus comienzos. (Más bien con el de ciertas ramas de las matemáticas. La teoría de Conjuntos.) Pues en la psicología hay métodos experimentales y *confusión conceptual*. (Como en el otro caso hay confusión conceptual y métodos de prueba.)” (p. 232, sección XIV.)

2. J. R. Kantor (1924-1926) consideraba que los fenómenos psicológicos eran



Wittgenstein

Pero ¿cómo fue que esta concepción del alma devino en la significación que la psicología y la filosofía le otorgan como actividad, proceso o entidad mentales, que tienen lugar en el cuerpo, pero que son distintas de sus acciones y a la vez son causas de ellas?

Aun cuando es muy difícil determinar un punto preciso en el que este hecho tuvo lugar, se puede establecer, *grosso modo*, que el alma se desnaturalizó, como objeto de estudio científico, con la consolidación del pensamiento judeocristiano como ideología hegemónica en Occidente. El alma recuperó muchas de las características que poseía previamente en el pensamiento místico pitagórico, y mediante un sistemático trabajo de descontextualización, deformación y fraccionamiento de la obra aristotélica, el concepto de alma fue despojado de su significado naturalista e incorporado a la filosofía teológica de la patrística y la escolástica. Paradójicamente, Aristóteles –el Aristóteles interpretado por la doctrina oficial cristiana– se convirtió en la figura normativa del “nuevo” pensamiento occidental.

Con San Agustín, el alma como sustancia –espiritual– distinta e independiente del cuerpo, fue causa primera del cuerpo en tanto que le otorgaba vida. Al abandonar el alma al cuerpo, éste se corrompía. El alma se convertía así en una sustancia, proveniente de Dios y que en la muerte transmigraba hacia Dios nuevamente. Los sentidos, pertenecientes al cuerpo como sustancia material, morían con el cuerpo. El alma poseía la facultad de la razón y del conocimiento, que en el caso del conocimiento de lo divino se daba como revelación.

*interconduca*: la interacción entre el individuo y otro objeto o individuo, con base en sus circunstancias históricas y situacionales. El fenómeno psicológico no ocurría *dentro* o *en* el individuo, sino como *relación* a partir del individuo.

Siendo el alma intelectual un alma distinta y autónoma de las almas nutritiva y sensitiva, su funcionamiento se vio regido, ya no por las condiciones naturales comprendidas en los *actos* de los individuos frente a y mediante el lenguaje y sus productos, sino por los principios formales de una Lógica que Aristóteles no formuló para describir las actividades del alma intelectual, sino más bien como las reglas para evaluar el uso consistente de las relaciones entre conceptos y, por ende, como las reglas para derivar juicios.

### ***El renacimiento de la psicología como disciplina dualista***

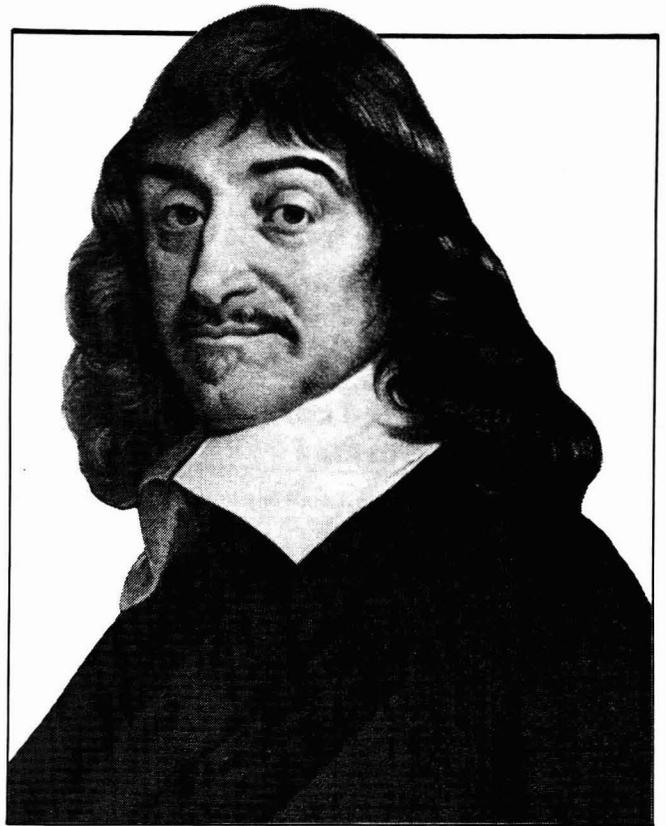
Con el Renacimiento, renace también la psicología, pero excepción hecha de los escritos de Averroes y Maimónides durante el siglo XII en Córdoba, en los que se prolonga la tradición naturalista de Aristóteles, la tendencia de pensamiento iniciada con la patrística culmina en la consolidación de una psicología dualista y trascendental.

