

**SUBJETIVIDAD Y ACCIÓN. LA FILOSOFÍA DE LA PSICOLOGÍA
FRENTE AL PSICOANÁLISIS Y EL CONDUCTISMO**

**FLOR EMILCE CELY ÁVILA
CÓDIGO 439028**

**Trabajo de grado presentado para optar al título de:
Doctora en Filosofía**

**DIRIGIDO POR:
LUIS EDUARDO HOYOS JARAMILLO**

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
Bogotá, 2009**

Índice

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I. UN RETORNO A LA SUBJETIVIDAD	10
§1. Experiencia, perspectiva y autoridad de primera persona	11
§2. Personas como sujetos de experiencia.....	19
§3. La problemática de la objetividad frente a lo subjetivo.....	27
§4. Intersubjetividad	34
§5. Subjetividad y acción	41
CAPÍTULO II. RAZONES Y CAUSAS EN LA EXPLICACIÓN DE LA ACCIÓN..	47
§1. Explicación y comprensión	48
§2. La mejor explicación	51
§3. La acusación de epifenomenismo.....	56
§4. Tipos de causalidad	63
§5. Autoconocimiento y agencia	68
CAPÍTULO III. LA EXPLICACIÓN PSICOANALÍTICA DE LA ACCIÓN.....	79
§1. Subjetividad e intersubjetividad en psicoanálisis	79
§2. Desafíos a la autoridad de primera persona.....	87
§3. Razones para actuar y lo inconsciente.....	94
§4. Causalidad en Freud	97
§5. Lo irracional y la división de la mente	106
CAPÍTULO IV. CONDUCTISMO Y MENTALISMO.....	115
§1. El lenguaje intencional y los estados mentales subjetivos	116
§2. La definición intersubjetiva de lo mental	127
§3. Las críticas del conductismo al mentalismo	132
§4. Causalidad, mecanicismo y funcionalismo	141
§5. Agencia y Autoconocimiento	150
CONCLUSIONES	161
BIBLIOGRAFÍA	165

Introducción

Dentro de los variados campos de aplicación de la filosofía de la psicología, uno de los más prometedores es el de la crítica conceptual a las teorías y enfoques psicológicos. Crítica que generalmente se hace con base en la elaboración de teorías filosóficas sobre diversos temas en el amplio espectro de intereses comunes a la filosofía y la psicología. Esta investigación se inscribe en esta línea y se propone evaluar críticamente dos enfoques psicológicos en particular: el psicoanálisis freudiano y el conductismo skinneriano, con base en una teoría de la subjetividad y la acción. En la primera parte de este trabajo se presentan algunos problemas cruciales a los que se enfrentan las teorías de la subjetividad y la acción –tales como las relaciones entre lo subjetivo, lo objetivo y lo intersubjetivo; la asimetría de perspectivas; el carácter especial del autoconocimiento; y la explicación causal–, así como algunas tesis como respuesta a los mismos. En la segunda parte se expondrán las teorías particulares que el psicoanálisis y el conductismo desarrollan en torno a estos temas y se confrontarán críticamente con las teorías filosóficas defendidas en la primera parte.

El capítulo uno está dedicado al tema de la subjetividad. En particular, se refiere a la experiencia fenoménica consciente, a la perspectiva de primera persona y a la autoridad epistémica especial que cada sujeto tiene sobre sus estados mentales. Se defiende un sentido legítimo de auto-adscripción y conocimiento especial de nuestros estados mentales fenoménicos a partir de la idea básica de que el sujeto de tales adscripciones es una persona, en el sentido strawsoniano, esto es, una entidad con propiedades físicas y mentales, y no simplemente una mente cartesiana o un cerebro.

A partir del concepto de subjetividad así definido, se discutirán los argumentos que se han propuesto para rechazar esta noción desde posiciones reduccionistas fisicalistas. El argumento central en el que se apoyará la defensa de este concepto de esos ataques es el de la asimetría epistémica. Este argumento plantea que la experiencia subjetiva está ligada necesariamente a un punto de vista, por lo que cada sujeto no necesita en su propio caso

basarse en un razonamiento o en la observación de su conducta para atribuirse a sí mismo dichas experiencias, como sí se tiene que hacer en el caso de pretender adscribirlas a otros. Como veremos, esto genera un conflicto con la noción de objetividad, puesto que no parece posible tener un conocimiento objetivo de las experiencias, dado que la comprensión íntegra de las mismas es aportada necesariamente por la perspectiva de primera persona. Defenderemos aquí la idea de que dicho conflicto se origina a partir de las concepciones estrechas de las nociones de subjetividad y objetividad, tanto desde el punto de vista ontológico como epistemológico, defendidas por algunas corrientes de pensamiento cartesianas y fisicalistas.

En seguida se hace una crítica a estas orientaciones y se muestra la necesidad de considerar una alternativa para el estudio de la subjetividad que no se limite a las posiciones radicales del objetivismo o del solipsismo. Dado que hay un problema cuando se pretende limitar la existencia y modos de acceso a lo subjetivo a una perspectiva estricta de primera persona – como lo hace el cartesiano– o a una exclusiva de tercera persona –como lo pretende el fisicalista– se propone como alternativa tener en cuenta una perspectiva intersubjetiva, es decir, una perspectiva que es aportada al menos por dos sujetos en un mundo compartido. Esta tesis intersubjetiva afirma que, tanto la formación como el modo de acceso a lo subjetivo, no podrían darse sino en el contexto de un mundo compartido con otros; es decir, las experiencias subjetivas de cada persona adquieren su pleno sentido en relación con un contexto intersubjetivo, es éste el que hace posible que las personas se las adscriban a sí mismas y a otros, haciendo uso de conceptos mentales. Se reconoce de esta manera que no hay una verdadera oposición entre individuo y sociedad, pero se hace énfasis en lo particular de la experiencia, es decir, en la ruta particular y única que traza la experiencia de cada individuo.

El tema de la acción se analiza en el capítulo II; se parte allí de la tesis davidsoniana que considera que las razones para actuar son causas y que las racionalizaciones se pueden considerar como explicaciones causales. Me interesa respaldar la teoría de Davidson en tanto considero que es la que logra despejar el “misterio” en el que las teorías anti-causalistas habían dejado el tema del tipo de conexión entre las razones para actuar y la

acción. Hacía falta en este sentido una teoría que explicara realmente cómo es que las razones llevan a actuar, dado que, sin ella, no contábamos con un criterio para descartar racionalizaciones alternativas. Al considerar que la razón que efectivamente lleva a alguien a actuar es una causa, se despeja el misterio, y se está en posición de dar una explicación correcta de la acción.

Una línea de respuesta de los anti-causalistas al reto que les dejó planteado Davidson de proponer una mejor explicación que la causal, consiste en afirmar que, a pesar de la confianza de Davidson en su teoría causal de la acción, ésta tampoco logra mostrar cómo podemos descartar racionalizaciones alternativas y dar con la que verdaderamente constituye el motor de la acción; aduciendo que haría falta incluir la fuerza o complejo motivacional. Ahora bien, como veremos, nada impide que la teoría causal incluya tal complejo motivacional en su explicación de la acción, por ejemplo, como un antecedente causal de la misma.

Una objeción mucho más importante, a la que no parece escapar tan fácilmente esta teoría causal, es la que tiene que ver con la acusación de epifenomenismo, es decir, la idea de que en ella se deja a los estados mentales como causalmente ineficaces. Lo paradójico de esta acusación es que Davidson había propuesto su tesis del monismo anómalo (la tesis de la interacción causal de lo mental con lo físico, combinada con la idea de que no hay leyes psicológicas o psicofísicas estrictas) como un intento de defender justamente la causalidad y la autonomía de lo mental. Se analizará esta discusión teniendo en cuenta algunos de los argumentos más importantes de los proponentes de tal acusación, así como los del propio Davidson en su defensa. Al final veremos que no es fácil evadir el cargo, puesto que la teoría davidsoniana no logra mostrar, en últimas, cómo los estados mentales *en cuanto tales*, es decir en tanto mentales y no sólo como idénticos a estados físicos, tendrían eficacia causal en la acción.

Como un intento de salvar la explicación causal de la acción y mostrar que, de todas maneras, podemos considerar a las razones como causas de la acción, se defenderá la tesis de que es necesario concederle un rol explicativo a la perspectiva y autoridad epistémica

que tiene el agente sobre sus propios estados mentales. Este es un rasgo que Davidson acepta, pero al que infortunadamente no le asigna un papel fundamental en su teoría causal de la acción. Se parte aquí de dos ideas básicas; la primera tiene que ver con que hay una diferencia substancial en la manera en que asignamos las causas, de un lado, desde una perspectiva impersonal, a los eventos físicos que no son acciones y, de otro lado, desde una perspectiva personal, a las acciones, caso en el cual es imprescindible tener en cuenta al agente, su perspectiva y autoridad epistémica. La segunda plantea que es necesario abandonar la idea tradicional que asocia las relaciones causales con la perspectiva impersonal; esto dado que se considera que la perspectiva personal, no sólo ha de ser considerada como compatible con las relaciones causales, sino que debe ser considerada necesaria para lograr mostrar verdaderamente que las razones tienen eficacia causal en la producción de la acción.

En la segunda parte de la tesis se confrontan las conclusiones alcanzadas hasta aquí, respecto a la subjetividad y a la acción con la teoría psicoanalítica de Freud y con el enfoque conductista defendido por Skinner. El psicoanálisis freudiano es el tema del capítulo tres. Allí se analiza, en primer término, cómo el psicoanálisis entiende y critica algunos rasgos de la subjetividad a los que se hizo mención en el capítulo uno. El punto de partida es la distinción entre las características de la subjetividad que pueden ser consideradas cartesianas en sentido estricto, y las que no. Esta distinción es importante puesto que la teoría psicoanalítica adopta posiciones diferentes con respecto a las dos. En la primera categoría se pueden incluir claramente los rasgos de incorregibilidad e infalibilidad y se puede afirmar que, sin ninguna duda, el planteamiento psicoanalítico de la existencia de estados mentales inconscientes, echa por tierra la idea de que el conocimiento que un sujeto tiene de sus estados y procesos mentales no admite la duda ni el error. En este sentido es reconocido que esta teoría “destrona” al sujeto del lugar privilegiado que venía ocupando desde la época moderna, pues su planteamiento central es que ya no es la conciencia o el yo, el dueño soberano, infalible e incorregible de todos sus estados mentales, dado que está gobernado o determinado por lo inconsciente.

De otro lado, como se ha insistido desde el capítulo uno, hay rasgos de la subjetividad que no tienen que ver con la doctrina cartesiana, ni con el solipsismo. Este es el caso justamente de las características especiales del autoconocimiento que se han defendido aquí: es directo; es independiente de la observación empírica; y tiene una particular presunción de verdad y resistencia al error. A primera vista la teoría psicoanalítica de lo inconsciente parece constituir un desafío también para esta tesis de la autoridad epistémica, dado que, por ejemplo, en el caso de un deseo inconsciente, no se tiene un conocimiento directo y hay que llegar a él por inferencias a partir del razonamiento o de la observación de ciertas conductas manifiestas. Pero al hacer un análisis detenido de esta concepción, veremos que, de todas formas, la teoría y la práctica psicoanalíticas necesitan contar con la idea de que el sujeto es autoridad sobre sus propios estados mentales y que cuando no lo es, la recuperación de esa autoridad es fundamental tanto en la validación del supuesto teórico del inconsciente, como en la eficacia de la terapia.

De esta manera, se puede sostener incluso que la teoría psicoanalítica nos ayuda a explicar los casos que cuestionan el carácter especial del autoconocimiento. Pues podemos admitir los estados mentales inconscientes en una explicación racional de la acción sólo si tenemos presente que tales estados *son susceptibles* de entrar a la conciencia, es decir, siempre y cuando el sujeto recupere la autoridad de primera persona sobre las auto-atribuciones de esos estados. Este es el caso de las acciones irracionales que el psicoanálisis está en capacidad de explicar a partir de la idea de los estados mentales inconscientes, esto es, a partir de la idea de que hay una causa de tal comportamiento que no es considerada al mismo tiempo por el sujeto como una razón para actuar, como afirma Davidson.

Se examina finalmente el tema de la relación entre razones y causas en la explicación psicoanalítica de la acción. En tal análisis es fundamental tener presente que el pensamiento freudiano osciló siempre entre dos paradigmas o tendencias de pensamiento. De un lado, estaba su talante científico que lo impulsó a buscar siempre las causas de los fenómenos que estudiaba y a confiar en que el avance de la ciencia, por ejemplo, de la neurología, mostraría la verdad de sus tesis fisicalistas. De otro, estaba su orientación más psicológica, que lo llevó a defender la búsqueda del sentido o del significado de fenómenos tales como

los actos fallidos, los sueños y los síntomas neuróticos. La discusión tradicional en torno a estas dos tendencias en Freud se orienta por privilegiar de manera exclusiva una de ellas y rechazar la otra. Para unos, Freud no renunció nunca a sus aspiraciones científicas ni a sus tesis fisicalistas reduccionistas en el sentido de pretender encontrar las causas de la acción en sentido neurofisiológico. Mientras que otros, al contrario, consideran que Freud rechazó tales tesis y se encaminó más por la comprensión o interpretación de la acción que apela a razones.

Estas lecturas de Freud se basan en la tesis de que existe una diferencia tajante entre razones y causas, y entre la racionalización y la explicación causal; así como también en la idea de que las razones están asociadas a la perspectiva de primera persona y las causas a la perspectiva impersonal. Aquí vuelven a entrar en juego las tesis centrales presentadas en el capítulo dos: primero, la consideración de las razones como causas; y segundo, la idea de que no necesariamente debemos asociar las relaciones causales con una perspectiva impersonal. Esto nos permite postular que ya en la teoría psicoanalítica se estarían concibiendo las razones como causas, a pesar de que Freud no lo haya visto así debido a la particular filosofía de la ciencia que estaba implícita en su pensamiento y que lo llevó a considerar que la eficacia causal de lo mental se relacionaba necesariamente con una tesis fisicalista reduccionista.

Como se puede apreciar, el psicoanálisis no tiene problemas en aceptar una explicación de la acción que podemos llamar “mentalista”, en el sentido en que acude para ello a estados y procesos mentales, conscientes e inconscientes. En contraste, el conductismo psicológico, rechaza esta posibilidad y defiende más una concepción externalista extrema en la que se consideran como válidos para la explicación de la acción únicamente determinantes ambientales como estímulos, refuerzos y las consecuencias que las conductas generan. Por ello, en el último capítulo se hará el análisis de los temas de la subjetividad y la acción en relación con el debate mentalismo / conductismo generado a partir del momento en que Skinner propuso sus tesis. Se hará una crítica, en primer lugar, a las tesis más radicales de Skinner como, por ejemplo, la idea según la cual toda clase de mentalismo es un dualismo de sustancias; o que toda referencia a las nociones de yo, mente o agente tiene que ver con

homúnculos o pequeños hombrecitos con vida propia en el interior del cuerpo; o, finalmente a la idea de que la explicación de la acción que apela a intenciones o propósitos tiene que ver con una concepción animista más parecida a la explicación que hacían los griegos apelando a fuerzas sobrenaturales, que a una explicación científica.

En seguida se hará un análisis de algunos de los principios skinnerianos fundamentales que se conservan todavía como fundamento de la investigación y las prácticas de la actual psicología conductista (a pesar de que algunos afirman que el surgimiento de las ciencias cognitivas significó la muerte del conductismo). El punto de partida es el reconocimiento de que este enfoque no niega la existencia de estados tales como sensaciones, sentimientos, creencias, deseos e intenciones; sólo que, en parte, propone entenderlos como conductas, en lugar de concebirlos como estados mentales, y en parte considera que, como estados mentales, no juegan ningún rol explicativo en la conducta. Es decir, se orienta o bien, por una reducción del lenguaje mentalista a un lenguaje conductista o bien por la negación de la incidencia de los estados y procesos mentales en la producción de la conducta.

Como ejemplo de lo primero se puede apreciar su propuesta de tratar estados y procesos mentales como la intención y el pensamiento como conductas actuales o disposiciones conductuales. Al respecto se señalará nuevamente la imposibilidad de la eliminación del lenguaje mentalista o intencional, así como la inadecuación e insuficiencia de una traducción de estos a términos conductistas para la explicación de la acción intencional. Y como ilustración de lo segundo podemos referirnos al tratamiento que hace de los “eventos privados”, como las sensaciones, como meros subproductos colaterales que no ayudan para nada a la explicación de la conducta. La sensación de dolor, por ejemplo, no desempeñaría ningún papel causal en la realización de la conducta de retirar la mano del fuego; tal conducta se explica más bien, según el conductismo, por las consecuencias favorables que han tenido conductas similares en el pasado para el individuo en cuestión y, en general, para la supervivencia de la especie. En este sentido se planteará que de nada sirve reconocer la existencia de estados mentales, bien sean fenoménicos o intencionales, si no se les reconoce al mismo tiempo un papel causal eficaz en la acción; pues es la consideración de este papel lo que hace que la explicación de la acción tenga alguna fuerza y validez. Como

se verá, el conductismo se opone también a la idea de causalidad basándose en la tesis de que es mejor hablar de relaciones funcionales entre los factores externos, ambientales y la conducta.

Finalmente, se abordará la discusión en torno al tema del autoconocimiento, confrontando las características especiales del mismo con las tesis conductistas. Se ha defendido aquí una concepción del autoconocimiento como un tipo de conocimiento que es directo, en tanto no se basa en la observación de la conducta, y que tiene una especial presunción de verdad. El conductismo, en contraste, al darle preferencia a la observación en la explicación de la conducta, considera que el autoconocimiento es menos confiable que el conocimiento de la conducta de los otros desde una perspectiva impersonal, puesto que en este último caso es posible hacer la observación directamente, sin la mediación de la auto-reflexión. Se mostrará por qué no podemos aceptar una posición como ésta, dado que se desconocen los rasgos esenciales de la naturaleza humana y de la acción intencional; pues, por un lado, la acción no se reduce a movimientos corporales y, por otro, el que actúa es un agente con una perspectiva personal que hay que tener en cuenta en la explicación de la acción ya que marca una diferencia fundamental en la misma.

Como filósofa y psicóloga estoy convencida de que la mejor manera de hacer fructífera la discusión conceptual y la investigación en torno a los problemas tratados aquí es a partir de un trabajo en conjunto de la psicología y la filosofía –a partir de una colaboración interdisciplinaria, como suele decirse hoy en día. Ninguna de las dos disciplinas podría ignorar, sin consecuencias, lo que está haciendo la otra; por ello considero que el campo denominado como filosofía de la psicología tiene un futuro prometedor y es absolutamente necesario en la formación de los psicólogos. Los problemas abordados aquí en relación con los temas de la subjetividad y la acción son sólo unos cuantos y tal vez, para algunos, no sean los más relevantes. Así mismo, los dos enfoques psicológicos escogidos para hacer la confrontación no son los únicos que se han ocupado de tales temas en el amplio espectro de enfoques psicológicos que tenemos en la actualidad y, de igual manera, pueden ser

considerados por algunos como enfoques de menor importancia. Sin embargo, considero que son problemas claves por los que se puede empezar y que los aportes del psicoanálisis y del conductismo en este sentido son suficientemente significativos como para considerarlos seriamente. Pero, insisto, este es apenas un punto de partida y por supuesto aún queda mucho trabajo por hacer.

*

Capítulo Primero

Un retorno a la subjetividad

En la actualidad, la noción de subjetividad no tiene una buena acogida en algunos ámbitos filosóficos. Algunas orientaciones naturalistas consideran que realmente no hay nada relevante que estudiar al respecto, pues se trataría de un tema que, o bien no es susceptible de ser abordado desde una perspectiva naturalista, o bien, puede ser reducido a términos fisicalistas. En este capítulo me propongo abordar este concepto como referido esencialmente a la experiencia fenoménica o los rasgos irreductibles de toda experiencia. Se hará particular énfasis en las ideas de perspectiva y autoridad de primera persona a las que está asociada la experiencia subjetiva; se hará un cuestionamiento al clásico dualismo subjetivo / objetivo desde el punto de vista ontológico y epistemológico; y se propondrá finalmente un punto de vista intersubjetivo para la validación de la existencia y del método de estudio de la misma.

La noción de subjetividad que interesa defender aquí en tanto experiencia fenoménica genera interminables disputas relacionadas tanto con la definición como con los métodos de estudio más adecuados para abordarla. La discusión en torno a este tema oscila entre dos extremos: por un lado, están los que defienden la legitimidad e irreductibilidad del carácter fenoménico de la conciencia, como algo privado, inefable e indubitable y, por otro lado, los que niegan tal particularidad y consideran que, en cualquier caso tales rasgos fenoménicos pueden ser reducidos a su aspecto físico. Entre los primeros podemos ubicar posiciones cartesianas, pero también, según algunos autores, a Nagel y su concepción de la subjetividad y a Jackson y su defensa de los *qualia*¹; y entre los segundos, posiciones reduccionistas como las de Dennett y Lycan². Mi punto de vista es que estas posiciones están partiendo de una concepción equivocada de lo que es este carácter fenoménico de la

¹ Cfr. Nagel 1974 y Jackson 1982.

² El primero como representante del funcionalismo y el segundo con una posición representacionista de orden superior. Cfr. Dennett 1991 y Lycan 1996.

conciencia, por ello propongo aquí una mejor manera de entenderlo, haciendo énfasis en la perspectiva intersubjetiva para su estudio.

§1. Experiencia, perspectiva y autoridad de primera persona

Para enfocar en su medida correcta el asunto, comencemos examinando la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo. Hay una forma aparentemente sencilla de decidir acerca de esta distinción. Se trata de proponer dos sentidos de la dualidad: en sentido ontológico y en sentido epistemológico. Searle (1995) es uno de los autores que propone esta distinción; según él, objetivo / subjetivo se refiere:

(a) En *sentido epistemológico* a predicados de juicios: en los *juicios subjetivos* la verdad o falsedad no es cuestión de hecho, sino que depende de puntos de vista u opiniones. En contraste, en los *juicios objetivos*, son los hechos del mundo los que convierten a los juicios en verdaderos o falsos, los hechos son independientes de las actitudes o sentimientos de cualquier persona. En este sentido también podemos hablar de *hechos objetivos*.

(b) En *sentido ontológico*, objetivo / subjetivo a predicados de entidades y tipos de entidades e imputan modos de existencia. *Ontológicamente subjetivos* son los dolores, puesto que su modo de existencia depende de que sean sentidos por alguien, mientras que las montañas son *ontológicamente objetivas* porque su modo de existencia es independiente de cualquier estado mental.

Cruzando las distinciones, agrega Searle, podemos tener juicios subjetivos sobre entidades ontológicamente objetivas, por ejemplo, en «El nevado del Cocuy es más bonito que el nevado del Ruiz» o juicios epistemológicamente objetivos sobre una entidad subjetiva: «Ahora tengo dolor en la espalda». Sin embargo, en lo que tiene que ver con la idea de formar juicios objetivos sobre lo subjetivo, la cuestión es más compleja de lo que permite observar la distinción de Searle. Pues si tenemos en cuenta que la experiencia subjetiva está esencialmente ligada a un punto de vista, esto significa que, por ejemplo, la experiencia consciente de un dolor de espalda, su aspecto fenoménico subjetivo, no existirá independientemente de su apariencia para algún sujeto. Volvamos al ejemplo y tratemos de

aplicar las definiciones dadas por Searle: «Ahora tengo dolor de espalda», es un juicio *epistemológicamente objetivo* pues hay un hecho del mundo que lo convierte en verdadero. Ahora bien, ¿cómo entender este hecho del mundo sobre el que se hace este juicio? Según Searle como un hecho subjetivo, puesto que su modo de existencia depende de que sea sentido por mí. Con ello queda establecido además que no toda realidad es objetiva, pues los estados conscientes tendrían, según Searle, un “modo de existencia subjetivo”.

Pero esta manera de entender el asunto no está libre de dificultades pues, en primer lugar, Searle está planteando un dualismo ontológico muy problemático según el cual la ontología de lo mental es esencialmente una ontología de primera persona, introduciendo con ello la necesidad de una ontología subjetiva (*cf.* Searle 1994)³. Y, en segundo lugar, se está dando por sentado que no hay en principio ninguna dificultad en plantear un acceso objetivo a lo subjetivo. Ahora bien, es justamente sobre este tema que se ha suscitado uno de los debates más importantes en torno al concepto de subjetividad, pues si algo caracteriza a la búsqueda de objetividad es justamente la idea de tomar distancia respecto a puntos de vista subjetivos y esto entra en contradicción con la idea de lo subjetivo, caracterizado justamente por la adopción de un punto de vista particular. Por ahora, interesa entender a qué se refiere la noción de lo subjetivo, particularmente en lo que tiene que ver con la experiencia fenoménica, la perspectiva y la autoridad de primera persona. Más adelante se hará una crítica a las posiciones objetivantes y una presentación de la propuesta de acceso intersubjetivo como alternativa.

El concepto de subjetividad que se defiende aquí tiene sus raíces en la idea del aspecto fenoménico irreductible de la conciencia y está asociado con las ideas de perspectiva y autoridad de primera persona. Algunos estados mentales se caracterizan porque además de su contenido de información tienen un *carácter fenoménico*, esto es, una cierta manera de “sentirse” (esta característica es más conocida en inglés como un “*feel*” o “*what it is like to*

³ Una crítica a esta extraña propuesta de Searle de considerar “dos ontologías” es hecha también por Hoyos, L. E. (*Cfr. Persona, razón y sociedad. Ensayos de filosofía práctica y de la acción*. Cap. sobre autoconciencia y autoconocimiento).

be”, *cfr.* Nagel 1974). Esta propiedad de “sentir como”⁴ tiene que ver con la cualidad particular de las experiencias de un organismo, por ejemplo, cómo se siente saborear el café, tocar un cubo de hielo o escuchar una suite para celo de Bach (o cómo es para el murciélago percibir el mundo a través de su sentido sonar, según el famoso ejemplo de Nagel). Me interesa partir de esta noción básica de subjetividad resaltando el hecho característico de que cada experiencia es sentida de manera *única* por cada persona, que este carácter subjetivo es *irreductible* a lo físico y que no puede ser estudiado con los mismos métodos objetivos que se utilizan para un estudio científico.

Esta posición se enfrenta a diferentes concepciones de lo mental, en particular, a las denominadas eliminacionistas⁵ y reduccionistas. Aquí sólo vamos a considerar las segundas. Por un lado, está el reduccionismo fisicalista que plantea que el aspecto fenoménico de la conciencia puede ser considerado como un fenómeno natural y, como tal, puede ser estudiado a partir de una perspectiva de tercera persona en un enfoque científico, objetivo. Esta es la posición sostenida, por ejemplo, por el materialismo de la identidad que propone entender que las experiencias subjetivas, como las sensaciones por ejemplo, son estados del cerebro (*cfr.* Smart 1959). Por otro lado, está el funcionalismo que plantea que la experiencia subjetiva puede ser reducida a los rasgos funcionales o representacionales de la conciencia (*cfr.* Dennett *op. cit.*). Estos enfoques parten del supuesto de que la conciencia debe ser alguna clase de cosa objetiva, asimilándola a una imagen del mundo objetiva, de tercera persona, que es aportada por la ciencia. Como consecuencia de esto, la conciencia y la subjetividad deben conformarse a los rasgos objetivos del cerebro que pueda descubrir la ciencia o aceptar su no existencia. En general, se puede afirmar que el problema con estas posiciones es que reducen la experiencia fenoménica bien sea a sucesos neurofisiológicos, bien a propiedades funcionales, prescindiendo de la perspectiva de primera persona que es fundamental en la definición de la misma y desconociendo con ello la peculiaridad de los

⁴ García-Carpintero propone traducir la expresión «What is it like?» por «¿cómo que es?». Reconoce que la expresión más frecuente «¿cómo se siente...?» es también adecuada en muchos casos, aunque no sea del todo apropiada para expresar el uso técnico que Nagel quiere darle a la expresión en inglés, uso con el que “...Nagel quiere enfatizar el compromiso ontológico con los caracteres fenoménicos: *hay algo* como lo que es sentirse en un estado con carácter fenoménico” (García-Carpintero 2000: 27, n. 3).

⁵ El eliminacionismo es una posición radical en la cual se niega la existencia de los estados fenoménicos de la conciencia y, en general, de los estados mentales; considera que las explicaciones basadas en dichos estados desaparecerán en el futuro con el desarrollo de la neurofisiología (*Cfr.* Churchland 1985).

conceptos mentales. Pero, debemos tener en cuenta dos hechos, por un lado, que existe una imposibilidad lógica de reducir los conceptos mentales a conceptos neurofisiológicos, y, por otro, que existe una asimetría fundamental entre en la atribución de tales conceptos en primera y en tercera persona. Como vamos a ver más adelante con algún detalle, esta asimetría hace que yo tenga una autoridad especial sobre mis estados mentales, pero no sobre los estados de mi cerebro. En consecuencia, como afirma Moya, “una teoría que sostiene que las experiencias son estados del cerebro nos debe una explicación de esta divergencia” (Moya 1996: 168).

Se puede agregar además que algunas de estas posiciones reduccionistas parten de una concepción cartesiana de la conciencia. Este sería el caso de la concepción de conciencia que Dennett critica, una concepción que tiene que ver con propiedades como la privacidad, la infalibilidad y su carácter no relacional y que obviamente no cae bajo los estándares de la ciencia objetiva. Esto es lo que lleva a Dennett a proponer concebir al yo como una ‘ficción necesaria’. Pero el concepto de subjetividad que se defiende aquí –y que defienden autores como Nagel y Husserl– no tiene nada que ver con estas propiedades cartesianas: “En contraste, Husserl y Nagel nos dan una idea del yo como algo que no es ni una cosa objetiva, ni una ficción, sino una condición de sentido para cualquier perspectiva objetiva...” (Ratcliffe 2002: 374).

Pero no todo el materialismo es reduccionista, existe una posición materialista no reduccionista que puede adoptar varias versiones. Una de ellas acepta el carácter experiencial subjetivo de la conciencia y lo considera irreductible a lo físico; pero plantea, al igual que el enfoque anterior, que es posible estudiar científicamente la conciencia⁶. Esta es una tendencia que propone una línea de estudios sobre la conciencia determinada por un método objetivo, pero se enfrenta al problema de cómo se puede aplicar este tipo de método a un fenómeno que, como la conciencia fenoménica, depende para su existencia de un

⁶ *Cfr.* Chalmers 2002a y 2004 y Metzinger 1985. O también la propuesta representacionista de Lycan (1990: 116), para quien describir el tener experiencias desde un punto de vista de tercera persona no implica eliminar la subjetividad de lo que se experimenta para reemplazarla por una objetividad desviada, sino avanzar hacia una mejor descripción de lo que es tener experiencias como un todo, incluida la subjetividad.

punto de vista subjetivo. Este problema lo abordaremos más ampliamente en la siguiente sección.

La segunda tendencia de enfoques no reduccionistas considera que los rasgos subjetivos de la conciencia no son aptos para ser incorporados a una concepción científica unificada del mundo, haciendo énfasis en que esto no tiene por qué llevarnos a negar su existencia o a dudar de su estatus objetivo. Así lo señala Davidson:

El hecho de que el vocabulario mental no encaje de manera que pueda ser incluido en ciencias como la física o la fisiología no puede por sí mismo tomarse como una crítica a la realidad de los estados, acaecimientos y objetos para describir los cuales se utiliza tal vocabulario. Una física perfeccionada debe comprender cada objeto y acaecimiento, pero esto es un requisito ontológico y nomológico que define el propósito de la física: la física no dice nada de los intereses que exigen otras maneras de caracterizar las cosas. (Davidson [1997a] 2003: 114-115).

