



LAURA CRISTINA CORREDOR ÁLVAREZ

**UNA PROPUESTA PARA SUPERAR EL PROBLEMA DE LA
LIBERTAD**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

Facultad de Filosofía

Bogotá, 27 de agosto de 2019

**UNA PROPUESTA PARA SUPERAR EL PROBLEMA DE LA
LIBERTAD**

**Trabajo de grado presentado por Laura Cristina Corredor Álvarez, bajo la
dirección del profesor Reinaldo José Bernal Velásquez, como requisito parcial
para optar al título de Filósofa**



PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

Facultad de Filosofía

Bogotá, 27 de agosto de 2019

Bogotá, 27 de agosto de 2019

Profesor
Fernando Cardona
Decano

Estimado Fernando,

Por medio de la presente tengo el gusto de poner a su disposición el trabajo de grado titulado “Una propuesta para superar el problema de la libertad”, realizado por la estudiante Laura Cristina Corredor Álvarez bajo mi dirección, como requisito parcial para optar por el título de Filósofa.

Dicho trabajo ha resultado de un ejercicio de reflexión, investigación y escritura por parte de Laura Cristina, que en mi opinión permite dar cuenta de un nivel de desarrollo de las competencias correspondientes acorde con lo que se espera de un estudiante que culmina satisfactoriamente sus estudios de Pregrado en Filosofía en nuestra Facultad. Tiene la virtud de ser original, pues propone una solución frente al problema de la libertad que ha sido concebida por Laura Cristina, y se encuentra debidamente documentado y apoyado en la literatura sobre dicho tema, ya que presenta ideas y posiciones de reconocidos autores y se apropia de algunas de ellas.

Me permito poner entonces este trabajo a consideración suya para que sea sometido al proceso de evaluación que corresponde y, eventualmente, se convoque para su sustentación.

Agradezco de antemano su atención y quedo a su entera disposición para todo lo relacionado con el particular.

Cordialmente,

Reinaldo Bernal Velásquez
Profesor Asistente

TABLA DE CONTENIDO

CARTA DEL DIRECTOR.....	5
INTRODUCCIÓN.....	9
1. LA LIBERTAD Y EL DETERMINISMO.....	13
1. 1. Filosofía de la acción.....	13
1. 2. Incompatibilismo.....	16
1. 2. 1. El libertarismo.....	17
1. 2. 2. El determinismo.....	21
1. 3. Compatibilismo.....	23
2. EL SABER-QUE, EL SABER-CÓMO Y EL ERROR CATEGORIAL.....	29
2. 1. El saber-que y el saber-cómo.....	29
2. 2. El error categorial.....	38
2. 2. 1. Qué es un error categorial.....	38
2. 2. 2. El error categorial y el lenguaje figurativo.....	42
2. 2. 3. Errores categoriales inofensivos.....	44
2. 2. 4. Errores categoriales interesantes.....	46
3. LA SUPERACIÓN DEL PROBLEMA.....	51
3. 1. El supuesto: libertad y determinismo pertenecen a la misma categoría.....	51
3. 2. El determinismo como saber-que y la libertad como saber-cómo.....	52

3. 3. La libertad, el determinismo y el error categorial.....56

CONCLUSIÓN59

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS61

INTRODUCCIÓN

¿Somos libres o estamos completamente determinados? Esta es una de las preguntas que busca responder lo que en este trabajo hemos denominado ‘el problema de la libertad’. Aunque esta pregunta, como todo problema filosófico, involucra varios asuntos, por ejemplo la responsabilidad moral y el sentido que le damos a nuestras vidas, decidimos centrarnos únicamente en el dilema libertad o determinismo. La pregunta por la libertad, en el contexto contemporáneo, surgió en la llamada ‘filosofía de la acción’. En efecto, la teorización sobre la acción lleva a la pregunta por el rol del agente: ¿a quién se le atribuye la acción? Es en este contexto que vamos a ubicar la dicotomía.

En términos generales, en el primer capítulo, proponemos una aproximación al problema de la libertad; en el segundo, ofrecemos el marco teórico que usamos para analizarlo, y finalmente, en el tercero, planteamos una propuesta para solucionarlo. Más específicamente, el contenido de cada capítulo es el siguiente:

En el primer capítulo, para acercarnos al problema de la libertad, examinamos brevemente qué es la filosofía de la acción. Luego, exponemos, desde autores representativos, las dos posturas principales frente al problema de la libertad: el incompatibilismo y el compatibilismo. Así, quedan planteadas las principales posiciones en este debate.

Para introducir el incompatibilismo y el compatibilismo, recurrimos a autores anteriores a la época contemporánea que impulsaron dichas posturas. Luego, presentamos, desde autores contemporáneos, el problema como se entiende en la

actualidad. El incompatibilismo alberga dos posturas: el libertarismo, que afirma a los seres humanos como causa originaria de sus acciones y niega el determinismo, y el determinismo, que niega la libertad y afirma que todo evento se ubica dentro de cadenas causales necesarias. El compatibilismo, por su parte, sostiene que la libertad y el determinismo no son posiciones opuestas, aunque replantea la noción tradicional de libertad para evitar dicha oposición.

Por un lado, para explicar el libertarismo, nos remontamos a Aristóteles, dado que fue uno de los primeros en reflexionar sobre qué acciones dependen o no de nosotros. Como representante de esta postura en la época contemporánea, tomamos a Roderick Chisholm, que se inspiró en los planteamientos de Aristóteles. Su postura nos sirve como ilustración, puesto que ofrece una visión tradicional de la libertad, a saber, libertad como la posibilidad de haber actuado de otra manera. Para explicar el determinismo nos remitimos a los estoicos, pues fueron los primeros en plantear esta postura. Luego, abordamos la postura de Ted Honderich, un determinista de la época actual cuyos planteamientos sobre el problema de la libertad son influyentes y representativos.

Por otro lado, para presentar el compatibilismo, exponemos el pensamiento de Hume, uno de los primeros en sostener que la libertad y el determinismo pueden darse de manera conjunta. Luego, nos ocupamos de la postura de Harry Frankfurt, un compatibilista notorio por su novedosa concepción de la libertad. Esta concepción es interesante, dado que deja de entender la libertad como la posibilidad de haber actuado de otra manera, y propone entenderla como una identificación del agente con el deseo que lo lleva a la realización efectiva de la acción.

En el segundo capítulo, como dijimos, introducimos los conceptos que proveen el marco teórico dentro del cual propondremos una solución frente al problema de la libertad. Dichos conceptos son los siguientes: ‘saber-que’, ‘saber-cómo’ y ‘error categorial’. El primero, lo entendemos como un saber que puede ser recogido exhaustivamente en proposiciones. El segundo, como un saber que nos capacita para

actuar de cierto modo. El tercero, como el error que se comete al predicar características de un objeto como si pudieran pertenecerle, cuando en realidad corresponden a una categoría distinta. Comenzando el capítulo, tratamos la distinción entre los dos tipos de saberes mencionados. Luego, esclarecemos la noción de ‘error categorial’. El primer pensador en introducir estos conceptos fue Gylbert Ryle, por lo que nuestra base para este capítulo es su texto *El concepto de lo mental* [*The concept of the mind*] (1949).

Así las cosas, llegado el tercer capítulo, ya habremos visto cómo se ha entendido, en términos generales, el problema de la libertad desde las posturas compatibilistas e incompatibilistas. Además, habremos explicado cuál es la diferencia que traza Ryle entre el saber-que y el saber-cómo, y qué se entiende por ‘error categorial’. Con base en estos conceptos, como dijimos, en el tercer y último capítulo proponemos una solución, o mejor, una disolución, al problema de la libertad. A grandes rasgos, el argumento es el siguiente:

Primero, sostenemos que las teorías compatibilistas e incompatibilistas caen en el supuesto de que la libertad y el determinismo se encuentran en la misma categoría. Luego, en contra de dicho supuesto, afirmamos que la libertad es un saber-cómo, mientras que el determinismo es un saber-que. Ambos coinciden en que son saberes, pero se diferencian en el tipo de saber que son, por lo que pertenecen a distintas categorías. Al entender la libertad como un modo de actuar y el determinismo como una teoría sobre el mundo, libertad/saber-cómo y determinismo/saber-que quedan ubicados en dos planos categóricos distintos. En esta medida, pensarlos como pertenecientes a una misma categoría conlleva caer en un error categorial. Si nuestro modo de caracterizar la libertad y el determinismo resulta acertado, entonces, el problema de la libertad se disuelve.

1. LA LIBERTAD Y EL DETERMINISMO

La filosofía de la acción se pregunta “¿qué es una acción?”, y en el intento por contestar a esta pregunta comienzan a surgir otros interrogantes, entre ellos: ¿somos libres? Muchos filósofos han planteado teorías para contestar a lo que es una acción y en el momento de *atribuir* dicha acción se encuentran con la dicotomía: libertad o determinismo. Este debate, que llamaremos ‘el problema de la libertad’, se hace explícito en la época moderna con filósofos como Hume o Kant, y en la época contemporánea obtiene aún más fuerza, por lo que la pregunta: ¿somos libres o estamos completamente determinados? se vuelve central. Aunque esta pregunta ha ganado especial atención recientemente, podemos ver rastros de ella desde la época antigua y cómo distintas corrientes de pensamiento han influenciado determinadas posturas actuales (Dancy y Sandis, 2015).

En este primer capítulo nos centraremos en mostrar, de manera breve y general, cómo se entienden la libertad y el determinismo en la época contemporánea. Asimismo, mostraremos cuáles fueron algunos de los antecedentes para las posturas que expondremos. Sobre esta base, plantearemos en un último capítulo una propuesta frente al problema de la libertad.

1. 1. Filosofía de la acción

Para comprender mejor cómo se entienden la libertad y el determinismo en la época actual, conviene que comencemos con una breve introducción a la filosofía de la acción. Como dijimos anteriormente, a partir de la pregunta “¿qué es una acción?” vamos a

indagar por el agente de la acción y esto nos llevará a preguntarnos si la acción es libre o está determinada.

La mayoría de las preguntas de las que se ocupa este campo indagan por las causas de la acción. Cuando nos preguntamos qué diferencia a la acción de un movimiento corporal cualquiera, encontramos que parece ser aquello que los origina. Mientras que en el caso de la acción las causas pueden ser creencias, los movimientos corporales podrían tener otro tipo de causas. Por ejemplo, Davidson plantea que una acción surge de creencias o actitudes proposicionales que permiten dar razones para la acción¹, por el contrario, algunos movimientos del cuerpo, como los reflejos, no tienen este tipo de causa (Dancy y Sandis, 2015). Esta postura de Davidson ha llegado a ser considerada canónica por la acogida que tuvo entre los filósofos de la acción. No obstante, ha sido problematizada por otros filósofos. Una de las dificultades que nos concierne es la de la agencia:

Si las acciones son eventos causados por (un grupo de) estados mentales anteriores y/o procesos neuronales, posiblemente perdemos de vista el rol que jugamos en este, si es que hay alguno. Si no estamos nosotros mismos involucrados de manera activa, ¿somos realmente agentes de nuestras propias acciones o meros vehículos para estas?² (Dancy y Sandis, 2015, p. 6)

Como ilustra esta cita, tenemos por un lado las teorías que sostienen que la causa de la acción es un evento. Pero, por otro lado, hay teorías que afirman que la causa es el agente. Como podemos ver, a partir de preguntarnos qué es una acción, llegamos a preguntarnos por el papel de los sujetos en el momento de actuar y si son o no la causa de dichas acciones. Frente a esto, algunos autores sostienen que la libertad ocurre

¹ De manera general, las actitudes proposicionales son aquellas que expresan estados mentales. Son creencias o deseos por parte de un sujeto cuyo contenido (aquello que se cree o desea) puede concebirse como una proposición.

² Cita original: “if actions are events caused by (the onset of) prior mental states and/or neural processes, we arguably lose sight of what, if any, role we play in all this. If we are not ourselves actively involved, are we really the agents of our own actions or are we mere vehicles for them?”.

Todas las citas que tengan referida la cita original en el pie de página, se presentan, en el cuerpo del texto, con una traducción propia.

cuando el agente es la causa de la acción, a esto llaman ‘libertad de agencia’. Otros, niegan que existe dicha libertad de agencia, pues la consideran incompatible con el determinismo que defienden. Otros más, proponen una nueva forma de entender la libertad para poder afirmarla simultáneamente con el determinismo. Estas posturas corresponden respectivamente al libertarismo, al determinismo y al compatibilismo³. Por ‘determinismo’ nos referimos a aquella posición según la cual todo evento resulta necesariamente de eventos anteriores⁴.

Vihvelin (2018) define el determinismo de la siguiente manera:

El determinismo es una afirmación muy general sobre el universo: a grandes rasgos, todo lo que sucede, incluido todo lo que eliges y haces, está determinado por los hechos del pasado junto con las leyes. El determinismo no es parte del sentido común y no es fácil tomar en serio la idea de que, hasta donde sabemos, puede ser verdad⁵.

Ahora bien, “una cosa es preguntarse qué es actuar, y otra preguntarse qué es actuar intencionalmente e incluso otra preguntarse qué es actuar libremente”⁶ (Dancy y Sandis 2015, p. 343). Como señala Vihvelin (2018):

Alguien podría creer que tenemos libertad de la voluntad y que la libertad de la voluntad es compatible con el determinismo y a su vez creer, por otras razones, que nunca nadie es moralmente responsable. Y alguien puede creer que no tenemos libertad de la voluntad (por el determinismo u otra cosa) y también creer, en contra de la sabiduría convencional, que somos, sin embargo, responsables moralmente. Lo que

³ Hay otra postura comúnmente denominada ‘indeterminista’ que sostiene que todo sucede por azar (difiere del libertarismo porque este último pone al agente como causa). En la medida en que el asunto que nos compete es libertad y determinismo, no resulta relevante discutir dicha postura.