Aun cuando toda personalización conduce a imprecisiones históricas, en el caso que estamos examinando es apropiado reconocer la importancia central y decisiva del pensamiento de Descartes. La influencia de Descartes no se limita únicamente a su legado en lo que respecta a una lógica y descripción mecanicistas de las acciones de los organismos, sino fundamentalmente a la delimitación del objeto de conocimiento específico de la psicología.

A partir del Renacimiento surgió la necesidad de separar a la ciencia, como modo de conocimiento, de la teología como doctrina del ser. Esto obligó a los pensadores del Renacimiento, y a los que les siguieron, a fundamentar los criterios de verdad del conocimiento en la existencia de una entidad espiritual en el hombre (la mente o razón) que, a la manera de una luz natural interior, permitía el discernimiento correcto. La operación de dicha entidad espiritual era prueba de la existencia de Dios y de su perfección, y con ello se garantizaba la verdad del conocimiento empírico humano como conocimiento por reflexión de dicha luz natural interior. Descartes elaboró la argumentación y el método que fundamentó a la nueva ciencia postrenacentista. En *El discurso del método* expresa que:

...Dios es el gran legislador, y por eso nadie más que él puede establecer preceptos... Dios nos ha dado una luz natural para distinguir lo verdadero de lo falso.... Tan cierta es la existencia del Ser perfecto como una demostración geométrica y aún más evidente la primera que la segunda (pp. 12, 19 y 23).

¿A qué se refiere Descartes con estas afirmaciones? Descartes intenta formular una fundamentación metódica del conocimiento que sea compatible con el concepto de Verdad Divina. Para ello, recurre a una argumentación ontológica del conocimiento en la que la *revelación* se da como un proceso *exclusivamente racional*.<sup>3</sup> La verdad, como conocimiento, debe



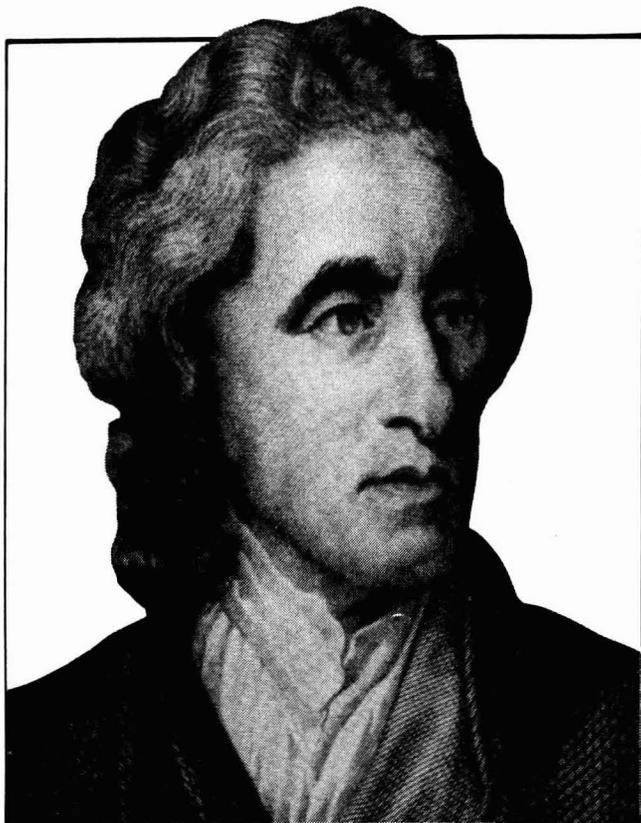
Descartes

igualarse, en principio, con la idea de perfección. Dios es la perfección, y en esa medida su conocimiento como idea es verdadero, pues como conocimiento racional es algo concebido muy claro y distinto. Las verdades racionales iniciales, "las ideas de Dios y del alma, nunca han pasado por los sentidos" (*ibid.*, p. 23).