Frente a estas posiciones Nagel adopta una especie de agnosticismo (*cfr.* García 1995), que algunos consideran un escepticismo moderado, en la medida en que reconoce el carácter fenoménico, subjetivo de la experiencia y acepta la idea de que este carácter puede ser considerado como una propiedad del cerebro, pero sostiene al mismo tiempo que la conexión psico-física es inaccesible al estudio científico por ahora⁷.

Aquí interesa defender el carácter irreductible del aspecto subjetivo de la conciencia, en una posición más cercana a la de Nagel y a la de Davidson que a las otras posturas no reduccionistas descritas, básicamente a través del argumento de la asimetría epistémica. Este argumento se basa en la idea de que la experiencia subjetiva está ligada necesariamente a un punto de vista, pues es desde una perspectiva de primera persona que se viven las diferentes experiencias, razón por la cual ningún conocimiento objetivo del mundo físico nos llevará a plantear su existencia. Si queremos tener una comprensión completa de la experiencia fenoménica es necesario entonces adoptar un cierto punto de

⁷ *Cfr.* Nagel 1979. Esta posición la comparte también McGinn 1991, aunque considera que esta conexión realmente es un “misterio” que, debido a nuestras capacidades y limitaciones cognitivas, nunca estaremos en capacidad de resolver; razón por la cual a su enfoque se lo ha llamado “pesimista” o “misterioso”. Estos dos enfoques no se proponen demostrar la falsedad del fisicalismo, como sí lo pretende Jackson con su argumento del conocimiento (*Cfr.* Jackson 1982).

vista: el que aporta justamente la perspectiva de primera persona. Esto es lo que sugiere Nagel con la idea de que nunca podremos saber “qué es sentir ser como” un murciélago, pues la conexión de todo fenómeno subjetivo con un punto de vista singular implica que no es posible tener un acceso a la experiencia fenoménica de otros desde una perspectiva impersonal⁸. Asociada a la noción de perspectiva de primera persona está la tesis de la autoridad de primera persona que es fundamental para entender la asimetría epistémica de la que estamos hablando. Veamos.

En primer lugar, podemos afirmar que cada sujeto tiene una autoridad especial sobre sus propios estados fenoménicos (e intencionales, como vamos a ver más adelante), esto es, que el sujeto tiene un tipo de conocimiento especial sobre sus propias experiencias, de una manera que los otros no la tienen sobre las experiencias de uno. Este tipo de conocimiento que tenemos de nuestros propios estados mentales se puede caracterizar del siguiente modo:

(1) Es inmediato o no inferencial; conocemos nuestros propios estados mentales sin necesidad de basarnos en razonamientos o inferencias.

(2) Es independiente de la observación empírica; una persona sabe de su creencia o sensación sin observar su comportamiento o sin apelar a evidencia de ninguna clase.

(3) Ostenta una especial presunción de verdad y resistencia al error; no está sometido a las mismas fuentes de error que afecta al conocimiento empírico de la realidad. Algo que, sin embargo, no tiene que ver con la completa inmunidad al error que pretendió defender Descartes.

⁸ Voy a referirme de ahora en adelante a “perspectiva impersonal” en lugar de “perspectiva de tercera persona”, para hacer énfasis el hecho de que se trata de una perspectiva que no tiene en cuenta para nada la perspectiva de primera persona. Mientras que se puede pesar en situaciones en las que se adopta una “perspectiva de tercera persona”, pero aún se considera necesario tener en cuenta la perspectiva personal del sujeto. Por ejemplo, en el caso de un amigo que observa desde esa perspectiva nuestro comportamiento y se forma algunas ideas del porqué del mismo, pero sabe que no puede sacar conclusiones hasta no poder contar con el punto de vista personal de uno sobre el asunto. Esta distinción y la sugerencia de hablar de perspectiva impersonal se la debo a Ignacio Ávila.

En general, cuando se habla de la autoridad de primera persona se puede estar haciendo referencia particular a los rasgos (ii) y/o (iii). Una consecuencia importante de las características especiales que determinan la naturaleza especial del autoconocimiento, como ya mencionamos, es la asimetría que existe en relación con la atribución y el modo de conocer los propios estados mentales, y la atribución y el conocimiento de los estados mentales de los otros. En el caso de adscribirse estados mentales a uno mismo, uno no tiene que basarse en evidencias inferenciales u observacionales. En cambio, en el caso de la adscripción de estados mentales a los otros es necesario hacer una inferencia a partir de la observación de su comportamiento y no se tiene una especial presunción de verdad; y, de igual manera, los otros deben remitirse a lo que digo o a la observación de mi comportamiento para saber lo que pienso o lo que siento.

Es generalmente aceptado que la autoridad de primera persona aplica para estados fenoménicos, esto es para la experiencia consciente. Pero en lo que se refiere a estados intencionales o actitudes proposicionales como creencias, deseos, intenciones, etc. hay menos acuerdo, ya que algunos autores ponen en duda que tengamos la misma autoridad epistémica especial que con relación a las sensaciones. Sin embargo, interesa defender que se tiene una autoridad especial sobre los dos tipos de estados mentales, esto es, fenoménicos e intencionales. Esta idea se apoya en autores como Moran (2001) quien considera que la idea de acceso privilegiado se puede aplicar a dos categorías de estados psicológicos por igual: de un lado, a estados transitorios como sensaciones y pensamientos; y, de otro, a varias actitudes permanentes de la persona como creencias, actitudes emocionales e intenciones. Y también para Davidson, que considera evidente que tenemos una autoridad epistémica especial sobre nuestros estados mentales intencionales, particularmente sobre nuestras creencias y piensa además que lo que se muestra en apoyo de la verdad de la tesis de la autoridad de primera persona en relación con los estados intencionales en general, se aplica igualmente sin problema a las sensaciones: “Me parece que lo que se mantenga para las actitudes proposicionales ha de ser relevante para las sensaciones y lo restante...” (Davidson 1984 [2003]: 26).

Ahora bien, es necesario anotar que es un error asociar la autoridad de primera persona al solipsismo y a la completa inaccesibilidad a los estados mentales de otros. No se trata de que haya un desacuerdo radical o un abismo total respecto a la atribución de estados mentales o experiencias como sentir dolor, frío, etc. en primera y en tercera persona pues, en cierto sentido, nuestras experiencias son comunicables y se expresan a través de nuestra conducta, y podemos interpretar las palabras de los otros y ver en su conducta sus experiencias de una manera acertada (la mayoría de veces). Los casos límite o las excepciones ciertamente pueden ser objeto de estudio de la psicología, pero sin pretender tomar la excepción por la regla⁹. En este sentido, defender la idea de que el conocimiento de los estados mentales es especial para cada uno en su propio caso, no tiene por qué llevar a negar que, en ocasiones, tengamos dudas o debemos hacer correcciones sobre los mismos. Así que la autoridad de primera persona no implica que se descarten el error y la duda en el conocimiento de los propios estados mentales, pues *no siempre* tenemos un conocimiento indubitable o cierto sobre tales estados y nuestras afirmaciones sobre ellos, pero sí la mayoría de las veces –en circunstancias normales.

Por ello podemos afirmar que la autoridad de primera persona no tiene que ver con los postulados cartesianos de infalibilidad, inaccesibilidad y percepción interna. Esto es, aunque sea cierto que generalmente tenemos una autoridad especial sobre nuestros propios estados mentales, tal autoridad no excluye la posibilidad de que a veces estemos equivocados o que tengamos dudas sobre lo que creemos, queremos o sentimos y que, en consecuencia, sean los otros, en lugar de uno mismo, los que tengan una apreciación correcta sobre los estados mentales de uno. En la literatura filosófica sobre el tema se acepta sin problema que podamos tener dudas o estar equivocados sobre la auto-atribución de estados mentales intencionales como creencias, deseos o intenciones, pero no sobre estados fenoménicos como las sensaciones. Sin embargo, podemos pensar sin esfuerzo en ejemplos que nos muestran que también la duda y la equivocación se pueden dar en relación con los estados fenoménicos: por ejemplo, cuando confundimos un sentimiento de

⁹ Este sería el caso por ejemplo, de una aplicación radical del principio de interpretación en psicoanálisis, en el sentido de tomar siempre las palabras del otro como queriendo decir “otra cosa”.

culpa con angustia o pensamos que estamos moralmente indignados cuando en realidad estamos celosos¹⁰.

Enfoques como el psicoanálisis y la psicología experimental han mostrado que el sujeto no tiene una autoridad epistémica especial sobre sus propios estados mentales, o que no lo tiene todo el tiempo. El desafío particular que significa la teoría psicoanalítica para la tesis de la autoridad de primera será analizado en el capítulo III. Respecto a las investigaciones empíricas podemos citar el clásico estudio de Nisbett y Wilson (1977) en el que se muestra que los individuos identifican erróneamente los factores que influyen su proceso de razonamiento, y que la confianza en los reportes de estos sujetos es tan pobre que sugiere que el acceso introspectivo no es suficiente para producir en general reportes correctos o confiables¹¹. Por razones como éstas difícilmente alguien sostendría que tenemos un irrestricto acceso privilegiado a *todos* nuestros estados mentales *todo* el tiempo. Sin embargo, considerar estas excepciones no debe llevarnos a negar que la mayoría del tiempo tenemos una autoridad especial sobre nuestros estados mentales.

§2. Personas como sujetos de experiencia

Una manera de defender como legítimo este sentido de adscripción y conocimiento especial de nuestros estados mentales en primera persona consiste en asumir que el sujeto de tales adscripciones es una persona y no una mente o ego cartesiano, así como tampoco simplemente un cuerpo. Por ello, considero que el tema de la subjetividad puede salir de ciertas encrucijadas si tenemos en cuenta al concepto de persona como concepto fundamental, tal como lo propone P.F. Strawson. Según este autor, se trata del concepto de

¹⁰ Estos ejemplos son puestos por Dewhurst, quien agrega: “Hay muchas situaciones en las que una persona puede no saber cómo se siente respecto a otra y debe hacer un esfuerzo para descubrir cuáles son sus sentimientos en realidad. De manera similar, una persona contemplando una pintura puede preguntarse si realmente le gusta o no” (Dewhurst 1984: 209).

¹¹ Gertler (2008) anota correctamente que estos estudios sólo aplican para los orígenes causales de nuestras propias decisiones; este estudio no dice nada sobre el estatus epistémico de las auto-atribuciones de nuestros estados mentales presentes y es a estos justamente que se aplica la afirmación del carácter especial del autoconocimiento. Esto lo muestran los últimos experimentos en los que se aprecia que nos falta el acceso introspectivo a los orígenes causales de nuestras decisiones sólo cuando esos orígenes son inconscientes. Y cita a Wilson: “Pero a nivel de las respuestas de las personas que son causadas por el yo consciente, se tiene acceso privilegiado a las causas actuales de esas respuestas; en resumen, el argumento de Nisbett y Wilson estaba equivocado respecto a esos casos”. Wilson 2002: 106 (citado por Gertler 2008, sección 1.3.2).

un tipo de entidad al que... “tanto predicados que adscriben estados de conciencia como predicados que adscriben características corpóreas, una situación física, etc., le son igualmente aplicables” (Strawson [1959] 1989: 104). De esta manera, podemos hablar de lo mental y de lo físico como características de la persona y podemos entender mejor el rasgo subjetivo de la experiencia fenoménica si adscribimos eso mental a personas: es un individuo identificable el que está teniendo determinada experiencia, de igual manera, es un hombre o una mujer particular la que siente calor, dolor, alegría, etc. No se necesita entonces introducir una ontología especial de lo mental o de la conciencia, en la cual incluir *sense data* o cosas por el estilo; sino tener en cuenta una ontología que incluye a las personas como particulares básicos. En este sentido, este concepto puede ser entendido como un concepto primitivo pues de él depende la definición de lo mental, de lo fenoménico, etc.¹²

Este tema es importante porque la teoría que se defiende aquí en lo que tiene que ver, tanto con la idea de subjetividad, como con la exposición que se hará enseguida de la acción intencional, está basada en una concepción monista de la persona en este sentido strawsoniano de una única sustancia con dos tipos de propiedades: físicas y mentales. En ella se rechazan los supuestos cartesianos y conductistas puesto que, de aceptar los primeros, se tiene el problema insuperable de las otras mentes; pero si se rechazan estos y se adopta una perspectiva impersonal reduccionista, como la conductista, se llega a consecuencias contra intuitivas para nuestro conocimiento de nuestras propias mentes. Con la consideración del concepto de persona como fundamental, se pueden desvirtuar las tesis radicales del cartesianismo y del conductismo, pues ni el alma o conciencia en sentido cartesiano, ni la conducta, pueden ser tomados como conceptos básicos, ya que dependen, para su plena identificación, del concepto de persona.

¹² El apoyo en favor de un concepto básico de persona, del cual dependen otros conceptos, en este caso el de lo mental y el de lo subjetivo, lo podemos ver también en la filosofía de la mente contemporánea, por ejemplo, en Chalmers: “En el uso que yo hago, los qualia son simplemente aquellas propiedades que caracterizan a los estados conscientes de acuerdo con lo que es “sentir como” tenerlos. La definición no se basa en requerimientos sustantivos adicionales, como el requerimiento de que sean intrínsecos, o no intencionales [...] Las propiedades fenoménicas también pueden ser tomadas como propiedades de individuos (por ejemplo, personas) más que de estados mentales, propiedades que caracterizan aspectos de lo que es ser como ellos en un momento dado.” (Chalmers, 2002: 268, n. 3).

El conductismo plantea que nada hay de particular en el punto de vista de la primera persona, nada que sea diferente de aquello a lo que tenemos acceso desde una perspectiva impersonal. Con ello se niega la autoridad de primera persona, planteando únicamente la pertinencia de criterios conductuales para la atribución y posibilidad de conocimiento de los estados mentales. Una crítica más amplia al conductismo se hará en el capítulo IV¹³. Consideremos por ahora lo que tiene que ver con la concepción cartesiana, particularmente lo que tiene que ver con el substancialismo y el lenguaje privado. En lo que tiene que ver con lo primero tenemos que, según Descartes, el alma es una sustancia cuya característica esencial es el pensar; es enteramente distinta del cuerpo en tanto es inmaterial y no ocupa un lugar en el espacio; y es más fácil de conocer que el cuerpo (*cf.* Descartes 1637 [1985]: 62). Según Strawson, para que el cartesiano pueda defender esta idea de una mente o conciencia individual pura tendrá que contar con criterios de individuación e identificación de las mismas, por ejemplo, se debería poder contarlas e identificarlas en dos momentos distintos de tiempo. De tal manera que aunque realmente existieran almas en sentido cartesiano, su existencia dependería de un tipo de entidad básica o fundamental como las personas, pues de éstas sí contamos con criterios de individuación e identificación. En este sentido el cartesiano no puede mostrar que nos podemos referir a las almas o conciencias puras de manera independiente a las personas.

Y en relación con el segundo rasgo cartesiano, tenemos la idea de que los términos mentales adquieren su significado a partir de la experiencia propia de manera solipsista. Esto es, una persona aprendería el lenguaje en el que se adscribe a sí misma estados fenoménicos como el dolor, en primer lugar, en relación con sus experiencias privadas (en este caso a partir de cómo siente un dolor) y luego aplicaría el concepto a los demás. Como consecuencia se genera el problema de las otras mentes, pues no se ve cómo es posible saber con certeza que otros tengan mentes y experiencias, dado que esta certeza sólo la puede tener cada persona en su propio caso.

¹³ Allí se mostrará uno de los errores fundamentales de este enfoque: la negación de la posibilidad de adscribirnos experiencias en primera persona sin necesidad de criterios conductuales, algo que no tiene que ver con una adscripción solipsista de experiencias. Veremos, con Strawson, que una característica esencial de los predicados mentales es que pueden ser auto-adscribibles sin tener como base la observación de la conducta, así como adscribibles a otros sobre esta base.

A pesar de que actualmente nadie se considera cartesiano en este sentido, existe la tendencia a interpretar la defensa del carácter subjetivo de la experiencia como un retorno a una suerte de cartesianismo en la medida en que se asocia este carácter subjetivo con los rasgos cartesianos descritos anteriormente: substancialismo y lenguaje privado. Para finalizar esta sección vamos a tratar de despejar el malentendido relacionado con el primer tema (el segundo será tratado en el §4).

El concepto de experiencia subjetiva no tiene que ver con una “substancia” o “cosa” misteriosa e inefable, tal como ha sido criticado por algunos autores materialistas. La idea de que al hablar de subjetividad se está tratando con una noción substancialista o cosificadora de la experiencia se basa en el uso del lenguaje que hacen algunos autores como Nagel. Según Lycan (1996), Nagel hace uso de una jerga objetivante de las experiencias, pues se refiere a ellas como *cosas* que nos aparecen, cosas hacia las cuales “asumimos (o adoptamos) ciertos puntos de vista”, con lo cual las hace *objetos* de conciencia con los que nos encontramos de tiempo en tiempo. De hecho, Lycan reconoce que si no se es lo suficientemente cuidadoso, se caerá siempre en este modo de hablar – como le ha sucedido a muchos filósofos de la mente–, algo que se debe evitar pues es una de las principales causas de lo que él llama el “mal” de los *qualia*. Podemos hacernos una idea acertada de lo que es tratar a las experiencias como objetos o cosas en la siguiente descripción:

Allí estaba otra vez ese ruido. Aquel ruido frío, cortante, vertical, que ya tanto conocía pero ahora se le presentaba agudo y doloroso, como si de un día a otro se hubiera desacostumbrado a él. Le giraba dentro del cráneo vacío, sordo y punzante. Un panal se había levantado en las cuatro paredes de su calavera. Se agrandaba cada vez más en espirales sucesivas, y le golpeaba por dentro haciendo vibrar su tallo de vértebras con una vibración destemplada, desentonada, con el ritmo seguro de su cuerpo. [...] Hubiera querido localizar entre las palmas de sus dos manos sensitivas el ruido que le estaba taladrando el momento con su aguda punta de diamante. Un gesto de gato doméstico contrajo sus músculos cuando lo imaginó perseguido por los rincones atormentados de su cabeza caliente, desgarrada por la fiebre. Ya iba a alcanzarlo. No. El ruido tenía la piel resbaladiza, intangible casi. Pero él estaba dispuesto a alcanzarlo con su estrategia bien aprendida y apretarlo larga y definitivamente con toda la fuerza de su desesperación. (Tomado del cuento “Tercera resignación” de G. García Márquez).

Este fragmento del cuento de García Márquez sirve para mostrar cómo desde el lenguaje literario, se puede describir muy bien una experiencia determinada con todos sus matices, así sea substancializando las experiencias; pero a pesar de que es una descripción apropiada, no creo que sea la única alternativa al fisicalismo, tal como parecen insinuarlo P. Strawson y D. Chalmers:

Hay, de hecho, dos enfoques diferentes aquí, dos historias muy diferentes a ser contadas. Una es contada en el lenguaje del fisiólogo, de nervios y células y sinapsis y músculos. La otra requiere del lenguaje del biógrafo o del novelista, el lenguaje de motivos, deseos, intenciones, sentimientos, propósitos. Las historias no entran en conflicto entre sí. (P. Strawson, 2001: 4).

“...muchacha parece ser muy buena en investigar sus propios estados mentales y es un proyecto particularmente interesante. En esta área ir más allá de los rasgos gruesos a los detalles puede ser particularmente satisfactorio. Esto está ilustrado en las ricas investigaciones de novelistas como Proust. (Chalmers 1999: 3).

Es decir, no estoy de acuerdo en que sólo hay dos descripciones posibles de nuestras experiencias: la que se hace en lenguaje fisicalista o en lenguaje literario. Con ello lo que quiero subrayar es que podemos insistir en defender un concepto de subjetividad filosóficamente (y no sólo literariamente) interesante. Y en esta tarea es clave el rechazo a la idea de substancializar las experiencias, algo que sucede por el uso inadecuado de los sustantivos, como nos lo recuerda Wittgenstein: tendemos a substancializar lo que es nombrado por ellos, como en la descripción del ruido en el relato anterior. Es decir, el peligro de los sustantivos es que nos llevan a pensar que debe haber “algo”, una “cosa” u “objeto” que corresponda a la palabra (Wittgenstein 1958 [1998]: 27). Como se puede apreciar claramente en el fragmento del cuento, desde la literatura se puede muy bien jugar con esta idea y presentar el dolor como algo tangible, incluso con características propias de objetos materiales, pero no es esto lo que se pretende al defender el carácter particular de la experiencia fenoménica, carácter que ciertamente implica autoridad de primera persona e irreductibilidad a lo físico, pero no la idea de que las experiencias en sí mismas sean objetos o cosas. En este sentido, la defensa de un concepto subjetivo de la experiencia no necesariamente está comprometida con este sentido substancialista. Por ello hay que hacer justicia a concepciones filosóficas como las de Nagel que no tienen la intención de

proponer una visión de este tipo, a pesar de ciertos usos del lenguaje ambiguos que hace al describir el concepto de subjetividad¹⁴.

Ahora bien, es cierto que “ruido” o “dolor” no son nombres de cosas u objetos que les correspondan, en eso el substancialismo de lo mental está errado; pero también es cierto que incluso si quisiéramos acogernos a una interpretación materialista e identificarlos con conexiones neuronales, fibras C, etc., esto no agotaría el sentido de la experiencia fenoménica como tal. Kripke expresa esta idea con la siguiente metáfora: podemos imaginar que Dios pudo haber creado el dolor sin la sensación de dolor, pero para hacer que la estimulación de fibras C corresponda al dolor, o sea sentida como dolor, hace falta la creación de *algo más* que seres con fibras C, tiene que hacer que las criaturas sientan la estimulación de la fibra C como dolor y no como cosquillas, o como una rasquiña, o como nada¹⁵.

Por otro lado, hay que tener cuidado al afirmar, en defensa de la irreductibilidad del carácter fenoménico, que el materialismo falla porque además del sustrato físico y de sus funciones, hay *algo más*, la experiencia fenoménica. Pues se podría interpretar esta expresión como un error categorial parecido al que se comete cuando se afirma que al tener un par de zapatos se tienen tres cosas: el zapato derecho, el zapato izquierdo y el par de zapatos (*cfr.* Ryle, 1949), es decir, si se interpreta la experiencia como un objeto, se estaría incurriendo en el error de considerar el objeto de la experiencia y la experiencia del objeto como perteneciendo a la misma categoría¹⁶.

¹⁴ “Nagel no está haciendo una afirmación metafísica en el sentido de que hay más cosas en el mundo que aquellas que un enfoque fisicalista/objetivista podría enumerar. Por tanto, no está argumentando a favor de alguna forma de dualismo”. (Ratcliffe 2002: 356).

¹⁵ *Cfr.* Kripke 1981. Este argumento lo plantea Kripke para refutar la teoría de la identidad de tipos que es considerada como una posición reduccionista de lo mental a lo físico. El interés aquí no tiene que ver con demostrar la falsedad de una tesis como ésta o, en general del fisicalismo, sino insistir en el carácter irreductible del aspecto fenoménico de lo mental y en un escepticismo acerca de las posibilidades de un estudio científico, objetivo de éste (como veremos en el §3).

¹⁶ O también podría interpretarse como una prueba de que esta defensa del carácter irreductible de lo subjetivo se basa en un dualismo sustancialista, dado que se necesitaría incluir algo más, además del cuerpo, a saber: una substancia como el alma inmaterial, que sería la que padecería la experiencia fenoménica.

Según algunos autores, el concepto de experiencia fenoménica subjetiva en Nagel tendría que ver justamente con una propiedad por completo interna a la experiencia y, en este sentido, trataría a las experiencias como objetos privados:

La tentación de suponer que nuestras experiencias tienen una cualidad 'subjetiva' descansa en la imagen filosófica de las experiencias como objetos que son, como cualquier clase apropiada de objeto, capaz de ser identificado y descrito. La cosa puesta en mi escritorio es una lámpara con una cierta cualidad 'objetiva' que puede ser descrita y mi experiencia, percepción y sensación de la lámpara se presume es otro objeto con una cualidad 'subjetiva' a la que le corresponde su propia descripción. Aunque Nagel niega que su problema con la experiencia subjetiva sea sobre la privacidad de la experiencia, y que es más bien sobre el tipo de experiencia, no puede escapar al problema de la privacidad. Sus experiencias subjetivas son objetos privados. (Tilghman 1991: 333).

Ahora bien, Nagel es claro en afirmar que el problema de la experiencia subjetiva no es un problema de la privacidad de la experiencia, sino que tiene que ver más con el *tipo de experiencia*; por ello propone el ejemplo del murciélago: no podemos saber qué tipo de experiencia está viviendo el murciélago, qué es sentir como un murciélago que usa su sentido sonar para orientarse. Es decir, si bien Nagel plantea que los hechos fenoménicos sólo son accesibles desde un punto de vista, esto no significa asumir tales hechos como objetos privados.

Para despejar este malentendido Tilghman propone, en un espíritu wittgensteiniano, que debemos recordar cómo hablamos y describimos las diferentes sensaciones de mirar, gustar, oler, etc., con lo cual nos daremos cuenta de que estas descripciones las hacemos por comparación. Por ejemplo, comparamos el sabor del maracuyá con el de la curaba y esto depende de ser capaz de compartir un rango de experiencias del sentido del gusto (lo cual presupone a la vez que debemos compartir el sentido del gusto).

En conclusión, algunos enfoques materialistas reduccionistas están equivocados respecto a la concepción de subjetividad que se defiende como irreductible, pues la asocian a una concepción de experiencia fenoménica que se refiere a una especie de objeto interno inmaterial; y están equivocados al suponer que podemos prescindir del lenguaje que nombra sensaciones, creencias, intenciones, etc. y que éste se puede reemplazar por un lenguaje fisicalista:

Nagel cuestiona las reducciones materialistas porque ellas dejan algo por fuera. [...] Lo que es dejado de lado no es algo mítico, el ‘carácter subjetivo’, sino el lenguaje en el cual hablamos sobre las personas, sus pensamientos, sentimientos, acciones y demás, junto con las prácticas en las cuales ese lenguaje se impregna y que le da su sentido. [...] Pongámoslo de esta manera: el materialismo no nos dice qué es sentir como un ser humano y ahora es una aclaración gramatical la que nos recuerda cuál es el lenguaje apropiado [...] Es esta reflexión sobre el lenguaje y sobre nuestra vida la que nos dice qué es sentir como un ser humano. (Tilghman 1991: 338).

No se trata entonces de establecer que las experiencias fenoménicas son objetos de los cuales somos conscientes, sino más bien que no podemos ser conscientes de un objeto a menos que seamos conscientes de la experiencia a través de la cual el objeto en cuestión aparece. Zahavi propone el siguiente ejemplo: no podemos ser conscientes de un limón que se gusta, si no somos conscientes de la experiencia del gustar: “Con esto no se está afirmando que nuestro acceso al limón es indirecto, o que es mediado, contaminado o bloqueado por nuestro reconocimiento de la experiencia; la experiencia dada no es en sí misma un objeto a la par con el limón. El objeto es dado a través de la experiencia; si no hay reconocimiento de la experiencia, el objeto no aparece en absoluto” (Zahavi 2005: 121). Este punto también sirve para dejar claro que no se necesita plantear la existencia de objetos no físicos para defender la idea de experiencia subjetiva.

De igual manera, podemos afirmar que es equivocado suponer que nuestros estados mentales intencionales son o tienen “objetos internos” como mediadores. Esta es la crítica que le hace Davidson a algunas concepciones internalistas que asumen que nuestros estados intencionales tienen objetos en el sentido de intermediarios epistemológicos sobre los cuales no podemos estar equivocados; con lo cual pretenden además explicar la autoridad de primera persona. Pero, en este sentido, la alternativa no tiene por qué ser un externismo como el de Putnam en el que se rechaza tal internismo, y con él, la autoridad de primera persona. Pues es posible defender una posición compatibilista en la que se mantiene un delicado equilibrio entre la tesis de la autoridad de primera persona y un externismo

semántico o de contenido¹⁷. Esta posición puede defenderse siempre y cuando se tenga en cuenta que la autoridad de primera persona no se refiere a las características de infalibilidad, incorregibilidad y objetos internos y que el externismo en cuestión no defiende tesis radicales como las de Putnam y el conductismo.

§3. La problemática de la objetividad frente a lo subjetivo

Una consecuencia importante del análisis anterior es que parece que nos vemos abocados a afrontar al siguiente dilema: o nos quedamos con la idea de que desde una perspectiva impersonal, por ejemplo, a partir del conocimiento científico, no hay posibilidad de que se construya un enfoque adecuado para el estudio de esa experiencia consciente, porque la experiencia fenoménica no tiene una naturaleza objetiva, o porque no puede ser observada desde distintos puntos de vista, etc.; o nos quedamos con la riqueza de esa experiencia fenoménica, pero sin la posibilidad de un conocimiento válido sobre ella. El dilema se suscita entonces si estamos dispuestos a reconocer la irreductibilidad del carácter subjetivo de la experiencia. En términos de Chalmers:

La conciencia difícilmente encaja en nuestra concepción del mundo natural. En la concepción más común de la naturaleza, el mundo natural es el mundo físico. Pero en la concepción más común de la conciencia, no es fácil ver cómo ésta puede ser parte del mundo físico. Entonces, parece ser que para encontrar un lugar para la conciencia dentro del orden natural, debemos o revisar nuestra concepción de la conciencia o revisar nuestra concepción de la naturaleza. (Chalmers 2002a: 247).

Y también en Metzinger:

... si deseamos tomar seriamente nuestra propia conciencia como un fenómeno ligado a las perspectivas individuales de la experiencia, no podemos –como cuestión de principio– aproximarnos mediante métodos objetivos, puesto que la esencia y alcance de esos métodos consiste precisamente en llevarnos tan lejos como sea posible de cualquier perspectiva puramente individual. Pero si entonces preguntamos qué quiere decir tratar a la experiencia consciente seriamente como fenómeno subjetivo, volvemos a nuestra cuestión original: ¿qué es exactamente lo que queremos conocer? (Metzinger 1995: 7).

¹⁷ Esta tesis compatibilista es defendida, entre otros, por Davidson 1987, Burge 1988 y Moya 2003 (y es la que se considera aquí como más plausible). Los incompatibilistas sugieren que no es posible defender un externismo de contenido y al mismo tiempo sostener que el sujeto tiene una autoridad especial sobre sus propios estados mentales; algunos defensores de este punto de vista son Boghossian 1989 y McKinsey 1991.

Se hace necesario entonces examinar la distinción subjetivo/objetivo, tanto desde el punto de vista ontológico, como desde el epistemológico. Desde el punto de vista ontológico es necesario revisar nuestra concepción de realidad que está estrechamente limitada por criterios fisicalistas. Y desde el punto de vista epistemológico es necesario analizar si hay alguna alternativa para un estudio de la subjetividad que no se limite a las alternativas radicales del objetivismo o del solipsismo.