⁴ En su versión más fuerte, el determinismo sostiene que el estado del universo en un instante t está completamente determinado por el estado del universo en cualquier momento anterior t' , en virtud de leyes de la naturaleza.

⁵ Cita original: “Determinism is a highly general claim about the universe: very roughly, that everything that happens, including everything you choose and do, is determined by facts about the past together with the laws. Determinism isn’t part of common sense, and it is not easy to take seriously the thought that it might, for all we know, be true”.

⁶ Cita original: “It is one thing to ask what it is to act, another to ask what it is to act intentionally and yet another what it is to act freely”.

uno cree sobre el determinismo y la responsabilidad moral dependerá, en gran parte, en las creencias sobre varios aspectos del ámbito de la ética más que de la metafísica⁷.

Como vemos, el asunto de la libertad es complejo e involucra muchos temas. En este texto nos centraremos en indagar a qué nos referimos cuando decimos que actuamos libremente. Aunque reconocemos la importancia de otros temas relacionados con nuestra pregunta, no es necesario, para los propósitos de este texto, ocuparnos de ellos.

Hemos visto de forma general la relación de la filosofía de la acción con el tema que nos concierne: la libertad y el determinismo. Ahora podemos empezar a develar qué se entiende en la época contemporánea por ‘determinismo’, ‘libertarianismo’ y ‘compatibilismo’, y de dónde han surgido estas teorías. Empezaremos por presentar la posición que opone el determinismo al libertarianismo, esta es, el incompatibilismo.

1. 2. Incompatibilismo

Existen dos formas de posicionarse respecto al problema de la libertad: el incompatibilismo y el compatibilismo. Quienes se adhieren a la primera, sostienen que o bien estamos completamente determinados o bien somos libres, pues la libertad y el determinismo son incompatibles. Como señalan Boeri y Salles (2014), una primera aproximación a la posición incompatibilista puede recogerse con las siguientes dos tesis:

- (A) Solo somos responsables de algo sucedido si dependió de nosotros que sucediera, lo cual presupone que tuvimos la capacidad de acciones alternativas: solo somos moralmente responsables de aquellas acciones que, al momento de realizarlas, tuvimos la capacidad de realizar o no realizar, pues sólo ellas dependen de nosotros.

⁷ Cita original: “Someone might believe that we have free will and that free will is compatible with determinism while also believing, for other reasons, that no one is ever morally responsible. And someone might believe that we don’t have free will (because of determinism or something else) while also believing, against conventional wisdom, that we are nevertheless morally responsible. What one believes about determinism and moral responsibility will depend, in large part, on what one believes about various matters within the scope of ethics rather than metaphysics”.

(B) La capacidad de acciones alternativas es incompatible con el determinismo: sólo somos capaces de realizar o no realizar una acción si no es necesario que la realicemos ni necesario que no la realicemos. (p. 712)

En contraste con esta tesis, los autores que sostienen que libertad y determinismo no son incompatibles se denominan ‘compatibilistas’. Ahora, existe una diferenciación dentro de los incompatibilistas: aquellos que afirman la libertad y niegan el determinismo se denominan ‘libertarianistas’, mientras que aquellos que afirman el determinismo y niegan la libertad se denominan ‘deterministas’. A continuación, nos disponemos a exponer, de manera breve, algunos argumentos que ilustran las dos formas principales de incompatibilismo.

1. 2. 1. El libertarianismo

Para el sentido común parece evidente que somos libres, puesto que muchas de nuestras actitudes y expresiones no tendrían sentido si pensáramos lo contrario. Por ejemplo, cuando lamentamos una decisión imprudente, o nos culpamos por no haber hecho algo que deberíamos haber hecho, e incluso cuando planeamos algo; estamos asumiendo que teníamos algún control sobre cómo actuábamos. En efecto, frente a situaciones como estas, asumimos que podíamos actuar de otras maneras y, por lo tanto, que ciertos resultados de nuestras acciones dependen de nosotros (Vihvelin, 2018). En este orden de ideas, en concordancia con el sentido común, los autores libertarianistas entienden la libertad como el poder actuar de diferentes maneras bajo unas mismas circunstancias. Se trata en la actualidad de una visión muy debatida y, en particular, los compatibilistas proponen entender la libertad de otra manera. A continuación, presentaremos la posición de un autor que es referente en la contemporaneidad del incompatibilismo libertarianista: Roderick Chisholm, y a través de esta discusión presentaremos la posición de Aristóteles por la cual él se ve influenciado.

Chisholm sostiene que “una persona es responsable por sus acciones si ella pudo haber actuado de otra manera”⁸ (Dancy y Sandis, 2015, p. 343). En el texto *Libertad humana y el yo* [*Human freedom and the self*] (1964), propone una defensa de la libertad partiendo de la suposición de que todas las personas somos responsables de nuestras acciones. Según Dancy y Sandis (2015), es posible rastrear esta teoría de las personas como seres responsables hasta Aristóteles. Él planteaba que la responsabilidad está en la posibilidad de hacer algo o abstenerse de hacer algo; quienes se ven obligados a actuar de cierta manera no son responsables. A grandes rasgos, en el libro III de *Ética nicomaquea*, Aristóteles nos dice que hay acciones voluntarias, involuntarias y mixtas. Las voluntarias son aquellas que se pueden alabar o reprochar, mientras que las involuntarias son aquellas que se hacen por alguna causa externa (por fuerza) o por ignorancia. Las mixtas, se refieren a aquello que se hace sin querer hacerlo, pero se parecen más a las voluntarias porque “el principio de movimiento imprimido a los miembros instrumentales está en el mismo que las ejecuta” (*Ética nicomaquea*, 1110a15-20).

Ahora bien, Aristóteles plantea una categoría adicional: la de las acciones no-voluntarias. Se distinguen de las involuntarias porque estas últimas producen remordimiento en el agente, mientras que las primeras no deben producirlo. Concluamos, en palabras de Aristóteles, que: “siendo involuntario lo que se hace por fuerza o por ignorancia, lo voluntario podría parecer que es aquello cuyo principio está en el mismo agente que conoce las circunstancias concretas en las que radica la acción” (*Ética nicomaquea*, 1111a20-25).

Basándose en lo anterior, Chisholm plantea el siguiente ejemplo: si hay un hombre que le dispara a otro y antes del disparo (a) podía optar por disparar, y también (b) podía abstenerse de hacerlo, entonces la acción de disparar no fue contra la voluntad del sujeto en cuestión sino que fue un acto voluntario: “no podría haber sido causado o

⁸ Cita original: “a person is responsible for her actions if she could have done otherwise”.

determinado por ningún evento cuya realización no estuviera bajo su poder”⁹ (Chisholm, 1964, p. 4). En contraste, si un hombre le dispara a otro por haber sido hipnotizado, su acto no fue voluntario; no tenía el poder de disparar o no. Entonces, parece que ejercemos la libertad de nuestra voluntad cuando uno de los eventos incluido en la acción no es causado por otro evento, sino por el agente.

Para mostrar lo anterior, Chisholm plantea una diferencia entre la causalidad transitiva, que se refiere a cuando un *suceso o estado de cosas* causa otro suceso o estado de cosas, y la causalidad inmanente, que se refiere a cuando un *agente* causa un suceso o estado de cosas. Para ilustrar esta distinción, trae a colación una cita de la *Física* de Aristóteles: “el bastón mueve la piedra y es movido por la mano, la cual es movida por el hombre; éste ya no es movido por otra cosa” (256a8-9). Entre el bastón y la piedra, y entre la mano y el bastón hay causalidad transitiva, porque las acciones respectivas pueden ser descritas como una relación entre eventos: “el movimiento del bastón causa el movimiento de la piedra”¹⁰ (Chisholm, 1964, p. 8). Pero, respecto al movimiento de la mano, podemos decir que o bien fue causado por el agente o bien fue causado por el movimiento de ciertos músculos. En el caso de afirmar lo segundo, podemos decir que los movimientos musculares fueron ocasionados por eventos en el cerebro. Chisholm afirma que dichos eventos cerebrales son causados por el agente.

A partir de lo anterior, queda claro que Chisholm retoma la posición de los filósofos antiguos y, en particular, la de Aristóteles con respecto a la libertad. Para los filósofos antiguos “si lo que haces está realmente bajo tu control, entonces se puede decir que eres libre de actuar de otra manera a como lo haces. Eres, como lo dicen los filósofos,

⁹ Cita original: “it could not have been caused or determined by any event that was not itself within his power either to bring about or not to bring about”.

¹⁰ Cita original: “the motion of the staff caused the motion of the stone”.

un agente libre”¹¹ (Pink, 2004, p. 3). Su posición ejemplifica muy bien una postura incompatibilista a favor de la libertad si consideramos que esta sostiene que:

[L]a causación por un agente no consiste en la causación por eventos (como el hecho de que el agente reconoce ciertas razones). Un agente, se dice, es una sustancia persistente; la causalidad por un agente es la causación por tal sustancia. Dado que una sustancia no es el tipo de cosa que puede ser ella misma un efecto (aunque varios eventos relacionados con ella pueden serlo), en estas propuestas, un agente es, en sentido estricto y literal, una fuente de sus decisiones libres, una causa no causada de ellas. Se considera que esta combinación de indeterminismo y fuente causal capta mejor la idea de que, cuando actuamos libremente, una pluralidad de alternativas está abierta para nosotros y determinamos, nosotros mismos, cuál de estas perseguimos, y para asegurar el tipo de libertad necesaria para la responsabilidad moral¹². (Clarke y Capes, 2017)

Sostener este tipo de posturas cada vez se ha vuelto más difícil y son pocos los filósofos que lo hacen. La pregunta de muchos sigue siendo: ¿hay suficiente evidencia para afirmar la libertad? Algunos consideran que la evidencia nos la da la experiencia: al tomar decisiones y actuar. Sin embargo, como bien han señalado los escépticos y ha mostrado la ciencia, la experiencia no siempre es una fuente confiable de conocimiento. Ahora bien, con el surgimiento de la mecánica cuántica, varios autores creen que queda demostrado que el determinismo es falso. Esto, porque a nivel cuántico se ha probado que hay hechos que ocurren de manera aleatoria¹³. No obstante, aún no hay consenso sobre cómo interpretar la mecánica cuántica. Finalmente, es importante mencionar que algunos incompatibilistas sostienen que, aunque no hay suficiente evidencia para creer

¹¹ Cita original: “if what you do really is within your control, then you can be said to be free to act otherwise than as you actually are doing. You are as philosophers put it, a free agent”.

¹² Cita original: “causation by an agent is held not to consist in causation by events (such as the agent's recognizing certain reasons). An agent, it is said, is a persisting substance; causation by an agent is causation by such a substance. Since a substance is not the kind of thing that can itself be an effect (though various events involving it can be), on these accounts an agent is in a strict and literal sense an originator of her free decisions, an uncaused cause of them. This combination of indeterminism and origination is thought to capture best the idea that, when we act freely, a plurality of alternatives is open to us and we determine, ourselves, which of these we pursue, and to secure the kind of freedom needed for moral responsibility”.

¹³ Para mayor información sobre este tema veáse: Atmanspacher, H. (2019). “Quantum Approaches to Consciousness”, En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Edward Zalta, ed.). Recuperado de: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/qt-consciousness/>

en la libertad de la voluntad, contamos con buenas razones de otro orden para creer en ella. Por ejemplo, salvaguardar la responsabilidad moral (Clarke y Capes, 2017).

1. 2. 2. El determinismo

La postura determinista, contraria al libertarianismo, parece no ser evidente para el sentido común. No obstante, el determinismo es más afín a la visión científica del mundo, por lo que muchos filósofos han optado por defenderlo e incluso algunos han llegado a afirmar que, de ser cierto, no habría espacio para la libertad. A continuación, desarrollaremos brevemente qué se ha entendido por ‘determinismo’ en el contexto del problema de la libertad, tomando como referentes a los estoicos y a Ted Honderich.

Los estoicos son considerados deterministas, puesto que sostenían que es “necesario todo suceso y todo estado de cosas que de hecho se da” (Boeri y Salles, 2014, p. 443). Esto se debe a que creían que todo suceso tiene una causa y que toda relación causal es necesaria. Entonces, si se da la causa de algo, es necesario que el efecto de dicha causa también se dé. Uno de los argumentos de los estoicos para sostener que todo suceso tiene una causa es: “(i) si hubiera sucesos sin causa, las proposiciones que se refieren al futuro no serían ni verdaderas ni falsas; pero (ii) *toda* proposición, incluyendo aquellas que se refieren al futuro, es o verdadera o falsa; por consiguiente, no puede haber sucesos sin causa” (Boeri y Salles, 2014, p. 444) y toda causa es suficiente para su efecto. Es necesario aquí, recordar que el determinismo tradicional plantea una cadena causal irrompible entre los sucesos. Los planteamientos estoicos incorporan dicha postura: “debe existir una cadena causal entre el presente y el futuro para que las proposiciones que se refieren al futuro ya sean verdaderas” (Boeri y Salles, 2014, p. 444).