Partiendo del hecho de que los animales carecían de las ideas de Dios y de perfección, Descartes aceptaba la naturaleza diferencial del alma de los animales respecto de la de los hombres. Mientras que la de los primeros era solamente sensitiva, la del hombre era racional. La imperfección del hombre radicaba en que era un ser compuesto por cuerpo y alma, mientras que Dios era sólo espíritu. La Razón, como espíritu, era lo que identificaba parcialmente al hombre con la divinidad, y por ello, identificando al espíritu con la forma y a lo material con lo sensible, el conocimiento verdadero sólo podía obtenerse a partir de la deducción, como regla basada en las formas y no en los contenidos sensibles de los objetos. La deducción, siendo el método de la geometría, constituía el método racional por excelencia: el de la demostración. La deducción, en tanto método geométrico, se fundamentaba en las formas puras, que desde el punto de vista de la Razón, constituían lo más claro y distinto. Aun cuando un triángulo pudiera no existir en la naturaleza, la triangularidad de un triángulo era algo cierto e indudable. Su certeza era sólo comparable a la de la idea de Dios.

atención a las premisas de donde los dedujo. Pero como no siempre puede prestarles atención, cuando después se acuerda de que aún no sabe si no habrá sido creada de tal naturaleza que se equivoque incluso en las cosas que le parecen evidentes, ve que con razón duda de tales cosas, y que no puede tener una ciencia cierta antes de conocer al autor de su origen." (p. 35).

3. En sus *Principios de la Filosofía*, Descartes supedita todo conocimiento racional a la aceptación metafísica de la existencia de Dios como su origen: "...y se convence de que ésta y otras cosas semejantes son verdaderas, mientras presta



Locke

Aplicando esta regla al problema de la propia existencia, Descartes concluyó que:

...enseguida noté que si yo pensaba que todo era falso, yo, que pensaba, debía ser alguna cosa, debía tener alguna realidad; y viendo que esta verdad, *pienso, luego existo* era tan firme y segura que nadie podría quebrantar su evidencia, la recibí sin escrúpulo alguno como el primer principio de filosofía que buscaba (*ibid.*, p. 21).

La aceptación de la existencia propia a partir del pensamiento como duda, constituyó el fundamento de Descartes para afirmar la dualidad esencial del hombre, y construir el basamento de la psicología de nuestros días:

Examiné atentamente lo que era yo, y viendo que podía imaginar que carecía de cuerpo y que no existía nada en que mi ser estuviera, pero que no podía concebir mi no existencia, porque mi mismo pensamiento de dudar de todo constituía la prueba más evidente de que yo existía —comprendí que yo era una sustancia, cuya naturaleza o esencia era a su vez el pensamiento, sustancia que no necesita ningún lugar para ser ni depende de ninguna cosa material— de suerte que este *yo* —o lo que es lo mismo, el alma— por el cual soy lo que soy, es enteramente distinto del cuerpo y más fácil de conocer que él (*ibid.*, p. 21).

De acuerdo con este argumento, Descartes no sólo concebía al hombre como un ser dual, sino que su alma —en tanto Razón— constituía su esencia. El cuerpo era secundario y más difícil de conocer. El *yo* era el alma en tanto razón, alma que no requería del cuerpo para existir. En la medida en que "...las reglas

de la mecánica (que) son las mismas de la naturaleza" (*ibid.*, p. 30), Descartes concibió el funcionamiento del cuerpo del hombre y de los animales en forma análoga al de los cuerpos celestes e inanimados. La causalidad eficiente, lógica sobre la que se construyó la mecánica renacentista, daba cuenta de los movimientos de los cuerpos animados, incluyendo el del hombre. Sin embargo, en el caso del hombre, la existencia del alma, como una sustancia distinta y autónoma del cuerpo, no podía explicarse con base en los principios de la mecánica. Para este caso, Descartes utilizó la metáfora de la óptica. El alma, en la medida en que era como una luz interna, *reflexionaba* sobre sus propias ideas y aquellas que provenían de los sentidos. Alma y cuerpo obedecían a principios distintos. La primera, a las reglas de la deducción geométrica en la forma de un proceso paraóptico (Turbayne, 1974), y el segundo a los principios de la mecánica, que regían a todos los cuerpos de la naturaleza.