Veamos por qué habría un conflicto entre la subjetividad y la objetividad o más precisamente, lo que tiene que ver con el “objetivismo” que defienden algunas orientaciones fisicalistas de lo mental. Estas orientaciones parten de la negación del aspecto propiamente experiencial de los estados mentales, *irreductible* a estados físicos. Y una de las razones más poderosas que lleva a estos enfoques a la conclusión de que no hay nada irreductible en la experiencia que cuente como objeto de investigación relevante, es la idea de que si no es susceptible de ser estudiado por el método científico, entonces no es susceptible de explicación.

Gran parte de la filosofía anglo-americana contemporánea está formada por la convicción de que la filosofía debe aspirar a formular un enfoque de la mente totalmente naturalista. En otras palabras, se asume que, para ser aceptable ontológicamente, una entidad o propiedad mental debe ser capaz de ser integrada dentro de un enfoque unificado totalmente objetivo del mundo determinado por las ciencias empíricas. (Ratcliffe 2002: 353).

El problema de la aparente inaprehensibilidad del aspecto subjetivo de la experiencia tendría que ver entonces con la inadecuación del método con el que se pretende estudiarlo. En términos generales, lo que sucede es que al encontrar una imposibilidad esencial en la aplicación de los mismos métodos objetivos (de las ciencias naturales) a las entidades o procesos mentales, se concluye que hay un problema fundamental con la postulación de tales procesos o entidades y no con el método mismo. Esto muestra una posición metodológica radical en cuanto se estipula que el método que debe ser utilizado en el estudio de lo mental es el de las ciencias naturales y si este método no sirve para estudiarlo, se cuestiona el objeto de estudio, más que la adecuación del método.

Pero en este caso los datos no deberían estar determinados por nuestros métodos, más bien la adecuación de nuestros métodos debería estar determinada por lo que se puede recoger de los datos. Estas afirmaciones están dirigidas a quienes creen –como los defensores del materialismo eliminativo– que el hecho de que no haya método objetivo para estudiar el aspecto fenoménico es una razón para negarlo, es decir, una razón para negar que el aspecto subjetivo de lo mental sea una realidad. Nagel (1974) considera que en otras áreas del conocimiento, en la física, por ejemplo, se da un movimiento hacia una mayor objetividad, lo que implica una reducción de nuestra dependencia de puntos de vista individuales hacia el objeto de investigación. Mientras menos dependa de puntos de vista específicos, más objetiva es nuestra descripción. La experiencia, sin embargo, no sigue este patrón, puesto que no tiene sentido afirmar que se debe ir abandonando el punto de vista subjetivo, cuando precisamente lo que se está buscando es capturar la experiencia, no desde un punto de vista neutral, sino desde el punto de vista subjetivo, el punto de vista de la primera persona. Si el carácter subjetivo de nuestra experiencia es comprensible sólo desde el punto de vista de la primera persona, entonces cualquier movimiento hacia una mayor objetividad (esto es, un menor apego a un punto de vista específico) no nos lleva más cerca de la naturaleza real del fenómeno sino que nos aleja más de él.

Hay una tendencia a buscar un enfoque objetivo de todo antes de admitir su realidad; pero, según Nagel, a veces lo que aparece como un punto de vista más subjetivo, no puede ser enfocado de esta manera, pues su naturaleza no puede manifestarse en el terreno objetivo. Esto nos lleva a enfrentarnos nuevamente con el dilema: o la concepción objetiva del mundo es incompleta o la subjetividad involucra ilusiones que no pueden ser rechazadas¹⁸. Nagel no niega que ha habido un progreso considerable en el conocimiento sobre las

¹⁸ Searle también ha criticado uno de los presupuestos metodológicos tradicionales, la idea de que la ciencia es objetiva porque concierne a una realidad que es objetiva. Este autor considera que, en general, no podemos estudiar lo mental exclusivamente desde una perspectiva objetiva: “Si estoy en lo correcto al pensar que la conciencia y la subjetividad son esenciales a la mente, entonces la concepción de lo mental empleada por la tradición está mal concebida desde el principio, pues es una concepción esencialmente objetiva, de tercera persona. La tradición trata de estudiar la mente como si ésta consistiera en un fenómeno neutral, independiente de la conciencia y la subjetividad. Pero tal enfoque deja por fuera las características cruciales que distinguen los fenómenos mentales de los no mentales”. (Searle 1994: 290). Como ya señalé, comparto con Searle su crítica a la reducción de la perspectiva de primera persona a una de tercera persona, pero no su planteamiento de una ontología subjetiva.

condiciones físicas de los tipos particulares de estados de conciencia, sin embargo, estas correlaciones no constituyen teorías explicativas.

En síntesis, las dificultades surgidas en relación con la existencia y posibilidad de explicación de la experiencia fenoménica tienen que ver, por un lado, con la pretensión de que la experiencia debe ser estudiada a partir de unos esquemas teóricos y unos métodos inadecuados; esquemas y métodos provenientes básicamente del método científico que han sido utilizados en la investigación sobre el aspecto físico de lo mental. Por otro lado, las dificultades tienen que ver con una inferencia errónea que se hace a partir de tal reducción metodológica: si el método empleado para estudiar objetos físicos no es adecuado para estudiar la experiencia o el aspecto fenoménico, entonces –se concluye equivocadamente– lo que se pretende defender de esta manera debe ser algo no-físico, algo así como la sustancia inmaterial que planteó Descartes (un ego interno, misterioso, inaccesible a otros, etc.). Lo que no se tiene en cuenta es que no es posible una explicación de la conciencia en términos físicos (esto es, una explicación reductiva), puesto que hay una diferencia fundamental entre modos de entendimiento subjetivos y objetivos.

¿Cuál puede ser entonces la mejor vía de acceso para poder capturar la particularidad de la experiencia fenoménica? ¿Desde una perspectiva de primera o de tercera persona? Si optamos por lo primero, parecería que se perdiera el contacto con el ámbito de lo real; pero si escogemos lo último, parecería que irremediabilmente se nos escapa lo subjetivo de la experiencia. Y ¿por qué no aceptar la salida reduccionista, que considera que lo fenoménico se puede reducir a lo físico, pues desde esa perspectiva no se crea ningún problema? Porque sería tanto como renunciar al carácter específico de lo fenoménico, esto es, a lo que tiene justamente de irreductible la experiencia. Lo que hace falta mostrar entonces es que la experiencia fenoménica hace parte de la realidad a pesar de que no sea posible entenderla desde la perspectiva impersonal que implica el método objetivo de la ciencia.

Para esto no se necesita incluir en nuestra ontología nuevas entidades que estén más allá de lo físico. Basta con defender un concepto de subjetividad legítimo que tiene que ver con la idea de que cada experiencia es vivida de una manera particular *por una persona*. Esto

implica que cada persona constituye un mundo de experiencias único y rico, del cual se puede contar una historia que puede ser paralela a una ruta física, pero no reductible a ella. Esa historia tiene que ver con el mundo fenoménico o universo subjetivo del que habla Metzinger cuando nos dice que con la emergencia de la conciencia, mundos privados, espacios de experiencia interna fueron abiertos.

Esos espacios, sin embargo, son espacios *individuales*: ego-centros de experiencia que repentinamente aparecieron en un universo céntrico. Cada uno de esos centros de conciencia constituye su propia perspectiva en el mundo. [...] Un mundo fenoménico propio está ligado con cada una de esas perspectivas. Esos mundos individuales de experiencia también poseen una dimensión histórica: por lo menos siempre una biografía psicológica emerge al tiempo con ellos –lo que llamamos nuestra ‘vida interna’. Esto también puede verse como la historia de la génesis de un mundo, o una cosmología *fenoménica*: dentro de cada uno de nosotros un cosmos de conciencia se abre temporalmente, un universo *subjetivo* se desarrolla. (Metzinger 1995: 6).

Podemos aceptar entonces que lo subjetivo hace parte de la realidad, el problema es que actualmente contamos con un esquema para explicar esa realidad que nos hace pensar que todo aquello que no sea descrito en términos fisicalistas, no cabe en ella. Por ello, hace falta establecer una nueva imagen de la realidad donde entre la experiencia fenoménica o, como han planteado algunos filósofos, modificar nuestra concepción de objetividad o hacer una extensión de nuestra ontología fisicalista. Veamos en qué consiste tal propuesta en términos de Chalmers y de Nagel.¹⁹

Recordemos la antítesis planteada por Chalmers: dado el estado actual de las cosas parece que, o bien tenemos que revisar nuestra concepción de la conciencia, o tendrá que ser revisada nuestra concepción de la naturaleza (*cfr.* Chalmers 2002a). Para Chalmers, así como para varias teorías anti-materialistas, se opta por lo último: si los argumentos anti-materialistas son correctos, los rasgos físicos (espacio, tiempo, masa, carga) no agotan los rasgos fundamentales del mundo, debe haber rasgos ontológicamente fundamentales del mundo más allá de los caracterizados por la teoría física. En consecuencia, necesitamos expandir nuestro catálogo de los rasgos más básicos del mundo o, en otras palabras, dado

¹⁹ Otros autores también han dado argumentos para apoyar este punto; según G. Strawson (1994) se cree que la principal causa de la tenacidad del problema radica en la naturaleza defectuosa de nuestros conceptos sobre lo mental o experiencial, pero es el esquema descriptivo de la física el que debe cambiar dramáticamente si se espera una unificación teórica con el esquema mental.

que la conciencia comprende algo irreductible en naturaleza, se requiere de la expansión o replanteamiento de la ontología física.

Por su parte, Nagel afirma que si uno insiste en que todo lo real debe caer bajo una descripción objetiva, hay tres cursos disponibles con respecto a cualquier aspecto subjetivo: (1) *reducción*, de las experiencias a criterios conductuales, por ejemplo; (2) *eliminación*: se afirma que no hay tal cosa como el carácter subjetivo de la experiencia y (3) *adición* de un nuevo elemento de realidad objetiva especialmente para incluir el elemento subjetivo: el alma, el ego, etc. Ya nos hemos manifestado en contra de las dos primeras opciones, ahora bien, esto no quiere decir que se opte por la tercera –como algunos opositores quisieran presentarlo– pues no se gana nada extendiendo nuestra ontología postulando una nueva entidad misteriosa. Lo que interesa es señalar la inadecuación de nuestro actual esquema de la comprensión de la objetividad, puesto que en él no tiene cabida la subjetividad y ésta constituye un rasgo fundamental del mundo:

La única alternativa ante estas medidas insatisfactorias es resistir la voracidad del apetito objetivo, y dejar de suponer que la comprensión del mundo y de nuestra posición en él siempre puede avanzar si nos distanciamos de esa posición y condicionamos todo lo que aparezca desde ella en una concepción única más amplia. Quizás no se puede obtener la mejor concepción, o la más verdadera, trascendiéndonos lo más que podamos. Quizás no deba identificarse la realidad con la realidad objetiva. (Nagel, 1979a: 343).

Estas propuestas tienen en común la crítica a la reducción fisicalista de la experiencia, proponen un tipo de enfoque que se preocupa por ajustar la noción de objetividad, cada uno a su modo. Para Nagel, el esquema objetivo es tan sólo incompleto, dadas nuestras capacidades actuales de conocimiento. Incluso podríamos interpretar su propuesta de “una visión desde ningún lugar” como una extensión de nuestra actual concepción de objetividad, más que como un replanteamiento de la misma. Es posible, según este autor, un movimiento hacia una mayor objetividad que implica la abstracción de la posición espacio-temporal personal específica en el mundo, así como también de las formas de percepción y acción característicamente humanas. Todo esto apuntando hacia una concepción del mundo que no sea el punto de vista desde cualquier lugar dentro de él. La transición hacia un punto de vista más objetivo implica que se intenta ver el mundo, no desde un lugar dentro de él o desde un punto de vista ventajoso de un tipo de vida o

conciencia, sino desde ningún lugar en particular y tampoco desde una forma de vida particular. De ahí su propuesta de una ‘visión desde ningún lugar’:

Nosotros suponemos que no somos tan sólo partes del mundo tal como éste aparece ante nosotros. Pero si somos partes del mundo como éste es en sí, entonces debemos poder incluirnos –con nuestras mentes y nuestros cuerpos– en una concepción que no esté vinculada exclusivamente a nuestro propio punto de vista. En otras palabras, debemos poder pensar en nosotros mismos desde fuera, sólo que en términos mentales, no físicos. De ser esto posible, el resultado sería un concepto objetivo de la mente.

Lo que quiero es explicar lo que sería una visión natural objetiva de la mente delineada de esta manera, una visión que será tan objetiva como pueda ser compatible con la subjetividad esencial de lo mental. (Nagel 1986 [1996]: 30).

Para Chalmers, por su parte, si uno se compromete con un punto de vista antirreduccionista (bien sea que se trate de un dualismo de propiedades, de un epifenomenismo o de un monismo neutral) necesariamente está comprometido con una expansión o replanteamiento de la ontología física; su propuesta es un dualismo naturalista que considera a las propiedades fenoménicas como causalmente fundamentadas en leyes psicofísicas. Esto quiere decir que la conciencia fenoménica puede ser explicada en términos físicos, sólo que la explicación no es reductiva sino causal. (*Cfr.* Chalmers, 1996).

Ahora bien, lo que no están teniendo en cuenta estos autores es que este problema se puede enfocar desde una óptica distinta a la aportada por las dicotomías objetivo / subjetivo, perspectiva de primera persona / perspectiva de tercera persona. Este punto de vista no tiene que ver con una perspectiva subjetiva, con una perspectiva objetiva, o con una “visión desde ningún lugar”, sino con la perspectiva intersubjetiva, es decir, con la perspectiva que es aportada por dos sujetos en un mundo compartido: “El mundo en el que vivimos es un mundo público y común, no privado. La subjetividad y el mundo están relacionados internamente y, dado que la estructura de este mundo contiene referencias esenciales a los otros, la subjetividad no puede ser entendida excepto como habitando un mundo que necesariamente compartimos con otros”. (Zahavi 2005: 167). Este punto de vista intersubjetivo encaja de mejor manera que el punto de vista objetivo con la idea de subjetividad postulada aquí, como vamos a ver enseguida.

§4. Intersubjetividad

Recordemos en líneas generales el concepto de subjetividad que se ha venido defendiendo aquí. Este se puede caracterizar como sigue: (i) hay un aspecto subjetivo de nuestras experiencias que las hace únicas e irreductibles a lo físico; (ii) esta idea está asociada a la perspectiva de primera persona –irreductible a la perspectiva impersonal– y a una autoridad especial que cada uno tiene sobre sus propios estados mentales; y (iii) es una idea de subjetividad que no tiene que ver con las características cartesianas de substancialidad, infalibilidad e incorregibilidad.

En las secciones pasadas se señaló la razón por la cual parece “natural” excluir de nuestra concepción de la realidad una noción de subjetividad así definida. También se mostró por qué se incurre en un error al pretender enmarcar el concepto de subjetividad en la concepción de objetividad utilizada en las ciencias naturales. Ahora es necesario hacer una revisión de la tradicional división epistemológica entre modos de estudio o tipos de conocimiento “objetivo” y “subjetivo”, que están asociados con las perspectivas de tercera y primera persona respectivamente, con el objetivo de mostrar por qué es necesario ir más allá de esta clásica división y proponer una alternativa de estudio de lo subjetivo. Lo cual implicaría una disolución del dilema expuesto anteriormente pues, después de lo examinado hasta aquí, queda claro que desde un punto de vista estrictamente objetivo se escapa lo particular de la experiencia fenoménica y, desde el punto de vista estrictamente subjetivo, se corre el riesgo de quedar en una posición solipsista.

La propuesta tiene que ver con un *punto de vista intersubjetivo (o de segunda persona) de lo subjetivo*, rescatando un concepto irreductible de subjetividad, que no se entienda como un concepto “puro”, desligado de la perspectiva intersubjetiva y objetiva. Esto último se puede entender en el sentido de que la formación de la subjetividad no podría darse sino en el contexto de un mundo compartido con otros; esto es, el mundo de las experiencias subjetivas adquiere su pleno sentido en relación con un contexto intersubjetivo. Esta tesis se remonta, por lo menos, hasta Hegel quien plantea que la intersubjetividad es condición de posibilidad de la subjetividad; y también se pueden encontrar formulaciones clásicas de la

misma en autores como Mead y Elías, para quienes el proceso de individuación no puede ser separado de la interrelación social²⁰. Asimismo en la filosofía analítica contemporánea, en autores como Davidson y su tesis de la triangulación y Strawson y su tesis del origen social de la posibilidad de adscripción de predicados mentales. Menos reconocido, sin embargo, es el análisis que se hace del tema de la intersubjetividad desde la fenomenología, análisis que considero pertinente aquí puesto que puede ser útil para encontrar una salida a los problemas que surgen en la confrontación entre subjetividad y objetividad²¹.

Primero que todo hay que anotar que es un error considerar que la fenomenología no puede dar cuenta de la dimensión intersubjetiva dado que supuestamente queda confinada a una dimensión solipsista. Al contrario, la intersubjetividad juega un papel absolutamente central en este enfoque; pero no considerada como una estructura que puede ser descrita y analizada desde una perspectiva impersonal, sino como una relación entre sujetos en la que entran en juego las perspectiva de primera persona de cada uno. Con ello lo que se pretende es establecer que la subjetividad y la intersubjetividad son nociones complementarias y mutuamente dependientes. Esta es una idea que se ha defendido también desde la filosofía analítica –en autores como Davidson y Strawson, por ejemplo–, de manera tal que el énfasis en el tema de la intersubjetividad nos permitirá mostrar también cómo puede darse una integración entre dos tradiciones que típicamente se han considerado como opuestas.

Veamos la relevancia de esta interdependencia para el tratamiento de algunos de los problemas asociados a la noción de subjetividad. Como habíamos visto, el problema de las otras mentes surge por la adopción de una concepción solipsista de la mente ante la cual pareciera una opción correcta la reducción conductista. En la concepción solipsista se parte de la idea de que la única mente a la que se tiene acceso directo es a la propia, mientras que el acceso a la mente de los otros está siempre mediado por su conducta, generando el problema de cómo se puede inferir la existencia de otras mentes con base sólo en su conducta. Y para resolverlo es que se ha propuesto el argumento por analogía que plantea

²⁰ Cfr. también Hoyos, L. E. *Persona, razón y sociedad*.

²¹ “...la introducción de la intersubjetividad no debería tomarse como implicando una refutación de la filosofía de la subjetividad. Por el contrario, logra por primera vez un entendimiento genuino de una tal filosofía” (Zahavi 2005: 176).

que, así como en mi propio caso observo que mis experiencias están asociadas con ciertas conductas (la experiencia de dolor, por ejemplo, está asociada con la conducta de gritar), infiero, por analogía, que el comportamiento de otros cuerpos están asociados a las mismas experiencias.

Hasta ahora habíamos establecido que el concepto de subjetividad no tiene que ver con esta idea solipsista de la mente (que lleva al escepticismo sobre las otras mentes); ahora podemos agregar como respaldo a esta idea el planteamiento de que el significado de los conceptos mentales (que hacen referencia a estados fenoménicos e intencionales) es aprendido en un contexto intersubjetivo. Recordemos las tesis de Strawson al respecto, en el marco de su metafísica descriptiva. Son dos tesis interconectadas sobre el contenido y atribución de predicados mentales que hacen referencia a un contexto intersubjetivo. Por un lado, está la idea de que los predicados mentales tienen el mismo significado tanto si se usan en primera persona, como si se aplican a otros; y, de otro, que la posibilidad de atribuirse a sí mismo estados mentales depende de que se atribuyan primero a otros sujetos de experiencia identificables en el mundo, esto es, a personas²². Es decir, como condición de posibilidad para que alguien pueda adscribirse a sí mismo predicados mentales se plantea que debe ser posible adscribirlos primero a otros. Con ello lo que quiere subrayar es que los criterios de atribución de predicados mentales hacen referencia de manera preeminente a su aspecto público: sólo puedo adscribir predicados de este tipo en primera persona, si estoy dispuesto a hacerlo primero en tercera persona. La autoadcripción sólo es posible si reconocemos la posibilidad de la heteroadscripción (1959 cap. 3, §5).

Al hacer énfasis en el origen social del uso de los predicados mentales, Strawson pretende, como Wittgenstein, desvirtuar la tesis del lenguaje privado, esto es, la idea de que hay un proceso en el que uno aprende o se enseña a sí mismo el significado privado interno de ese tipo de predicados y luego, basado en una correlación con la conducta, aprende a aplicarlos a otros. Pero, por otro lado, no se trata de defender el proceso contrario, es decir, que se aprende primero a aplicarlos a otros con base en criterios conductuales y luego se aprende a

²² Se puede revisar en este sentido la crítica de Strawson a la falta de criterios empíricamente aplicables al sujeto de experiencia cartesiano y también la ausencia de los mismos en la noción kantiana de yo. *Cfr.* Strawson 1959, cap. 3 y 1966 respectivamente.

hacerlo en el caso propio. Si se pretende insistir en alguna de estas tesis extremas, según Strawson, se está desconociendo el “carácter lógico único de tales predicados” (1959 [1989]: 110). Lo que interesa subrayar aquí es que si tenemos en cuenta dicho carácter veremos que es esencial que podamos adscribirnos a nosotros mismos con una base distinta a la observación de la conducta, así como adscribirselos a otros sobre esta base: según Strawson, *aprender su uso es aprender ambos aspectos de su uso*. Podemos entender esta tesis en el sentido de que la asimetría de atribución es parte del significado de este tipo de predicados: “...como predicados psicológicos, su significado incluye tanto la atribución en primera persona como en tercera persona, y alguien que no es capaz de llevar a cabo ambas no conoce plenamente ese significado, y, así, no sabe plenamente qué son las propiedades denotadas por esos predicados” (Moya 1996: 181).

El problema de las otras mentes tiene que ver entonces con una concepción equivocada del origen solipsista de nuestras experiencias, algo en lo que coinciden plenamente la filosofía analítica y la fenomenología. Esta última considera que este problema se muestra tan persistente debido a que tenemos intuiciones conflictivas sobre la accesibilidad a la vida mental de los otros. Según Zahavi, de un lado, hay algo de cierto en la afirmación de que los pensamientos y sensaciones de los otros se manifiestan en sus expresiones y sus acciones: “En muchas situaciones tenemos un entendimiento directo, pragmático de la mente de otros. Vemos la ira del otro, nos solidarizamos con su pena, comprendemos sus creencias articuladas lingüísticamente; no tenemos que *inferir* su existencia”. (Zahavi 2005: 154). Zahavi cita en este punto la concepción de Scheler que plantea que este proceso no se debe concebir como un proceso de dos pasos: primero la percepción del comportamiento sin significado y luego la atribución intelectual de significado psicológico. Este es un punto de vista (defendido por igual por cartesianos y conductistas) según el cual el comportamiento no es ni expresivo, ni significativo, pues todo lo que nos es dado son cualidades físicas y sus cambios; concepción del comportamiento que, según Scheler, distorsiona la imagen no sólo del comportamiento, sino también de la mente, pues los estados afectivos y emocionales no son simplemente cualidades de la experiencia subjetiva, se dan en fenómenos expresivos, esto es, son expresadas en gestos y acciones corporales y, de este modo, se hacen visible para los otros: “Por el contrario, en un encuentro cara-a-cara,

no estamos confrontados con un cuerpo solamente, o con una psique escondida, sino con un todo unificado. Es en este contexto que Scheler utiliza el término “unidad expresiva” (*Ausdruckseinheit*). (Zahavi 2005: 150).

Pero, de otro lado, también hay algo de cierto en la idea de que la vida mental de otros es, en cierto sentido, inaccesible; pues si bien es cierto que hay situaciones en las que no tiene sentido dudar si otro está pasando por determinado estado mental (por ejemplo, de dolor en el caso de un accidente o de alegría en el caso de un jugador que anota un gol en una final de fútbol), también hay situaciones en las que no tenemos idea de cuál es el estado mental de otros. En este sentido es errado afirmar que la vida mental de otros es esencialmente inaccesible, así como también que toda ella es completamente accesible a los otros. Por estas razones es que la fenomenología hace énfasis en la experiencia del otro como otro; Zahavi recuerda aquí la idea de Husserl según la cual, si bien el “darse en primera persona” de la mente de otros es inaccesible para mí, es precisamente de esta inaccesibilidad, de este límite, que yo puedo tener experiencia y que hace de la experiencia en cuestión, una experiencia de otro. De esta manera es que podemos entender que tenemos experiencia del comportamiento de los otros como expresivo de los estados mentales que trascienden el comportamiento que los expresa.

Para finalizar interesa poner de relieve la manera en que podemos estudiar esa ruta particular que sigue lo subjetivo en cada individuo pues, si bien este estudio puede ser realizado desde una perspectiva intersubjetiva, aún sería un campo de estudio legítimo de la subjetividad *qua* subjetividad, que se centre en “lo subjetivo” de la experiencia subjetiva. Con esto me refiero a que hay una *ruta subjetiva particular* que sigue la experiencia de una persona y que, a pesar de la influencia del mundo y de los otros, es una ruta que tiene un sentido único para cada quien. En este sentido, podemos afirmar que hay un desarrollo de un sujeto psicológico que se caracteriza por vivir de manera particular y única sus diversas experiencias en su medio social. Retomando el personaje del cuento de García Márquez, seguramente su sensación del ruido está claramente determinada por el mundo exterior, que incluye su medio ambiente y todo lo que tiene que ver con los otros: el trato de su madre, su relación con los médicos, etc. Pero aquello que intenta expresar el relato, esto es, para él

“cómo es sentir ese ruido”, es algo irreductiblemente particular y único. Así pues, los contenidos de nuestras experiencias que puedan haber sido influenciados por lo social no agotan la significación de lo subjetivo; si así fuera, tal vez el conjunto de las ciencias sociales no tendría necesidad de incluir una ciencia como la psicología, porque bastaría con la sociología o la antropología para estudiar incluso el aspecto “subjetivo” de los individuos.

No se trata de negar el origen social del lenguaje y del pensamiento, pero una vez inmerso en este mundo social, las creencias, los deseos y las diversas experiencias del sujeto constituyen una red única, irreductiblemente subjetiva, que puede ser tenida en cuenta como objeto de estudio legítimo. Tomemos, por ejemplo, las tesis davidsonianas de la triangulación y del holismo de lo mental. La primera plantea que no es posible pensar el surgimiento del lenguaje y de lo mental sino en el marco de al menos dos hablantes y el mundo; y la segunda que las creencias, deseos y demás actitudes proposicionales van formando una red de la que depende su verdad. Lo que quiero defender es la idea de que, a pesar de que las circunstancias exteriores sean idénticas y de que podamos identificar dos sujetos formados en el mismo contexto, con deseos y creencias muy similares, en todo caso, nunca podrá afirmarse que sus redes de creencias, deseos, etc. sean idénticas. Lo que las diferenciará será un aspecto subjetivo irreductible: la ruta particular que marca la experiencia de cada persona. Esto lo podemos apreciar en la filosofía de Davidson como un afán permanente –que se puede leer entre líneas– por dejar un espacio para aquello más privado o subjetivo en el pensamiento:

La intersubjetividad es la raíz de la objetividad, no porque sea necesariamente verdad aquello en lo que las personas están de acuerdo, sino porque la intersubjetividad depende de la interacción con el mundo. Aunque no podríamos haber estado en situación de comparar anotaciones sin una interacción previa, *son las anotaciones privadas las que al final se comparan*. Es aquí donde cada persona, cada mente o yo, se muestra a sí misma como parte de una comunidad de yos libres. *No habría pensamiento alguno si los individuos no tuvieran el indispensable y al final ineludiblemente creativo papel de árbitros últimos*. (Davidson 1998: 138, las cursivas son mías).

En otros términos, si bien el enfoque intersubjetivo es imprescindible, no por ello lo subjetivo pierde su carácter irreductible que va asociado a la perspectiva de primera persona, pues si bien la persona tiene acceso a los objetos del mundo exterior de manera

intersubjetiva, esto no implica la negación o la reducción de la perspectiva de primera. Podemos afirmar con Zahavi que los objetos son intersubjetivamente accesibles precisamente en tanto se pueda acceder a ellos directamente desde cada perspectiva de primera persona; y difieren por las experiencias que son accesibles de una manera única desde la misma perspectiva de primera persona que ellos, en sí mismos, ayudan a constituir.

En resumen, el concepto de subjetividad debería tratarse como un genuino problema filosófico y psicológico pues, ¿para qué aceptar que cada sujeto tiene un mundo de experiencias fenoménicas si se la desdeña como no relevante en la explicación psicológica? ¿Y por qué sería necesaria una psicología si en realidad podemos estudiar a las personas exhaustivamente a partir de sus determinantes físicos o sociales? Esta cuestión es análoga a la siguiente: ¿qué sentido tiene el epifenomenismo al admitir la existencia de estados y procesos mentales o conscientes pero sin ningún efecto en el mundo?

La propuesta, en síntesis, es abordar la subjetividad en un contexto diferente al impuesto por las tendencias objetivistas. Tal contexto estaría dado, no como podría pensarse, por un retorno a la metafísica de la subjetividad, sino tal vez por una nueva teoría psicológica depurada de reduccionismos. Y, si bien es legítimo defender los aspectos físicos y los aspectos sociales que determinan parcialmente el tema de la subjetividad, hay una ruta que sigue eso subjetivo que es irreductiblemente individual y única y que constituye un objeto de estudio complejo y legítimo que vale la pena estudiar y que puede darle sentido a la psicología individual, que se diferenciaría, de esta manera, de la psicología social y de otras ciencias humanas centradas en lo social. Una psicología que reconozca de una vez por todas que no puede aspirar a una objetividad análoga a la que se alcanza en las ciencias naturales:

No hay una perspectiva de tercera persona pura, así como no hay una visión desde ningún lugar. Creer en la existencia de una tal perspectiva de tercera persona pura es sucumbir en una ilusión objetivista. Esto no es decir, por supuesto, que no haya perspectiva de tercera persona, sino sólo que tal perspectiva es exactamente una perspectiva desde algún lugar. Es un punto de vista que *nosotros* podemos adoptar sobre el mundo. Es una perspectiva fundada sobre una perspectiva de primera persona o, para ser más precisos, emerge del encuentro entre al menos dos perspectivas de primera persona, esto es, implica a la intersubjetividad. (Zahavi 2005: 123-124).

Es decir, no se niega que puede haber aspectos de la comprensión de nosotros mismos que son objetivos y legítimos pero, como hicieron énfasis Husserl y Nagel, permanece un rasgo esencial de nuestra vida subjetiva que no puede hacerse objetivo. Según Ratcliffe, estos autores coinciden en señalar que no se trata de defender un conjunto de universos subjetivos aislados, sino un sentido del mundo que es unificado y compartido con otros. En la *Meditación Quinta*, por ejemplo, Husserl (1952) plantea que el sentido mismo de un mundo objetivo está inextricablemente ligado a la intersubjetividad. Esto implica concebir la objetividad física como una forma de entendimiento, pero sin llegar a defender un sentido de realidad antropocéntrico.

Ahora bien, es cierto que Husserl no equipara este mundo unificado con el mundo objetivo que las ciencias empíricas toman como objeto de estudio, pero es equivocado entender esta tesis como una forma de idealismo –tal y como lo hace Nagel (*cf.* 1986, cap. 1). En este sentido se puede más bien criticar a Nagel, pues a pesar de que aconsejaba “resistir la voracidad del apetito objetivo”, se mostró interesado al final de su análisis en un nuevo método que permitiera describir el carácter subjetivo de las experiencias a seres incapaces de tenerlas, un método que designó como “fenomenología objetiva” (*cf.* Nagel 1974: 449). Se puede criticarlo digo, puesto que este proyecto, como afirma Ratcliffe “...sugiere la retención de la primacía epistemológica de un ‘punto de vista objetivo’” (*op. cit.*: 373) y, de esta manera, sigue manteniendo la misma metafísica objetivista que pretende cuestionar.