Entre los deterministas actuales encontramos a Honderich. Para él, en la experiencia científica que tenemos, todo evento natural es efecto de una cadena causal. Siendo esto así, tenemos buenas razones para creer que sucede lo mismo con las decisiones y las acciones. Además, sostiene que si miramos hacia atrás nos daremos cuenta de que todo tiene una explicación y una causa. Luego, no tiene mucho sentido suponer que en un

momento dado pudimos actuar de una manera distinta a como lo hicimos, si aquello que explica y causó nuestra acción se conserva. No obstante, este autor admite que “aprendemos o de alguna manera obtenemos la verdad de que, al menos algunas veces, nuestras decisiones y acciones no son efectos ordinarios”¹⁴ (Honderich, s.f). Sin embargo, nunca ha quedado claro qué tipo de efecto son realmente. Esto último, representa un gran obstáculo para la teoría incompatibilista de la libertad. Además, “Honderich no se limita a argumentar que el determinismo es verdadero; argumenta que la idea de causación indeterminista es incoherente. Por definición, las causas requieren sus efectos”¹⁵ (Levy, 2006, p. 311).

Ahora bien, para Honderich, la impresión que todos tenemos de estar “indeterminados” no se debe interpretar como la experiencia de la ausencia del determinismo, sino como la ausencia de estar limitados u obligados. Esta impresión está presente en las dos definiciones que se tienen de ‘libertad’. Por un lado, en el compatibilismo, la libertad se entiende como libertad de la voluntad, es decir que hay una sensación de libertad en tanto que no hay coerción. Esta interpretación de la libertad no es problemática para el determinismo. Por otro lado, en el incompatibilismo, la noción de libertad es sobre el origen de las acciones, es decir, sobre la causa que origina una serie de eventos. Esta última, la libertad entendida como origen, es la que, para Honderich, debemos dejar de lado. Sin embargo, es difícil hacerlo por dos razones: la primera, en el lenguaje ordinario parecemos asumir, con base en ciertas actitudes, que las personas son el origen de algunas acciones, esto tiene una explicación basada en la cultura. En palabras de Levy:

La principal contribución de Honderich al debate sobre el libre albedrío es su actitudinismo, su idea de que responsabilizar a alguien consiste en tener ciertas actitudes hacia él, y de que algunas de nuestras actitudes relevantes son compatibles con el determinismo y otras no. Nuestras actitudes retributivas, nuestros deseos de

¹⁴ Cita original: “We learn or somehow get the truth that at least sometimes our decisions and actions are not ordinary effects”.

¹⁵ Cita original: “Honderich does not merely argue that determinism is true; he argues that the idea of indeterministic causation is incoherent. By definition, causes necessitate their effects”.

dañar a los malhechores, por ejemplo, dependen de (o de alguna manera tienen como contenido) la creencia de que el agente originó la acción, de una manera inconsistente con el determinismo, mientras que nuestros deseos de corregir el error o de prevenir la reincidencia dependen solo de la creencia en que el acto fue voluntario, lo cual es compatible con el determinismo¹⁶. (2006, p. 311)

La segunda razón que dificulta la creencia en el determinismo es que la libertad como origen les da sentido a nuestras vidas. Para darle una solución a esta dificultad, Honderich plantea la *afirmación*, esto es, valorar la vida a pesar del determinismo. Para ello, debemos aproximarnos metafísica y epistemológicamente a esta preocupación, de forma que permita entender nuestro rol en la naturaleza.

En esta sección y la anterior abordamos las dos formas de incompatibilismo. Ahora, veremos en qué consiste el compatibilismo que, como vimos, afirma que la libertad y el determinismo no son excluyentes.

1. 3. Compatibilismo

El compatibilismo, afirma que tanto la libertad como el determinismo pueden conciliarse. Para lograr esto, muchos autores transforman la noción de libertad que hemos expuesto anteriormente, es decir, la denominada ‘causación de agente’.

Tradicionalmente, el argumento a favor de la incompatibilidad [entre libertad y determinismo] se basa en el principio de que un agente no puede ser moralmente responsable de lo que haya hecho, a menos que ella haya podido actuar de otra manera, creyendo los incompatibilistas que el determinismo sería inconsistente con que los agentes posean este poder esencial de haber hecho algo diferente. Pero en los últimos

¹⁶ Cita original: “Honderich's major contribution to the free will debate is his attitudinism, his view that holding someone responsible consists in having certain attitudes towards him, and that some of our relevant attitudes are compatible with determinism and some are not. Our retributivist attitudes, our desires to harm wrongdoers, for instance, depend upon (or somehow have as their content) the belief that the agent originated the action, in a manner inconsistent with determinism, whereas our desires to right the wrong or to prevent reoffending depend only upon a belief that the act was voluntary, which is compatible with determinism”.

años, este principio, generalmente denominado Principio de Posibilidades Alternas, o PAP, ha caído en un gran rechazo¹⁷. (Steward, 2011, p. 382)

El compatibilismo empieza a ser referido por la comunidad filosófica principalmente en la época moderna, dado que se exigía que toda creencia estuviera respaldada por razones provenientes de la experiencia (Gigon, 1962), por lo que apareció con énfasis la pregunta “¿somos libres?”. Hume, en un intento de resolver esta pregunta, se convierte en uno de los primeros filósofos en afirmar la compatibilidad entre el determinismo y la libertad. Teniendo en cuenta lo anterior, vamos a exponer de manera general los planteamientos de Hume, para tener una idea de cómo nacen las posturas compatibilistas. Luego, comprenderemos a partir de Harry Frankfurt cómo se ha transformado la postura a lo largo de las épocas.

Para Hume, la experiencia presenta algunas regularidades, en particular, hay eventos que se presentan constantemente juntos o que se siguen unos de otros. Sobre esa base, pensamos que están unidos por una causa. La causalidad “nos cerciora de la existencia o acción de un objeto seguido o precedido de una existencia o acción” (*Tratado de la naturaleza humana*, 1.3.2, 73). Sin embargo, para Hume nada en la experiencia del mundo nos muestra que esta unión sea necesaria. En efecto, “un objeto puede ser contiguo y anterior a otro sin ser considerado como causa de éste. Hace falta una conexión necesaria” (*Tratado de la naturaleza humana*, 1.3.2, 77). Nuestra creencia en conexiones necesarias entre lo que sería una causa y su efecto, está dada por la costumbre: “es pues esta impresión o determinación lo que me proporciona la idea de necesidad” (*Tratado de la naturaleza humana*, 1.3.14, 156). A partir de lo anterior, podemos decir que, para Hume, la necesidad que le atribuimos a la relación causal se

¹⁷ Cita original: “Traditionally, the argument for incompatibility has gone by way of the principle that an agent cannot be morally responsible for what she has done unless she could have done otherwise, incompatibilists believing that determinism would be inconsistent with agents possessing this essential power of having done something different. But in recent years, this principle – usually dubbed the Principle of Alternate Possibilities, or PAP – has fallen into widespread disfavor”.

origina en nosotros, es una proyección psicológica, por esto puede ser compatibilista, salvando la libertad.

Con respecto a la libertad, Hume sostiene que hay dos tipos: la libertad de espontaneidad y la libertad de indiferencia. “Pocas personas son capaces de distinguir entre la libertad de espontaneidad, como es llamada en las escuelas, y la libertad de indiferencia; esto es, entre lo que se opone a la violencia, y lo que significa una negación de necesidad y de causas” (*Tratado de la naturaleza humana*, 2.3.2, 407). Como define Penelhum en *The Cambridge Companion to Hume*:

Libertad de espontaneidad consiste en la ausencia de obstáculos para ejecutar las decisiones propias (...) la libertad de espontaneidad, como está definida, es compatible con la causación universal; porque tan solo es la ausencia de interferencia con la realización de las decisiones propias, no la ausencia de determinación causal en la toma de esas decisiones¹⁸. (1994, p. 130)

La libertad de indiferencia, en cambio, es una negación subjetiva de la causación:

Pensamos que a veces, cuando escogemos de cierta manera, podíamos igualmente haber escogido actuar de otra manera. En el lenguaje de Hume, creemos que a veces, cuando decidimos quedarnos en reposo, podríamos (aunque no es así) escoger movernos; y que si escogemos movernos podríamos (aunque no es así) escoger quedarnos en reposo. Creemos en la realidad de la fuerza de decisiones no ejercidas y vemos esta realidad como esencial a nuestra libertad como agentes. Hume llama a este tipo de libertad “libertad de indiferencia”, se interpreta como una negación de la universalidad de causación en los asuntos humanos, e insiste que no la tenemos ni la necesitamos¹⁹. (1994, p. 130)

¹⁸ Cita original: “Liberty of spontaneity consists in the absence of hindrances to the execution of one`s decisions (...) liberty of spontaneity, so defined, is compatible with universal causation; for it is merely the absence of interference with the exercise of one`s choices, not the absence of causal determination in the making of those choices”.

¹⁹ Cita original: “we think that sometimes, when we choose one way, we could equally have chosen another way. In Hume`s language, we believe that sometimes, when we choose to remain at rest, we might even though (even though we do not) choose instead to move; and that if we choose to move, we might (even though we do not) choose instead to remain at rest. We believe in the reality of unexercised powers of choice and see this reality as essential to our freedom as agents. Hume calls this sort of freedom “liberty of indifference”, interprets it as a denial of the universality of causation in human affairs, and insists we neither have it nor need it”.

Entonces, aunque Hume tiene concepciones poco tradicionales de lo que es una cadena causal necesaria y de lo que es la libertad, al tomar sus definiciones, podemos concluir con certeza que la libertad y el determinismo no son incompatibles. Una posición similar es la de Harry Frankfurt, al igual que Hume, va a proponer una nueva forma de entender la libertad, aunque distanciándose de él, pues no la trata como un imaginario subjetivo.

En el texto *La importancia de los que nos preocupa: ensayos filosóficos* (2006), Frankfurt sostiene que los deseos parecen ser algo esencial de las personas, pero no podemos afirmar que siempre seamos responsables de ellos. Debemos apropiarnos de ellos para ser responsables y para esto tenemos que identificarnos con ellos. En este sentido, al asentir a nuestros deseos es que devenimos responsables. Ahora bien, para poder identificarnos con nuestros deseos y poder saber qué es lo que queremos desear, debemos tener conciencia. En pocas palabras, para Frankfurt, lo que necesitamos para poder llegar a la libertad de la voluntad es reflexividad de la conciencia, esto es, una sensibilidad a la condición propia. Dicha reflexividad es esencial para poder saber qué es aquello que deseamos desear. En este sentido, Frankfurt sostiene que una criatura que es capaz de tener deseos de segundo orden (desear desear) se encuentra más cerca de controlar su propia acción.

Estos deseos de segundo orden son esenciales de los seres humanos porque surgen al enfrentarnos a la discrepancia entre lo que queremos ser, la impresión que tenemos de nosotros mismos y la impresión que tienen los demás sobre nosotros. Lo anterior, hace que nos importen nuestros propios motivos; nos preguntamos si los deseos por los que actuamos nos motivan porque queremos que sean efectivos, o si nos motivan sin que queramos ser motivados. De este modo, se genera sensibilidad a la condición propia y la reflexividad propia de la conciencia de la que hablábamos. Una vez hemos entendido cómo se forman estos deseos de segundo orden, es importante preguntarnos por la relación entre dichos deseos y los deseos de primer orden (desear).

Los deseos de segundo orden y los deseos de primer orden se relacionan de la siguiente manera: las personas “tienen voliciones de segundo orden relacionadas con qué deseo de primer orden quieren que constituya su voluntad” (Frankfurt, 2006, p. 236). Es claro, entonces, que puede haber conflictos que limiten las acciones, por ejemplo, al desear desear hacer ejercicio (segundo orden), pero desear descansar (primer orden). Este tipo de conflictos lleva a la ambivalencia sobre un objeto, puesto que el sujeto es repelido y atraído a la vez. “En cuanto es ambivalente, la persona se siente movida por preferencias y actitudes incompatibles en lo concerniente a sus afectos o deseos o a otros elementos de su vida psíquica” (Frankfurt, 2007, p. 161). Nos podemos identificar con un deseo más que con otro y cuando el deseo que nos lleva a actuar es el que queríamos, hemos actuado libremente. En otras palabras, cuando nos identificamos con el deseo que hace efectiva la acción, somos libres; actuamos según el deseo que queríamos, entonces debemos asumir la responsabilidad de sus consecuencias.

En síntesis, para Frankfurt, la reflexión es necesaria para ser conscientes de quiénes somos y qué deseamos, puesto que nos preocupan nuestros motivos y lo que somos. Esta reflexión involucra deseos de primer orden y deseos de segundo orden que pueden entrar en conflicto. Al poder identificarse con sus deseos, la persona se hace responsable de ellos y, si actúa conforme a estos, tiene una voluntad libre puesto que tiene la voluntad que quiere. En palabras de Frankfurt:

La voluntad de un individuo es libre en la medida en que este tiene la voluntad que quiere (...) la libertad de la voluntad de una persona exige, no que ésta genere o controle lo que quiere, sino que se muestre resuelta en ello. (2007, p. 165)

Entonces, para Frankfurt, la idea de que bajo unas mismas circunstancias se pueda actuar de diferentes maneras deja de ser relevante para la libertad: “esta es una de las formas en que las preguntas por la libertad de agencia y la responsabilidad difieren de

las preocupaciones más tradicionales sobre la voluntad libre y el determinismo”²⁰ (Dancy y Sandis, 2015, p. 344).

Hasta este punto hemos visto de manera general cómo se ha tratado el problema de la libertad desde representantes del compatibilismo y el incompatibilismo. A grandes rasgos, los deterministas plantean una cadena causal irrompible, mientras que los libertarianistas ponen al agente como causa. Los compatibilistas, por su parte, rompen con nociones tradicionales del problema de la libertad y permiten la conciliación entre el determinismo y la libertad.