El alma para Descartes era la sustancia cognoscente, ya sea por medio de los sentidos o a través de su propia reflexión. El cuerpo, en cambio, era la sustancia vinculada a la acción, al movimiento. De este modo, el hombre se encontraba formado por una sustancia cognoscente y una sustancia movable. La interacción entre el alma y el cuerpo fue la aportación particular de Descartes a la refundación de la psicología como disciplina empírica. La forma particular de esta interacción, detallada principalmente en el *Tratado del hombre* y el *Tratado de las pasiones del alma*, consistió en una relación paramecánica entre el alma y el cuerpo. Aun cuando el alma no residía en ni requería del cuerpo para su existencia, interactuaba con él a través de la glándula pineal, en donde, como voluntad racional, podía activar a los espíritus animales del cuerpo para dirigir sus movimientos, y en donde, a su vez, recibía los influjos del cuerpo en la forma de pasiones. El alma conocía *directamente* y podía, de manera *paramecánica*, afectar los movimientos del cuerpo. Así, quedó constituido el Mito del Fantasma en la Máquina, con un hombre escindido en conocimiento y acción, ¡la supuestamente moderna división entre cognición y comportamiento!

Ryle ha examinado los errores categoriales que conlleva el dualismo cartesiano.<sup>4</sup> Aquí me limitaré a retornar al lenguaje ordinario, para analizar brevemente cómo éste fue incorpo-

4. Ryle en *The Concept of Mind* describe magistralmente el Mito del Fantasma en la Máquina: "...las mentes son cosas, pero cosas de clase diferente a la de los cuerpos; los procesos mentales son causas y efectos, pero éstos son diferentes de los movimientos corporales. Los que repudian los mecanismos presentaron a las mentes como centros extra de los procesos causales, más bien como máquinas, pero también considerablemente distintas a ellas. Su teoría era una hipótesis paramecánica... El trabajo de las mentes tenía que ser descrito como los meros negativos de las descripciones específicas dadas a los cuerpos: no están en el espacio, no son movimiento, no son modificaciones de la materia, no son accesibles a la observación pública. Las mentes no son pedazos de maquinaria, sólo son pedazos de no maquinaria. El problema no era de la mecánica y (Descartes) asumió que debía ser, por lo tanto, un problema de alguna contraparte de la mecánica. No es extraño que la psicología haya sido propuesta para este papel (...) El dogma del Fantasma en la Máquina (...) sostiene que existen cuerpos y mentes, que ocurren procesos físicos y procesos mentales, que hay causas mecánicas de movimientos corporales y causas mentales de movimientos corporales." (pp. 19-22.)

rado y empleado por la formulación cartesiana de un hombre escindido en conocimiento y acción. La Razón cartesiana es una razón *discursiva*. Razona mediante el lenguaje o *verbo*.<sup>5</sup> A partir de esta formulación, se derivan dos interpretaciones respecto de la naturaleza y contenido del lenguaje.

La primera es que, en la medida en que la Razón es discursiva, el lenguaje como discurso en acción no es más que un epifenómeno del funcionamiento mismo de la Razón. La identificación de una sintaxis en el discurso hablado constituye la evidencia de que dicha sintaxis es, en primera instancia, la sintaxis del pensamiento como Razón. La lógica del lenguaje, como gramática, es la lógica del pensamiento. Dos corolarios se desprenden de este supuesto. En primer lugar, que mediante el estudio de la gramática del discurso se conocerá la gramática del pensamiento, en tanto que el primero no es más que una manifestación isomórfica y epifenoménica del segundo.<sup>6</sup> En segundo lugar, que los significados del lenguaje ordinario, como lógica o gramática de su uso, corresponden a los significados universales que les impone la gramática formal (v.gr., las identidades sustantivo-objeto, verbo-acción, sujeto-agente, etc.).

La segunda interpretación tiene que ver con los *contenidos* del lenguaje como discurso. Si el discurso es manifestación externa de la reflexión del alma como Razón, el contenido del discurso será testimonio y evidencia de las percepciones de la Razón. La referencia –en el discurso– a términos que son sustantivos, pronombres y verbos que “describen” entidades, agentes y acciones, constituye la evidencia más certera respecto de la existencia de dichas entidades, agentes y acciones a las que sólo tiene acceso la propia alma. Los términos “mentales” no son parte de una práctica social, sino que constituyen la prueba de la existencia de acontecimientos y entidades internas, no observables por los sentidos, y a los que el alma sólo tiene acceso como sujeto privilegiado de tal objeto de *autocognocimiento*.<sup>7</sup> El lenguaje ordinario, en la concepción cartesiana del Mito del Fantasma en la Máquina, fue despojado de toda significación práctica y social, al otorgársele el carácter de evidencia de un mundo interno transmitido al exterior por el alma a través del discurso.<sup>8</sup>

### ¿Y qué es la mente?

Discutir el problema de la existencia o inexistencia de la mente como algo contrapuesto al cuerpo es un sinsentido. Lo que he tratado de fundamentar es que la *mente* (y sus equivalentes), como concepto, no tiene que ver con el tipo de refe-

5. Coincidencia nada extraña si se recuerda *El Génesis*: “En un principio fue el Verbo”, en donde Dios, Espíritu y Palabra, se igualan.