§5. Subjetividad y acción

Como se expuso en la introducción, uno de los intereses centrales de esta investigación es mostrar la relevancia de los conceptos de subjetividad y acción para el examen de dos enfoques en psicología: el psicoanálisis freudiano y el conductismo skinneriano. Partimos del convencimiento de que una teoría de la subjetividad y de la acción así constituida puede dar luces sobre algunos de los más importantes problemas epistemológicos de la psicología. En esta última sección nos proponemos mostrar en qué sentido podemos considerar que las teorías de la subjetividad y la acción están estrechamente relacionadas y por qué considerar

esta relación como fundamental puede ser fructífero para una crítica a los enfoques psicológicos en cuestión.

Tengamos en cuenta, primero que todo, que los estados mentales, tanto fenoménicos como intencionales participan en la producción de la acción. El siguiente capítulo estará dedicado al análisis de la relación causal que hay entre actitudes proposicionales como deseos y creencias y la acción. Pero ¿cómo podemos entender la relación de la experiencia fenoménica con la acción? Una vez más la fenomenología nos brinda la respuesta. Al hacer énfasis en que las experiencias son experiencias de un sujeto incorporado, muestra que hay una conexión estrecha entre la conducta de un sujeto y las experiencias que padece. Según Zahavi, un denominador común entre la experiencia que tengo de mí mismo y la experiencia que tengo de los otros, es la corporeidad (*embodiment*) con la que tengo que tratar en los dos casos, y esta subjetividad incorporada implica, por definición, *actuar y vivir en el mundo*. Esto no hace que se pierda de vista la subjetividad y la perspectiva de primera persona como esenciales para la mente, puesto que se toma a la subjetividad como central en el concepto de acción entendida como la acción de sujetos, de individuos con mente:

Existir incorporado es existir de una manera que uno existe bajo la mirada del otro, accesible al otro; mi conducta corporal siempre tiene un lado público. Esto no es decir que centrarse en la corporeidad erradicará la diferencia entre auto-adscripciones y adscripciones a otros, entre una perspectiva de primera persona y una perspectiva de segunda persona. Debemos respetar esta diferencia, pero debemos también concebirla de una manera que evite dar lugar a la idea equivocada de que sólo mis propias experiencias me son dadas y que la conducta del otro enmascara sus experiencias ante mí y hace su existencia misma hipotética. (Zahavi 2005: 161-162).

No se puede ignorar entonces que hay una conexión especial entre la sensación y la conducta de las personas (que podemos entender en el sentido criterial de Wittgenstein y Strawson), al igual que hay una relación de tipo especial, esto es, causal, entre los estados intencionales y la acción, como vamos a ver en el siguiente capítulo. Pero también podemos entender que hay una conexión muy estrecha entre los aspectos fenoménicos e intencionales de lo mental. Moya expresa esta idea diciendo que debemos tener en cuenta la subjetividad como un rasgo adicional de la intencionalidad, que expresa su esencial

referencia a un punto de vista de un sujeto sobre el mundo. Este sujeto puede ser entendido como "...un ser que tiene una perspectiva propia y concibe el mundo desde un particular punto de vista, diferente de la perspectiva de cualquier otro sujeto. Esta perspectiva se expresa ella misma en esas creencias, deseos, decisiones, planes, etc. que constituyen *una* red de estados intencionales, esa red de una persona particular". (Moya 1990: 64). "...los estados intencionales de un sujeto manifiestan su perspectiva subjetiva sobre la realidad [...] Poseer estados intencionales es poseer una subjetividad, un modo peculiar de concebir las cosas, una interioridad" (2006: 21).

Sólo queda por establecer, para terminar, en qué sentido es importante y necesaria una concepción intersubjetiva de los estados mentales en relación con la acción. En los primeros párrafos señalábamos la asimetría que existe en la atribución de predicados mentales en primera y en tercera persona: mientras en el primer caso no necesitamos basarnos en la observación del comportamiento, en el último caso, sí. Y justamente para tratar de explicar esta asimetría Strawson llama la atención sobre una clase especial de predicados mentales, se trata de aquellos que involucran en general acciones, implican hacer algo, una intención y que revelan una pauta característica de movimiento corporal; por ejemplo 'ir de paseo', 'jugar balón' o 'escribir una carta' son acciones que nos adscribimos a nosotros mismos sin necesidad de basarnos en la observación de la conducta, mientras que si queremos adscribírselos a otros sí necesitamos esa base.

Esta observación nos muestra dos cosas; por un lado, nos libra –según Strawson– de la consideración de que las únicas cosas de las cuales podemos saber sin inferencia sean las experiencias privadas y, por otro, nos señala que por observación nos enteramos de los movimientos de los cuerpos similares al nuestro, es decir, similares a aquel del cual tenemos un conocimiento no basado en la observación. Vemos esos movimientos como *acciones*, los interpretamos como *intenciones*, como un movimiento de un tipo de individuos al que pertenece el individuo sobre cuyos movimientos presentes y futuros podemos saber sin observación: "Lo que estoy sugiriendo es que es más fácil entender cómo podemos vernos unos a otros, y a nosotros mismos, como personas, si pensamos

primero en el hecho de que actuamos unos sobre otros, y actuamos de acuerdo con una naturaleza humana común”. (Strawson 1959 [1989]: 114).

Interactuamos unos con otros, vemos los movimientos de los otros como acciones, esto es, vemos los movimientos de los otros como del mismo tipo del que nosotros llevamos a cabo. Según Avramides (2001), al observar esas interacciones encontramos un flujo íntegro entre mis acciones en el mundo, mis acciones hacia otros y mi reconocimiento de las acciones del otro. Y si se trata de quebrar este flujo, los movimientos que otros realizan nos resultarían ininteligibles, puesto que dejarían de tener un lugar en nuestro esquema conceptual. De esta manera, observando esta naturaleza humana compartida –concluye Avramides– es que podemos entender lo que hace posible nuestro concepto de persona y también la asimetría en el uso de predicados mentales, asimetría que surge de la naturaleza que compartimos con otros.

Una consecuencia importante de este punto de vista es que nos muestra que debemos entender nuestros conceptos mentales por referencia a la acción²³. Es decir, podemos considerar que los estados mentales, tanto fenoménicos como intencionales, están conectados estrechamente con la acción, se entienden mejor si los referimos a ésta. En este punto la tesis que se está defendiendo aquí se aparta de la defendida por Nagel quien está interesado más en proveer un enfoque de lo mental sin apelar al comportamiento y se acerca a la de Davidson en el sentido en que éste afirma que las acciones pertenecen al reino de lo mental:

Según he argumentado, no hay creencias sin tener muchas creencias relacionadas, ni creencias sin deseos, ni deseos sin creencias, ni intenciones sin las dos cosas, creencias y deseos. Conceptualmente, las propias acciones pertenecen al reino de lo mental, puesto que un comportamiento cuenta como una acción solamente si hay alguna descripción en la cual es intencional, y por ello se puede explicar como algo que se hace por una razón. (Davidson 1997b [2003]: 180).

²³ Esto se puede entender en el sentido de que hay una relación estrecha entre la subjetividad, los estados intencionales y la acción, tal como lo propone Moya al considerar que la subjetividad, ser sujeto, implica tanto un componente intencional (es decir, la posesión de creencias, deseos, etc.), como uno sensitivo (que implica el tener sensaciones y sentimientos); así como un aspecto práctico que tiene que ver con la posibilidad de decisión y acción intencional. (Cfr. Moya 1996).

Además, podemos afirmar que tener una autoridad epistémica especial sobre nuestros propios estados mentales tiene consecuencias importantes para la filosofía de la acción. Esto se refleja en la concepción de acción intencional y de agente en el sentido de que para hacer inteligible o explicar cualquier acción humana es necesario contar con la perspectiva de primera persona del agente que, como ya vimos, por un lado, es irremplazable por una perspectiva impersonal y, por otro, puede desplegarse cabalmente en un contexto dialógico o intersubjetivo. Así pues, el punto de partida es una definición de acción que muestre la diferencia esencial que hay con otros eventos; y este rasgo particular tiene que ver, justamente, con el contexto intersubjetivo en el que los agentes se encuentran inmersos y que les permite dar cuenta de sus acciones²⁴, pero sobre todo con la perspectiva personal del agente, pues si bien los otros le pueden permitir corregirla o modificarla, siempre será el eje en torno al cual se debe articular cualquier explicación de la acción.

El interés central de este capítulo tenía que ver con hacer una defensa del concepto de experiencia subjetiva, en tanto irreducible a su aspecto físico. Como punto de partida se retomó el argumento de la asimetría epistémica que plantea la necesidad de considerar que dicha experiencia está ligada necesariamente a un punto de vista que aporta una perspectiva y una autoridad de primera persona; conexión que en el caso de otros fenómenos se puede obviar. Es decir, se mostró que la experiencia subjetiva no puede desligarse de una perspectiva personal, como sí puede hacerse en el caso de eventos objetivos que pueden ser estudiados desde una perspectiva impersonal. Pero también se hizo énfasis en que los conceptos mentales, en este caso, los que nos sirven para referirnos a las experiencias subjetivas, son conceptos relacionales. Esto implica, primero, que no podemos hacer un uso correcto de los mismos si no entendemos que tienen dos aspectos de

²⁴ Esta restricción respecto a la definición de la acción como evento, nos permite entender la importancia de la definición de Anscombe de acción intencional como aquella con respecto a la cual resulta pertinente la pregunta 'por qué'. Según Ricoeur: "Sólo en el juego del lenguaje de la pregunta y la respuesta, tal como se ha comprendido perfectamente en una situación de interacción y de interlocución, es donde cobra sentido el concepto de intención, es decir, cuando se responde a preguntas tales como ¿qué está haciendo?, ¿por qué lo hace? Es en este juego en el que preguntas y repuestas se hacen mutuamente significantes donde la palabra intención cobra sentido". (Ricoeur 1977 [1981]: 40).

su uso: se los adscribimos a otros con base en la observación de su conducta y nos los adscribimos a nosotros mismos sin necesidad de esa base. Y segundo, que estos dos aspectos están interrelacionados, la posibilidad de adscribirse a uno mismo depende de que se esté en capacidad de atribuírselos primero a los demás.

Una vez establecidas estas tesis básicas en relación con lo mental fenoménico, podemos pasar al análisis de la acción intencional, en donde el acento va a estar puesto en los estados mentales intencionales, respecto a los cuales también va a ser central la asimetría epistémica y las características especiales del autoconocimiento.

**

Capítulo Segundo

Razones y causas en la explicación de la acción

En este capítulo se desarrollará el segundo tema central de la tesis, esto es, la naturaleza y modos de explicación de la acción intencional. Aunque los problemas inherentes a la acción no necesariamente están ligados a los problemas conceptuales a los que se enfrenta la noción de subjetividad recién analizada, interesará mostrar aquí la conexión estrecha que hay entre el carácter privilegiado del autoconocimiento y la agencia. En este sentido, este capítulo tiene dos objetivos principales: por un lado, mostrar algunos problemas de la teoría causal en la explicación de la acción y, por otro, proponer un modelo de explicación que tenga en cuenta algunos aspectos de la acción intencional que la teoría causal clásica no logra aprehender de manera adecuada.

Se expondrán, en primer lugar, dos problemas de la teoría causal: en primer lugar, se considerará la crítica a la teoría causal según la cual ésta no logra dar una explicación satisfactoria de la acción, en el sentido en que su propuesta no constituiría una alternativa mejor que las teorías no causales que critica. Y, en segundo lugar, se expondrá uno de los problemas más importantes de la teoría causal de la acción, esto es, la idea de que algunas versiones de esta teoría inevitablemente dejan a los estados mentales como ineficaces en la producción de la acción, es decir, la tesis de que en esta teoría se deja a los estados mentales como meros epifenómenos. Dado que el interés central de esta tesis tiene que ver con el carácter especial del autoconocimiento, interesará mostrar en la parte final la conexión que hay entre la explicación por razones de la acción y el tema de los rasgos especiales del autoconocimiento que en este caso tiene que ver con el conocimiento por parte del propio agente de los estados mentales que constituyen sus razones para actuar. Se propondrá la referencia a la autoridad epistémica del agente sobre tales razones como complemento y solución a algunos de los problemas de la explicación causal de la acción.

§1. Explicación y comprensión

La idea de hacer inteligible la acción humana, individual o colectiva, se puede entender a la luz del debate generado por la confrontación de dos tradiciones: la de la comprensión y la de la explicación. De un lado, estaban quienes consideraban que no es legítimo pretender dar una explicación causal de las acciones humanas y que a lo más que podemos aspirar es a su comprensión o interpretación (asignándole un sentido o significado a las mismas). Se defendía en consecuencia que la acción intencional no es susceptible de explicación causal en el mismo sentido en que lo son los sucesos naturales y que por ello el método utilizado en las ciencias sociales debería ser distinto al de las ciencias naturales. Esta tradición se remonta, según Von Wright (1971), por lo menos hasta Aristóteles, resurge como reacción al positivismo en el siglo XIX con autores como Dilthey y Droysen y se continúa a lo largo del siglo XX con la fenomenología, la hermenéutica y algunas tendencias de pensamiento neo-wittgensteinianas. De otro lado, están los que defienden la idea de que podemos dar una explicación causal de la acción, pues ésta es un suceso en un mundo de sucesos de los cuales podemos identificar sus antecedentes causales. Defienden el método de las ciencias naturales como un único método; en este sentido, plantean que las ciencias sociales deben adoptarlo si es que aspiran a ser consideradas como ciencias en sentido estricto. Se ubica el origen de esta tradición en Galileo y su continuación, en el siglo XIX, en el positivismo, el neo-positivismo del siglo XX, con representantes tan destacados como Carnap y Hempel, y las distintas versiones de naturalismo con que contamos actualmente.

En la década de los 60's del siglo XX la discusión en torno a la naturaleza de la acción, así como sobre su comprensión y explicación, se desplegaba en torno a dos tipos de argumentos. Uno de ellos tenía que ver con la adecuación metodológica de la explicación causal pues, se sostenía, el modelo de explicación nomológico-deductivo de las ciencias naturales no es apropiado para ciencias como la historia, la sociología y la psicología, puesto que este tipo de explicación plantea que los eventos particulares se deben subsumir en leyes generales, mientras que el fin de la explicación en ciencias sociales es hacer a las acciones humanas individuales inteligibles en su particularidad. El otro argumento era conceptual y afirmaba que, dada la naturaleza de las razones con las cuales damos cuenta

de la acción, no es posible que una razón pueda ser considerada como una causa de la acción. El énfasis se hacía básicamente en que las razones están lógicamente o conceptualmente conectadas a las acciones (así, se afirmaba, por ejemplo, que las razones no son eventos separados de la acción, sino meras re-descripciones de las mismas. *Cfr.* Anscombe 1958).

Es en este contexto de discusión que D. Davidson planteó su innovadora propuesta de considerar las razones como causas y a las explicaciones por razones como explicaciones causales. Innovadora porque, de un lado, a pesar de insistir en la importancia de las racionalizaciones en la explicación de la acción, no se ubica del lado de la primera tradición, pues insistió en que si no se considera la razón como causa, no se habrá aportado realmente la explicación de la acción. Y, de otro lado, a pesar de insistir en el carácter causal de las razones, no se inscribe tampoco del lado de la tradición naturalista, pues considera que no puede haber leyes psicofísicas o psicológicas estrictas. El punto de partida de Davidson es la crítica que hace a ciertas concepciones de la explicación por razones de la acción (en particular, a una teoría contextualista como la de Melden) en las que no se esclarecía la naturaleza de la relación entre las razones y la acción; pues, señalaba, uno puede tener razones para hacer algo y hacerlo y, sin embargo, no realizar la acción por esas razones. Al no contar con una explicación satisfactoria del tipo de relación o conexión que hay entre una acción y las razones que la explicarían, el tipo de explicación anti-causalista, como el de Melden, hace que tal conexión resulte “misteriosa”. Es por esta razón que Davidson plantea que las racionalizaciones o explicaciones por razones deben ser consideradas como explicaciones causales y que las razones son causas.

Esta idea tendrá la consecuencia de considerar a la psicología como una ciencia autónoma en el sentido en que no se puede pretender que utilice los mismos métodos de las ciencias naturales o reducirla a la ciencia física²⁵. Esta defensa de la explicación causal de la acción con base en la idea de que existe una relación causal entre eventos mentales y físicos fue

²⁵ Louise Antony critica el escepticismo de Davidson sobre la posibilidad de leyes que relacionen las razones con la acción, pues con ello niega la posibilidad de que la psicología sea concebida como una ciencia (*Cfr.* Antony 1989). En contraste, para Julia Tanney los puntos de vista de Davidson sobre la anomalía de la psicología deberían darle una mejor razón para rechazar sus tesis causales, de la que le dan para suscribir el monismo anómalo. (*Cfr.* Tanney 1995 y Hoyos, L. E.).

complementada por una concepción metafísica acerca de la naturaleza de lo mental que plantea dos tesis básicas, por un lado, la identidad (*token-identity*) entre lo mental y lo físico y, por otro, la superveniencia de lo mental en lo físico. Veamos cómo se articulan estas tesis con el tema de la acción.

Uno de los puntos de partida básicos en la filosofía de la acción, desde la perspectiva de la explicación causal de la misma, es la idea de que las acciones son eventos físicos que ocurren en el mundo y que nosotros somos parte de ese flujo e intervenimos en él, produciendo algunos eventos y alterando su curso. Pero, podemos preguntarnos ¿cómo cuenta esa intervención como tal, o cómo puede ser *nuestra* intervención si es sólo otra parte de ese flujo? Pues pareciera que en esta concepción causal del mundo como una red de eventos conectados causalmente, no hay lugar para agentes autónomos que, de alguna manera, tienen una influencia en el curso de eventos. Esta cuestión es sólo una de las maneras de plantear un problema que ocupa hoy en día a la mayoría de filósofos de la mente y que habíamos considerado en el capítulo anterior en relación con el tema de la subjetividad, esto es, ¿cómo encontrar un lugar para la mente en un mundo esencialmente físico? un mundo físico, cuya estructura está dada por las relaciones causales que están respaldadas por leyes físicas.

La respuesta clásica a esta pregunta plantea que hay una relación causal entre la acción y las razones para actuar. Pero, ¿cómo podemos entender que la relación entre una acción y las razones para actuar es causal? En términos más específicos ¿cómo es que un estado mental se relaciona causalmente con otros eventos –físicos o mentales? La pregunta es válida en el marco de explicación causal clásico: si algo tiene efectos causales en el mundo físico, aunque no haya leyes psicofísicas, entonces ese algo tiene que ser físico también²⁶. Este esquema cuadra muy bien dentro de una explicación fisicalista de lo mental en la que se admite sin vacilación que los estados mentales *son* estados físicos. Esta teoría de la identidad se ha defendido en versiones reduccionistas de lo mental a lo físico y no reduccionistas, como en el monismo anómalo y el materialismo no reduccionista. Pero, a

²⁶ Esta tesis es la de la “clausura causal” del dominio físico: todo evento físico es causado completamente por otro evento físico. Esta tesis defiende además una concepción jerárquica de la realidad en la que no tiene cabida la causalidad mental.

pesar del acierto de estas posiciones no reduccionistas y del avance que supusieron en el tema de la explicación de la acción, vamos a ver que se enfrentan con un problema difícil, el del epifenomenismo.

Pero antes de entrar a considerar este problema, consideremos una de las críticas más recientes a la teoría causal que plantea que ésta no logra dar una explicación satisfactoria de la acción, en el sentido en que su propuesta no constituye una alternativa mejor que las teorías no causales que critica.

§2. La mejor explicación

Una de las razones por las cuales se insiste en que las razones son causas tiene que ver con el problema de la fuerza explicativa, esto es, no se veía en el modelo tradicional anticausalista de explicación por razones cómo es que las razones producen, provocan o llevan a la acción, pues una persona puede tener una razón para una acción y actuar y, no obstante, no actuar *por esa razón*. Según Davidson (1963), en la relación entre la acción y la razón que la explica es central la idea de que la persona realizó la acción *porque* tenía esa razón. Por ello le critica al modelo de explicación por razones anticausalista que no dice nada acerca de la fuerza explicativa que radicaría justamente en dar luz sobre esta conexión, puesto que sin ella no contamos con elementos para descartar racionalizaciones alternativas respecto a una acción determinada²⁷. Pues bien, si consideramos que la conexión aludida es de carácter causal, no solamente se aportarían las razones de un agente para actuar, sino que se habría mostrado por qué *esas razones fueron eficaces* en la producción la acción. Podemos entender ahora que se introdujo el elemento causal con el fin de proporcionarle al modelo el rasgo de eficacia que le hacía falta.

²⁷ Una buena descripción de este problema la hace Nagel: “La explicación intencional, si existe algo así, puede explicar cada elección apelando a las razones apropiadas, puesto que cada elección sería inteligible si se diera. Pero por esta misma razón es incapaz de explicar por qué la persona en cuestión aceptó el empleo por las razones que había a favor en lugar de rechazarlo por las razones que había en contra. Es incapaz de explicar con bases inteligibles por qué se dio uno de los cursos de acción inteligibles, siendo ambos posibles”. (Nagel 1986 [1995]: 168).

Es por lo anterior que Davidson propone dirigir la atención a aquellos casos en los cuales alguien tiene razones para actuar y actúa, pero no actúa por esas razones. Lo que está haciendo Davidson aquí es llamar la atención sobre una clase de casos que J. Dickenson (2007) define como casos de “múltiples razones”²⁸; se trata de casos en los cuales un agente actúa por una razón *en lugar de* otra y en los que se espera que se aporte una ‘explicación contrastativa’, esto es, una explicación que dé cuenta del ‘fenómeno contrastativo’, de por qué se actúa por una razón y no por otra, estando las dos presentes.

Consideremos el ejemplo de Edipo tal como lo propone J. Tanney (1995). Supongamos que Edipo sí tenía conocimiento de que Layo era su padre, la persona que lo había desterrado y que había ordenado matarlo, así que tenemos que en el momento en que Edipo se encuentra con Layo y éste lo ataca, Edipo tendría dos razones para matar a Layo, dos razones rivales que podrían explicar la *misma* acción: defensa propia y venganza. Supongamos que, propone Tanney, Edipo tiene inhibiciones morales para matar a su padre sea por la razón que sea, pero que tiene un deseo fuerte de vivir y que al final éste prevalece sobre su inhibición moral de matar a su padre. Así que, aunque Edipo hubiese tenido buenas razones para matar a su padre, como la venganza (que haría posible satisfacer su deseo incestuoso), esas no fueron las razones por las cuales Edipo actuó. Tenemos entonces que Edipo, tenía al menos dos razones para matar a Layo:

R₁ – Defensa propia
R₂ – Venganza

Pero esta acción se explica sólo *porque* Edipo quería defender su propia vida, esto es sólo por R₁. Pues bien, lo que queremos saber en un tipo de explicación contrastativa es por qué Edipo llevó a cabo esta acción por R₁ y no por R₂ *dado* que R₂ estaba también presente²⁹.

²⁸ Que se deben distinguir de casos de “razones conjuntas” en los cuales la cuestión se soluciona fácilmente, pues lo que encontramos es que la persona actuó por varias razones a la vez. Son casos, por ejemplo, en los que se puede decir que alguien actuó por *todas* las razones y en los que incluso se puede reconocer que cuantas más razones se den, más explicable se hace el suceso. (Cfr. Tanney 1995).

²⁹ Y aquí no es suficiente decir que pudo haber actuado por cualquiera de las dos razones. Es decir, si bien una teoría no causal de la acción pudiera decirnos por qué cada una de estas racionalizaciones propuestas constituye una buena explicación, no podría decirnos cuál sería la explicación *correcta*. Y esto, entre otras razones, porque no cuenta con un enfoque de lo que sería una racionalización correcta. (Cfr. Antony 1989).

Según Davidson, esto se explica sólo si entendemos que R_1 es la *causa* y R_2 no. Así, el argumento de Davidson se propondría mostrar que la *mejor* explicación contrastativa es la causal puesto que las explicaciones no-causalistas no aportan una explicación del fenómeno contrastativo. Sin embargo, afirma Dickenson, quisiéramos saber aún algo sobre la historia causal que lleva al agente a actuar de acuerdo a R_1 y a no hacerlo de acuerdo a R_2 y no simplemente conformarnos con la afirmación de que las dos tienen estatus causales diferentes. “¿Cómo podemos darle sentido al hecho de que el agente la tiene [esto es, que tiene R_2] pero que no actúa de acuerdo a ella? Este es uno de esos casos donde el que pregunta demanda una explicación del contraste [...] Solamente decir que R_2 no es una causa y que R_1 es una causa no satisface lo enigmático de la cuestión” (Dickenson 2007: 13-14).

El punto de Dickenson es entonces que Davidson no ofrece la mejor explicación de los casos de múltiples razones. En el ejemplo, no quedamos satisfechos con decir que R_2 no tiene nada que ver con la acción del agente puesto que no es una causa, nada en esta explicación nos dice algo más de lo que ya sabíamos. Dickenson reconoce que la idea de Davidson de que las razones eficaces son causas y las no eficaces no, es refinada y buena, pero no nos dice nada de lo que realmente deseamos saber: “¿Cómo le damos sentido a los casos en los cuales un agente tiene razones que son no eficaces (no son causas)? Lo que se necesita es una explicación que explícitamente dé cuenta de cómo una razón puede estar presente en un agente y, sin embargo, no es eficaz en la producción de la acción”. (*ibid.*: 15). La teoría causal debe entonces agregar algo más a la idea de que las razones eficaces son causas y esto es, según el autor, la *fuerza* relativa de las razones, esto es, el grado relativo de fuerza de R_1 y de R_2 . En este caso el que R_1 es *más fuerte* es lo que explica cómo es posible que un agente pueda actuar por R_1 en lugar de R_2 , dado que R_2 está presente. Una verdadera respuesta informativa para la pregunta contrastativa que plantea el causalista es una que apela a la *fuerza motivacional* de las razones y no sólo al mero hecho de que una de las razones es una causa.

En esto concuerda Tanney para quien el ejemplo de Edipo muestra que citar una razón primaria no es suficiente para explicar racionalmente la acción y lo que se debe agregar de

más es precisamente lo que ella adicionó al contar la historia: una maquinaria justificativa más compleja que nos lleve a atribuir no sólo creencias y deseos (o razones primarias), sino razones primarias *rivales*, valores, juicios sopesados, etc. y hasta aquí no se ha argüido sobre la necesidad de postular una relación *causal* entre razones y acciones:

...la idea de que ciertas razones tienen más peso que otras podría ser glosada simplemente diciendo que puede haber justificaciones de orden superior que uno puede dar para preferir adscripciones de ciertas razones sobre otras, aunque las dos razones son atribuibles al agente y las dos podrían servir para racionalizar o proveer una suerte de justificación para la acción. La historia de orden superior podría implicar mostrar por qué ciertas razones, aunque proveen una racionalización de la acción, no son consistentes racionalmente con otros valores, juicios, intenciones, etc. que también son atribuibles al agente. Pero una vez más, nada de esto implica la necesidad de ver ciertas razones como *causalmente* eficaces.” (Tanney 1995: 115).

Lo que estas críticas subrayan es que la explicación que propone Davidson de los casos de múltiples razones no es la mejor explicación pues es incompleta: aún tendría que apelar a un elemento adicional como la *fuerza motivacional*. Y si el causalista acepta que debe agregar este elemento a su teoría, afirma Dickenson, también estaría en problemas puesto que a este elemento es a lo que el no causalista ha apelado desde el principio usándolo no-causalmente para explicar los casos de múltiples razones (*cfr.* Dickenson 2007: 19). En síntesis, el punto central de esta crítica a la concepción causalista de la acción es que si bien podemos aceptar que hay casos en los que una explicación racionalizadora es insuficiente, esta insuficiencia no puede ser corregida simplemente tratando a las razones como causas. Lo que le faltaría al enfoque de las razones primarias es una interpretación más compleja que incluiría –según Tanney– razones rivales, valores, juicios, elecciones manifiestas, etc. esto es a lo que la autora llama un complejo motivacional y a lo que Dickenson se refiere como “fuerza motivacional”.

Ahora bien, lo que estas críticas no están teniendo en cuenta es que la ‘fuerza o complejo motivacional’ que buscan lo aporta justamente la razón que se identifica como la causa que efectivamente llevó a alguien a actuar³⁰. Se trata entonces de una ‘fuerza causal’ que es la

³⁰ De hecho, en el uso del lenguaje que hacen los críticos al referirse a la explicación de la acción, no pueden evitar el uso de términos causales pues, para tratar de explicar su punto, tienen que introducir términos como “fuerza motivacional” que hacen parte del acopio de conceptos causales con los que intentamos explicar el mundo: “La noción de causa es básica para nuestra concepción de las cosas y sus relaciones, demasiado

que aporta el criterio que permite descartar racionalizaciones alternativas. Es decir, si no tomamos la razón que lleva a alguien a actuar como la causa, no contaríamos con una forma de decidir, por ejemplo, entre varios complejos motivacionales igualmente ‘fuertes’ que podrían reconstruirse para explicar la acción de una persona. En el caso de Edipo, por ejemplo, podríamos reconstruir una “maquinaria o complejo justificativo” relacionado con R_1 , pero también podríamos hacerlo en relación con R_2 (que es, de hecho, la explicación a la que se inclina el mito y la interpretación psicoanalítica) y sin el criterio causal nos volvemos a quedar en la situación de no poder decidir cuál de los dos complejos es el que llevó efectivamente a Edipo a realizar esa acción.

El causalista también puede responder a esta objeción, aceptando que a su enfoque le hace falta incluir la fuerza motivacional e incluyéndolo, como lo hace Mele (2003), continuando con su idea de que es el deseo que tenga más fuerza motivacional el que termina siendo la causa de la acción y validar así la idea de que hay un elemento causal motivacional en la producción de la acción a través de la tesis de la realización física de estos deseos. Por estas razones considero que críticas como las de Dickenson o Tanney no se sostienen y considero más bien que el elemento que le hace falta a la explicación causal, más allá de la fuerza motivacional o del complejo motivacional integrado con valores, juicios, etc., es la conexión estrecha que hay entre la relación causal y el carácter especial del autoconocimiento de nuestros estados mentales. Esto parece reconocerlo también Tanney, pero sin darle mucha importancia “...sin duda esta interpretación dependerá de lo que el agente está dispuesto a decir sobre sus propias acciones”. (Tanney 1995: 114). Me interesa subrayar particularmente este punto puesto que considero que es el que marca la diferencia, es decir, considero que es el carácter especial del autoconocimiento el que juega un papel fundamental en la determinación de las razones para actuar y, por tanto, en el entendimiento y explicación de la acción por parte del agente mismo y de los otros (este tema será desarrollado en el §5).

básica, de hecho, para ser excluida incluso en nuestro entendimiento de la acción intencional humana, y está implícita en el concepto de fuerza motivacional”. (Cfr. Moya, Manuscrito: 12).