En el siguiente capítulo introduciremos los conceptos que proveerán el marco teórico para analizar, en un tercer capítulo, el problema de la libertad y proponer una solución a este.

²⁰ Cita original: “This is one of the ways in which the questions of free agency and responsibility differ from more traditional worries about free will and determinism”.

2. EL SABER-QUE, EL SABER-CÓMO Y EL ERROR CATEGORIAL

En el capítulo anterior, vimos las dos posturas principales frente al problema de la libertad. Ahora, nos ocuparemos de introducir los conceptos ‘saber-que’, ‘saber-cómo’ y ‘error categorial’. Sobre esta base plantearemos, en un último capítulo, una forma de solucionar el problema. El primer pensador en introducir estos conceptos fue Gylbert Ryle, conocido por haber desarrollado el conductismo lógico. Trataremos, primero, la distinción entre los dos tipos de saberes mencionados. Luego, definiremos qué es un error categorial.

2. 1. El saber-que y el saber-cómo

La distinción que planteó Ryle entre el saber-que y el saber-cómo nos abrirá el camino para aproximarnos de una manera distinta al problema de la libertad. En esta sección, examinaremos algunas de las distinciones entre distintos tipos de saberes que se han planteado en la tradición filosófica y que nos pueden ayudar a comprender el pensamiento de Ryle. Luego, veremos cómo Ryle llega a establecer la distinción entre saber-que y saber-cómo. Él explora qué es la inteligencia en *El concepto de lo mental* [*The concept of the mind*] (1949) y en el artículo *Saber-cómo y saber-que: el discurso presidencial* [*Knowing how and knowing that: the presidential address*] (1945). Esta exploración lo lleva a trazar una distinción entre los saberes mencionados. No obstante, antes y después de Ryle ha habido planteamientos emparentados con la distinción. A continuación, los expondremos brevemente.

En la filosofía se han hecho varias distinciones entre tipos saberes. Por ejemplo, se han distinguido: *technê* y *episteme*; conocimiento práctico y conocimiento teórico; saber procedimental y saber declarativo. Veamos de forma breve en qué consisten.

La primera distinción, entre *technê* y *episteme*, es entre el arte o la habilidad y el saber científico. *Technê* se puede tomar incluso como un “saber-cómo general, cuya posesión le permite a una persona producir un determinado producto”²¹ (Ostwald, 1962, p. 315. Citado en Fantl, 2017). Esta concepción de *technê* como una habilidad es, como veremos más adelante, similar a la concepción de Ryle del saber-cómo, dado que él lo afirma como un *estilo* de hacer las cosas. Este estilo, es reflejo de una habilidad.

La segunda distinción, entre conocimiento práctico y teórico, se basa en que el primero trata sobre qué hacer o cómo hacerlo, mientras que el segundo no versa sobre estas cuestiones. Fantl (2017) afirma que también podemos distinguir estos dos tipos de conocimiento si nos preguntamos cómo se obtuvo. El tipo de saber que cada uno contiene se manifiesta en si se aprendió haciéndolo o si se aprendió contándolo. Esta distinción, como la anterior, es similar a la distinción entre saber-cómo y saber-que, puesto que el saber-cómo se refleja en la acción (en el cómo hacerlo), mientras que el saber-que se refleja en proposiciones teóricas.

La tercera distinción, entre conocimiento procedimental y declarativo, parte de la idea de que el primero se manifiesta en el desempeño de una habilidad, mientras que el segundo se manifiesta en tener conocimiento de un hecho (Fantl, 2017). Estas posturas ejemplifican, a grandes rasgos, varias de las ideas que Ryle usa para definir el saber-cómo y el saber-que. Por ejemplo, de manera general, se podría decir que el saber-cómo es un saber que nos permite desarrollar la acción con cierta habilidad,

²¹ Cita original: “general know-how, the possession of which enables a person to produce a certain product”.

mientras que el saber-que es un saber que puede ser contenido exhaustivamente en proposiciones. Veamos, en lo que sigue, el pensamiento de Ryle más detenidamente.

Para Ryle, la distinción entre el saber-que y el saber-cómo nace de una crítica a la tradición intelectualista en lo que se refiere al problema mente-cuerpo. La ‘leyenda intelectualista’²² hace parte de lo que Ryle llama ‘La doctrina oficial’. La doctrina oficial es aquella que acepta las siguientes premisas:

- (a) Todos tenemos un cuerpo y una mente.
- (b) La mente y el cuerpo de la persona están unidos, pero después de la muerte del cuerpo su mente puede continuar existiendo y funcionando.
- (c) Los cuerpos están en el espacio y están sujetos a leyes mecánicas. Son públicos y externos.
- (d) Las mentes no están en el espacio ni sus operaciones están sujetas a las leyes mecánicas. Son privadas e internas.

Frente a esta doctrina, Ryle rechaza estos puntos y sostiene que:

Es perfectamente propio decir, en un tono de voz lógico, que existen mentes y decir, en otro tono de voz lógico, que existen cuerpos. Pero estas expresiones no indican dos especies diferentes de existencia, porque ‘existencia’ no es una palabra genérica como ‘colorado’ o ‘sexuado’. Indican dos sentidos diferentes de ‘existe’²³. (1949, p. 23)

La cita nos muestra que para Ryle la palabra ‘existencia’ tiene un significado distinto cuando se dice de un cuerpo que cuando se dice de una mente. También, señala que ‘existencia’ no se puede predicar como una propiedad de objetos que estos pueden o no compartir. Todo esto indica que mente y cuerpo no pertenecen al mismo tipo lógico, por lo tanto, no pueden oponerse.

²² Como es llamada por Ryle.

²³ Cita original: “It is perfectly proper to say, in one logical tone of voice, that there exists minds and to say, in another logical tone of voice, that there exists bodies. But these expressions do not indicate two different species of existence, for ‘existence’ is not a generic word like ‘coloured’ or ‘sexed’. They indicate two different senses of ‘exist’”.

Además, quienes plantean la doctrina oficial, en especial Descartes, caen en lo que él llama ‘error categorial’. Tanney lo describe de la siguiente manera:

[La leyenda intelectualista] supone el error de tipo o error de categoría de asumir que lo que distingue ciertas interpretaciones de otras que son perceptualmente similares (en un sentido de “perceptual”) es la adición de alguna característica no perceptiva. La Doctrina Oficial interpreta esta característica como un acompañamiento mental especial. La leyenda intelectualista, al aceptar esta interpretación de la Doctrina Oficial, dice que el comportamiento inteligente o racional puede ser acomodado o explicado por algún tipo de operaciones teóricas que involucren estos acompañamientos ocultos²⁴. (2015)

Para Ryle, lo que describe Tanney es lo que ha contribuido a la generación de malentendidos con respecto al problema mente-cuerpo, puesto que se han atribuido propiedades a eventos mentales cuando en realidad son propiedades de la conducta. En este sentido, las personas afirmarían que algo que en realidad es una acción, como una acción muscular, es una supuesta operación mental. Por ejemplo, si una acción se describe como hábil (o cualquier otro adjetivo), esta característica se debió obtener de la contraparte, es decir, la mente (Ryle, 1949).

Ahora bien, en contra de la leyenda intelectualista, Ryle afirma que cuando describimos a las personas como instanciando una cualidad mental, en realidad nos estamos refiriendo a la instanciación de efectos que creemos (equivocadamente) son causados por la mente, y no a la supuesta causa de esos efectos, que estaría oculta en la persona. Por ejemplo, cuando decimos que alguien está triste, nos estamos refiriendo a características de su conducta. Así, la referencia al decir que alguien está triste son actos corporales con determinadas características, no algo oculto en la persona. En

²⁴ Cita original: “[The intellectualist legend] involves the type-error or category mistake of supposing that what distinguishes certain performances from others that are perceptually similar (in one sense of ‘perceptual’) is the addition of some non-perceptual feature. The Official Doctrine construes this feature as a special mental accompaniment. The intellectualist legend, accepting this construal of the Official Doctrine, says that intelligent or rational behaviour can be accommodated or explained by some sort of theoretical operations involving these hidden accompaniments”.

síntesis, cuando atribuimos cualidades mentales nos referimos a eventos públicos y no a la supuesta causa de estos, que estaría oculta.

De manera similar a como sucede con ‘triste’, para Ryle, cuando afirmamos que una persona tomó la decisión de hacer x , no nos estamos refiriendo a un evento oculto (mental), que sería el acto de decidir, sino que nos estamos refiriendo a cómo se está comportando la persona. Por esto, los adverbios que expresan inteligencia, entre otros, se han ubicado tradicionalmente en la categoría lógica incorrecta. Se han tomado como una referencia a la ocurrencia de eventos internos, cuando en realidad, adverbios como ‘inteligentemente’ o ‘escrupulosamente’ señalan, no características de eventos internos, sino que señalan que el acto mismo posee cierto estilo o *modus operandi* (Ryle, 1945).

Una vez expuesta la postura de Ryle frente a la leyenda intelectualista, conviene saber qué entiende él por ‘racionalidad’. Desde la comprensión de este concepto se va a trazar la diferencia entre saber-que y saber-cómo. Para Ryle, un ser racional es aquel que reconoce verdades y relaciones, y actuar de manera racional es actuar según los principios correspondientes. Para afirmar que una persona es inteligente no se puede tener en cuenta solamente lo teórico, necesitamos también lo práctico²⁵. Por esto, cuando predicamos la inteligencia de alguien hacemos referencia a si es capaz o no de hacer x , es decir, tenemos en cuenta consideraciones prácticas. De este modo, y como veíamos en el párrafo anterior, actuar de manera inteligente no es el resultado de un proceso interno que lleva a una acción, sino que “actuar inteligentemente es aplicar criterios en la conducta del desempeño mismo”²⁶ (Ryle, 1961, p. 40).

Para poder entender mejor lo anterior, Ryle plantea el ejemplo de un jugador común de ajedrez a quién no le atribuiríamos el mismo tipo de saber que le atribuiríamos a un campeón debido a su desempeño.

²⁵ Ryle no traza una distinción entre racionalidad e inteligencia y, de hecho, a veces utiliza esos términos como intercambiables.

²⁶ Cita original: “to perform intelligently is to apply criteria in the conduct of the performance itself”.

Un jugador común de ajedrez puede seguir parcialmente las tácticas y estrategias de un campeón; quizá, después de mucho estudio, él podrá entender completamente los métodos usados por el campeón en ciertos encuentros. Pero él no puede anticipar completamente cómo el campeón va a pelear su siguiente contienda y nunca es tan rápido o seguro en sus interpretaciones de las movidas del campeón como el campeón está en hacerlos o, quizá, explicarlos²⁷. (Ryle, 1949, p. 59)

En este ejemplo, vemos que, aunque puede que ambos tengan el mismo saber teórico, no se desempeñan de igual modo en la práctica. Por esto, atribuiríamos mayor inteligencia al campeón, puesto que posee, no solo un saber-que (información), sino que también cuenta con un saber-cómo (una habilidad).

A partir de la crítica que Ryle le hace a la leyenda intelectualista y, en particular, de cómo entiende la atribución de cualidades mentales como racionalidad o inteligencia, empieza a delinear la distinción entre el saber-que y el saber-cómo. Ambos son esenciales para la racionalidad y ninguno se manifiesta, como afirmaría alguien que creyera en la leyenda intelectualista, como resultado de eventos ocultos. No obstante, como nos muestra el ejemplo del jugador de ajedrez, saber-que y saber-cómo son diferentes formas del saber.

Ahora bien, para delinear mejor qué diferencias hay entre el saber-que y el saber-cómo, nos podemos remitir al texto *Saber-cómo y saber-que: el discurso presidencial* [*Knowing how and knowing that: the presidential address*] (1945). Como vimos anteriormente, la falta de sabiduría en la conducta no puede reducirse al desarrollo de determinados raciocinios (porque no sólo depende de ellos). Por eso, podemos distinguir entre alguien que es ignorante y alguien que es deficiente: el primero se centra en un saber-que y el segundo se centra en un saber-cómo. Una persona ignorante

²⁷ Cita original: “an ordinary chess-player can partly follow the tactics and strategy of a champion; perhaps after much study he will completely understand the methods used by the champion in certain particular matches. But he can never wholly anticipate how the champion will fight his next contest and he is never as quick or sure in his interpretations of the champion’s moves as the champion is in making or, perhaps, in explaining them”.

es aquella que no posee un conocimiento teórico (saber-que), mientras que una persona deficiente no tiene una habilidad práctica (saber-cómo).

Asimismo, podemos distinguir entre ser persuadidos de manera teórica y serlo de manera práctica. Por ejemplo, los filósofos incompatibilistas a favor del determinismo han sido persuadido de manera teórica pero no parecen haberlo sido de manera práctica: defienden la tesis del determinismo, pero siguen deliberando, y toda deliberación presupone la existencia de alternativas.

En este orden de ideas, la diferencia principal entre un saber-cómo y un saber-que consiste en que el primero es el modo de actuar según algún conocimiento o capacidad adquirida. Mientras que, el segundo, es poseer un conocimiento proposicional.

A continuación, veamos algunos ejemplos que da Ryle para ilustrar esta distinción:

- (1) Un fumador puede convencerse perfectamente a sí mismo de que debe dejar de fumar, pero continúa fumando. Está convencido en la teoría, pero no en la práctica.
- (2) Pensemos en un estudiante que frente a un argumento reconoce la veracidad de las premisas y de la conclusión, pero no logra entender la conexión entre estas. Aunque se añadan más premisas, como la siguiente: “si ambas premisas son verdaderas la conclusión también lo es o viceversa”, esto sigue siendo así. En este caso, el estudiante “acepta las reglas en teoría, pero esto no lo *obliga* a aplicarlas en la práctica”²⁸ (Ryle, 1945, p. 6).