6. La mayor parte de los planteamientos psicológicos contemporáneos asumen esta correspondencia entre pensamiento y lenguaje como gramática.

7. De este argumento surgirá posteriormente la formulación de la *introspección* (observación interna) como método psicológico por excelencia, y la concepción del lenguaje como *reporte* de lo observado.

8. Aun cuando su posición respecto del *origen* del conocimiento fuera diametralmente opuesta a la de Descartes, John Locke (*Ensayo sobre el entendimiento humano*) sostenía una formulación semejante respecto de la relación entre lenguaje y conocimiento, con la salvedad de que el lenguaje era esencialmente convencional.

rentes o significados a los que se aplica el concepto de *cuerpo* (o sus equivalentes). La mente, como término, no se aplica a las entidades, cosas, acciones y personas (o parapersonas, como el *Yo*). La mente, y sus diversos términos y expresiones relacionadas, constituyen una dimensión categorial vinculada con las maneras, las tendencias y las circunstancias en que los individuos se comportan, incluyendo al hecho de hablar de la propia práctica (autorreferencia). El que las relaciones, las tendencias y las circunstancias no constituyan términos acerca de los cuales se puede predicar su observabilidad o no observabilidad, no implica que, por ese hecho, constituyan acontecimientos o entidades en un mundo interior, oculto y no extenso.

Recuperar las significaciones de las expresiones “mentales” en el lenguaje ordinario representa el primer paso para que la psicología abandone su confusión conceptual. Los términos “mentales” no constituyen términos técnicos (Ribes, 1990). Si la psicología, al abandonar el Mito del Fantasma en la Máquina, es capaz de construir su propio lenguaje técnico, específico a los acontecimientos que le corresponde estudiar como disciplina empírica, entonces se “encontrará” con las relaciones, tendencias y circunstancias contenidas en las expresiones “mentales” del lenguaje ordinario, pero lo hará de manera semejante a como lo han hecho otras ciencias que pueden adecuar o traducir su lenguaje técnico –al menos parcialmente– al de las prácticas del lenguaje ordinario. Sólo la psicología parece haber recorrido el camino al revés, traduciendo el lenguaje ordinario a lenguaje técnico.<sup>9</sup> He ahí el origen y la vigencia de la mente con problemas... un falso problema. ◇

9. Este recorrido “inverso” da cuenta del gran impacto y distorsión que sufrió el operacionalismo como lógica del lenguaje definicional de la psicología.

### REFERENCIAS

- Aristóteles (1978-traducción española). *Acerca del Alma*. Madrid: Gredos.
- Austin, J. L. (1962). *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press.
- Campbell, K. (1987). *Cuerpo y mente*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Descartes, R. (1971-traducción española). *Discurso del método*. México: Porrúa.
- Descartes, R. (1980-traducción española). *Tratado del hombre*. Madrid: Editora Nacional.
- Descartes, R. (1984-traducción española). *Tratado de las pasiones del alma*. Barcelona: Planeta.
- Descartes, R. (1989-traducción española). *Principios de la Filosofía*. Madrid: Gredos.
- Kantor, J. R. (1963). *Principles of Psychology*. N. Y.: A. Knopf.
- Kantor, J. R. (1963). *The Scientific Evolution of Psychology* (vol. 1). Chicago: Principia Press.
- Locke, J. (1956-traducción española). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ribes, E. (1990). *Psicología General*. México: Trillas.
- Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind*. N. Y.: Barnes & Noble.
- Ryle, G. (1964). Ordinary Language. En V. C. Chappell (dir.), *Ordinary Language*. N. Y.: Dover.
- Turbayne, C. M. (1974). *El mito de la metáfora*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1980a). *Remarks on the Philosophy of Psychology* (vol. 1). Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1980b). *Remarks on the Philosophy of Psychology* (vol. 2). Oxford: Basil Blackwell.