Estrictamente hablando, la posición de Dickenson se diferencia de la de Tanney en que aquél no es anti-causalista. Más bien estipula que, si bien Davidson había dejado la carga de la prueba del lado de los no-causalistas ahora, con el reconocimiento de que las dos teorías deben dar un enfoque de lo que es la fuerza motivacional de las razones, la carga se distribuye equitativamente. “Admito que *hay* un reto legítimo para *todos* de dar una teoría de la conexión entre razones y acciones. Pero no es un reto causalista especial. Esto es, no es un reto únicamente para los no causalistas o uno que da a los causalistas una ventaja presunta. El punto de mi argumento es mostrar que las dos partes tienen trabajo por hacer...” (*op. cit.*: 20-21). En este sentido, hay que reconocer que tanto las teorías causalistas, como las no-causalistas³¹ han avanzado en esta labor, pero me inclino más por el desarrollo teórico que se ha logrado por parte de los primeros, a pesar del problema de epifenomenismo que debe enfrentar. Pasemos entonces a considerar este problema.

§3. La acusación de epifenomenismo

La idea central del fisicalismo es que como las acciones son eventos en el mundo físico, debemos concebirlas en un esquema causal. Sin embargo, hay una diferencia importante y tiene que ver el establecimiento de las causas de las mismas, bien sea como determinantes físicos –como en un monismo fisicalista reduccionista– o como razones para actuar –como en el monismo anómalo no reduccionista de Davidson. Si nos atenemos a la primera opción, en principio no habría mayor problema con la validación de dicho esquema causal, pues ésta se basa en la posibilidad de encontrar algún día leyes psicofísicas estrictas que conecten de manera suficiente la causa (los estados mentales en cuanto estados físicos) con su efecto, la acción. La dificultad está en que esta opción implica una reducción de lo mental a lo físico que, como vimos en el capítulo anterior, no se puede aceptar. La segunda alternativa, en cambio, respeta la irreductibilidad de lo mental a lo físico haciendo énfasis en que no hay leyes estrictas que vinculen los dos aspectos. Esta idea constituye la tercera premisa de la tesis del monismo anómalo de Davidson (1970), en la que se plantea la combinación del principio de interacción causal con el del carácter nomológico de la causalidad y la anomalía de lo mental, así:

³¹ Dentro de éstas, tal vez la más importante sea la de Ginet 1990.

- (1) Los estados mentales se relacionan *causalmente* con estados físicos;
- (2) Las relaciones causales singulares caen bajo leyes deterministas estrictas; y
- (3) No hay leyes psicológicas ni psicofísicas estrictas.

Varios autores³² han señalado que una posición monista no reduccionista como ésta se enfrenta a la acusación o bien de inconsistencia, o bien de epifenomenismo. Por un lado, sería *inconsistente*, dado que si los estados mentales producen efectos en virtud de sus propiedades mentales, entonces debería haber leyes psicofísicas, y el carácter anómalo de lo mental excluye esta posibilidad. Y, por otro, si los estados mentales tienen tales efectos en virtud de sus propiedades físicas, entonces debe enfrentar el cargo de *epifenomenismo*. Dicho de otro modo, defender una posición en la que la causalidad de los procesos mentales opera sólo gracias a que son idénticos a procesos físicos y en la que se opta por una concepción nomológica de la causalidad, desemboca en la idea de que no hay realmente eficacia causal de lo mental. Pues, de esta manera, las únicas propiedades causalmente relevantes serían las propiedades físicas y lo que interesa entender es cómo un evento mental produjo, llevó a cabo, o causó una acción en virtud de sus propiedades mentales (esto es, en virtud de su contenido) y entender esto es lo que vale la pena cuando se habla de “causación mental”. El problema del epifenomenismo también se ha planteado en términos de un dilema al cual se ve enfrentado el fisicalista no reduccionista pues, por un lado, como ya se anotó, si se defiende la identidad entre un evento mental, como una razón, y un evento físico (neurofisiológico), se hace a la causación mental superflua. Pero por otro lado, esa parece ser la única opción para el fisicalista, puesto que si los eventos mentales y físicos no son idénticos, se seguiría la consecuencia indeseada de que la acción está sobredeterminada causalmente.

Retomemos el ejemplo que propone Dretske (1988), de la soprano que rompe un vaso con la emisión de su canto. En este caso es claro que las propiedades físicas del sonido

³² Por ejemplo, Crane. T. y Brewer. B. (1995), McDonald, C. y McDonald, G. (1995) y Hoyos (En preparación). Esta tendencia fisicalista no reduccionista ha sido criticada también por algunos autores que consideran que el fisicalista sólo cuenta con dos opciones genuinas: el eliminacionismo o el reduccionismo. (Cfr. Kim 1989)

(amplitud y frecuencia) son las que ejercen una eficacia causal sobre un objeto físico y que las propiedades semánticas de las palabras que pronuncia no tienen nada que ver en el efecto producido por tales sonidos. En este caso entendemos muy bien cómo un evento físico causa otro evento físico y por qué propiedades como las semánticas no tienen ningún efecto causal en dicha producción (son epifenoménicas en este sentido). Ahora bien, de otro lado, cuando se considera a la acción como causada por eventos mentales, lo que queremos entender es cómo es que estos la producen *en cuanto* eventos mentales; así como explicamos el evento físico del rompimiento del vaso a partir de las propiedades físicas del canto. Supongamos en este sentido que queremos entender por qué la soprano profiere insultos a su ex. En este caso, como en el caso de todas las acciones, no es suficiente con la referencia al aspecto físico de la acción, necesariamente tenemos que remitirnos a su aspecto mental. Es decir, al hablar, la soprano hace ciertos movimientos, emite ciertos sonidos y también significa algo a través de lo que dice. Pero, a diferencia del evento anterior en el que el vaso se rompe, en este caso no nos ayuda a entender su acción la amplitud y frecuencia de los sonidos, es decir, sus propiedades físicas, sino sobre todo el significado de sus palabras y la intención con la que las pronuncia, es decir, las propiedades mentales de su acción. Y el punto es que insistir en que los eventos mentales son causales puesto que son idénticos a eventos físicos no nos explica nada respecto a la manera en que los eventos mentales llevan a, o producen la acción en cuanto tales.

El problema de la causalidad mental no tiene que ver entonces solamente con entender la idea de que los sucesos mentales tienen efectos físicos, sino también con entender *cómo es que debido a su carácter mental* son causalmente relevantes en la generación de tales efectos:

Al actuar a partir de una creencia y de un deseo concedemos relevancia causal al contenido proposicional de esas actitudes. Este aspecto intensional está ausente de las relaciones causales entre eventos físicos [...] Ahora, es seguramente parte de lo que entendemos ordinariamente por 'actuar por razones' que actuamos por el contenido específico de nuestras razones. En el enfoque de Davidson, sin embargo, la idea de que las razones causan las acciones parece remontarse a algo como esto: razones y acciones tienen descripciones que son subsumidas por leyes. Esas descripciones, siendo físicas o neurofisiológicas, no son, podemos estar seguros, las mismas a las cuales concedemos peso causal al actuar por razones. (Moya 1990: 113).

Kim (1995), uno de los críticos más incisivos de Davidson sobre este tema, hace énfasis en este punto: el concepto de eficacia causal en Davidson sólo puede entenderse en relación con propiedades físicas; para hablar de la eficacia causal de las propiedades mentales en esta teoría sólo puede hacerse por vía de sus propiedades físicas (esto es, un evento mental tendría eficacia causal porque *es* un evento físico). Por ello, respecto a las propiedades mentales podríamos hablar si acaso de “relevancia” causal, pero no de eficacia de las mismas *en cuanto* propiedades mentales. Podemos entender también este problema como lo plantea L. Antony: esta autora afirma que si bien la fuerza explicativa de las racionalizaciones es explicada en parte por el hecho de que las razones tienen eficacia causal, necesitamos saber también que las racionalizaciones pueden tener eficacia causal *en virtud de su razonabilidad*; en otros términos ¿cómo puede ser que el potencial causal de un evento físico está determinado en parte por las características lógicas de una de sus descripciones? (Cfr. Antony 1989, III).

Parece ser entonces que, a pesar de los esfuerzos de Davidson por defender una idea de causalidad mental, al final no lo logra, pues no muestra cómo los estados mentales en cuanto tales tendrían realmente eficacia causal en la acción. Para algunos, esta sería una razón de abandonar la teoría causal, dado que no logra llenar el vacío que denuncia en el modelo de explicación por razones anti-causalista, puesto que había propuesto llenar tal vacío precisamente con la concepción de eficacia causal de lo mental. Se arguye que con estos requerimientos causales tampoco se logra darle la eficacia buscada a la teoría, y eso dado que al tratar el “porque” en la atribución de razones como indicando “relación causal” no se está dando realmente una manera de resolver el problema de la conexión entre las razones y la acción.

Para defender la tesis del monismo anómalo de la acusación de epifenomenismo Davidson recuerda tres ideas fundamentales en las que éste se basa. La primera tiene que ver con la teoría de la identidad de casos que le permite defender que los eventos mentales pueden ser causalmente eficaces, gracias a que son idénticos caso-a-caso con eventos físicos causalmente eficaces, sin que se considere necesario la reducción de los eventos mentales a

los eventos físicos. En segundo lugar apela a la tesis de la superveniencia, es decir, a la idea de que el carácter mental de un evento es dependiente de su carácter físico. Recordemos que, en Davidson se trata de una noción de superveniencia débil, que sólo implica generalizaciones psicofísicas de facto, que no cuentan como leyes. No me voy a detener en este aspecto, pero se ha cuestionado cómo esta idea de superveniencia débil puede apoyar la relevancia causal de las propiedades mentales³³.

Y la tercera, que es en la que interesa centrarnos aquí, tiene que ver con la distinción entre causación y explicación. Davidson hace énfasis en que la relación de causación es una relación extensional, es decir, en ella los eventos causan otros eventos sin importar cómo sean descritos o qué propiedades tengan. En la explicación causal, en cambio, se mencionan las propiedades de los eventos involucrados en una relación causal. De ahí que se subraye la importancia de considerar a las relaciones causales entre una acción y una razón para actuar, como extensionales. En esta medida no acepta que los estados mentales entran en la explicación de la acción *descritos como* estados mentales o *en virtud de* su contenido, puesto que la relación causal que hay entre las creencias y los deseos con la acción –y, en general, todas las relaciones causales– no es *intensional*³⁴.

Lo que le interesa subrayar a Davidson es que entre una persona y su acción hay una relación –de tipo causal– que es independiente de la manera en que se describan sus términos. En “Thinking Causes” utiliza esta idea para responder a sus críticos: la causalidad es una relación entre eventos particulares sin importar las propiedades que estos tengan; es decir, los eventos no son causas o efectos en virtud de sus propiedades (físicas o mentales). De esta manera, dada la noción de evento y de causalidad que él maneja, no tiene sentido hablar de que un evento es una causa “como...” o “bajo la descripción...” de nada. En la tesis del monismo anómalo no hay lugar para un concepto de “causa como”, pues esto haría de la causalidad una relación entre tres o cuatro entidades, en lugar de dos; las relaciones causales son relaciones extensionales entre eventos, relaciones que se sostienen entre ellos

³³ Cfr. Kim 1995 y Liz 1995.

³⁴ “El colapso de todas las acciones en acciones primitivas [...] muestra que hay una relación entre una persona y un suceso, cuando es su acción, que es independiente de cómo se describen los términos de la relación.” (Davidson 1971 [1995]: 84). “El principio de la interacción causal trata con los sucesos en extensión y por tanto es ciego a la dicotomía físico-mental.” (Davidson 1970 [1995]: 273).

sin importar cómo sean descritos. Y agrega que si bien podríamos decir que los eventos instancian una ley sólo como descritos en un cierto sentido, no podemos decir que un evento causa otro sólo en cuanto descrito. “Redescribir un evento no puede cambiar lo que causa, o cambiar la eficacia causal del evento. A diferencia de los agentes, no tiene importancia cómo describimos lo que causan los eventos” (Davidson 1995a: 7). En síntesis, son los eventos los que tienen causas y efectos, por ello en un enfoque extensionalista de las relaciones causales no tiene sentido literal hablar de un evento causando algo *en cuanto* o *como* mental, o en virtud de sus propiedades mentales o *como descrito* de una manera u otra.

Sin embargo, esta manera de responder a esta objeción central según la cual el monismo anómalo despoja a las propiedades mentales de su poder causal es insuficiente, puesto que en realidad no esclarece lo que queremos saber: cómo es que los estados mentales pueden ser causalmente eficaces *en tanto estados mentales*. Además nadie está cuestionando que las relaciones causales sean relaciones extensionales; como señala Kim (1995), lo que los críticos han argüido es perfectamente consistente con la causación en sí misma, tomada como una relación extensional de dos términos que se sostiene entre dos eventos. Su punto es que tal relación no es suficiente, pues necesitamos también un modo de hablar sobre el *rol causal* de las propiedades de eventos como generando o fundando esas relaciones causales entre eventos concretos. Para hablar del rol de las propiedades en la causalidad no necesitamos introducir la expresión ‘*qua*’ o ningún término multívoco, sólo se necesita reconocer que la relación causal se obtiene entre un par de eventos porque son eventos de *cierta clase*, o *tienen ciertas propiedades*.

Hutto también señala que esta respuesta de Davidson, que él llama la “réplica de la extensión” no es satisfactoria ni en una lectura débil ni en una fuerte. Según la lectura débil, aunque podemos aceptar que dos eventos están relacionados causalmente en extensión, no contamos con una clave para entender por qué tal relación se da entre ellos; la relación causal que se da entre esos eventos permanece como un hecho misterioso, bruto³⁵.

³⁵ McLaughlin, B. (1995) apunta acertadamente que se puede sostener un enfoque extensional de la causalidad y hablar al mismo tiempo de causas en términos de *propiedades* o *descripciones* de eventos. Al

Y según la lectura fuerte los eventos están relacionados causalmente en extensión en tanto estén relacionados en virtud de ciertas propiedades legaliformes (pues, según Davidson, cuando decimos que los eventos están relacionados causalmente estamos comprometidos con la idea de que hay una ley que explica esta conexión, disponible bajo alguna descripción). El problema es que esto simplemente resucita el cargo original de epifenomenismo haciendo los aspectos mentales de un evento causalmente impotentes. Además, según Hutto, un compromiso con esta clase de fisicalismo duro genera serios cuestionamientos sobre el estatus ontológico de las actitudes proposicionales, pues es difícil ver cómo tales fenómenos podrían mantener sus ‘derechos a la realidad’ en un universo que, cuando es descrito verdadera y completamente, es totalmente determinista.

Esta es una impresión que comparte incluso un defensor de la teoría de la identidad no reduccionista, como Crane, quien considera que hay algo profundamente insatisfactorio en la negación implícita de Davidson de la tesis de que las causas tienen sus efectos en virtud de algunas propiedades. Pues, según este autor, habría que marcar una distinción crucial entre aquellas propiedades cuya instanciación genuinamente hace una diferencia causal objetiva (en un caso particular) y aquellas que no. Davidson hace esta distinción, pero la hace entre explicaciones, no entre propiedades de cosas. Así, “El problema de la teoría de Davidson es que parece dejarnos incapaces de responder la cuestión de por qué ciertas explicaciones son mejores que otras invocando los *rasgos* eficaces de la realidad.” (Crane 1995: 228).

Se puede insistir entonces en que aún falta por especificar *en qué consiste la causalidad mental*, entendida en el sentido en que está regida por leyes psicofísicas, pero no por leyes estrictas. Según Kim, aunque no se puede acusar al monismo anómalo de implicar la ineficacia causal de las propiedades mentales, esto no necesariamente lo absuelve del cargo de epifenomenismo: “...pues si algo que se supone ser una teoría de la causalidad mental no le asigna rol causal a las propiedades mentales –si no tiene nada que decir sobre los poderes causales de las propiedades mentales, mientras dice mucho sobre los de las

negarse a aceptar esto parece que Davidson está defendiendo la tesis de que las relaciones causales entre sucesos particulares son hechos brutos, primitivos, que no admiten una explicación ulterior.

propiedades físicas– puede decirse razonablemente de la teoría, creo yo, que es epifenomenista con respecto a las propiedades mentales” (Kim 1995: 20). Esto es, aunque es interesante el proyecto de defender la causalidad de lo mental, es muy difícil hacerlo en el marco de una teoría no reduccionista de lo mental a lo físico, sin caer en el epifenomenismo.

§4. Tipos de causalidad

Los problemas analizados anteriormente en relación con los enfoques causales de la explicación de la acción son objeto de largas discusiones en la actualidad y han puesto a prueba las tesis centrales de la teoría causal de la acción. Quisiera agregar aquí que tales dificultades no han sido sólo un problema para las teorías filosóficas de la acción, sino también para las teorías psicológicas. De hecho, podemos ver que, por ejemplo, el psicoanálisis tiene la misma pretensión explicativa causal; Freud creyó que había resuelto el problema de la causalidad mental con su hipótesis de los deseos y motivaciones inconscientes. Pero, como vamos a ver en el siguiente capítulo, la idea de que Freud aporta realmente una explicación causal es objeto de debate pues, si bien esta pretensión fue alimentada por sus pretensiones naturalistas que tuvieron una gran influencia en su obra en los inicios, después fueron abandonadas. Y a pesar de que él mismo quiso catalogar su disciplina siempre como ciencia en sentido estricto, terminó construyendo una explicación más cercana a lo que se conoce como explicación por razones en el sentido interpretativo, que a una explicación causal de la acción humana en sentido estricto. Así, podemos afirmar que no logró su propósito, pues lo que él tenía en mente con su concepto de causalidad del inconsciente tenía que ver más con una concepción reduccionista de lo mental a lo físico.

Lo que interesa subrayar aquí es que el proyecto de una explicación causal de la acción no ha tenido todo el éxito explicativo que sus autores intentaban lograr³⁶. Pero antes de entrar de lleno en la propuesta de explicación causal de la acción que interesa defender aquí, consideremos algunas de las alternativas clásicas en el tema de la explicación de la acción.

³⁶ De hecho, para algunos autores, la teoría causal deja a los aspectos causal y racional de la acción radicalmente desconectados. Y justamente lograr mostrar la conexión entre ellos parecía ser su aspecto más original y prometedor. *Cfr.* Antony (1989) y Moya (1990).

1) Insistir, como lo hacen los enfoques anti-causalistas, en que las razones no son causas y en que las racionalizaciones no pueden ser consideradas como explicaciones causales de la acción. Como vimos, es a autores de esta corriente, como Melden, Winch o Peters, que Davidson dirige sus argumentos. Sin embargo, podemos encontrar actualmente algunas posiciones que se empeñan en defender una teoría no-causal, tales como las de Ginet, Tanney y Álvarez³⁷.

2) Adoptar una noción nomológica de la causalidad y aceptar que hay o puede haber leyes psicológicas o psicofísicas estrictas, y en consecuencia plantear que puede haber una ciencia psicológica puesto que contamos con leyes que subsumen las relaciones entre la acción y sus razones descritas físicamente (“type-type identity theories”). Pero esta posición ha sido criticada puesto que, en últimas, el carácter nomológico en el que se apoya conlleva necesariamente una reducción de lo mental a lo físico.

3) Podemos también insistir en la noción nomológica de la causalidad, pero esta vez negando que haya leyes estrictas (psicológicas o psicofísicas). Este es el argumento básico del monismo anómalo pero, como acabamos de analizar, parece que esta posición no logra mostrar realmente que los aspectos mentales de la acción sean causalmente ineficaces³⁸.

4) Defender una noción no nomológica de la causalidad, pero insistir aún en que la noción de causalidad juega un papel importante en la explicación de la acción. Esta propuesta puede adoptar diferentes formas, tal como se puede apreciar en las versiones de Strawson, Hutto y Hoyos, y tal vez podemos afirmar que todas ellas tienen en común compartir la tesis expuesta por Strawson de apelar a un concepto primitivo u originario de la causalidad.

Para Davidson es claro que el concepto de causalidad que interesa es el nomológico. En “De la acción”, por ejemplo, descarta un concepto alternativo de causalidad, el de “causalidad de agentes” al que se acude al suponer que la noción ordinaria no serviría para explicar el sentido básico de actuación, pues se reduce a la causalidad de sucesos. Pero el

³⁷ Cfr. Ginet 1990, Tanney 1995 y Álvarez 2005.

³⁸ Tal vez esta sea también la posición de A. Mele, para quien todas las acciones intencionales son causadas, aunque no de manera determinista sino probabilista. (Cfr. Mele 2003).

concepto de causación de agentes carece de dos rasgos importantes que sí aporta la noción ordinaria de causa para la explicación: involucra sucesos y permite acumular evidencia a favor de la existencia de una ley; sin estos dos elementos, completa Davidson, nada se explica. Por ello concluye: “La causalidad le es central al concepto de actuación, pero es la causalidad ordinaria entre sucesos la que es pertinente” (Davidson 1971 [1995]: 75).

En “Sucesos mentales” Davidson defiende la tesis más fuerte de que los sucesos mentales tienen relaciones causales con sucesos físicos. La causalidad va de lo físico a lo mental, por ejemplo, en la percepción; y de lo mental a lo físico, en la acción. En el ejemplo del hundimiento del *Bismarck*, tenemos, por un lado, que un suceso físico (aproximación del barco) causa la creencia (de que el barco se aproxima). Y, por otro, que estos sucesos mentales causan un movimiento corporal (oprimir el botón) que causa un suceso físico (el *Bismarck* se hunde).

Ahora bien, dado el problema del epifenomenismo con el que se encuentra esta teoría, es decir, dada la inconsistencia que se presenta entre la relación causal razones/acción y el carácter nomológico de la causalidad ¿no se podría pensar que una solución sería mostrar que realmente la concepción de causalidad de Davidson se parece más a la cuarta opción descrita anteriormente? Es decir, cuando se habla de causalidad mental ¿no se está introduciendo un sentido distinto de causalidad, un concepto de causalidad *anómalo*? Esto sostienen, por ejemplo, algunas críticas que consideran que Davidson hace un uso *laxo* de la expresión causa, que se diferenciaría del uso estricto que se hace en la explicación de eventos físicos³⁹. Sin embargo, esta alternativa no deja de tener sus inconvenientes, pues si se está introduciendo aquí un concepto de causalidad especial, diferente al clásico, entonces parece desvanecerse la diferencia entre la teoría causal de la acción de Davidson y aquellas teorías que critica, (como la de Melden o, en general, las neo-wittgensteinianas), que plantean que el concepto estricto de causalidad no aplica a las acciones humanas. Pero esto

³⁹ Esta es particularmente la idea defendida por Hoyos, L. E. (cfr. “Causa y acción” en su libro *Persona, razón y sociedad*). También está el análisis de Von Wright, quien hace énfasis en que al hacer cosas operamos “como” causas. Pues si bien es cierto que el agente, al actuar, es causa de un suceso, de todas maneras: “Decir que nosotros causamos efectos no es asegurar que los agentes sean causas. Significa que hacemos cosas que, a título de causas, producen efectos, «actuamos» u «operamos» como causas” (Von Wright 1971 [1979]: 93).

es inadmisibles para una teoría causal que pretende dar una verdadera explicación de la relación entre acción y razones para actuar. En consecuencia, un davidsoniano objetaría la alternativa (4) puesto que una teoría causal sin el respaldo nomológico, quedaría incómodamente cercana a las teorías anti-causalistas que los causalistas tipo Davidson se esforzaron tanto por refutar.

Aceptemos que se trata del concepto nomológico de causalidad, pero entonces la teoría se enfrenta al problema de epifenomenismo recién analizado, pues si la causalidad de la que se está hablando aquí no es diferente a la causalidad en sentido nómico, entonces la causalidad de los estados mentales sólo puede ser considerada en tanto estos son idénticos a estados físicos, pues sólo contamos con leyes físicas para respaldar esta relación causal (razones / acción) dejando de lado el contenido de los estados mentales. Es decir, el causalista estilo Davidson aún no ha mostrado cómo superar el problema del epifenomenismo de una manera que nos permita ver las ventajas de una concepción nomológica de la causalidad para la explicación de la acción.

Teniendo en cuenta los problemas importantes que aún quedan por resolver en relación con el tema de la causalidad mental, quisiera dejar abierta la cuestión de si en este marco explicativo de la acción sería necesario o bien, ampliar el concepto de causalidad humeana para que pueda incluir la perspectiva personal en su rol explicativo; o bien, reemplazar la noción de causalidad humeana por un concepto de causalidad distinto. Por un concepto como el de causalidad de agente que retome el sentido primitivo de la noción causalidad tal y como lo plantea, por ejemplo, Strawson (1985). El sentido original, 'primitivo' de causa, tendría que ver con las bases antropocéntricas del mismo: sus raíces se podrían ubicar en nuestra experiencia de ejercer fuerza sobre los objetos físicos o la de haber experimentado esa fuerza desde esos objetos. Así, la aplicación del concepto de causalidad a las cosas inanimadas en el mundo sería una extensión o proyección de la agencia humana en esas cosas; con lo cual se mostraría además que la conexión entre las razones y la acción no es un enigma que necesita ser resuelto. Con este concepto se podría entender la eficacia causal de los eventos mentales, teniendo en cuenta que se trata de los eventos mentales de un

agente en concreto, de una persona particular que es la que produce cambios en el mundo con su acción.

Hay pues una diferencia importante entre los dos tipos de críticas que se pueden hacer al causalismo. Por un lado, tenemos las tendencias claramente anticausalistas, que rechazan que las razones sean causas y que las explicaciones por razones sean explicaciones causales. En versiones actuales, como la de Tanney, se plantea incluso que para explicar la acción no se tiene que apelar a procesos mentales⁴⁰. Y están, por otro lado, los enfoques críticos que apuntan más a señalar los problemas que tienen las teorías causales clásicas y proponen un complemento o un cambio de perspectiva en algunas nociones, como la de causalidad nomológica. Este último caso es el enfoque de Dickenson que, como vimos, invita más a complementar la perspectiva causalista y a hacer justicia con las no-causalistas. Por mi parte, considero que no se puede desconocer la “vuelta de tuerca” que representó la concepción causal davidsoniana, por lo cual podemos perseverar en tratar de solucionar los problemas de la misma, antes que seguir insistiendo en una concepción anti-causalista.

La idea es entonces apoyar la tesis davidsoniana de considerar posible una explicación causal de la acción, pero haciendo énfasis en que no se puede pasar por alto la perspectiva y la autoridad de primera persona del agente. No tenemos que abandonar así la idea de que las razones son causa de las acciones ni perder la ventaja que significa remitirnos a ellas en la explicación de la acción. En este sentido es reconocido que la explicación causal de la acción se remonta por lo menos hasta Aristóteles⁴¹ y que Davidson se acoge a este autor para respaldar su defensa de su propio enfoque. Ahora bien, a pesar de que la idea aristotélica de las causas de la acción no tiene que ver con el enfoque nomológico de la causalidad, es interesante señalar que en su enfoque las razones *ganan su fuerza explicativa por consideración del agente*. En otros términos, podemos afirmar que las razones para actuar sí desempeñan un papel explicativo fundamental, siempre y cuando se considere que

⁴⁰ Cfr. también Álvarez 2005 y Steward 1997.

⁴¹ Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1139^a31-32: “El principio de la acción es, pues, la elección –como fuente de movimiento y no como finalidad–, y el de la elección es el deseo y la razón por causa de algo”.

la perspectiva personal del agente y la autoridad epistémica que va asociada a ella juega un papel explicativo fundamental.

§5. Autoconocimiento y agencia

En “Acciones, razones y causas” Davidson, además de exponer la teoría causal de la acción que estamos analizando, responde a cinco objeciones clásicas que se presentan contra la idea de de una explicación causal de la acción. En síntesis son las siguientes: (1) Las creencias y deseos que constituyen las razones para actuar son estados y disposiciones, no sucesos, por lo tanto, no pueden ser causas; (2) las razones no son causas, puesto que están conectadas lógicamente a la acción; (3) las explicaciones causales suponen leyes, no así las racionalizaciones; (4) el conocimiento de las propias razones no es compatible con la existencia de relaciones causales entre razones y acciones; y (5) si se asume que las acciones tienen causas, se trataría al agente como una víctima de todo lo que sucede en él y todo lo que le ocurre a él⁴². Es reconocido que en este mismo artículo de 1963 Davidson dejó a estas críticas prácticamente sin piso pero, según mi punto de vista, no aportó un mayor desarrollo en lo que tiene que ver con el tema de la compatibilidad de las relaciones causales entre razones y acciones y el autoconocimiento. A pesar que Davidson acepta la tesis de la autoridad de primera persona, no le otorga entonces el papel fundamental que debería tener en la explicación causal de la acción. Y la razón por la cual se puede afirmar que dicha tesis juega este papel fundamental es que nos permite ver que, aunque la relación entre las razones de un agente para actuar y sus acciones sea causal, no es posible explicar la acción sólo como un evento físico, como simple movimiento, sino ante todo como acción intencional.

⁴² Respecto a la (2) podemos ver un buen desarrollo en Von Wright (1971) quien insiste en que entre las acciones y las razones para actuar hay una relación de tipo lógico o conceptual y no causal. Respecto a la (3) se ha criticado la tesis de Davidson esta idea según la cual puede darse una explicación causal sin leyes que la respalden, puesto que dicha tesis sería inconsistente con la segunda premisa del monismo anómalo según la toda relación causal singular cae bajo una ley estricta. Pero, como ya hemos visto, Davidson responde a esto planteando que el respaldo nomológico está dado por leyes físicas.

Recordemos que Davidson le plantea un reto a los no-causalistas consistente en encontrar una mejor alternativa a la idea de que las razones son causas y a la de que la explicación causal de la acción es la mejor explicación disponible. Pues bien, después del análisis que hemos hecho puede afirmarse aún que una concepción causal como la davidsoniana es la mejor disponible. En su propuesta, las razones son consideradas como causas de la acción, es una razón primaria (compuesta por un deseo y una creencia) la que se debe citar para explicar por qué se produjo la acción. Sin embargo, en su teoría causal de la acción Davidson no le otorga a la perspectiva y autoridad de primera persona que tiene el agente sobre sus propios estados mentales el papel explicativo fundamental que, según mi opinión, debe tener. En este sentido interesa hacer énfasis no sólo en que el papel causal del agente no es incompatible con la perspectiva de primera persona, sino en que en una teoría causal como la que él pretende defender es necesario concederle un rol explicativo a esta perspectiva personal. La idea aquí entonces es que la fuerza explicativa de las razones viene dada por el carácter especial del autoconocimiento de nuestras razones para actuar. En este sentido, podemos entender así la idea de racionalización:

... una razón que racionaliza una acción tiene que ver con ser la causa de esa acción, lo que ayuda a explicar la acción (en parte) revelando algo que el agente tenía el propósito de llevar a cabo realizándola y, de esta manera, *algo que hace la acción "razonable" o "aceptable" en algún grado, desde el punto de vista del agente*. Obviamente, la racionalidad asociada con la racionalización es entendida de una manera fina y subjetiva" (Mele 2003a: 71, las cursivas son mías).

Veamos entonces cómo se puede entender que la concepción causal de la acción no puede ser considerada ignorando el punto de vista personal del agente, algo en lo que hacíamos énfasis en el capítulo pasado al hablar de la perspectiva y autoridad de primera persona en relación con el tema de la subjetividad.