Vimos en estos ejemplos que, aunque hay un saber-que, no hay un saber-cómo. El fumador sabe-que debe dejar de fumar, pero no sabe-cómo dejar de fumar. De igual forma, el estudiante sabe-que ambas premisas son verdaderas y que la conclusión también lo es, pero no sabe-cómo se conectan las premisas y la conclusión. Por esto, si

²⁸ Cita original: “He accepts rules in theory but this does not *force* him to apply them in practice”.

estos ejemplos nos parecieran ilógicos o imposibles, ocurriría que “saber-cómo razonar fue asumido como analizable en el saber o la suposición de algunas proposiciones”²⁹ (Ryle, 1945, p. 6). No estaríamos haciendo la distinción entre el saber-cómo y el saber-que. De este modo, podemos notar que de un saber proposicional no se sigue un saber práctico.

Siguiendo con lo anterior, para ganar más claridad sobre el asunto, veamos el caso de un niño que está aprendiendo a jugar ajedrez. Él se aprende las reglas, pero pronto comienza a “observar las reglas sin pensar en ellas”³⁰ (Ryle, 1949, p. 41). Dice Ryle:

Se ha convertido, para él, en su segunda naturaleza hacer lo que está permitido y evitar lo que está prohibido. En este punto, incluso podría haber perdido la habilidad de citar ciertas reglas. Si le piden instruir a un novato, podría olvidar cómo establecer las reglas y podría mostrarle al novato cómo jugar solo haciendo las movidas correctas y anulando las movidas en falso del novato³¹. (Ryle, 1949, p. 41)

En este caso, el niño es poseedor de un saber-cómo indiferentemente de que tenga o no un saber-que. El jugador que sabe aplicar las reglas es poseedor de un saber-cómo, pero un jugador que únicamente puede recitar las reglas no tiene este tipo de saber. Así, en contraste con la posición de Ryle que se ilustra a través de este ejemplo, podemos decir que quienes apoyan la leyenda intelectualista, sostendrían que saber jugar ajedrez siempre consiste en conocer las reglas del juego, y es solo en virtud de este conocimiento que se puede jugar. En general, los intelectualistas consideran que todo saber es un saber-que. En esta medida, lo que Ryle considera un saber-cómo, se reduciría también a una acumulación de saberes-que (Fantl 2017).

²⁹ Cita original: “knowing how to reason was assumed to be analyzable into the knowledge or supposal of some propositions”.

³⁰ Cita original: “observe the rules without thinking of them”.

³¹ Cita original: “It has become second nature to him to do what is allowed and to avoid what is forbidden. At this stage, he might even have lost the ability to cite the rules. If asked to instruct another beginner, he might have forgotten how to state the rules and he would show the beginner how to play only by himself making the correct moves and cancelling the beginner’s false moves”.

Ahora bien, a propósito de si consideramos a un razonador inteligente, que es guiado por razonamientos lógicos, Ryle anota que:

probablemente observa las reglas de la lógica sin pensar en ellas (...) Las reglas que él observa se han convertido en su manera de pensar, cuando tiene cuidado; no son rúbricas externas con las que tiene que cuadrar sus pensamientos. En una palabra, él lleva a cabo su operación de manera eficiente, y operar eficientemente no es hacer dos operaciones. Es hacer una operación de una cierta manera o con un cierto estilo o procedimiento³². (1949, p. 48)

Esta observación nos confirma que un saber-cómo no es simplemente una acumulación de saberes-que (saberes proposicionales). También, nos ayuda a entender que la manifestación de un saber-cómo no es simplemente la realización de una acción, sino que corresponde al modo o estilo con el cual se realiza esta acción. Los modos en que se realizan las acciones son aquellos a los que Ryle llama ‘disposiciones’: comportarse o actuar de manera ingeniosa, calmada, lógica, etc. Dice Ryle:

Saber *cómo*, entonces, es una disposición, pero no una disposición de una sola vía como un reflejo o un hábito. Su ejercicio son observaciones de reglas canónicas o aplicaciones de criterio, pero no son operaciones en tándem o máximas teóricamente reconocidas y luego puestas en práctica³³. (1949, p. 46)

Por lo anterior, es claro que cuando una persona tiene un saber-cómo su saber se actualiza en el ejercicio de lo que hace y en su desempeño. El saber-cómo expresa, entonces, la relación persona-habilidad práctica. En contraste, el saber-que expresa una relación sujeto que conoce-proposición (Damshen, 2011). Por esta razón, se dice del saber-que que es un saber proposicional³⁴.

³² Cita original: “he probably observes the rules of logic without thinking about them (...) The rules that he observes have become his way of thinking, when he is taking care; they are not external rubrics with which he has to square his thoughts. In a word, he conducts his operation efficiently, and to operate efficiently is not to perform two operations. It is to perform one operation in certain manner or with a certain style or procedure”.

³³ Cita original: “Knowing *how*, then, is a disposition, but not a single-track disposition like a reflex or a habit. Its exercises are observances of rules or canons or the applications of criteria, but they are not tandem operations of theoretically avowing maxims and then putting them into practice”.

³⁴ Un saber-qué es proposicional porque el objeto de ese saber se puede capturar en proposiciones.

Si interpretamos la tradición filosófica a la luz de esta distinción, observamos que el saber filosófico en la antigüedad (e incluso en algunas corrientes actuales) se entendió como un saber-cómo antes que como un saber-que. La filosofía no sería teoría, sería modos de actuar. En este sentido, a un filósofo se le puede olvidar quién es Kant, Platón o Agustín, pero todavía le es posible filosofar. Los filósofos saben-cómo filosofar, no solo porque plantean ideas, sino por la disposición con las que las plantean y discuten. Diríamos, entonces, que aquel que dijera que la filosofía es simplemente un saber proposicional (saber-que) estaría cayendo en lo que Ryle llamaba ‘error categorial’. Veamos en qué consiste este tipo error.

2. 2. El error categorial

Para entender qué es un error categorial desde la obra de Ryle, podemos tomar en cuenta la teoría de Descartes sobre el alma (mente) y el cuerpo. En esta teoría, en la filosofía moderna, se habría cometido un error categorial en la forma de entender alma y cuerpo.

A continuación, expondremos de manera general la teoría de Descartes sobre el dualismo entre alma y cuerpo, para luego poder posicionar a Ryle frente a esta teoría. Así, veremos por qué Descartes habría cometido un error categorial. Finalmente, ahondaremos en el concepto de ‘error categorial’ ubicándolo por fuera de dicho debate. Todo esto, para poder plantear la solución que propondremos, en un último capítulo, al problema de la libertad.

2. 2. 1. Qué es un error categorial

Ryle, en su texto *El concepto de lo mental* [*The concept of the mind*] (1949), llama a la teoría cartesiana “el mito del fantasma en la máquina”. Esto, porque habría un fantasma que controla – la mente – en una máquina que es contralada – el cuerpo. El error que comete Descartes es, para Ryle, atribuirle al alma (*res cogitans*) características que solo pueden pertenecerle al cuerpo (*res extensa*). Para que entendamos por qué Ryle

sostiene esto, es pertinente recordar cómo definía Descartes ‘alma’ y ‘cuerpo’. Dice él en las *Meditaciones acerca de la filosofía primera*:

Por cuerpo entiendo todo aquello que es apto para ser delimitado por alguna figura, estar circunscrito en un lugar, y llenar de tal manera un espacio que de él se excluya todo otro cuerpo; ser percibido por el tacto, la vista, el oído, el gusto y el olfato, y moverse también de muchos modos, no ciertamente por sí mismo, sino por cualquier otro por el que sea tocado. (2009, p. 85)

Ahora, con respecto al alma, Descartes menciona más adelante:

De manera precisa sólo soy cosa pensante, esto es, mente, desconocida (...) Empero ¿qué soy entonces? Cosa pensante. ¿Qué es eso? A saber, que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también y que siente. (2009, pp. 87-89)

Estas citas reflejan, de modo general, lo que se entiende en la teoría cartesiana por ‘cuerpo’ y ‘alma’ respectivamente. En pocas palabras, el cuerpo es aquello que ocupa un espacio (tiene extensión), es sensible (es percibido por los sentidos), y es movable (principio de movimiento externo). En cambio, el alma (o mente) es lo que piensa, y “las mentes no están en el espacio, ni sus operaciones están sujetas a leyes mecánicas”³⁵ (Ryle, 1949, p. 11). En este orden de ideas, una persona, al estar compuesta tanto por un cuerpo como por una mente, viviría dos historias: lo que le ocurre a su cuerpo (público) y lo que le ocurre a su mente (privado).

A partir de lo anterior, podemos entender que, para Ryle, alma y cuerpo pertenecen a categorías lógicas distintas porque las características que se pueden predicar de la una no se pueden predicar del otro y, de hecho, son características excluyentes. No obstante, veamos lo que dice Descartes en *Las pasiones del alma*:

Comprendamos, pues, ahora que el alma tiene su sede principal en la pequeña glándula que está en el centro del cerebro, desde donde irradia a todo el cuerpo a través de los espíritus, de los nervios e incluso de la sangre, que, como participa de las impresiones de los espíritus, puede llevarlas por las arterias a todos los miembros (...) Añadiremos aquí que la pequeña glándula que es la sede principal del alma está suspendida de tal

³⁵ Cita original: “minds are not in space, nor are their operations subject to mechanical laws”.

modo entre las cavidades que contienen estos espíritus, que éstos pueden moverla de tan diversas maneras como diversidades sensibles hay en los objetos; pero también puede moverla de diversos modos el alma, cuya naturaleza es tal que recibe tan diversas impresiones, es decir, que tiene tan diversas percepciones como movimientos distintos llegan a esa glándula. Como, asimismo, y recíprocamente, la máquina del cuerpo está compuesta de tal modo que sólo porque a esa glándula la mueva de modos varios el alma, o cualquier otra causa, impulsa los espíritus que la rodean hacia los poros del cerebro, que los conducen por los nervios a los músculos, por medio de lo cual les hace mover los miembros. (1997, pp. 107-109)

En este pasaje, Descartes afirma que la glándula pineal es el lugar del alma en el cuerpo y que es por medio de esta que se comunican mente y cuerpo. Por lo anterior, para Ryle, el error se genera cuando, a pesar de haber puesto en categorías distintas la mente y el cuerpo, explica por medio de procesos mecánicos (propios de los cuerpos) una interacción que no puede ser mecánica, pues las mentes no son cuerpos. Es decir, está tratando a un elemento (la mente) que pertenece a una categoría como si tuviera atributos de otra categoría. En este sentido, Descartes propone una historia causal mecanicista donde no la puede haber, puesto que la mente no obedece a las leyes de la física.

Ahora bien, caer en este dualismo hace que estemos inclinados a pensar la mente como un objeto por fuera del cuerpo. Esta mente, además, controlaría el cuerpo por medio de acciones “intestimoniabiles” (Urmson, 1979), como un fantasma que controla una máquina. Para Ryle, esto no es así. Lo mental no tiene que ser algo fantasmagórico, sino que puede ser una disposición a comportarse “de determinadas maneras en circunstancias apropiadas, al estilo de las realizaciones testimoniales reales y de similares cuestiones no problemáticas” (Urmson, 1979, p. 353-354). Este planteamiento es el que veíamos sobre la leyenda intelectualista en la sección anterior. Esto es así porque dicha leyenda se deriva, precisamente, del dualismo cartesiano.

En concordancia con lo anterior, para poder desmontar el mito del fantasma en la máquina, Ryle ofrece una primera aproximación al error categorial, que es el tipo de error que, en su opinión, se comete en el dualismo cartesiano. Dice Ryle:

Los errores categoriales teóricamente interesantes son aquellos cometidos por personas perfectamente competentes en aplicar conceptos, al menos en situaciones que les son familiares, pero siguen siendo propensas, en su pensamiento abstracto, a asignar esos conceptos a tipos lógicos a los que no pertenecen³⁶. (1949, p. 17)

En la última sección de este capítulo retomaremos esta primera aproximación de Ryle, para que, teniendo claro qué es un error categorial, podamos entenderla mejor. A continuación, vamos a exponer distintas definiciones del error categorial. Luego, veremos algunos ejemplos que pueden resultar esclarecedores.

Como un acercamiento inicial, veamos la definición dada en el *Oxford Living dictionaries* (s.f): un error categorial es “el error de asignar a algo una cualidad o acción que solo puede ser propiamente asignada a cosas de otra categoría, por ejemplo, tratar conceptos abstractos como si tuvieran una locación física”³⁷. Un ejemplo de esto sería tratar la belleza como si fuera un objeto tangible. Habría un error categorial, puesto que se opera de un modo ilegítimo con conceptos que no pertenecen al mismo tipo lógico. Así, cuando Descartes habla de la mente como si tuviera propiedades físicas, la ubica dentro del espacio lógico de los objetos, cuando él mismo nos dijo que esto no era así.

Otra definición que ayuda a dilucidar qué es un error categorial la ofrece Honderich (2001):

[El error categorial es] el error de adscribir a algo de una categoría una característica atribuible solamente a otra (p.ej., color a sonidos, verdad a preguntas) o representar mal la categoría a la que algo pertenece (Ryle supone que nosotros o algunos de nosotros representamos mal la categoría a la que pertenecen los hechos de la vida mental. Los tenemos por eventos internos, espectrales). Los usos metafóricos de un término pueden hacer verdaderas sentencias que de haber usado literalmente ese

³⁶ Cita original: “The theoretically interesting category-mistakes are those made by people who are perfectly competent to apply concepts, at least in the situations with which they are familiar, but are still liable in their abstract thinking to allocate those concepts to logical types to which they do not belong”.

³⁷ Cita original: “[The category mistake is] The error of assigning to something a quality or action which can only properly be assigned to things of another category, for example treating abstract concepts as though they had a physical location”.

término envolverían un error categorial. Por ejemplo, «El tiempo se arrastraba». (p. 154)

Si tomamos en cuenta todo lo anterior, podemos decir, de manera general, que cometer un error categorial es equivocarse en el momento de operar con un concepto, porque se le atribuyen propiedades de una categoría a la que no pertenece.

Después de haber presentado un par de definiciones de lo que es un error categorial, veámoslo en dos ejemplos sencillos y, de esta manera, dilucidemos mejor el concepto. Luego, para evitar confundir errores categoriales con usos figurativos del lenguaje, lo diferenciaremos de las metáforas y de las analogías. Por último, adentrándonos de nuevo en el pensamiento de Ryle, veremos qué errores son inofensivos y cuáles son los que para él resultan realmente interesantes.

Primer ejemplo: sabemos que la categoría de color solo puede ser aplicada a objetos tangibles, y que ésta es una cualidad que no se puede predicar de los números por ser entidades abstractas. La siguiente pregunta encierra, entonces, un error categorial: “¿de qué color es el número siete?” (Martínez, 2014). En contraste, cabe preguntarse si un número es primo o si una flor es roja.

Segundo ejemplo: sabemos que las personas deben ser cuantificadas con números enteros. En la siguiente pregunta, entonces, hay un error categorial: “¿dónde viven 2.75 personas?” (Martínez, 2014). Hablar de un número fraccionario de personas solo tiene sentido si se trata de una cantidad estadística. En ambos ejemplos, le estaríamos atribuyendo a elementos de unas categorías (números/personas) características (color/números fraccionarios) que solo se les pueden atribuir a los de otras categorías.

2. 2. 2. El error categorial y el lenguaje figurativo

Ahora bien, debemos tener cuidado porque hay casos en los que, si bien atribuimos características de una categoría a otra, no cometemos un error categorial. Esto sucede con los usos figurativos del lenguaje, como lo son las metáforas y las analogías. Examinemos qué ocurre en estos casos.

La definición de ‘error categorial’ que da Honderich menciona que las metáforas, aunque parecen contener errores categoriales, no lo hacen. Como bien explica Martínez (2014), al decir algo como “los humanos son lobos”, estamos expresando una metáfora, es decir, trasladamos el sentido de la palabra ‘lobo’ a un sentido figurado para hacer una comparación, conservando sólo ciertas características de ‘lobo’. Aquí la mezcla de categorías es deliberada; se busca intencionalmente mostrar que los dos sustantivos comparten características, pero estas se ubican en el plano del sentido figurado. Como bien lo señala la definición de Honderich, las metáforas solo podrían acusarse de contener errores categoriales si las interpretáramos literalmente, es decir, no como lo que son. Las metáforas transforman el sentido y la intención usual de las palabras, permitiendo superponer categorías diferentes. Como dice Magidor:

Los errores categoriales son altamente prevalentes en el lenguaje figurativo. Es decir, es muy común, para las oraciones que son usadas figurativamente, que, si son tomadas de forma literal, constituirían errores categoriales³⁸. (2015, p. 66)

Sin entrar en el debate entre las teorías cognitivistas y no-cognitivistas sobre el lenguaje figurativo³⁹, aceptemos que para que se dé un error categorial en el lenguaje este debe ser tomado de manera literal. De lo contrario, no hay lugar para tal error.

Algo similar a lo que ocurre con las metáforas ocurre también con las analogías. En la frase: “estar enamorado es como tener mariposas en el estómago”, vemos que hay una analogía porque se establece una semejanza entre elementos de diferente categoría. Al igual que con la metáfora, es intencional el error categorial, pero a diferencia de la metáfora, la analogía cumple con advertirle al oyente que esta superposición de categorías es figurativa. Se hace explícita la trasposición de categorías distintas al usar

³⁸ Cita original: “Category mistakes are highly prevalent in figurative language. That is to say, it is very common for sentences which are used figuratively to be such that, if taken literally they would constitute category mistakes”.

³⁹ Brevemente: las teorías cognitivistas afirman que, al decir una metáfora, efectivamente expresamos un contenido metafórico. Las teorías no-cognitivistas niegan que al proclamar una metáfora haya un significado metafórico, sino que tan solo hay el sentido literal. Al comprender el significado literal, dicho contenido es el que produce en los oyentes efectos metafóricos de asociación o semejanza.

la palabra ‘como’. Si hacemos la distinción entre metáforas, analogías y errores categoriales, debemos decir que las dos primeras están dotadas de sentido (que se pierde si son interpretadas de forma literal), mientras que los últimos carecen de sentido, dado que su significado busca ser literal. En síntesis, aunque una metáfora o una analogía involucran a primera vista un error categorial, no hay tal error.

Una vez dilucidada la diferencia entre el error categorial y lo que sucede con el lenguaje figurativo, pasemos a tratar los casos en los que, aunque se comete un error categorial, este es inofensivo. Luego, abordaremos los casos de errores categoriales que Ryle caracteriza como interesantes.

2. 2. 3. *Errores categoriales inofensivos*

Cuando clasificamos un error categorial como inofensivo sucede que, o bien no hay consecuencias prácticas importantes o bien este se corrige cuando la persona se percata de él. Veamos uno de los ejemplos que presenta Ryle:

A un extranjero visitando Oxford o Cambridge por primera vez se le muestran los distintos *colleges*, las librerías, los campos de juego, los museos, los departamentos científicos y las oficinas administrativas. Luego, él pregunta “pero, ¿dónde está la universidad? He visto dónde viven los miembros de los *Colleges*, donde trabaja el registrador, dónde hacen experimentos los científicos y el resto. Pero aún no he visto la universidad en la que residen y trabajan los miembros de su universidad”⁴⁰. (1949, p. 16)

La pregunta del extranjero encierra un error categorial, puesto que asume que la universidad es algo diferente de lo que ya se le ha mostrado. Tendríamos, entonces, que explicar que la universidad es una organización que involucra todas estas construcciones. Cuando el extranjero logra entender cómo se relacionan los diferentes

⁴⁰ Cita original: “A foreigner visiting Oxford or Cambridge for the first time is shown a number of colleges, libraries, playing fields, museums, scientific departments and administrative offices. He then asks ‘But where is the University? I have seen where the members of the Colleges live, where the Registrar works, where the scientists experiment and the rest. But I have not seen the University in which reside and work the members of your University’”.

elementos vistos, entiende que ha visto la universidad. Sobre este ejemplo, Urmson (1979) afirma:

Cometemos un error de categoría cuando no comprendemos bien cuál es el tipo de concepto que estamos usando o considerando, como si pensáramos que la Universidad de Oxford fuera algo que pudiéramos visitar además de los *Colleges*. (pp. 353-354)

En este ejemplo podemos notar que cometer un error categorial no siempre trae consecuencias significativas en el terreno del pensamiento abstracto. Además, es un error que se pudo dilucidar fácilmente ante alguien que, suponemos, no conocía con anterioridad lo que era una universidad.

Veamos otro ejemplo planteado por Ryle que contribuye a aclarar la cuestión, tanto de qué es un error categorial, como de por qué el siguiente ejemplo es un error categorial inofensivo.

Un extranjero viendo su primer juego de críquet aprende cuáles son las funciones de los lanzadores, los bateadores, los jardineros, los árbitros y los anotadores. Luego, él dice ‘pero no queda nadie en el campo para contribuir con el famoso elemento del espíritu de equipo. Veo quién rueda la pelota, quién batea y quién mantiene el terreno; pero no veo de quién es el rol de ejercer el *esprit de corps*’⁴¹. (1949, p. 17)

En este ejemplo, hay un error categorial porque se cree que el espíritu de equipo es otro elemento del juego de críquet, como lo son los bateadores o los que mantienen la cancha. Sin embargo, el espíritu de equipo se da en la forma de realizar la acción. Ryle lo caracteriza como hacer una acción con agudeza (*keenness*), y este obrar con agudeza no es una acción adicional frente a rodar la pelota, batear, etc. Es un modo realizar la acción, un saber-cómo, en el sentido expuesto anteriormente.

A partir de los dos ejemplos planteados con anterioridad, podemos decir, de modo general, que los errores categoriales inofensivos no presentan consecuencias más allá

⁴¹Cita original: “A foreigner watching his first game of cricket learns what are the functions of the bowlers, the batsman, the fielders, the umpires and the scorers. He then says ‘But there is no one left on the field to contribute the famous element of team-spirit. I see who does the bowling, the batting and the wicket-keeping; but I do not see whose role it is to exercise *esprit de corps*’”.

del error mismo. De igual forma, son fáciles de resolver y se producen en un agente que ignora, en cierta medida, los conceptos con los que se está operando, de ahí que Ryle ponga como ejemplo a extranjeros. No obstante, se entremezclan elementos de distintas categorías en una sola: a la universidad se le atribuye ser una edificación particular, y a un modo de actuar se le atribuye ser un componente del equipo.

Ahora, ¿cómo saber cuándo un concepto pertenece a determinada categoría? Para responder a esta pregunta, podemos remitirnos a lo que Honderich (2001) entiende por ‘categoría’. Para él, “la voz «categoría» viene de una palabra que significa «acusar», y por lo tanto (en filosofía) «predicar», tal vez mediante algún sentido similar a «marcar algo como elemento relevante para su consideración»” (p. 155). En consonancia con lo anterior, según Ryle, “el tipo lógico o la categoría a la que un concepto pertenece es el conjunto de formas en que es lógicamente legítimo operar con él”⁴² (1949, p. 8). Podemos concluir, entonces, que sabemos cuándo un concepto pertenece a determinada categoría porque es legítimo predicar de este concepto características que son propias de dicha categoría.

Lo anterior, nos ayuda a comprender mejor por qué en los ejemplos que vimos se operó de manera ilegítima con los conceptos ‘universidad’ y ‘espíritu de equipo’. ‘Universidad’ y ‘edificio’ pertenecen a diferentes categorías al igual que ‘espíritu de equipo’ y ‘participantes de un juego’. No podemos predicar de lo primero las mismas características que predicaríamos de lo segundo.

2. 2. 4. *Errores categoriales interesantes*

Vimos qué es un error categorial, por qué no podemos decir que tienen lugar en el lenguaje figurativo y que algunos errores categoriales son inofensivos. A continuación, nos ocuparemos de los errores categoriales, para Ryle, interesantes.

⁴² Cita original: “The logical type or category to which a concept belongs is the set of ways in which it is logically legitimate to operate with it”.

Para poder entender cuáles son los errores categoriales que Ryle caracteriza como interesantes, es importante recordar y analizar la primera aproximación que nos dio a este tipo de errores. La primera parte dice: “los errores categoriales teóricamente interesantes son aquellos cometidos por personas perfectamente competentes en aplicar conceptos”⁴³ (Ryle, 1949, p. 17). Centremos nuestro interés, entonces, en aquellos escenarios en donde las personas, aunque cometan un error categorial en determinado contexto, logran predicar de forma correcta los conceptos involucrados en otros contextos. Estos individuos, así manejen bien los conceptos, “siguen siendo propensos, en su pensamiento abstracto, a asignar esos conceptos a tipos lógicos a los que no pertenecen”⁴⁴ (Ryle, 1949, p. 17).

Empecemos por ocuparnos de la siguiente pregunta: ¿por qué somos propensos a caer en errores categoriales interesantes al usar el pensamiento abstracto? Ocurre que, cuando pasamos al terreno del pensamiento abstracto, o filosófico, se develan los compromisos ontológicos de las afirmaciones que hagamos. Estos compromisos pueden resultar de errores categoriales y, en esa medida, estos últimos pueden generar confusiones significativas. Recordemos el caso de Descartes con su dualismo mente-cuerpo, el error categorial lo llevó a plantear una teoría de la interacción mente-cuerpo que no puede ser verdadera por principio, es decir, por cuestiones puramente lógicas. Este error tuvo como consecuencia, según Ryle, que creamos que hay causas ocultas cuando no las hay.

Ahora, veamos un ejemplo que plantea Ryle de un error categorial interesante. Dice Ryle:

John Doe puede ser un pariente, un amigo, un enemigo o un extraño para Richard Doe; pero no puede ser ninguna de estas cosas para el contribuyente promedio. Él sabe cómo hablar con sentido en cierto tipo de discusiones sobre el contribuyente promedio, pero

⁴³ Cita original: “The theoretically interesting category-mistakes are those made by people who are perfectly competent to apply concepts”.

⁴⁴ Cita original: “are still liable in their abstract thinking to allocate those concepts to logical types to which they do not belong”.

le desconcierta explicar por qué no puede encontrarlo en la calle, como sí puede encontrar a Richard Doe⁴⁵. (1949, p. 18)

En este ejemplo se comete un error categorial interesante porque involucra un concepto que John Doe maneja bien en el contexto cotidiano, pero no en el pensamiento abstracto: ‘contribuyente promedio’. En la cotidianidad, se piensa en el contribuyente promedio como un conciudadano típico que no se caracteriza por nada en particular. Ahora bien, esta concepción de contribuyente promedio fracasa cuando, tal y como lo plantea la cita, se teoriza. Algunas cosas que puedo predicar de Richard Doe no las puedo predicar del contribuyente promedio. No puedo afirmar directamente que me encuentro con el contribuyente promedio como sí puedo encontrarme con mi amigo. Puedo decir que soy pariente de Richard Doe, pero no tiene sentido afirmar que soy pariente del contribuyente promedio. Puedo afirmar que me encontré en la calle con Richard Doe, pero no puedo afirmar que me encontré en la calle con el contribuyente promedio. Si no se advierte, al teorizar, la diferencia entre un individuo como Richard Doe y el concepto abstracto de contribuyente promedio, se puede llegar a concluir que este último es una suerte de hombre sin sustancia: una suerte un fantasma (Ryle, 1949).