Se ha afirmado que el conocimiento que tenemos de nosotros mismos (en particular de los aspectos fenoménicos e intencionales de lo mental) es especial en tanto (i) no se basa en evidencias u observación; (ii) es un conocimiento directo; y (iii) tiene una especial presunción de verdad y resistencia al error. En general, estos rasgos caracterizan lo que se conoce como autoridad de primera persona. En el capítulo pasado se expuso una defensa del mismo en relación con el aspecto fenoménico de lo mental, ahora interesa mostrar cómo podemos entenderlo respecto a los estados intencionales, particularmente las creencias y

deseos que constituyen las razones para actuar. A pesar de que algunos afirman que los motivos para la acción no son transparentes para nosotros en la medida en que lo son nuestras sensaciones y sentimientos, interesa aquí defender la idea de que cada uno de nosotros generalmente es autoridad respecto a las razones para actuar, esto es, por un lado, que no necesitamos basar el conocimiento de esas razones en inferencias o en la observación de nosotros mismos y, por otro lado, que, por lo general, no hay razón para dudar de que cada uno de nosotros sabe cuáles son las razones que lo llevaron a actuar, ni tampoco para pedir que justifiquemos nuestras respuestas (*Cfr.* Davidson 1984). Una consecuencia importante de este tema es que al tener un rol privilegiado al establecer sus razones para actuar, es el agente mismo el que puede señalar y escoger dentro de un ramillete de razones aquella que efectivamente lo llevó a actuar. Además, sin este papel privilegiado no podríamos justificar nuestras acciones.

En cierto sentido podemos entender que las características especiales del autoconocimiento deben ser concebidas necesariamente en relación estrecha con el carácter de las personas como agentes o, en términos de Moran, teniendo en cuenta a la persona como agente epistémico. Esto implica prestar atención a la interacción mutua entre la vida mental y su reconocimiento en primera persona: “Una caracterización más completa de la perspectiva de primera persona requerirá poner al agente más explícitamente en el panorama y hacerlo implicará ubicar la discusión en un rango de cuestiones concernientes a la perspectiva de deliberación y auto-interpretación del agente, que no han estado en el centro de las discusiones recientes sobre el auto-conocimiento” (Moran 2001: 33).

¿Cómo entender entonces los rasgos especiales del autoconocimiento y su conexión con las nociones de acción intencional y agencia racional? Se puede trazar la distinción entre mera conducta y acción justamente con base en el carácter especial del autoconocimiento; según Broncano (2006), mientras en la mera conducta podemos auto-observarnos viéndonos a nosotros mismos como objetos, en las acciones no nos vemos ni podemos hacerlo como objetos que producen conductas sino como sujetos que las deciden y realizan. En el caso de la acción se trataría entonces de una suerte de “conocimiento ego-céntrico” que se caracteriza, entre otras cosas, por estar basado en la autoridad de primera persona y por

estar acompañado por un ‘sentido de agencia’. Este último sería un sentido de que el agente está actuando autónomamente y sería también un sentido de la voluntad propia y por ello una cierta clase no representacional de conocimiento de la voluntad. Ahora bien, de estas características interesa centrarnos sólo en la de autoridad de primera persona, pues, a pesar de que podría ser interesante conectar el tema del aspecto fenoménico de la experiencia con este sentido de agencia o con lo que se ha llamado la “fenomenología de la agencia”⁴³, considero que en la explicación por razones que se propone aquí, lo clave es mostrar que necesariamente se debe contar con un agente racional que *esté en capacidad*, o que *le sea posible*, dar cuenta de sus acciones, articulando sus razones desde una perspectiva de primera persona y que es sólo esto lo que nos permitirá llegar al entendimiento y explicación de las mismas.

Ahora bien, esta afirmación no implica que *todo el tiempo* tengamos un conocimiento transparente de nuestras propias razones o que seamos una autoridad *infallible* respecto a las mismas. Pues ciertamente hay excepciones, como cuando nos declaramos confundidos respecto a las razones que nos llevaron a actuar; por ejemplo, cuando estando frente a la nevera abierta y nos vemos desconcertados puesto que no sabemos por qué hemos realizado esa acción y nos preguntamos ¿para sacar algo de comer?, ¿para comprobar si había suficiente leche?, etc. etc., o cuando nos encontramos subiendo las escaleras y de repente nos detenemos y nos preguntamos por qué razón subimos⁴⁴. También cuando nos vemos en la posición de hacer inferencias o sacar conclusiones de nuestras razones para actuar basados en evidencias. Por ejemplo, en una terapia psicoanalítica nos encontramos a nosotros mismos haciendo inferencias de nuestras razones para actuar, basados en la observación de nuestras propias acciones pasadas. O, finalmente cuando desde una perspectiva de tercera persona alguien puede ofrecer una mejor explicación de nuestras acciones; es el caso en que un amigo cercano corrige alguna de nuestras observaciones y nos muestra que tal vez estamos equivocados sobre las razones que nos llevaron a realizar

⁴³ Cfr. Graham, Tienson y Horgan (2003).

⁴⁴ Estos ejemplos son de Kim (1998). Una situación mucho más compleja es la que plantea Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en la que pone en duda que tengamos certeza sobre los móviles de nuestras acciones, en el sentido de que nunca podríamos saber si la máxima de una acción está impulsada por la idea del deber o por amor propio. (Este ejemplo es citado por Dewhurst 1984: 210-211).

determinada acción. Por ello, considero que es equivocado concluir a partir de la idea de que el agente tiene un acceso especial a las creencias y deseos que constituyen sus razones para actuar, la incorregibilidad de los mismos en sentido cartesiano. Es decir, interpretar la autoridad de primera persona en el sentido de que los agentes *no pueden equivocarse* respecto a sus razones para actuar.

Pero, de todas maneras, el punto sigue siendo que aunque sea verdad que a veces los otros están en una mejor posición para hacer juicios sobre nuestros estados mentales o sobre nuestras acciones, y que esto sea de ayuda para el autoconocimiento: “Esto no muestra [...] que no hay una diferencia de clase entre el conocimiento de nosotros mismos y nuestro conocimiento de otros. Tampoco muestra que en esta larga tarea no estamos en la mejor posición para evaluar los juicios que los otros hacen de nosotros” (Dewhurst 1984: 214).

Es decir, aunque la posibilidad de equivocarse está siempre presente, no se debe negar que la mayoría del tiempo tenemos una autoridad especial sobre las creencias y deseos que constituyen las razones que nos llevan a actuar y que no necesitamos de la observación, evidencia o de una perspectiva objetiva para dar cuenta de las mismas. Desde la perspectiva de primera persona, el agente cuenta con la posibilidad del autoconocimiento que, *la mayoría de las veces*, lo lleva a encontrar las razones por las que actuó y, de esta manera, a explicar correctamente su acción. Lo que interesa resaltar aquí es que este rasgo especial del autoconocimiento de las razones para actuar es un dato esencial en la explicación de la acción, si es que quiere darse una explicación que nos muestre las razones por las cuales el agente efectivamente llevó a cabo la acción. De hecho, podríamos afirmar que si los casos que hemos considerado como excepciones (casos en los que una persona no tienen ni idea de lo que está haciendo o por qué) se convierten para alguien en algo común, difícilmente podríamos considerarlo un agente.

Esto se ve claro en otro de los ejemplos que propone Kim. Se trata del momento en que él tiene que decidir si realizar cierta acción determinada, ir a Australia en verano para una estancia académica y para compartir con sus colegas allí, o quedarse en casa. Es una situación a la que se ve enfrentado cada año, en la cual se encuentra a sí mismo sopesando

las razones a favor y en contra de hacerlo. El hecho es que finalmente lo hace, con lo cual se da cuenta de que tal vez está desperdiciando el tiempo en este razonamiento porque debe aceptar que de todas maneras finalmente terminará yendo. Así que puede predecir perfectamente que irá, y lo hace, pero no porque haya llegado a una decisión o intención de ir a Australia reflexionando y sopesando sus razones, pues la única razón que puede dar es su deseo de hacer lo que predice que hará y su creencia de que esto es lo que hará de cualquier forma. Este caso nos muestra que es posible inclusive concebir situaciones en las que se cambia el papel de deliberador por el de predictor; casos en los que ya no se actúa como agente sino como espectador y se ve a uno mismo como una tercera persona. Desde esta perspectiva se toman las preferencias y creencias como evidencias, no como razones; y el punto de Kim es que como razón, ésta es una razón muy pobre, “razón” sólo de nombre... “pues si esta es la única clase de razón que tenemos siempre... muy difícilmente mereceríamos el status de agente” (Kim 1998: 72).

Lo que muestran estas experiencias, según Kim, es que a pesar de ser comúnmente conocidas son comparativamente raras y no nos pueden suceder todo el tiempo⁴⁵. Si así fuera, sería muy difícil tener confianza en uno mismo como agente, la concepción de uno mismo como agente quedaría seriamente afectada; implicaría además sentir que las propias acciones no están bajo nuestro control y que no parecen ser ya nuestras. Con ello lo que podemos ver, continúa Kim, es cuán esencial es el auto-entendimiento para la agencia: “No somos siempre activamente conscientes de nuestras razones [...] pero somos capaces en muchos casos de decir cuáles son nuestras razones si alguien nos preguntara [...] Nuestra noción de agencia demanda que un agente –o en cualquier caso, un agente reflexivo de la clase que somos nosotros– sea alguien cuya mayoría de acciones son racionalizables y racionalizables por el agente mismo.” (Kim 1998: 69). En síntesis, la habilidad de ver las cosas desde una perspectiva de primera persona es considerada por Kim como una

⁴⁵ Así lo considera también Goldberg: “El problema, por supuesto, es que aunque esos tipos de casos [de autoconocimiento] basados en razonamiento existen, están muy lejos de la manera estándar en la cual nos formamos opiniones de primera persona. Por el contrario, en la mayoría de casos yo sé justamente lo que creo, sin tener que pensarlo o considerar mis conductas recientes [...] En breve, algunas –tal vez la mayoría– de las opiniones de una persona sobre sus propias creencias no están basadas en ninguna evidencia”. (Goldberg 1999: 167).

condición *sine qua non* del auto-entendimiento para todos los agentes reflexivos, agentes que toman decisiones y planean acciones sobre la base de las razones.

Según Kim, un agente entiende su acción en la medida en que conozca la razón primaria sobre cuya base escoge, o podría escoger si hubiera deliberado, hacer lo que hizo. Esto no implica que todo el tiempo escojamos o deliberemos conscientemente sobre lo que hacemos, pues muchas de nuestras acciones son llevadas a cabo más o menos automáticamente y sólo *ex post facto* reconstruimos la razón primaria. Sin embargo, nuestra habilidad de hacerlo es esencial para el auto-entendimiento como agentes reflexivos:

El auto-entendimiento surge del contexto de la deliberación, elección y decisión. El contexto de la deliberación es necesariamente un contexto de primera persona. Pues cuando deliberas debes nombrar lo que quieres y deseas sobre el mundo desde tu perspectiva interna y *esa es la única cosa que puedes nombrar*. Las bases de tu deliberación deben ser internamente accesibles [...] Las razones para actuar, entonces, son necesariamente *razones internas*, razones que son cognitivamente accesibles para el agente. Este es un tema crucial en el cual las razones para actuar difieren de las causas de las acciones: las razones deben, aunque las causas no necesitan ser, accesibles para el agente”. (Kim *ibid.*: 78).

En general, estoy de acuerdo con el énfasis puesto por este autor en que la posibilidad de dar las razones de la acción tiene que ver con la perspectiva de primera persona del agente; sin embargo, considero que hay un problema con la diferencia que plantea al final del párrafo entre razones y causas, es decir, con la idea de que, a diferencia de las razones, las causas que utilizamos para explicar la acción no necesitan ser accesibles para el agente. Esto tiene que ver con una dicotomía –aceptada por muchos autores– que asocia, de un lado, una perspectiva impersonal con la explicación causal y, de otro, la perspectiva de primera persona, con la comprensión, la interpretación o la explicación no causal de la acción. Por ejemplo, para Hutto, el hecho de que las causas de una acción –entendidas como las razones que llevan efectivamente a actuar– se den teniendo en cuenta de manera fundamental la perspectiva del agente, le sustrae a la explicación causal el papel explicativo de eliminar hipótesis rivales. Para este autor, dar las razones de esta manera, como algo

opuesto a un análisis impersonal, hace que la causa no desempeñe ninguna labor discriminativa⁴⁶.

De igual manera, se suele asociar la idea de que las causas tienen que ver con el aspecto físico de la acción, esto es, con los movimientos corporales, mientras que las razones tendrían que ver más con su aspecto propiamente intencional o mental⁴⁷. En esta última idea se han apoyado y se siguen apoyando las teorías no causales de la acción, para argumentar que la explicación causal no apunta al elemento que realmente importa cuando queremos entender una acción. Y esto dado que, presuntamente, la explicación causal de la acción no puede hacer más que explicar los movimientos corporales involucrados en toda acción, algo que la haría claramente insuficiente⁴⁸. Ahora bien, si fuera cierto que la explicación causal de la acción apunta sólo al aspecto físico, esta crítica tendría razón, pues, por ejemplo, ¿qué relevancia podría tener la descripción de cada uno de los movimientos musculares que llevan a alguien a apretar el gatillo de un arma, cuando lo que queremos entender es por qué mató a otra persona? Y tendrían razón también en considerar errado pretender referirse a las acciones en los términos impersonales del lenguaje causal, puesto que es innegable que para la inteligibilidad y racionalidad de las mismas es imprescindible tanto la consideración de la acción en cuanto tal y no sólo como movimiento físico, así como la perspectiva personal del agente. Sin embargo, creo que es un error considerar que la explicación causal tiene que ver sólo con el aspecto físico de la acción. Recordemos que Davidson plantea una identidad entre los eventos físicos y los eventos mentales; la originalidad de su tesis radica justamente en que no se refiere a las causas como algo distinto de las razones para actuar, sino que su énfasis está en que las razones *son* causas.

⁴⁶ Podemos citar también a Moran, para quien: “La estancia desde la cual una persona habla con especial autoridad sobre su creencia o sobre su acción no es una estancia de explicación causal, sino una estancia de agencia racional” (Moran 2001: 127).

⁴⁷ Esta crítica se ha dirigido a la teoría causal de Davidson, con base en el uso que éste hace del concepto de acción primitiva. Se afirma que la intencionalidad pierde importancia en esta teoría, pues en este esquema clásico de explicación causal el concepto central es el de evento o suceso físico que, como acción primitiva o básica, actúa como propulsor de una acción que va a tener como resultado otro evento físico. (Cfr. Stoutland 1976).

⁴⁸ Cfr. Hoyos, L. E. “Causa y acción” en *Persona, razón y sociedad*.

Es necesario insistir entonces en que debemos superar estas dicotomías y entender que la explicación causal de la acción, no sólo no es incompatible con una perspectiva personal, sino que dicha perspectiva es fundamental para llegar a una explicación correcta de la acción. Pues, mientras que las razones para actuar son designadas teniendo en consideración al agente, su perspectiva personal, en el caso de los demás eventos físicos podemos designar las causas desde una perspectiva completamente impersonal (como en el caso de indagar por las causas del colapso de un puente en el que, por supuesto, no se necesita contar con la ‘perspectiva o punto de vista del puente’).

La perspectiva personal se considera entonces de una importancia fundamental en la explicación causal de la acción, y no sólo en el caso de las acciones propias, sino en las posibilidades de entendimiento de las acciones de los otros cuando nos situamos en una perspectiva, bien sea de segunda o de tercera persona. Consideremos, por ejemplo, cómo designamos *la* razón de alguien para actuar. Generalmente lo hacemos preguntando a la persona y aceptando su respuesta, pues tendemos a tratar a otros como *autoridad* respecto a sus acciones. Esto es, la razón para actuar debe ser designada desde el ‘punto de vista personal’: de alguna manera cada uno en su propio caso –la mayoría de las veces– decide que un par deseo/creencia tiene prioridad explicativa sobre otros y entonces lo designa como su causa. Así, si los otros quieren entender mi comportamiento, bien sea desde una perspectiva de segunda o de tercera persona, deben tener en cuenta de manera imprescindible mi perspectiva sobre mis acciones.

Esto último es algo que no sucede si se parte de una perspectiva impersonal en la que, por ejemplo, intentemos explicar la acción de alguien apelando a generalizaciones. Por ejemplo, podemos explicar por qué un estudiante X abandona sus estudios, con base simplemente en generalizaciones (datos estadísticos, rasgos de carácter generalizados para personas de esa edad, etc.). Podemos de esta manera adscribir estados mentales a otros que pretendidamente son causalmente eficaces (con el propósito de predicción, explicación y control, como en el caso del conductismo). Pero, en este caso, las atribuciones que hacemos a los otros y las explicaciones de la acción derivadas de ellas no cuentan con el privilegio

epistémico que le aporta el autoconocimiento y por ello no podemos considerarla como una explicación correcta.

En resumen, hemos visto que las teorías no causales no han podido responder al reto davidsoniano y que con ello siguen dejando sin resolver el problema del criterio que nos permita seleccionar entre racionalizaciones alternativas aquella que puede ser considerada como la que en efecto lleva a actuar. A diferencia de estas corrientes anti-causalistas, no considero necesario renunciar a la idea de una explicación causal de la acción, puesto que es justamente este tipo de explicación el que aporta dicho criterio. Pero haciendo énfasis, asimismo, en que es imprescindible en este tipo de explicación tener en cuenta como fundamental el papel explicativo que juega la perspectiva personal. Así, el elemento que haría falta a la explicación causal de la acción, más allá del complejo o la fuerza motivacional que proponen sus críticos, tiene que ver con la perspectiva de primera persona a partir de la cual el agente, en la mayoría de casos, puede articular las razones que lo llevaron a actuar con una autoridad epistémica de la que carece una perspectiva impersonal y puede llegar, de esta manera, a seleccionar cuál fue *la razón* que lo llevó a actuar y, al mismo tiempo, a descartar las racionalizaciones alternativas.

No es una tarea fácil intentar superar los dualismos tradicionales razones / causas; explicación /comprensión en relación con la acción. Sin embargo, creo que es necesario hacerlo puesto que la solución al problema de hacer inteligible la acción sólo se puede encontrar por este camino. La genialidad de la propuesta de Davidson se puede ver, primero, en el diagnóstico que hace del problema: no se tiene una explicación satisfactoria de cómo se conecta la acción con las razones para actuar y, al permanecer como un misterio, no contamos con los medios de decidir entre racionalizaciones alternativas, cuál de ellas es la que lleva efectivamente a actuar. En segundo lugar, con su propuesta de solución: lo que nos va a permitir decidir entre varias razones la que efectivamente produjo la acción es considerar que tales razones son causas. Y, por último, en “pasarle el balón” a sus contendores, en el sentido de desafiarlos a proponer una mejor solución que ésta al problema así definido. Como lo vimos en este capítulo, a pesar de que la solución propuesta

por Davidson genera dificultades importantes y nuevos problemas, puede ser considerada como la mejor explicación disponible. En este sentido, la propuesta presentada aquí en relación con la necesidad de concederle un papel explicativo a la perspectiva de primera persona pretende constituirse en un aporte a la solución de algunos problemas de esta teoría y contribuir al afianzamiento de esta posición.

De esta manera se concluye la primera parte de esta investigación que se proponía presentar las tesis centrales relacionadas con la irreductibilidad del aspecto subjetivo y la naturaleza especial de nuestro conocimiento y explicación de la acción humana. En la segunda parte se formulará una crítica a las bases teóricas de dos importantes enfoques en psicología: el psicoanálisis y el conductismo, a partir de la teoría de la subjetividad y la acción así construida. Podemos recapitular los principales aspectos de la misma de la siguiente manera: hasta ahora se habló de la autoridad de primera persona respecto a los dos tipos de estados: fenoménicos e intencionales; se defendió la idea de la irreductibilidad de tales estados a su correlato físico; y se discutió la primacía de la perspectiva de primera persona, sobre la perspectiva impersonal para su explicación. Se pretendió así mostrar que una explicación de la acción por razones queda fortalecida si reconocemos que es necesario tener en cuenta la relación del autoconocimiento con la agencia racional.

Capítulo Tercero

La explicación psicoanalítica de la acción

En este capítulo me propongo analizar algunas de las tesis centrales del psicoanálisis a la luz de la teoría de la subjetividad y la acción construida en los dos primeros capítulos. En primer lugar, se confrontará críticamente la noción de subjetividad defendida en el primer capítulo con la teoría psicoanalítica; se analizará particularmente la idea según la cual el psicoanálisis desafía la tesis de la autoridad de primera persona. En seguida, se examinará el alcance y relevancia de los conceptos de motivos o deseos inconscientes con los que Freud pretende explicar varios tipos de acciones que resultan inexplicables apelando sólo a estados conscientes. En cuarto lugar, se analizará el tema de la causalidad en Freud que ha dividido a sus críticos en torno a dos interpretaciones; de un lado, la que sostiene que había en él una tendencia naturalista y que, en ese sentido, nunca abandonó su pretensión de encontrar las causas de la acción humana y, de otro, está la idea de que Freud decididamente abandonó esta orientación y trabajó más bien en una explicación por razones en sentido hermenéutico. Finalmente, interesa indagar por la utilidad que presta la hipótesis de la división de la mente a la explicación de la irracionalidad; se hará un análisis de la tesis davidsoniana según la cual en los casos de irracionalidad hay una causa mental que no es razón de lo que ocasiona y se indagará hasta qué punto es cierta la idea de que, como resultado de lo anterior, el psicoanálisis hace ver todas las acciones como racionales.

§1. Subjetividad e intersubjetividad en psicoanálisis

Es reconocido que la teoría freudiana desafía la concepción tradicional de subjetividad, concepción que se puede considerar como heredera de varios postulados cartesianos. Pero es necesario diferenciar por lo menos tres influencias distintas de la filosofía cartesiana en el tema de la subjetividad, ya que es cierto que los postulados freudianos refutan ciertas características de la subjetividad, pero en su estricto sentido cartesiano, (la incorregibilidad e infalibilidad, por ejemplo); mientras que no sucede lo mismo en relación con la tesis de la

autoridad de primera persona –entendida en un sentido no cartesiano, como lo hemos propuesto aquí.

Por un lado, la subjetividad se identifica con algunos rasgos cartesianos de la conciencia. En este sentido, lo que se quiere decir cuando se afirma que los estados mentales son subjetivos, es que las afirmaciones que hacemos sobre ellos tienen las características especiales de ser incorregibles, infalibles e indudablemente verdaderas⁴⁹. En este sentido es claro que la teoría y la práctica psicoanalíticas mostraron que no es posible seguir adscribiendo estas características privilegiadas a nuestros estados mentales, pues la idea de deseos y motivos inconscientes que determinan nuestras acciones supone que los estados mentales no se pueden identificar con la conciencia. Esto implica, en términos freudianos, que el sujeto *no es dueño de todas sus experiencias*.

Este fue un tema en el que Freud insistió siempre y por ello criticó tanto los enfoques psicológicos como los filosóficos que se centran en el tema de la conciencia. La principal razón de esta crítica tenía que ver con el hecho de que la atención en la conciencia no permitía explicar algunos fenómenos psicológicos frecuentes como los actos fallidos, los sueños y los síntomas neuróticos. Por ello propuso, en su primera tópica, admitir el concepto de “lo inconsciente” como un supuesto *necesario* para la explicación de tales fenómenos, dado que era claro que no se podían explicar apelando sólo a los estados mentales conscientes. Y el problema con ello, para Freud, es que al dejar inexplicados esos fenómenos tan comunes, lo mental quedaba por fuera del acaecer universal y se rompía así con el determinismo físico que domina al universo:

Ya echan de ver ustedes que el psicoanalista se distingue por una creencia particularmente rigurosa en el determinismo de la vida anímica. Para él no hay en las exteriorizaciones psíquicas nada insignificante, nada caprichoso ni contingente; espera hallar una motivación suficiente aun donde no se suele plantear tal exigencia. Y todavía más: está preparado para descubrir una motivación múltiple del mismo efecto anímico, mientras que nuestra necesidad de encontrar las causas, que se supone innata, se declara satisfecha con una única causa psíquica. (Freud: 1910-1909 [1976]: 33).

⁴⁹ Voy a llamar aquí a estas características cartesianas pero, siguiendo a algunos defensores de Descartes, quiero dejar abierta la cuestión de si verdaderamente ellas se desprenden de la filosofía cartesiana de la mente o no. *Cfr.*, por ejemplo, Farkas 2008 y Eagle 1982.

Y además, la equiparación de lo anímico con lo consciente producía la insatisfactoria consecuencia de desgarrar los procesos psíquicos del nexo del acontecer universal, y así contraponerlos, como algo ajeno, a todo lo otro. Pero esto no era aceptable, pues no se podía ignorar por largo tiempo que los fenómenos psíquicos dependen en alto grado de influjos corporales y a su vez ejercen los más intensos efectos sobre procesos somáticos. Si el pensar humano ha entrado alguna vez en un callejón sin salida, es este. (Freud 1940b [1976]: 285).

Pero además, tal supuesto de lo inconsciente le parece a Freud *legítimo*, algo que defiende utilizando un argumento por analogía: así como en el caso propio tenemos una certeza inmediata de nuestra conciencia y sólo podemos inferirla en otros por analogía, asimismo, dice Freud, es legítimo hacer un razonamiento por analogía respecto a la propia persona e inferir que hay estados mentales de los que no somos conscientes. Con ello Freud insiste en que no debemos identificar lo mental con la conciencia, pues esto sería desconocer la realidad de los estados inconscientes que son inferidos a partir de sus manifestaciones en la conciencia (actos fallidos, síntomas, etc.):

Así como Kant nos alertó para que no juzgásemos a la percepción como idéntica a lo percibido incognoscible, descuidando el condicionamiento subjetivo de ella, así el psicoanálisis nos advierte que no hemos de sustituir el proceso psíquico inconsciente, que es el objeto de la conciencia, por la percepción que esta hace de él. Como lo físico, tampoco lo psíquico es necesariamente en la realidad según se nos aparece. No obstante, nos dispondremos satisfechos a experimentar que la enmienda de la percepción interior no ofrece dificultades tan grandes como la de la percepción exterior, y que el objeto interior es menos incognoscible que el mundo exterior. (Freud 1915 [1976]: 167).

Como es sabido, Freud complementa esta teoría de los estados mentales inconscientes con lo que él llamo la “segunda tópica”, esto es, con un modelo del aparato psíquico que considera una división del mismo en tres estructuras básicas el yo, el ello y el superyó. De esta manera Freud plantea de manera más radical la división del sujeto y subraya con ello que la determinación última del sujeto está dada por los estados mentales inconscientes, que en este caso corresponden al ello y al superyó. Freud establece una jerarquía entre las diferentes instancias otorgándole a lo inconsciente el papel fundamental y genético:

Un in-dividuo {*Individuum*} es ahora para nosotros un ello psíquico, no conocido {no discernido} e inconsciente, sobre el cual, como una superficie, se asienta el yo, desarrollado desde el sistema *P* como si fuera su núcleo. Si tratamos de obtener una figuración gráfica, agregaremos que el yo no envuelve al ello por completo, sino sólo en la extensión en que el sistema *P* forma su superficie [la superficie del yo], como el disco germinal se asienta sobre el huevo, por así decir. El yo no está separado tajantemente del ello: confluye hacia abajo con el ello. (Freud 1923 [1976]: 25-26).

Esta tesis freudiana se la conoce como el “descentramiento del sujeto” –que va en contravía de la idealización que nace en la época moderna del sujeto o conciencia– y plantea que no es la conciencia, o el yo, el dueño soberano, infalible e incorregible de todos sus estados mentales, pues está gobernado o determinado por el ello, es decir, por fuerzas inconscientes (tal como a un jinete al que no le queda más remedio que dejarse guiar por un caballo desbocado; una de las metáforas preferidas por Freud, *cfr.* 1923). Este tema de la división del sujeto va a ser acentuado por Lacan en su lectura estructuralista de Freud.⁵⁰

En segundo lugar, podemos considerar un sentido de subjetividad, también cartesiano, pero que tiene que ver más con la idea de que el significado de los términos mentales se adquiere de manera puramente individualista, sin referencia a la interacción con otras personas⁵¹. Algunos autores, como Cavell, observan que en Freud se puede ver una tendencia cartesiana en este sentido, pues plantearía que primero hay estados mentales personales, subjetivos que, luego, gracias al proceso de la socialización, se transforman en ‘pensamiento social’. La idea de subjetividad que Freud estaría manejando aquí tendría que ver entonces con el hecho de que el sujeto vive una gran cantidad de experiencias antes del pensamiento y del lenguaje, configurando así un mundo privado e inefable que sería lo que entendemos por mundo subjetivo.

Esta idea la expone explícitamente Freud en una de sus obras más importantes, “El malestar en la cultura”. Allí arriesga una hipótesis sobre el origen de la noción del yo en el sujeto.

⁵⁰ *Cfr.* Dolan 1995 para un análisis de la propuesta lacaniana de descentración del sujeto y una comparación con la misma tentativa en Arendt:

Como las comparaciones precedentes sugieren, los descentramientos del sujeto soberano de Lacan y Arendt son compatibles y complementarios en aspectos significativos. Ambos descentran el “yo” o la identidad privada a favor de un segundo ‘self’, constituido a través de la pluralidad de juicios y narrativas de los otros sobre la base de sus “palabras y actos”, más allá del control del sujeto propositivo y volitivo. Ambos basan su “segundo self” en el carácter plural y variable de la interacción humana, especialmente la interacción simbólica o discursiva. Los dos valoran este ‘self’ por su libertad y espontaneidad limitada, su carácter revisionario y revelatorio; y para los dos, es este ‘self’, si alguno, el que posee un grado de substancia y realidad precisamente porque, al estar determinado por el lenguaje y no por la biología, puede adquirir una identidad distintiva, coherente y estable.” (Dolan 1995: 342).

⁵¹ Como se sabe la crítica del último Wittgenstein al lenguaje privado tiene como blanco justamente esta concepción del significado que se desprende de las tesis cartesianas.

Considera que en un primer momento, el recién nacido no diferencia su yo del mundo exterior y que aprende a hacerlo progresivamente a partir de la influencia de diversos estímulos; bien sea que provengan desde el propio cuerpo o desde afuera. Así, aprende que la sensación placentera que le produce el pecho materno proviene de afuera, pues le es sustraída temporalmente y sólo la puede recuperar mediante la acción particular de llorar. De esta manera se contraponen por primera vez un ‘objeto’ al yo, como algo que se encuentra ‘afuera’. En este primer momento, por otro lado, el yo se halla gobernado por el ‘principio de placer’ que impone una tendencia a rechazar como ajeno lo que produzca displacer. Poco a poco, pues, el bebé empieza a distinguir lo interno (lo perteneciente al yo) de lo externo (correspondiente al mundo exterior) y, de esta manera, se comienza a instaurar en él el ‘principio de realidad’ que gobierna el posterior desarrollo. En resumen: “De tal modo, pues, el yo se desase del mundo exterior. Mejor dicho: originariamente el yo lo contiene todo; más tarde segrega de sí un mundo exterior. Por tanto, nuestro sentimiento yoico de hoy es sólo un comprimido resto de un sentimiento más abarcador -que lo abrazaba todo, en verdad-, que correspondía a una atadura más íntima del yo con el mundo circundante”. (Freud 1930 [1976]: 68).