Para terminar, veamos otro ejemplo de un error categorial interesante que se relaciona directamente con el tema central de este trabajo: un sujeto *S* utiliza correctamente el concepto ‘libertad’ en contextos como comer un helado, puesto que describe la acción de comerlo como libre. Pero, en el momento de teorizar sobre qué es una acción libre, ubica ‘libertad’ en una categoría que corresponde a propiedades de entidades y no de acciones. Dice que él “es libre”, como si ser libre fuera una propiedad que él instancia de la misma manera en que instancia ser humano o ser alto. Podemos encontrar este mismo error categorial en ciertas interpretaciones del principio según el cual “todos los seres humanos nacen libres”, que aparece en el “Artículo 1” de la

⁴⁵ Cita original: “John Doe may be a relative, a friend, an enemy or a stranger to Richard Doe; but he cannot be any of these things to the Average Taxpayer. He knows how to talk sense in certain sorts of discussions about the Average Taxpayer, but he is baffled to say why he could not come across him in the street as he can come across Richard Doe”.

Declaración Universal de derechos humanos (1948). Este principio consagra un derecho que se traduce en que se debe garantizar la posibilidad para todo hombre de actuar libremente. Se cae en el error categorial cuando el principio se interpreta como la afirmación según la cual la libertad es parte de lo que constituye, intrínsecamente, a los hombres.

En este capítulo, trazamos las diferencias entre el saber-que y el saber-cómo a partir de cómo Ryle entiende la leyenda intelectualista. Asimismo, aclaramos qué es un error categorial, cuándo se comenten este tipo de errores y cuáles son aquellos que le interesan a Ryle.

A continuación, en el último capítulo, procederemos a presentar una propuesta para solucionar el problema de la libertad.

3. LA SUPERACIÓN DEL PROBLEMA

En los anteriores capítulos hemos visto cómo se ha entendido, en términos generales, el problema de la libertad desde las posturas compatibilistas e incompatibilistas. Asimismo, vimos cuál es la diferencia que traza Gilbert Ryle entre el saber-que y el saber-cómo, y qué se entiende por 'error categorial'. A partir de lo que hemos planteado, vamos a proponer una solución, o mejor, una disolución, del problema de la libertad. Esto, porque consideramos que *realmente* no hay un problema puesto que la libertad y el determinismo no pertenecen a la misma categoría lógica.

En primer lugar, sostendremos que es bajo el supuesto de que la libertad y el determinismo se encuentran en la misma categoría que se pueden plantear teorías compatibilistas o incompatibilistas. Luego, veremos que, en realidad, la libertad pertenece a una categoría distinta a la del determinismo y que, por lo tanto, no debemos mezclar estos ámbitos, por la misma razón que no sumamos metros con segundos. Esto, porque la libertad sería un saber-cómo y el determinismo un saber-que. Ambos serían saberes, pero de distintos tipos, así como los metros son distintos de los segundos, aunque ambos sean cantidades físicas. Finalmente, con base en lo anterior, concluiremos que lo que se esconde detrás del problema de la libertad es un error categorial.

3. 1. El supuesto: libertad y determinismo pertenecen a la misma categoría

En la visión tradicional del problema de la libertad, tanto el determinismo como la libertad se han asumido como pertenecientes a una misma categoría. En efecto, creer

que hay una oposición entre determinismo y libertad presupone que pertenecen a la misma categoría⁴⁶. Esto sucede con los filósofos incompatibilistas. Si decimos que, o bien todo está determinado o bien todo lo que hacemos es libre, estamos dándole legitimidad a la disyunción entre libertad y determinismo: son mutuamente excluyentes. En esta medida, estamos asumiendo que pertenecen a la misma categoría.

Ahora bien, en la visión compatibilista se acepta la existencia de una relación estrecha entre la libertad y el determinismo, puesto que se supone el determinismo y luego se define la libertad de tal manera que no lo niegue. Aquí, como sucede con el incompatibilismo, también se presupone que la libertad y el determinismo pertenecen a la misma categoría. De lo contrario, no tiene sentido el afán por conciliarlos.

3. 2. El determinismo como saber-que y la libertad como saber-cómo

En el primer capítulo vimos, de forma general, qué se ha entendido por determinismo y por libertad en el problema de la libertad. Anotamos que el determinismo es una afirmación acerca del mundo. Entonces, el determinismo (si es verdadero) es un saber en el sentido en que se tiene conocimiento acerca de algo (el mundo), y más específicamente es un saber-que en el sentido de que lo que se conoce se puede recoger exhaustivamente con proposiciones, por ejemplo: todo evento natural resulta necesariamente de otros eventos naturales y causa necesariamente otros eventos naturales.

Tomemos como muestra algunas caracterizaciones sobre el determinismo que hicimos en el primer capítulo:

(A) Por ‘determinismo’ nos referimos a aquella posición según la cual *todo evento resulta necesariamente de eventos anteriores*.

⁴⁶ Esta frase la traigo de Ryle y la ajusto al problema de la libertad. Ryle afirma, sobre el problema mente-cuerpo, que “The belief that there is a polar opposition between Mind and Matter is the belief that they are terms of the same logical type” (1949, p. 22).

- (B) El determinismo es una afirmación muy general sobre el universo: a grandes rasgos, *todo lo que sucede, incluido todo lo que eliges y haces, está determinado por los hechos del pasado junto con las leyes* (Vihvelin, 2018).
- (C) Los estoicos son considerados deterministas, puesto que sostenían que *es "necesario todo suceso y todo estado de cosas que de hecho se da"* (Boeri y Salles 2014, p. 443).
- (D) Entre los deterministas actuales encontramos a Honderich. Para él, en la experiencia científica que tenemos, *todo evento natural es efecto de una cadena causal*.

Estas aproximaciones que tuvimos frente al determinismo muestran que aquello que se afirma como 'determinismo' puede ser recogido en las proposiciones que hemos puesto en cursivas. Luego, sostener el determinismo es aceptar un saber-que.

Ahora bien, la libertad no es un saber de este tipo. No es una teoría acerca del mundo, pues, como vimos en el primer capítulo, se le atribuye al actuar humano cuando cumple ciertas condiciones y bajo ciertas circunstancias. Esto significa que la libertad versa sobre un modo de hacer las cosas y, en esta medida, involucra un saber sobre el modo en el que se desarrollan las acciones.

Tomemos como ejemplo algunas afirmaciones sobre la libertad que hicimos en el primer capítulo:

- (A) Los autores libertarianistas entienden la libertad como el *poder actuar de diferentes maneras bajo unas mismas circunstancias*.
- (B) Para los filósofos antiguos "si lo que haces está realmente bajo tu control, entonces se puede decir que *eres libre de actuar de otra manera a como lo haces*. Eres, como lo dicen los filósofos, un agente libre"⁴⁷ (Pink, 2004, p. 3).

⁴⁷ Cita original: "if what you do really is within your control, then you can be said to be free to act otherwise than as you actually are doing. You are as philosophers put it, a free agent". Énfasis añadido.

(C) *Ejercemos la libertad de nuestra voluntad cuando uno de los eventos incluidos en la acción no es causado por otro evento, sino por el agente.*

Claramente, vemos que siempre que hablamos de la libertad la referimos a nuestras acciones y al modo cómo se llevan a cabo. En este sentido, la libertad es un saber-cómo. El conocimiento teórico que pueda tenerse acerca de en qué puede consistir la libertad es irrelevante para su ejercicio. Como veremos, no es este saber-que lo que hace que sepamos-cómo actuar libremente.

Para comprender mejor que la libertad es un saber-cómo miremos cómo Thomas Pink la relaciona con la acción. Luego, desde él y Harry Frankfurt, aclararemos en qué sentido la libertad es un saber.

Pink hace un recorrido en su libro *Libre albedrío - una breve introducción* [*Free will - A very short introduction*] (2004) sobre cómo se ha entendido la libertad en las distintas épocas y, a lo largo de esa exposición, presenta su postura personal. Para Pink (2004) “lo que hace que una acción sea genuina, entonces, es que es inteligible como algo hecho por nosotros deliberadamente, con el fin de obtener un fin o resultado”⁴⁸ (p.17). En este sentido, una acción es una acción solo si responde a razones que se encuentran al alcance del sujeto. Ahora bien, dice Pink:

Nuestra libertad es, en todo caso, en última instancia una libertad de acción. La libertad siempre es ejercida por medio de la acción – a través de lo que deliberadamente hacemos o nos abstenemos de hacer – y únicamente por medio de la acción⁴⁹. (2004, p. 5)

Para Pink, entonces, si no hay acción no hay libertad; la libertad es un modo de la acción, es decir, que se da en ella. En este orden de ideas, no deberíamos predicar la

⁴⁸ Cita original: “What makes an action a genuine action, then, is that it is intelligible as something done by us deliberately, in order to attain some end or outcome”.

⁴⁹ Cita original: “Our freedom is still ultimately a freedom of action. Freedom is always exercised through action – through what we deliberately do or refrain from doing – and through action alone”.

libertad si no está siendo predicada de una acción, es decir, si no se está usando como un adverbio (“libremente”).

Entonces, ¿qué es actuar libremente?, ¿con qué características debe cumplir la acción para poder ser llamada ‘libre’? Para responder a estas preguntas quisiera empezar por recordar, rápidamente, el pensamiento de Frankfurt. En *La importancia de lo que nos preocupa* (2006) se entiende ‘persona’ como aquella que puede tener deseos de segundo orden, es decir, aquella que puede desear desear. Por ejemplo, desear descansar en medio de una competencia, pero al mismo tiempo poder no desear desear descansar. Dice Frankfurt:

Además de querer, elegir y ser inducidos a hacer esto o aquello, es posible que los hombres también quieran tener (o no) ciertos deseos y motivaciones. Son capaces de querer ser diferentes, en sus preferencias y en sus propósitos, de lo que son (...) ningún animal salvo el hombre, parece tener la capacidad de realizar la autoevaluación reflexiva que se manifiesta en la formación de los deseos de segundo orden. (2006, p. 27)

La postura de Frankfurt nos permite entender que una acción libre es aquella con la que el sujeto se identifica y que efectivamente realiza. Cuando el deseo que mueve a la acción es el deseo deseado, se cumple con lo que Frankfurt comprende como *voluntad*. En este sentido, la acción libre involucra un saber actuar bajo ciertas condiciones, en particular, un saber reflexivo que permite realizar la acción con una cierta habilidad. No toda acción que se realiza tiene el modo que es propio de aquellas por las que se quiere ser movido.

Cuando actuamos libremente, en el sentido en que entienden libertad autores como Pink y Frankfurt, cabe decir, que nuestra acción es racional. Esto, porque la razón nos permite construir un saber reflexivo y, para actuar libremente, debemos actuar de acuerdo con este saber. Así, la racionalidad, es necesaria para la libertad de la acción y, esta racionalidad, involucra un saber. Dicho saber, para autores como Davidson (1963) se traduce en la capacidad de proponer explicaciones que den cuenta de las acciones. De hecho, él ha señalado que la existencia de motivos que puedan dar cuenta de las acciones es necesaria para hacerlas inteligibles. En síntesis, nuestras acciones

son libres en la medida en que nos resultan inteligibles y esta inteligibilidad supone sujetos reflexivos que comprendan y se apropien de sus acciones. En palabras de Pink:

Es esta habilidad para reconocer una justificación para realizar una acción particular como una justificación, y apelar a dicha justificación preguntándose qué acciones vale más la pena realizar, eso nos da nuestra capacidad para la racionalidad. (...) Estar ejerciendo control sobre algo involucra, mínimamente, darle una guía deliberada y dirección. Nuestras propias acciones, entonces, deben ser en particular cosas que, como agentes libres, podamos deliberadamente guiar y dirigir (...) Los agentes libres necesitan tener la capacidad de razonar sobre su propia práctica – sobre cómo actúan. Necesitan, como dicen los filósofos, una capacidad para la razón práctica⁵⁰. (2004, p. 25)

En este sentido, la libertad es un saber dado que se requiere de un conocimiento de sí mismo y de una reflexión para poder actuar libremente.

Una vez hemos visto que la libertad es un saber-cómo y que el determinismo es un saber-qué, procedamos a mostrar por qué el problema de la libertad supone un error categorial.

3. 3. La libertad, el determinismo y el error categorial

En esta última sección mostraremos que, aunque saber-que y saber-cómo pertenecen al mismo *género*, no son de la misma *especie*. Por lo anterior, libertad y determinismo no pertenecen a la misma categoría y lo que se predica de uno no se puede predicar del otro. Concluiremos, entonces, que el problema de la libertad encierra un error categorial y, hecha esta observación, quedaría disuelto el problema.

⁵⁰ Cita original: “It is this ability to recognize a justification for performing a particular action as a justification, and to appeal to such justifications in wondering about which actions are most worth performing, that gives us our capacity for rationality. (...) To be exercising control over something involves, at the very least, giving it deliberate guidance and direction. Our own actions, then, must in particular be things, that as free agents we can deliberately guide and direct. (...) Free agents need to be able to reason about their own practice – about how to act. They need, as philosophers put it, a capacity for practical reason”.

En la época medieval los términos ‘género’ y ‘especie’ eran esenciales para la filosofía y fueron problematizados a partir del texto de Porfirio *La Isagoge* (2003). El género es aquello que “se predica de lo que es de muchas cosas que difieren en la especie” (p. 7) y especie se dice de “lo que está bajo cierto género” (p. 11). En este orden de ideas, la especie debe tener una *diferencia* para ser distinta del género, y en esto nos vamos a centrar. Como bien nos dice Porfirio: “las diferencias y los accidentes (...) no se predicán respecto de lo que es; pues si se nos pregunta de qué se predicán, no diremos que se predicán respecto de lo que es, sino, más bien, respecto de cómo es” (p. 9). Por ejemplo: frente a la pregunta: ¿qué es Aristóteles?, respondemos señalando el género o la especie: animal, hombre. Mientras que frente a la pregunta “¿cómo es Aristóteles?” respondemos señalando la diferencia o el accidente: racional, griego. De manera similar, saber-que y saber-cómo pertenecen al mismo género, pero dada la diferencia, no coinciden como especie.

Si aceptamos que el determinismo se corresponde a un saber-que y que la libertad se corresponde a un saber-cómo, debemos aceptar que hay un error categorial cuando planteamos el problema de la libertad en términos de compatibilismo e incompatibilismo. A partir del texto de Porfirio, nos damos cuenta de que la pregunta que nos permite distinguir los planos en los que se desarrollan la libertad y el determinismo es: ¿cómo es lo que se sabe? Esta pregunta nos remite a la *diferencia* a partir de la que se distinguen las *especies* o las categorías diferentes. Si nos preguntaran ¿qué es el determinismo? o ¿qué es la libertad? deberíamos responder diciendo “es un saber”, esto nos daría el género. Pero, también podríamos señalar la especie: “es un saber-qué” o “es un saber-cómo”. Ahora bien, la especie está determinada por la diferencia: frente a la pregunta ¿cómo es el determinismo? puede ofrecerse una caracterización compuesta en su totalidad por proposiciones, y frente a la pregunta ¿cómo es la libertad? puede contestarse que es un modo de actuar.

Teniendo claro que saber-que y saber-cómo pertenecen a categorías distintas por lo que acabamos de señalar, es evidente que si la libertad es un saber-cómo y el determinismo un saber-que, estamos refiriéndonos a elementos de distintas categorías.

Es posible oponer dos saberes-que. Por ejemplo, a “todo evento que sucede está determinado por una cadena causal” se puede oponer “todo evento que sucede no está determinado por una cadena causal”. Si lo uno es verdadero, lo otro tiene que ser falso. De manera similar, podemos oponer dos saberes-cómo, en particular, saberes a propósito de cómo realizar una acción. Por ejemplo, oponer una acción que se realiza de manera deliberada a una acción que se realiza de manera forzosa. Realizarla de una de estas maneras excluye realizarla de la otra. En contraste, no tiene sentido considerar un saber-que como opuesto a un saber-cómo. Nótese que, la atribución de un saber-qué no siempre tiene implicaciones para la atribución de un saber-cómo, y viceversa. Por ejemplo, del que yo sepa nadar, no se sigue ni que tenga una teoría acerca de cómo nadar, ni que no la tenga, y viceversa. Es claro que de un saber proposicional no se sigue un saber práctico y, a la inversa, un saber-cómo no implica un saber-que.

De esta manera, esperamos haber disuelto el problema de la libertad: la libertad es un saber-cómo y el determinismo es un saber-que, y estos dos tipos de saberes no pertenecen a la misma categoría lógica, por lo tanto, no es el uno lo opuesto del otro. Afirmar lo contrario sería caer en un error categorial. La pregunta “¿somos libres o estamos completamente determinados?” plantea un contraste ilegítimo.

CONCLUSIÓN

La tesis que buscamos defender en este trabajo es que las posturas libertarianistas, deterministas y compatibilistas encierran en su planteamiento un error categorial. Esto, porque la libertad es un saber-cómo y el determinismo es un saber-que.

En el primer capítulo, como punto de partida, expusimos de forma general la filosofía de la acción, puesto que de esta surgen las preguntas por la atribución de la acción. En este contexto, abordamos lo que denominamos ‘el problema de la libertad’. La pregunta central que envuelve este problema es si somos libres o si estamos completamente determinados. En el intento por contestar a esta pregunta surgieron teorías incompatibilistas, que incluyen a los deterministas y a los libertarianistas, y teorías compatibilistas. Presentamos de manera general en qué consisten estas posturas.

Luego, en el segundo capítulo, elaboramos el marco teórico dentro del cual propusimos un análisis del problema. Vimos la diferencia que existe entre el saber-cómo y el saber-que, y la ejemplificamos. También explicamos en qué consiste y cuándo se comete un error categorial, en particular, a partir del problema mente-cuerpo.

Finalmente, en el último capítulo, planteamos nuestra propuesta de disolución al problema: saber-que y saber-cómo no son de la misma especie, entonces, no pertenecen a la misma categoría. Luego, si la libertad es un saber-cómo y el determinismo es un saber-que, la libertad y el determinismo no pertenecen a la misma categoría. De este modo, cuando pensamos el problema de la libertad desde las posturas compatibilistas o incompatibilistas, estamos cometiendo un error categorial. Dado que, la libertad y el determinismo no se encontrarían en la misma categoría lógica, no podemos oponerlos.

Nos equivocamos al creer que, si afirmo algo del uno, estoy negando algo del otro. En este orden de ideas, quedaría disuelto el problema de la libertad.

Con su disolución, habríamos resuelto una dicotomía planteada desde la época antigua en la filosofía. Algo que parecía irresoluble, en realidad, puede no serlo. Además, si entendemos de este modo el problema de la libertad, nos libramos de la tensión que surge entre creer en el determinismo y, sin embargo, vivir bajo el supuesto de que somos agentes libres. Adicionalmente, sea o no verdadero el determinismo, conservamos nuestra libertad de acción y, de este modo, podemos seguir dotando de sentido a nuestras vidas. En nuestra opinión personal, dice mucho más de nosotros cómo hacemos una acción que la acción misma, en otras palabras, el deseo que queremos que nos mueva a ejecutarla significa más en nuestra realización personal que lo que sea la acción en sí misma. En este sentido, el imperativo de que actuemos libremente es una invitación a hacernos dueños de nosotros mismos, pues es a través de esta práctica que hacemos una auto-evaluación reflexiva, que puede que tenga o no consecuencias externas, pero que definitivamente incide en nuestra percepción de nosotros mismos.

Ahora bien, como es natural, han quedado cuestiones pendientes. En particular, somos conscientes de que, si bien sabemos que ser poseedor de un saber-que no es condición suficiente para la libertad, puede que en ciertos casos sea una condición necesaria. En efecto, la libertad, en la medida en que exige reflexividad y justificación, parece involucrar saberes-que. Asimismo, nos podemos preguntar, en contravía de lo que hemos defendido, si es suficiente que la libertad y el determinismo pertenezcan al mismo género, aunque sean de distinta especie, para que resulte legítimo oponerlos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles. (1985). *Ética nicomaquea y ética eudemia*. (Julio Pallí, trad.). Madrid, España: Editorial Gredos.
- Aristóteles. (2001). *Física*. (Ute Schmidt Osmanzik, trad.). México, México: Universidad Autónoma de México.
- Atmanspacher, H. (2019). "Quantum Approaches to Consciousness", En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Edward Zalta, ed.). Recuperado de: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/qt-consciousness/>.
- Boeri, M., Salles, R. (2014). *Los filósofos estoicos. Ontología, lógica, física y ética*. Alemania, Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Category Mistake. (sin fecha). *Oxford living dictionaries*. Recuperado de https://en.oxforddictionaries.com/definition/category_mistake.
- Chisholm, R. (1964). *Human Freedom and the Self*. Estados Unidos, Kansas: The Lindley Lecture, University of Kansas. Recuperado de <https://kuscholarworks.ku.edu/bitstream/handle/1808/12380/Human%20Freedom%20and%20the%20Self-1964.pdf;sequence=1>.
- Clarke, R., Capes, J. (2017). "Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Edward Zalta, ed.). Recuperado de: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/incompatibilism-theories>.
- Damshen, G. (2011). "Saber-cómo disposicional vs saber-que proposicional". En *Univesitas Philosophica*, 28(57), 189-212. Recuperado de: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11007>.
- Dancy, J., Sandis, C. (2015). *Philosophy of action: An anthology*. (Jonathan Dancy y Constantine Sandis, eds.). Inglaterra, Oxford: Wiley-Blackwell. Recuperado de: <https://ebookcentral-proquest-com.ezproxy.javeriana.edu.co>.
- Davidson, D. (1963). "Action, Reasons, and Causes". En *Journal of Philosophy*, 60(23), 685-700. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/pdf/2023177.pdf?refreqid=excelsior%3Ad726acf34dfa52d46d235570c3082cd7>.
- Descartes, R. (1997). *Las pasiones del alma*. (José Antonio Martínez y Pilar Andrade Boué, trads.). España, Madrid: Editorial Technos, S.A.

- Descartes, R. (2009). *Meditaciones acerca de la filosofía primera, seguida de objeciones y respuestas*. (Jorge Aurelio Díaz, trad.). Colombia, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Fantl, J. (2017). “Knowledge How”, En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Edward Zalta, ed.). Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/knowledge-how/>.
- Frankfurt, H. (2006). *La importancia de lo que nos preocupa: ensayos filosóficos*. (Servanda de Hagen y Verónica Weinstabl, trads.). Argentina, Buenos Aires: Katz.
- Frankfurt, H. (2007). *Necesidad, volición y amor*. (Horacio Pons, trad.). España, Madrid: Katz.
- Gigon, O. (1962). *Problemas fundamentales de la filosofía antigua*. (Nelly Schnait y Zoltan Szankay, trads.). Argentina, Buenos Aires: Compañía general fabril editora.
- Honderich, T. (sin fecha). *After compatibilism and incompatibilism*. Inglaterra, Londres: University College London. Recuperado de: <https://www.ucl.ac.uk/~uctytho/dfwVariousHonderichAfter.html>.
- Honderich, T. (Ed.). (2001). Categorical, error. En *Enciclopedia Oxford de filosofía*. (Carmen García, trad.). España, Madrid: Editorial Technos, pp. 154-155.
- Honderich, T. (Ed.). (2001). Categorías. En *Enciclopedia Oxford de filosofía*. (Carmen García, trad.). España, Madrid: Editorial Technos, p. 155.
- Hume, D. (1984). *Tratado de la naturaleza humana*. (Félix Duque, trad.). España, Madrid: Ediciones Orbis S.A.
- Levy, N. (2006). “On determinism and freedom by Ted Honderich”. En *The Philosophical Quarterly* (1950-), 56(223), 310-312. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/3543002>.
- Martínez, J. (2014). “What color is number seven – Category Mistake Analysis and the Legislative/Non-legislative Distinction”. En *BYU Journal of Public Law*, 29(1), 1–24. Recuperado de: <https://search-ebshost-com.ezproxy.javeriana.edu.co/login.aspx?direct=true&db=lgh&AN=101320330&lang=es&site=ehost-live>.
- Magidor, O. (2015). “Category mistakes and figurative language”. En *Philosophical Studies*, 174(1), 65-78. Recuperado de: <https://eds-a-ebshost-com.ezproxy.javeriana.edu.co/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=2&sid=c8560838-6fc2-4f5f-89db-8d4eec1aae7a%40sessionmgr4007>.
- ONU: Asamblea General, *Declaración Universal de Derechos Humanos*, 10 Diciembre 1948, 217 A (III), disponible en esta dirección: <https://www.refworld.org/es/docid/47a080e32.html>.
- Penelhum, T. (2008). “Hume’s Moral Psychology”. En *The Cambridge Companion to Hume*. (David Fate Norton y Jacqueline Taylor, eds.). Inglaterra, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 117–147.

- Pink, T. (2004). *Free will – a very short introduction*. Estados Unidos, Nueva York: Oxford University Press.
- Porfirio. (2003). *Isagoge*. (Juan García y Rogelio Rovira, trads.). España, Barcelona: Anthropos Editorial.
- Ryle, G. (1945). “Knowing How and Knowing That: The Presidential Address”. En *Proceedings of the Aristotelian Society*, 46(new series), 1-16. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/4544405>.
- Ryle, G. (1949). *The concept of the mind*. Inglaterra, Londres: Hutchinson & Company, Ltd.
- Steward, H. (2011). “Moral responsibility and the Concept of Agency”. En *Philosophy of action: An anthology*. (2015). (Jonathan Dancy y Constantine Sandis, eds.). Estados Unidos, Nueva Jersey: John Wiley & Sons, Incorporated, pp. 382-392. Recuperado de: <https://ebookcentral-proquest-com.ezproxy.javeriana.edu.co>.
- Tanney, J. (2015). “Gilbert Ryle”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edward Zalta ed.). Recuperado de: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/ryle/>.
- Urmson, J. (Ed.). (1979). RYLE, Gilbert. En *Enciclopedia concisa de filosofía y filósofos*. (Ana Sánchez, trad.). España, Madrid: Ediciones Cátedra, S.A, pp. 353-354.
- Vihvelin, K. (2018). “Arguments for Incompatibilism”. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Edward Zalta, ed.). Recuperado de: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/incompatibilism-arguments>.