Por explicaciones como esta es que se ha afirmado, como lo hace Cavell, que Freud maneja una concepción de la subjetividad como anterior a la objetividad, y una idea del yo como teóricamente aislable del mundo exterior y de los otros. De ahí que parezcan estar justificadas las críticas que ven en la teoría freudiana un imposible origen solipsista del pensamiento. Como ya vimos en el capítulo primero, este es un rasgo cartesiano de la noción de subjetividad del que yo también me aparto, pues esta tendencia de pensamiento pugna con la tesis social respecto a la formación de nuestros estados mentales –a la que nos referimos en el capítulo uno– que plantea que estos sólo son posibles en un contexto de interacción con otros y con un mundo objetivo común. No obstante, esta orientación social también se puede encontrar en Freud. De un lado, al plantear que en la formación de los estados mentales inconscientes es decisiva la interacción entre el niño y sus figuras paternas y, de otro, que en la contracción de las neurosis son decisivas las exigencias provenientes

de la sociedad⁵². Y esto, para él, no entraría en contradicción con su tesis más individualista, pues según Freud, primero se da algo así como una formación solipsista de los estados mentales, que luego será reforzada por la interacción con otros.

En todo caso, Freud estaba lejos de la tesis de la formación social de la mente, tal y como la plantean varios filósofos y psicólogos contemporáneos⁵³. Tomemos, por ejemplo, la tesis de la triangulación de Davidson que plantea la existencia de tres vértices esenciales que hacen posible la formación de la mente: el sujeto, los otros y el mundo. Pues bien, para Freud, este último factor le era cuando menos indiferente puesto que se inclinaba siempre por el planteamiento de que lo importante no era tanto la realidad o los hechos del mundo exterior, sino el sentido que los hechos adquirirían en la historia de un sujeto. De hecho, este es uno de los temas preferidos en el estudio hermenéutico de las tesis freudianas; así, por ejemplo, Ricoeur afirma: “Lo que importa al analista son las dimensiones del medio ambiente tal como las “cree” el sujeto; para él lo pertinente no es el hecho, sino el sentido que el hecho ha tomado en la historia de un sujeto.” (Ricoeur 1965 [1970]: 318); “...absolutamente hablando, no hay “hechos” en psicoanálisis, puesto que no se observan, sino que se interpretan.” (*ibid*: 319).

Valga recordar aquí uno de los conflictos más arduos que tuvo que afrontar Freud con su llamada “teoría de la seducción”. En un primer momento Freud planteó, con base en el relato de sus pacientes, que la causa de los síntomas neuróticos tenía que ver con un *episodio real* de abuso sexual en su infancia; pero después corrigió esta idea y sostuvo que se trataba más bien de deseos incestuosos conflictivos o *fantasías de seducción*. En todo caso, lo más sorprendente, es que para Freud no había mayor diferencia entre los dos casos, puesto que de cualquier modo, afirmaba, lo importante era la significatividad que adquiriría

⁵² En “El interés por el psicoanálisis”, por ejemplo, afirma: “Por otro lado, el psicoanálisis descubre en su más amplia escala la participación que las constelaciones y los requerimientos sociales tienen en la causación de la neurosis. Las fuerzas que originan la limitación y la represión de lo pulsional por obra del yo surgen, en lo esencial, de la docilidad hacia las exigencias de la cultura. Una constitución y unas vivencias infantiles que de lo contrario no podrían menos que llevar a la neurosis, no provocarán ese efecto si no media esa docilidad o si el círculo social para el cual el individuo vive no plantea tales requerimientos”. (Freud 1913 [1976]: 190-191).

⁵³ En filosofía, por ejemplo, Wittgenstein y su crítica del lenguaje privado, Davidson y su tesis de la triangulación y L. E. Hoyos y su defensa del concepto social de persona. Y en psicología Vygotski, Bruner y Mead.

el hecho o la fantasía en la “realidad psíquica” de las pacientes. Para Freud, tales fantasías tenían “una suerte de realidad” para el neurótico que se ocupa de ellas; y “...difícilmente ese hecho tenga menor importancia para su neurosis que si hubiera vivenciado en la realidad el contenido de sus fantasías. Ellas poseen realidad *psíquica*, por oposición a una realidad *material*, y poco a poco aprendemos a comprender que *en el mundo de las neurosis la realidad psíquica es la decisiva*” (Freud 1916-1917[1976]: 336. Las cursivas son de Freud). Y más adelante agrega: “El resultado es el mismo, y hasta hoy no hemos logrado registrar diferencia alguna, en cuanto a las consecuencias de esos sucesos infantiles, por el hecho de que en ellos corresponda mayor participación a la fantasía o a la realidad”. (*ibíd.*: 338).

Esto parece ser prueba suficiente de la displicencia de Freud en cuanto a tratar de delimitar criterios de realidad objetiva, pero en este tema no me voy a detener aquí. En cambio, consideraba fundamentales las relaciones intersubjetivas, tanto en la teoría –como ya lo mencionamos– como en la práctica terapéutica. En este último terreno puesto que el contexto en el que es posible que los estados mentales inconscientes devengan conscientes es necesariamente el contexto intersubjetivo que se establece en la relación entre el psicoanalista y el paciente. Pues, afirma Freud, en la terapia, se conjugan dos puntos de vista, dos saberes; el psicoanalista además de oír lo que el paciente sabe y esconde a los demás, debe referirse a lo que no sabe, remediando con sus saber el no-saber del paciente. Este carácter intersubjetivo del psicoanálisis también se destaca en la lectura hermenéutica de la teoría psicoanalítica. Habermas, por ejemplo, considera que el psicoanálisis tiene como objetivo hacer comprensible el enmascaramiento del sentido en el síntoma y esto sólo es posible en el plano intersubjetivo, cuando “...médico y paciente rompen juntos de manera reflexiva las barreras de la comunicación.” (Habermas 1968 [1982]: 255). De hecho, subraya Habermas, una de las razones por las cuales Freud abandona la técnica de la hipnosis tiene que ver con que ésta se limita a manipular los procesos conscientes sin entregarlos a la responsabilidad del sujeto mismo, mientras que, para Freud, el psicoanálisis se constituye un movimiento de la autorreflexión a nivel de la intersubjetividad establecida entre médico y paciente.

No se puede desconocer entonces la importancia que tiene para el psicoanálisis, en la práctica, lo que podemos llamar la dimensión intersubjetiva, pues lo subjetivo se puede expresar plenamente solamente en la interacción con el otro. Sin embargo, los dos aspectos principales de la noción de subjetividad en la teoría de Freud que hemos analizado hasta ahora parecen contradictorios, pues no se entiende por qué Freud le da un lugar preeminente a la intersubjetividad respecto a la formación y expresión de la subjetividad y, sin embargo, persiste en su especulación metafísica sobre el origen solipsista de la misma; creo que si Freud revisara este conflicto no dudaría en abandonar esta última tesis.

Ahora bien, lo que me interesa resaltar aquí es que, de todas maneras, podemos ver que hay una articulación muy estrecha entre la subjetividad y la intersubjetividad en psicoanálisis, si prescindimos del concepto de subjetividad individualista en Freud. Recordemos que en el capítulo primero habíamos presentado un concepto de subjetividad que tiene que ver con lo que se conoce como experiencia fenoménica. Se trata de un aspecto de la conciencia que es irreductible, pues nos habla de la manera única en que cada persona vive sus experiencias y que está asociado con las ideas de perspectiva y autoridad de primera persona. No es, sin embargo, un concepto solipsista puesto que adquiere su sentido en la interacción con otros:

Hemos hablado del aspecto público del pensamiento; pero el pensamiento es también subjetivo y privado. Mientras que el primer concepto que el niño aprende está ligado a un lenguaje público y a un mundo público, *cualquier concepto adquiere rápidamente resonancias que son únicas para el niño; de esta manera el niño adquiere un idiolecto, una manera de pensar, que es suya solamente*. Algunos de esos pensamientos privados son inarticulables e inconscientes, frecuentemente porque no han sido articulados a otro. El punto importante es que el pensamiento privado de esta clase no precede a la comunicación, sino que depende de ella. (Cavell 2006: 67, el énfasis es mío).

Después de este análisis de los diversos sentidos en que se puede entender el concepto de subjetividad y las diversas maneras en que el psicoanálisis se relaciona con los mismos, me interesa detenerme en un punto en particular y es el que tiene que ver con el cuestionamiento a la tesis de la autoridad de primera persona por parte del psicoanálisis. Considero que la confrontación interesante del psicoanálisis en relación con el concepto clásico de subjetividad no tiene que ver con las características cartesianas pues, como ya dijimos, el presupuesto de deseos, creencias y motivos inconscientes claramente pone en

tela de juicio la idea de que el sujeto tiene un conocimiento infalible, incorregible e indudablemente verdadero sobre sus estados mentales. Lo que resulta interesante preguntarse es, más bien, si la teoría freudiana constituye una especial amenaza para aquellas teorías que plantean que el sujeto tiene una autoridad epistémica especial sobre sus propios estados mentales, es decir, para una tesis que defiende tres características especiales sobre el autoconocimiento, que ya no serían cartesianas en el sentido aludido anteriormente. Recordemos cuáles son estas características: (i) tiene un carácter inmediato o no inferencial; (ii) es independiente de la observación empírica; y (iii) goza de una especial presunción de verdad y resistencia al error.

§2. Desafíos a la autoridad de primera persona

Es un dato bastante bien conocido que la explicación de la acción que brinda el psicoanálisis está basada en el supuesto de que existen ciertos estados mentales inconscientes. Esto es, deseos o motivos de los que el sujeto, en principio, nada sabe, serían los que lo llevan a actuar de determinada manera y son los que ese sujeto debe descubrir si es que quiere dar una explicación correcta a su acción. Tales estados se caracterizarían por la pérdida de autoridad epistémica del sujeto sobre ellos; casos en los que las personas se encuentran en situación de desconocer, dudar o estar equivocadas respecto a sus propios estados mentales. Este es el caso, por ejemplo, del neurótico que quita una piedra del camino porque cree que puede lastimar a la persona que ama y luego regresa y la vuelve a colocar en su lugar. En el análisis que lleva a cabo con Freud este hombre encuentra que la razón para devolver la piedra a su lugar tiene que ver más con un deseo inconsciente de agredir a su amada. Así, en este caso es claro que el hombre estaba equivocado con respecto a sus estados mentales y que en el proceso del análisis pudo corregir esta equivocación (*cf.* Freud 1909).

La noción de deseo o pensamiento inconsciente en Freud cuestiona entonces la idea del carácter no inferencial y la especial presunción de verdad mencionadas anteriormente (las características (1) y (3) del autoconocimiento). Por un lado, según Freud, los actos y exteriorizaciones que un sujeto advierte en sí mismo, y no puede enlazar con la totalidad de su actividad psíquica, tienen que juzgarse “como si pertenecieran a otra persona”. Por esta

razón el sujeto sólo llega a conocerlos a través de un razonamiento por analogía en relación con lo que pasa en su conciencia, como ya lo habíamos anotado. Esto implicaría la negación de la característica (1) del autoconocimiento, puesto que ya no contamos con un acceso directo a todos nuestros estados mentales. Los abundantes ejemplos de casos analizados por Freud nos muestran que los pacientes llegan al reconocimiento de las creencias y deseos que los llevan a actuar, sólo después de un proceso de análisis que implica hacer inferencias desde los estados mentales conscientes hasta lo inconsciente.

Como ya habíamos mencionado Freud plantea que, así como en el caso de otros hacemos un razonamiento por analogía para atribuirles estados mentales, de la misma forma, en el propio caso tenemos que hacer inferencias desde nuestros estados mentales conscientes para llegar a los estados mentales inconscientes. Inclusive Freud llega a sugerir que tratemos de ponernos en el lugar de otra persona que está observando nuestra situación para así poder “vernós a nosotros mismos desde afuera” (*cfr.* Freud 1915). Se podría interpretar esto en el sentido de que tal vez podamos llegar a conocernos mejor a viéndonos a nosotros mismos como los otros nos ven.

Por otro lado, también se pone en duda la especial presunción de verdad del autoconocimiento. En el proceso analítico se indaga por las razones para actuar de un sujeto, pero hace falta llegar a ellas por el método de la asociación libre, puesto que son inconscientes para el sujeto. En este contexto cobra sentido la idea de cuestionar las creencias y deseos que el sujeto “cree” que constituyen sus razones para actuar, esto es, se pone en duda que realmente el conocimiento que tiene un sujeto de sus propios estados mentales goce de una especial presunción de verdad. Por ejemplo, el acto fallido de alguien de intentar abrir la puerta de su oficina con la llave equivocada se explicaría sólo cuando tal persona descubriera a través del análisis de esa acción que es su deseo inconsciente de estar en casa lo que lo lleva a introducir la llave equivocada. En síntesis, “Freud nos dice esto [...] debemos siempre tener nuestras sospechas sobre cuánto sabemos sobre nosotros mismos y lo que Freud hizo fue hacernos escuchar esas sospechas a pesar del interés poderoso que tengamos en poner oídos sordos a ellas.” (Wollheim 2003: 31).

Ahora bien, a pesar de que parece evidente que, de esta manera, el enfoque psicoanalítico se constituye en el principal contradictor de la tesis de la autoridad de primera persona, vamos a ver que, de hecho, este es un supuesto fundamental *necesario* para la explicación psicoanalítica misma; supuesto que debe ser reestablecido si es que se aspira a que dicha explicación sea correcta y eficaz.

La tesis central aquí es que se puede defender la autoridad de primera persona, haciendo énfasis en que no es infalible, como lo pretende Descartes; pero insistiendo también en que es falso que siempre o la mayoría de las veces seamos extraños respecto de nuestras razones para actuar. Es decir, no siempre sabemos de manera indubitable e incorregible sobre nuestros propios estados mentales, pero esto no invalida la idea de que generalmente tenemos autoridad sobre los mismos: "...incluso en casos excepcionales la autoridad de primera persona persiste, incluso cuando una autoatribución es dudosa, o es apropiado cuestionarla, la persona que tiene la actitud habla acerca de ella con especial fuerza." (Davidson 1984 [2003]: 27). Según mi punto de vista, el psicoanalista debería conceder que el reconocimiento al final del análisis de los motivos inconscientes como propios, como los que efectivamente lo llevaron a actuar, es de una importancia crucial. Asimismo lo considera Davidson, quien no cree que la existencia de actitudes inconscientes amenacen la importancia de la autoridad de la primera persona: "Lo que es más interesante es el hecho de que en la práctica psicoanalítica, la recuperación de la autoridad sobre una actitud se considera frecuentemente como la única evidencia sólida de que la actitud estaba allí antes de ser apreciada no-inferencialmente por su poseedor." (Davidson 1984 [2003]: 30). De igual manera Farkas (2008), para quien el reconocimiento de estados mentales inconscientes de ninguna manera invalida la hipótesis de que tenemos un tipo especial de conocimiento sobre nuestras propias mentes. Pues, afirma esta autora, si es cierto que un determinado estado mental juega cierto papel en el control de nuestras acciones, esto tiene que ver con casos en los que tal estado *es* accesible a la reflexión; si no estuviéramos familiarizados con los casos paradigmáticos en los que diferentes estados mentales guían nuestras acciones y se encuentran también disponibles como objetos de reflexión, entonces

no podríamos postular sus versiones inconscientes para explicar las lagunas en la conciencia.

Hay otro hecho importante que ya habíamos mencionado aquí y es que el contexto en el que se hace posible que lo inconsciente se vuelva consciente es el de la comunicación intersubjetiva con el analista (con quien además se entabla una relación muy estrecha) y ese hecho es el que ha suscitado todo tipo de dudas sobre la legitimidad del descubrimiento de los motivos inconscientes, más allá de la sugestión del psicoanalista, por parte de un paciente. Es decir, si en un momento determinado el sujeto no es autoridad respecto a sus estados mentales (sus deseos, por ejemplo) y la única forma de llegar al descubrimiento o reconocimiento de los mismos es a través de la terapia, entonces quedamos enfrentados a la posibilidad de que el sujeto, bajo la influencia de la sugestión y de la transferencia⁵⁴, termine *convencido* de que esos sí eran *sus* deseos o *sus* razones para actuar, cuando en realidad no lo eran en absoluto. La dificultad aquí radica en que se pone en duda que haya un tal reconocimiento libre y espontáneo del paciente pues siempre existirá la duda de si realmente el paciente reconoce una tal razón independientemente de la influencia o persuasión del analista⁵⁵.

Esta duda se suscita si el proceso que se lleva a cabo en un psicoanálisis es visto como un proceso donde entran en juego dos perspectivas: la de primera y la de tercera persona, idea que se apoya en ideas freudianas como la que afirma que en un psicoanálisis hay una diferencia estricta entre el saber del paciente y el del analista (*cfr.* 1940a: 178). Si se interpreta esto en el sentido de que el psicoanalista va adquiriendo cierto conocimiento acerca del paciente desde una perspectiva impersonal, conocimiento que el sujeto mismo no tiene y que le es aportado por el psicoanalista, se desvirtuaría el carácter especial del autoconocimiento. Pero esta es una interpretación equivocada pues en el psicoanálisis se trata más bien de un contexto intersubjetivo en el que se ponen en juego dos perspectivas de

⁵⁴ Entendida como el proceso en virtud del cual los deseos inconscientes se actualizan dentro de la relación del paciente con el psicoanalista. Por ejemplo, la hostilidad que el paciente muestra hacia el psicoanalista, podría ser una transferencia hacia el psicoanalista de sentimientos originalmente sentidos por el padre.

⁵⁵ *Cfr.* las críticas clásicas en este sentido de Popper 1983 y Grünbaum 1984.

primera persona⁵⁶. En ese sentido puede ser que el psicoanalista le comunique un conocimiento que le hacía falta al sujeto, pero lo importante es que éste se apropie de ese conocimiento y reconozca los estados mentales inconscientes como propios. De otra manera, no tendría eficacia el análisis. Por ello es muy importante, según Freud, que el analista comunique su saber al paciente en un momento apropiado hasta que “nuestro saber devenga su saber”⁵⁷.

En síntesis, lo clave está en que se produzca un restablecimiento de la autoridad de primera persona del sujeto sobre sus estados mentales. ¿Cómo sucede esto? Por el lado del sujeto es clave que se tenga en cuenta la perspectiva de primera persona, tal como nos lo sugiere T. Nagel:

...las descripciones, conexiones y explicaciones mentalistas deben ser entendidas asumiendo, en lo posible, el punto de vista del sujeto de los estados y procesos mentales en cuestión. Aun cuando los estados mentales sean inconscientes, la comprensión que nos proporciona dicha teoría requiere que asumamos el punto de vista del sujeto, ya que entendemos la forma de la conexión explicativa entre estados mentales inconscientes y su medio circunstancial y de conducta sólo a través de la imagen de los procesos mentales conscientes, con todas las referencias a significado, intención y percepción de los aspectos involucrados. (Nagel 1995 [2000]: 35)⁵⁸.

Pero también se puede observar por el lado del trabajo que lleva a cabo el psicoanalista. Según Freud uno de los índices del éxito de una terapia es que el paciente reconozca las

⁵⁶ En este sentido la situación psicoanalítica es un buen modelo de lo que planteábamos en el capítulo uno en relación con la propuesta de la perspectiva de segunda persona en la cual se puede expresar el aspecto subjetivo experiencial de cada sujeto.

⁵⁷ El pasaje completo que precede a esta conclusión dice así: “En cuanto al material para nuestro trabajo, lo obtenemos de fuentes diversas: lo que sus comunicaciones y asociaciones libres nos significan, lo que nos muestra en sus transferencias, lo que extraemos de la interpretación de sus sueños, lo que él deja traslucir por sus *operaciones fallidas*. Todo ello nos ayuda a establecer unas construcciones sobre lo que le ha sucedido en el pasado y olvidó, así como sobre lo que ahora sucede en su interior y él no comprende. Y en esto, nunca omitimos mantener una diferenciación estricta entre nuestro saber y su saber. Evitamos comunicarle enseguida lo que hemos colegido a menudo desde muy temprano, o comunicarle todo cuanto creemos haber colegido [...] Como regla, posponemos el comunicar una construcción, dar el esclarecimiento, hasta que él mismo se haya aproximado tanto a este que sólo le reste un paso, aunque este paso es en verdad la síntesis decisiva” (Freud 1940a [1976]: 178).

⁵⁸ Y también Habermas: “En nuestro propio proceso de formación somos ciertamente espectadores y críticos a la vez. Al final, el sentido del proceso mismo tiene que poder sernos críticamente consciente a nosotros, que estamos envueltos en el drama de nuestra propia biografía; el sujeto tiene también que poder contar su propia historia y haber comprendido las inhibiciones por el camino de la autorreflexión” (1968 [1982]: 258). “Los conocimientos psicoanalíticos, en cambio, pueden tener validez para el psicoanalista solamente después que han sido aceptados en calidad de conocimiento por el propio psicoanalizado.” (*ibid.*: 259).

razones como sus razones para actuar, que admita explícitamente lo que previamente sus acciones reflejaban, que sus deseos encuentren una vía de expresión normal. Al psicoanalista le interesa entonces que su interpretación devenga accesible al paciente durante el curso de su trabajo en común. Según Dilman, eso es algo que el analista puede ver en el asentimiento del paciente, así como en la manera en que el paciente llega a ello, la manera en que toma la interpretación en el análisis y la hace gradualmente suya en la vida. El psicoanalista no está en la posición de un observador, no es solamente un testigo, es un participante en un trabajo que lleva a cabo con el paciente, con el propósito de comprometerlo. Si ese compromiso es llevado a cabo, está destinado a hacer una diferencia en la vida del paciente, por ello no se trata simplemente de que el psicoanalista tome lo narrado por el paciente como simples datos, para hacer una predicción con ellos. Por esta razón, agrega Dilman, no hay ninguna contradicción al afirmar que un determinado estado mental, la depresión, por ejemplo, es inconsciente para el paciente y transparente para el psicoanalista y, al mismo tiempo, subrayar la importancia del asentimiento del paciente a una interpretación como parte de la confirmación de su verdad para el analista:

Para el paciente aceptar una interpretación, por ejemplo, de que él realmente está deprimido, no es para él ver que su conducta refleja evasión y que lo que es evadido es la depresión de la manera en que una tercera persona lo ve. Es que la depresión se convierta en accesible para él, se convierta en algo que él vive, en el sentido fuerte, y no solamente algo que él vive en la vida que lleva, algo que vive sin ser consciente de ello. Al analista, como Freud lo sostendría, no le atañe solamente ver el inconsciente y comunicarle lo que él ve al paciente, sino también a través del trabajo de la interpretación 'hacer consciente lo inconsciente'. Freud insiste en que el analista tendrá éxito, no solamente al comunicar lo que él ve, sino por hacer capaz al paciente de vencer su resistencia a ello, en el ejemplo, dejando de lado su defensa maniaca, dejando de correr y reír, pretendiendo que disfruta su vida. (Dilman 1994: 359).

De esta manera, a pesar de que suele citarse al psicoanálisis como uno de los enfoques que cuestiona radicalmente el carácter especial del autoconocimiento, pienso que si se tienen en cuenta estos aspectos de la teoría y de la práctica psicoanalítica que se suelen ignorar, podemos ver que, al contrario, dicha teoría nos ayuda a explicar los casos que cuestionan el carácter especial del autoconocimiento. Si entendemos lo inconsciente en Freud como algo susceptible de ser consciente, podemos ver que las acciones que llevamos a cabo por motivos inconscientes son susceptibles también de entrar coherentemente en el sistema

racional del individuo, algo que sólo será posible si el sujeto recupera la autoridad de primera persona sobre las auto-atribuciones de estados mentales.

En conclusión, podemos decir que el aporte más importante del psicoanálisis tiene que ver con dos postulados, el segundo de los cuales se suele ignorar en las discusiones sobre el autoconocimiento. El primero plantea que existen algunas regiones de nuestra mente a las que no podemos acceder fácilmente, esto es, de una manera infalible e indudablemente verdadera como lo planteaba Descartes. Y el segundo plantea que, de todas maneras, es de crucial importancia acceder a esas zonas que nos son desconocidas para nosotros mismos y además –y en esto es en lo que quiero hacer énfasis– que eso desconocido, inconsciente es *susceptible de ser conocido, de ser consciente*, mediante el análisis. La ampliación del conocimiento de sí mismo tiene además, para Freud, el efecto terapéutico de fortalecer al yo debilitado, pues la pérdida de saber ha quebrantado el poder e influjo del yo. Según Freud, el yo está sometido a los vasallajes que se le imponen, tanto desde la realidad exterior, como a partir del ello y del superyó; esto, sumado a la condición patológica, puede hacer que se produzca un debilitamiento relativo o absoluto del yo. En este sentido, el objetivo de la terapia psicoanalítica es acudir en ayuda de ese yo debilitado, “remediando con saber el no saber del paciente”. De esta manera puede devolverse al yo el *imperio sobre jurisdicciones perdidas de la vida anímica*: “Nuestro camino para fortalecer al yo debilitado parte de la ampliación de su conocimiento de sí mismo. Sabemos que esto no es todo, pero es el primer paso” (Freud 1940a [1976]: 178)⁵⁹.

Con todo esto lo que se logra es una ampliación del autoconocimiento y con ello, una ampliación del sentido del “yo”. Pues las intenciones, deseos y anhelos inconscientes cuando llegan a ser conscientes tienen las mismas características de deseos, intenciones y anhelos conscientes, excepto por el hecho de que el agente puede decir que actuó con base en ellos sin saber que los tenía. Cuando el agente comienza a advertir sus deseos y anhelos inconscientes, no está aprendiendo un nuevo hecho sobre su pasado, sino que está

⁵⁹ Freud reconoció en repetidas ocasiones que no siempre la terapia psicoanalítica tenía éxito, en el sentido de lograr fortalecer al yo para que pueda “ganar la batalla”. Sin embargo, parece ser que siempre hay una ganancia en el autoconocimiento pues, aunque no se triunfe, al menos se puede, la mayoría de las veces, “discernir por qué se nos negó la victoria” (*ibid.*: 182).

experimentando una “extensión” de su sentido del yo (*self*), incorporando algo en su estructura personal cuya existencia no conocía o consideraba como algo extraño o externo a sí mismo. Lo importante aquí es que

Hasta que esta clase de aceptación del motivo o intención tenga lugar, el paciente simplemente no cree lo que el psiquiatra le diga [...] y la terapia es inefectiva. El conocimiento de las intenciones inconscientes debe devenir tan directo como el conocimiento de las intenciones conscientes cuando el sujeto supera la alienación del yo implícita al estar en el rol de espectador de sí mismo. (Beck 1966: 173).

§3. Razones para actuar y lo inconsciente

Ahora interesa mostrar cómo podemos entender la noción de deseos y motivos inconscientes, cómo se puede percibir su eficacia en la acción y con qué evidencia se cuenta para confirmar que se trataba justamente de los deseos que realmente llevaron alguien a actuar. Una de las críticas más conocidas al respecto es la de Wittgenstein (1966) en la que se rechaza la idea psicoanalítica de motivos inconscientes.

Por un lado, rechaza enfáticamente la utilización de la noción de inconsciente cuando es utilizada no en sentido adjetivo, sino en sentido sustantivo, como si pudiéramos hablar de *el* inconsciente, como un homúnculo o un pequeño agente que es el encargado de la represión, la censura, etc. No me detendré a discutir este punto, pero tal vez quepa anotar que Freud suele utilizar mucho un lenguaje metafórico que lo lleva a la antropomorfización de conceptos como el de inconsciente o como el del yo, ello y superyó, pero esto lo hacía con el fin de mejorar la claridad expositiva y no desempeña un papel esencial, como afirma Bouveresse⁶⁰.

Por otro lado, critica la idea misma de motivos inconscientes, puesto que se supone que las personas conocen el motivo de su acción, que son capaces de dar la razón de por qué han hecho algo. Al dar el resultado de una multiplicación, por ejemplo, la explicación que se da de por qué se llegó a él es comparable a la indicación de un mecanismo, indicar un motivo

⁶⁰ *Cfr.* 1991 [2004]: 99-100. Para una defensa de la analogía antropomórfica *cfr.* Wilkes 1975.

para escribir los números, “pasé por tal y tal proceso de razonamiento”. Una *razón* se caracteriza entonces por la capacidad de ser reconocida como tal por la persona que la enuncia y no sobre la base de una inferencia inductiva. Ante las preguntas: ¿por qué han hecho eso?, ¿cómo han llegado a ello? se indica una razón, el camino andado. Por ello, si seguimos a Wittgenstein, parece implausible la noción de “razones o motivos inconscientes”.

Una crítica similar plantea que, para Freud, las razones para actuar inconscientes son efectivas sólo porque son reprimidas, esto es, inconscientes en un sentido técnico y no en un sentido ordinario del término. Es decir, aceptar la explicación freudiana de la acción a partir de estados inconscientes, implicaría aceptar también la teoría de la represión, puesto que es ésta la que hace que determinados contenidos mentales permanezcan como inconscientes. Esto implicaría entender que las razones inconscientes no son posibles razones conscientes para la acción, pues pueden contar como razones para la acción sólo si son inconscientes; lo que haría eficaz un deseo inconsciente, por ejemplo, es el hecho de permanecer reprimido. Y de esta manera el concepto de ‘razón para actuar’ no tendría nada que ver con el sentido ordinario en que se usa, como ‘buena razón’ o ‘razón suficiente’ (Alexander 1962).

Ante estas críticas podemos responder, primero que todo, que el interés del psicoanálisis tiene que ver con casos en los que un sujeto no puede reconocer de manera ‘natural’ (inmediata, sin tener que recurrir a inferencias, etc.) sus razones para actuar. Como ya hemos señalado aquí, aceptar la tesis de la autoridad de primera persona no implica que desconozcamos que hay situaciones en las que ignoramos o dudamos sobre cuáles son las razones que nos llevan a actuar y en las cuales, en consecuencia, tenemos que recurrir a inferencias o a la observación de nuestras conductas. Así que lo que el psicoanálisis plantea no es nada que vaya en contra del ‘juego del lenguaje de las razones’. Y, en segundo lugar que, para Freud, de todas maneras, las creencias o deseos, son en principio susceptibles de manifestarse, esto es, que las razones para actuar que son inconscientes para un sujeto en un

momento dado, son susceptibles de volverse conscientes⁶¹. Recordemos que en la explicación causal que propone Davidson y a la que nos suscribimos aquí la acción intencional se explica en términos de las creencias y los deseos que la causan, y que son los que racionalizan la acción. Para entender mejor esto es útil retomar otra noción davidsoniana: la de holismo de lo mental que, considero, Freud compartía. La acción intencional puede ser explicada en términos de una red de creencias y deseos que son los que racionalizan la acción; se puede apelar a una red así para explicar una acción y afirmar que es racional a la luz de ellas. Ahora bien, una acción puede ser razonable a la luz de algunas creencias, pero no de la totalidad de las mismas; o una acción puede ser racional a la luz de un deseo, pero irracional a la luz del conjunto de deseos del sujeto. Es en este sentido que Davidson afirma que “uno puede tener razones para realizar una acción que uno tiene mejores razones para evitar” (Davidson 1982:146).

De esta manera podemos entender el esfuerzo permanente de Freud por darle sentido a aquellas acciones que, para el sentido común, no lo tenían. Así, muchas acciones que generalmente se atribuían al mal funcionamiento de la memoria o a circunstancias accidentales, se reconocen en el psicoanálisis como deliberadas o intencionales. Retomemos el ejemplo del caso del neurótico conocido como el “hombre de las ratas”, que Davidson retoma. Este hombre quita una piedra del camino porque cree que puede lastimar a alguien y luego regresa y la vuelve a colocar en su lugar. En el análisis que lleva a cabo con Freud este hombre encuentra que la razón para devolver la piedra a su lugar tiene que ver más con un deseo inconsciente de agredir a su amada. La acción de apartar del camino la piedra es algo que no parece razonable a la luz de todas sus creencias. Tal vez por esa razón se devuelve y la quita, juzgando de manera consciente que no había sido del todo una acción racional. En un primer momento la creencia que lo llevó a actuar tenía que ver con que esa piedra podría hacer que el carruaje de su amada se accidentara y ella saliera lastimada (y deseaba el bienestar de su amada); pero después del análisis llega a reconocer que, al contrario, lo que motivó su acción fue un deseo inconsciente de agredirla (*Cfr.* Freud 1909: 151-152). El aporte freudiano está justamente en reconocer que las razones que

⁶¹ De hecho se hacen conscientes en lo que se conoce como las manifestaciones del inconsciente: los actos fallidos en general (lapsus, olvidos, etc.), los sueños y los síntomas. Y son susceptibles de volverse conscientes también a través del trabajo analítico.

llevaron al hombre a devolver la piedra a su sitio son, o pueden ser, parte de una cadena de razones de las que el sujeto nada sabe en primera instancia. Pero son razones que le pueden dar sentido incluso a una acción en apariencia irracional como ésta, en cuanto son susceptibles de ser conscientes para el sujeto.

§4. Causalidad en Freud

Hoy en día no parece ser cuestionado por nadie el hecho de que Freud confundía, o por lo menos no hizo una distinción rigurosa a lo largo de su trabajo, entre causas y razones. Esta distinción se debe analizar en Freud en relación con dos paradigmas o tendencias de pensamiento que estuvieron presentes en su trabajo y generaron una tensión constante; los podemos llamar el paradigma mecanicista y el paradigma psicológico y podemos decir que la teoría freudiana osciló todo el tiempo entre ellos. Pues, por un lado, dada su formación como fisiólogo, no quería renunciar al paradigma mecanicista y por ello insiste en describir al inconsciente en términos de flujo y descarga de energía, descripción que en todo caso siempre se mostraba insuficiente y revelaba más bien su intento frustrado de hacer ciencia sólo con el uso de la terminología, algo a lo que tuvo que recurrir dado que fue consciente siempre de que la ciencia de su época no llegaría a probar sus tesis fisicalistas. Por ello, críticos como Grünbaum o Sulloway, que toman en serio la tendencia científicista de Freud, son severos al concluir que no tuvo éxito en la misma⁶². Sulloway, por ejemplo, basa toda su interpretación de Freud en el hecho innegable de que, para Freud, el psicoanálisis era una ciencia natural, algo que considera evidencia suficiente para oponerse tajantemente a la orientación hermenéutica que Habermas le pretende dar al psicoanálisis.

Por otro lado, y empujado por las necesidades de su práctica, Freud tuvo que recurrir a la descripción intencional, es decir, a un lenguaje más psicológico que incluye deseos, creencias, motivos, razones para actuar, etc. Esta última tendencia dejaría al psicoanálisis, según las interpretaciones clásicas, ante dos opciones desoladoras –que parten igualmente del postulado de que el psicoanálisis no es una ciencia natural. La primera opción considera al psicoanálisis simplemente como una poderosa mitología que se basa en una concepción

⁶² Cfr. Sulloway 1979 y Grünbaum 1984.

errónea del inconsciente como un homúnculo o pequeño agente con poderes. Este es el punto de vista de Wittgenstein quien critica el uso que Freud hace del paradigma de la mecánica, que lo lleva a ubicar erróneamente al psicoanálisis dentro de las ciencias naturales, y afirma que, lejos de serlo, se lo debe considerar más bien como una “mitología” que atrae por sus sugestivas explicaciones. La otra opción tiene que ver con que, dado que el psicoanálisis no ofrece explicaciones causales respaldadas por leyes, sólo quedaría reconocerlo como una ciencia hermenéutica que ofrece una comprensión o interpretación de la acción (Habermas et. al.). Veamos brevemente estas dos lecturas.

En general, tuvo una gran aceptación la crítica clásica de Wittgenstein (1966) en el sentido de que lo que Freud ofreció fue un tipo de explicación que contiene razones o motivos, aunque él creyó que en realidad estaba aportando una explicación causal. Según Wittgenstein se puede aducir un motivo para dar una explicación, lo que no se puede es inferir a partir de allí que un motivo *x* sea la causa de *todo*, indefectiblemente: alguien pudo tener motivos sexuales para determinada acción y quererlo ocultar, pero esto no es una buena razón para admitir que lo sexual sea el motivo de *todo*. De esta manera, lo que encontró Freud es el porqué del sueño o del chiste, pero no la causa, aunque utilice el término en repetidas ocasiones, y aunque, por lo mismo, pensara que sí estaba aportando explicaciones causales. Indagar por la causa, según Wittgenstein, tiene que ver con la idea de rastrear un mecanismo, es algo que es descubierto experimentalmente; en esta medida, una explicación que funciona es una capaz de predecir (como la física que, en conexión con la ingeniería debe ser capaz de construir un puente que no se caiga). Mientras que cuando se da una razón entra esencialmente el acuerdo del interesado. Y aunque un aspecto fundamental de la causa es que estamos en capacidad de predecirlas, para Freud, afirma Wittgenstein, lo más importante es que sea confirmada y reconocida por el paciente como la verdadera razón de su acción y no tanto que se exponga a ser verificada o no por una ciencia experimental.

Por otro lado, según la vertiente hermenéutica, la teoría freudiana constituye una explicación por razones que no es causal. La idea de que Freud aporta una explicación causal, según esta orientación, parte de una interpretación equivocada de las pretensiones

naturalistas de Freud pues, si bien éstas tuvieron una gran influencia en su obra en los inicios, después fueron abandonadas y en su lugar Freud puso todo su empeño en construir una explicación por razones de la acción humana. Ahora bien, continúa esta orientación, es cierto que podemos encontrar en toda su obra posterior la utilización recurrente de términos extraídos de las ciencias naturales, pero sólo como metáforas que ayudaban a la inteligibilidad de fenómenos que, como los inconscientes, resultaban difíciles de explicar. Se hace énfasis en que lo que Freud está haciendo es una aplicación y psicologización del lenguaje neurofisiológico y en que, si bien es cierto que uno de los anhelos iniciales de Freud fue hallar un correlato neurofisiológico de los estados mentales, después abandona dicho proyecto y se dedica al análisis de los determinantes propiamente psicológicos de la acción: “Freud abandonó este *programa fisicalista* en beneficio de un planteamiento psicológico en sentido estricto, que, por otra parte, conserva el lenguaje neurofisiológico, pero hace accesible sus predicados de base a una técnica de *reinterpretación mentalista*.” (Habermas 1968 [1982]: 247). Así, por ejemplo, explica el funcionamiento de la mente como un sistema que tiende fundamentalmente a la descarga de tensión o energía; los deseos y necesidades, en este sentido, representan una tensión para el sistema que busca liberarse o descargarla de algún modo; y es de este modo que se explica el deseo como la contraparte psicológica de la tensión que busca descarga.

Ricoeur lo considera también de este modo, para él las nociones freudianas deben ser vistas bajo una óptica intencional, lo cual las hace irreductibles a términos fisicalistas. Este autor separa así la esfera de la ‘comprensión’ de lo psíquico o lo histórico, en donde se aportan las ‘razones para’, de la esfera de la ‘explicación’ de la naturaleza que tiene que ver con las causas, con la relación entre hechos observables (*cfr.* 1965).

Estas interpretaciones se basan en la tesis de que existe una diferencia tajante entre razones y causas y entre la racionalización y la explicación causal. Diferencia que es planteada en términos de que la causa es descubierta experimentalmente, mientras que las razones no tienen que ver con métodos experimentales, sino con la conformidad o aceptación de la persona (Wittgenstein 1966). En otros términos la dicotomía clásica se solía hacer en relación con la perspectiva desde la cual se encuentran las causas y las razones. Las

primeras tendrían que ver con una perspectiva impersonal, mientras que las razones, con una de primera persona⁶³. Pero podemos afirmar que hoy en día ya no es aceptada incuestionablemente esta dicotomía; como vimos en el capítulo pasado, podemos rechazar la idea de que necesariamente las causas se relacionan con la verificación objetiva, impersonal y las razones con la perspectiva personal. Como vamos a ver, la superación de esta dicotomía nos permitirá también entender la ambivalencia en Freud, si consideramos que ya en su obra estaba latente la idea de que las razones son las causas de la acción.

El hecho es que no se puede adoptar fácilmente una de estas interpretaciones de Freud y abandonar las otras, pues si se hace un análisis cuidadoso de los distintos momentos del pensamiento del psicoanalista vienés, se puede observar que nunca abandonó ninguna tendencia y la oscilación fue siempre permanente. Veamos.

Las principales influencias científicas de Freud fueron el fisicalismo de Du Bois-Reymond que planteaba la reducción de todo fenómeno a la acción de fuerzas físico-químicas y el materialismo mecanicista de Helmholtz Haeckel que plantea una explicación desde las causas naturales eficientes, prescindiendo de cualquier causa final. También bajo la influencia de Meynert y Charcot adoptó un enfoque que buscaba las causas de fenómenos psicológicos; estos autores consideraban que los determinantes de factores psicológicos eran factores psicológicos. Hay también una orientación determinista en su pensamiento. Freud consideraba que el universo sigue un orden único determinado en el cual no puede haber algo que no encaje; y el ámbito de lo mental, como parte de la naturaleza, no podía escapar a esta determinación. Sin embargo, encuentra que una parte importante de los estados mentales y acciones del ser humano no tenían explicación, (síntomas neuróticos, sueños, acciones fallidas etc.) lo cual constituía una laguna en ese cuadro determinista. Así, en lugar de desechar estos fenómenos como no relevantes para la investigación científica, Freud consideró que debía haber una estructura mental encargada de determinarlos. Es por ello que le parece *necesario* postular la existencia de los estados mentales inconscientes, como ya vimos. Pues ¿qué querría decir alguien –se pregunta Freud– que asegurara “...que hay sucesos tan ínfimos que se salen del encadenamiento del acaecer universal, y que lo

⁶³ Cfr. capítulo II, §5.

mismo podrían no ser como son? Si alguien quebranta de esa suerte en un solo punto el determinismo de la naturaleza, echa por tierra toda la cosmovisión científica” (Freud 1915-1916 [1976]: 25).

Parece ser que este determinismo nunca fue abandonado por Freud y en esto no hay discusión⁶⁴. Algo muy distinto sucede con lo que puede llamarse su orientación fisicalista, pues se han hecho sobre la misma dos interpretaciones opuestas que es necesario examinar, dado que de esto depende en parte la decisión sobre el tipo de explicación de la acción que aporta el psicoanálisis. Por un lado, están quienes resaltan el Freud del “Proyecto de psicología para neurólogos”, un científico en búsqueda de los correlatos neuronales de las instancias psíquicas (conciencia, preconsciente, inconsciente) que eran objeto de su investigación⁶⁵. En esa medida, consideran que el abandono del proyecto sólo se debe a que Freud se dio cuenta que en ese momento no se contaba con los avances necesarios en neurofisiología, como para poder seguir adelante con sus especulaciones fisicalistas, pero que esto no era razón para cambiar o abandonar sus tesis:

Quando él [Freud] abandona el ‘Proyecto’ fue precisamente porque las teorías neurobiológicas del siglo XIX no cumplían la tarea de fundamentar sus hipótesis psicológicas. (Wilkes 1975: 120).

Sería tristemente regresivo si, después de abandonar el ‘Proyecto’, Freud hubiera abandonado también la creencia que yacía detrás: que cualquier teoría sobre la operación de la mente que se proponga apuntar a la verdad deberá algún día ser sustentada por la neurociencia. (*ibid.* 123).

Por tanto, la teoría psicológica que adoptó era la mejor o la única por el momento, pero era sólo provisional, pues nunca dejó de pensar que la confirmación de sus hipótesis fisicalistas era lo que le daría el estatus científico al psicoanálisis⁶⁶.

⁶⁴ “Desde su primera formación, Freud se hallaba profundamente imbuido en la creencia en el carácter universal de la ley natural y decidido a no creer en la existencia de milagros o de actos espontáneos o sin causa. La investigación científica, en efecto, carecería de significado si el orden cuya certeza trata de establecer no existiera.” (Jones 1957 [1959]: 376). Este es un punto en el que hay un acuerdo entre sus intérpretes, a diferencia de la discusión sobre su pretendido materialismo y mecanicismo, sobre la cual hay divergencias importantes.

⁶⁵ *Cfr.* Kitcher y Wilkes 1988 y también Wilkes 1975.

⁶⁶ Asimismo lo considera E. Jones, tal vez el biógrafo de Freud más importante, cuando afirma que Freud “Nunca abandonó el determinismo por la teleología” (1957 [1959]: 56).

Y, por otro lado, están quienes consideran que el “Proyecto” fue sólo un desvío insignificante⁶⁷ respecto de las ambiciones explicativas centrales en Freud: esto es, aportar la explicación psicológica que hacía falta tanto para las neurosis, como para los fenómenos de la vida normal como los sueños y actos fallidos. Estos autores se basan en pasajes de Freud en los cuales se aprecia un marcado escepticismo respecto a las esperanzas de avanzar en la explicación materialista de la mente; pasajes como éste de *Lo inconsciente*:

Sabemos que tales relaciones [del aparato psíquico con la anatomía] existen, en lo más grueso. Es un resultado incommovible de la investigación científica que la actividad del alma se liga con la función del cerebro como no lo hace con ningún otro órgano. Un nuevo paso – no se sabe cuán largo– nos hace avanzar el descubrimiento del desigual valor de las partes del cerebro y su relación especial con determinadas partes del cuerpo y actividades mentales. Pero han fracasado de raíz todos los intentos por colegir desde ahí una localización de los procesos anímicos, todos los esfuerzos por imaginar las representaciones almacenadas en células nerviosas y la circulación de las excitaciones por los haces de nervios [...] Aquí se nos abre una laguna; por hoy no es posible llenarla, ni es tarea de la psicología. Nuestra tópica psíquica *provisionalmente* nada tiene que ver con la anatomía; se refiere a regiones del aparato psíquico, dondequiera que estén situadas dentro del cuerpo, y no a localidades anatómicas. (Freud 1915 [1976]: 170).

O el siguiente de “Inhibición, síntoma y angustia”:

Es muy de lamentar que siempre quede insatisfecha la necesidad de hallar una «causa última» unitaria y aprehensible de la condición neurótica {*Nervosität*}. El caso ideal, que probablemente los médicos sigan añorando todavía hoy, sería el del bacilo, que puede ser aislado y obtenerse de él un cultivo puro, y cuya inoculación en cualquier individuo produciría idéntica afección. O algo menos fantástico: la presentación de sustancias químicas cuya administración produjera o cancelara determinadas neurosis. Pero no parece probable que puedan obtenerse tales soluciones del problema. (Freud 1926 [1925]: 143-144).

Lo cierto es que, dado el estado de avance de la fisiología y la neurología de su época, Freud tuvo que limitar sus aspiraciones fisicalistas, lo cual se evidencia en su claro desprecio por su trabajo sobre psicología para neurólogos. Sin embargo, como anota

⁶⁷ Aducen, por ejemplo, que el “Proyecto de psicología para neurólogos” fue una obra que Freud rechazó y que nunca consideró publicar (su edición y publicación se debe a L. A. Salomé). *Cfr.* Jones 1959, cap. XVII, para la apasionante relación de Freud con esta obra en particular.

Wilkes, Freud nunca abandonó su fe en la verdad del fisicalismo⁶⁸. Y esta es la razón de que de ahí en adelante Freud fluctúe entre una actitud científicista y una más psicologizante, puesto que la actitud con la que abordaba siempre los problemas teóricos y prácticos era una actitud animada por un espíritu científico (fisicalista y determinista), pero la ciencia de su época no contaba con los medios ni teóricos (por ejemplo, una teoría fisicalista reduccionista de lo mental), ni terapéuticos (un tratamiento químico enteramente satisfactorio para tratar con los síntomas neuróticos, por ejemplo) para poder dar rienda suelta a ese espíritu. Por esta razón es que, por ejemplo, tiene que recurrir al lenguaje psicológico de creencias, deseos o motivos para explicar las acciones incomprensibles de los pacientes neuróticos, pero haciendo énfasis en que era el carácter inconsciente de los mismos el que constituía su causa.

En este sentido hay otra discusión interesante respecto al lugar de la parte más especulativa del pensamiento de Freud, que él llamó “Metapsicología”. Para algunos se trata de una parte teórica especulativa que le permitió a Freud seguir trabajando con sus hipótesis fisicalistas y mecanicistas, ya que no lo podía hacer en su trabajo clínico. Es por ello que autoras como Kitcher la resaltan, afirmando que se trataba para Freud de una superestructura teórica fundamental, de la cual incluso se podrían extraer algunos elementos que permitirían mostrarlo como un científico cognitivo. Pero otros, como Grünbaum, insisten en que Freud rechazó finalmente esas especulaciones. Para ello se apoyan en citas de Freud en las que considera a la metapsicología como una “superestructura especulativa de la que se puede prescindir sin pérdida”. Y reducen el análisis de lo científico en el trabajo de Freud a la parte clínica, esto es, a la única parte susceptible de verificación empírica⁶⁹.

⁶⁸ *Cfr.* Wilkes 1975. Cavell 1993 y Assoun 1981 también señalan que Freud no renunció nunca a su intención de reducir los conceptos psicoanalíticos a su correlato neurofisiológico. El mismo Freud lo expresa con una mezcla de resignación y esperanza: “Pero la terapia nos ocupa aquí únicamente en la medida en que ella trabaja con medios psicológicos; por el momento no tenemos otros. Quizás el futuro nos enseñe a influir en forma directa, por medio de sustancias químicas específicas, sobre los volúmenes de energía y sus distribuciones dentro del aparato anímico. Puede que se abran para la terapia otras insospechadas posibilidades; por ahora no poseemos nada mejor que la técnica psicoanalítica, razón por la cual no se debería despreciarla a pesar de sus limitaciones.” (Freud 1940a [1976]: 182).

⁶⁹ *Cfr.* respectivamente Kitcher 1998 y Grünbaum 1984. La cita de Freud corresponde a su “Presentación autobiográfica” de 1925.

Lo cierto es que el manejo de Freud de la causalidad está claramente influenciado por estas doctrinas y está motivado, sobre todo, por encontrar la causa de las neurosis. Bajo tal influencia clasifica los factores etiológicos de las neurosis en tres categorías (1895):

(a) *Condiciones*, que son factores indispensables (herencia); pero que no basta por sí solos, sino que necesitan de

(b) *Causas específicas* (factores sexuales); y

(c) *Causas auxiliares*, que no es preciso que estén presentes en todos los casos, ni pueden producir por sí solas el efecto en cuestión (exceso de trabajo, emociones, enfermedad física).

Por ello, afirma Freud, podría pensarse en una “terapia causal”, una que se propondría eliminar las causas de las manifestaciones patológicas, pero no de manera inmediata. Pero al mismo tiempo reconoce que, en sentido estricto, la terapia no sería causal puesto que no se cuenta con los medios para intervenir en los procesos libidinales por medios químicos, por ejemplo (no por el momento, comenta Freud), razón por la cual debe reconocer que lo que realmente está haciendo es una “terapia psíquica” que aporta un acercamiento al conocimiento del mecanismo de los síntomas histéricos, pero que no lleva al conocimiento de las causas internas de la histeria. (Freud 1916-1917 [1976]: 396).

En síntesis, si tenemos en cuenta la ambigüedad en Freud entre lo causal y lo psíquico, no parece tan fácil optar por alguna de las interpretaciones radicales sobre su obra, mencionadas al inicio de esta sección: o bien, se puede pensar que él va a la búsqueda infructuosa de causas físicas últimas, o bien que sólo aporta las razones de la acción y no las causas. El asunto es complicado además porque de esto depende también la definición del estatuto del psicoanálisis: o es una “ciencia dura” y entonces es una ciencia frustradamente reduccionista; o es una “ciencia blanda” y entonces no explica sino que interpreta; o, peor aún, no es ninguna de las dos, sino simplemente una pseudociencia, una mitología fundada en supuestos metafísicos desdeñables. En este sentido me parece que la concepción davidsoniana nos permite explorar una alternativa distinta a las que hemos examinado hasta aquí.

La propuesta de Davidson se encuentra en una situación mucho más interesante pues, como ya vimos en el capítulo anterior, intenta desafiar la tradicional dicotomía razones / causas; comprensión / explicación⁷⁰, etc. con su propuesta de entender las razones como causas y las explicaciones por razones como explicaciones causales. Y con base en ella es que analiza el aporte freudiano. Según Davidson, el fundador del psicoanálisis aspiraba a que sus explicaciones se enmarcaran en el enfoque causal que permite control; en ese sentido aplica a estados y eventos mentales términos metafóricos extraídos de la hidráulica, el electromagnetismo, la neurología y la mecánica. Esta es una tendencia del pensamiento que parece ser irreconciliable con otra tendencia, la de extender el rango de fenómenos que pueden ser vistos como racionales (en el sentido en que podemos encontrar sentido o dar razones para acciones tales como olvidos, lapsus, etc.). No obstante, según Davidson, en Freud *no* hay conflicto inherente entre explicaciones por razones y explicaciones causales “puesto que creencias y deseos son causas de las acciones de las cuales son razones, las explicaciones por razones incluyen un elemento causal esencial.” (Davidson 1982: 293)⁷¹.

De esta manera no hay que decidir entre una visión causalista, científica como la de Grünbaum y una intencional, interpretativa como la de Habermas, ignorando o manipulando las evidencias teóricas freudianas a favor o en contra, sino que podemos entender que Freud estuvo cerca de plantear esta importante tesis de que las razones son causas, pero que sus influencias teóricas impidieron que pudiera considerar la eficacia

⁷⁰ Fue G. H. Von Wright quien propuso esta última dicotomía y por ello no es coincidencia que considere a la obra de Freud como “...una explícita búsqueda científico-natural de explicaciones causales que frustra a menudo el desarrollo de una tendencia de pensamiento implícita hermenéutica y teleológica. Con uno y otro autor [Marx y Freud] se tiene la impresión de que su pensamiento se vio hasta cierto punto lastrado y pervertido por el «galileanismo» dominante en la ciencia y en la filosofía de la ciencia (positivismo) de su tiempo.” (Von Wright 1971 [1979]: 25-26, n. 27).

⁷¹ A pesar de que Habermas reconoce también que el psicoanálisis “aprehende conexiones causales”, esta idea no tiene nada que ver con la concepción davidsoniana de que las creencias y deseos que constituyen las razones para actuar son causas de la acción. Pues Habermas alude a un sentido de causalidad distinto a la causalidad de la naturaleza que él llama, con Hegel «causalidad de destino». Ésta se caracteriza porque “...no está fijada según leyes naturales en una *invarianza de la naturaleza*, sino sólo espontáneamente en una *invarianza de la biografía*, representada por la compulsión a la repetición, pero soluble mediante la fuerza de la reflexión.” (Habermas 1968 [1982]: 268). “Una *conexión causal* es formulada hipotéticamente como un *conjunto significativo comprensible hermenéuticamente*.” (Ibíd. 269).

causal de lo mental sin relacionarla necesariamente con una tesis fisicalista o determinista estricta.

§5. Lo irracional y la división de la mente

En su *Psicopatología de la vida cotidiana (PVC)*, Freud expone el siguiente caso. Durante el curso de unas vacaciones en una finca una mujer casada baila cancán con la aprobación de sus familiares y la reprobación de su marido celoso, quien después la critica por “haberse vuelto a portar como una callejera”. A la mañana siguiente, la mujer sale a dar un paseo en coche, se pone muy nerviosa y termina arrojándose del mismo; como resultado de esta acción se lesiona seriamente una pierna. En el análisis se llega a la conclusión de que esta acción se puede ver como un intento de castigo por su comportamiento, pues el resultado fue que durante largo tiempo la mujer estuvo impedida para bailar cancán. Lo que explica esta acción entonces es el deseo inconsciente de castigarse por su comportamiento de la noche del baile.

Si tenemos en cuenta la red de creencias y deseos de la mujer se puede afirmar que la acción de arrojararse del coche es una acción irracional, puesto que el daño físico auto-inflingido no es la mejor forma de expresar los sentimientos de culpa ante su esposo, porque no sólo quedó impedida de bailar el cancán, sino del movimiento en general, puesto que puso en riesgo su vida, etc. Y, como hemos visto, desde el psicoanálisis todo lo que un agente hace es hecho por una razón; así, en este caso, a la luz del deseo inconsciente de auto-castigarse y de la creencia de que lanzándose del coche lo lograría, la acción de la mujer puede entenderse como razonable. Así pues, después del análisis tenemos las razones para actuar y la intención con la cual el agente lo hizo, lo que nos permitiría decir que tenemos la explicación de la acción. Pero, este tipo de explicación genera varios cuestionamientos, y en esta sección me interesa centrarme en dos de ellos. Por un lado, ¿se puede entender que la eficacia de este deseo es que actuó como una causa mientras que no era una razón, como Davidson afirma? Y, por otro, ¿al mostrar la motivación inconsciente de esta acción, el psicoanálisis nos la muestra como racional?

La tesis de que las acciones irracionales se explican porque están motivadas por causas que no son razones la propone Davidson para resolver lo que él llama la primera paradoja de la irracionalidad. Ésta nos dice que ciertos eventos mentales son causa de otros eventos mentales, sin ser razones para esos eventos. Pero esta tesis lo deja en un dilema: o bien la causa es neutral y entonces no explicamos, ni siquiera describimos la irracionalidad (tal vez este podría ser el caso de la enfermedad mental) o bien, tenemos una causa mental que es candidata para ser una razón para la acción, pero para que algo sea aceptado dentro del patrón de explicación de lo mental no basta con ser candidato a ser una razón, *debe ser* una razón. Para resolver esta segunda paradoja es que Davidson propone la división de la mente: de un lado, está la parte que encuentra un curso de acción mejor (“lado” del juicio sobrio); y de otro, está la parte que apunta hacia otro curso de acción (“lado” de la acción irracional).

Lo difícil aquí es ver por qué las creencias y deseos de otras partes de la mente tendrían poder causal. Como afirma Beck, el que una intención sea inconsciente (esto es, no conocida por el agente), no la hace una causa; considerar a las creencias y deseos inconscientes como teniendo efectos causales es, según este autor, una confusión conceptual. Esta crítica la hace el autor con base en la asociación que ya hemos criticado aquí entre las relaciones causales con la perspectiva impersonal; pues afirma, si las intenciones inconscientes fueran causas y no razones, de un lado, al hacerse conscientes serían reconocidas como causa mental y no como intención y, de otro, al postular causas que nos son razones, pareciera que la única manera de obtenerlas sería por inducción de observaciones independientes y por ello faltaría la guía que proporcionaría a la exploración analítica y a la terapia. Como planteamos en el capítulo anterior, no es necesario restringir el acceso a las causas de la acción a una perspectiva impersonal. Si así se hiciera, no sería posible ni siquiera plantear una explicación causal de la acción puesto que, como ya hemos señalado, la naturaleza de la acción intencional implica que no es posible entenderla si prescindimos de la perspectiva personal del agente.

Esto nos permite aceptar la tesis de que la explicación de la irracionalidad en Freud tiene que ver con una causa que no es una razón para la acción que ocasiona y permite arriesgar

la siguiente interpretación de la misma. Recordemos que Freud hizo un uso de un lenguaje neurofisiológico para la explicación del funcionamiento de la mente como un sistema que tiende fundamentalmente a la descarga de tensión o energía; los deseos y necesidades, en este sentido, representan una tensión para el sistema y éste busca liberarse o descargar la tensión de algún modo. Así, se explica el deseo como la contraparte psicológica de la tensión que busca descargar; por ejemplo, un deseo como el deseo de punición, puede llegar a ser conflictivo, representa una tensión para todo el sistema y se vuelve inconsciente, pero debido a la necesidad de descarga, ese deseo debe poder ser manifestado a la conciencia de alguna forma y lo hace a través de un sueño, de una acción fallida o de una sintomática, etc. Partiendo de este modelo de explicación, se podría pensar (como tal vez Davidson lo hace) que Freud se está basando (implícitamente) en dos teorías: la de la identidad y la de la superveniencia de lo mental en lo físico. Así, el estado mental (deseo inconsciente) *es* un estado físico, de tal manera que si el deseo está presente, debe corresponderle un estado físico. Y sería de esta manera que podemos explicar que un estado físico funcione como causa, pero no como razón de una acción: “Se puede decir que las razones constituyen causas precisamente cuando el sujeto puede ignorar las razones de su acción y, sin embargo, las reconoce como sus razones en un momento dado.” (Cavell 1993 [2000]: 106).

De otro lado, están las objeciones en relación con el alcance de la metáfora de la división de la mente en Davidson. No parece quedar claro hasta dónde podemos llevar la metáfora de la división de la mente pues, como lo muestra Heil, las partes de la mente se encuentran *superpuestas* de manera considerable pues, nos recuerda, el contenido de las creencias está fijado por sus relaciones con otras creencias:

Las secciones de la mente deben traslaparse considerablemente. Si esto no es así, se violan los requerimientos holísticos de Davidson para los contenidos de los estados mentales. Dos creencias inconsistentes residentes en secciones separadas deben entonces compartir conexiones con otras muchas creencias en orden a poseer contenidos que puedan ser inconsistentes. Supóngase que una de esas creencias es la creencia que *p*, la otra es la creencia que *no p*. Para que esas dos creencias sean *sobre p*, cada una debe estar ligada a una red singular de creencias a la luz de la cual sus contenidos son fijados. (Heil 1989: 582).

Así, pues, si no encontramos una manera de explicar los vacíos que deja la teoría de la división de la mente en Davidson, podría tomar fuerza la objeción en contra de ella en los

términos que el mismo Davidson propuso para explicar cómo funciona la mente, esto es, básicamente a partir de su *carácter holista*. El planteamiento es que la causa mental que lleva a realizar determinada acción está separada funcionalmente del resto de la mente, pero si al describir la acción de una persona se le adscriben ciertas creencias y deseos y, según el holismo de lo mental, el contenido de cualquier creencia o deseo está en función de su lugar en la red más general de creencias y deseos de la persona, entonces quedan sin explicación por lo menos dos cosas: por un lado, cómo es la relación de esta causa mental con la red total y, por otro, hasta qué punto podemos entender que las estructuras están traslapadas, dado que la red las cubre.

Según Cavell, sin embargo, no era necesario que Davidson llevara su idea de la división de la mente muy lejos, pues se trata de una noción lógica y nada más, en lo cual justamente, para ella, radica su mérito. Ahora bien, nada impide, continúa la autora, que consideremos que el psicoanálisis lo que está proponiendo es una división muy similar a ésta, pero que ocurrió mucho antes y ocasionó una falla psicológica que ha persistido; habría, sin embargo, una diferencia importante:

La explicación de Davidson sobre la auto-división apoya la historia freudiana. Pero [...] la explicación no hace justicia al hecho de que la divisiones del yo no son del mismo orden temporal: en la estructura principal, las creencias y deseos comunes están abiertos a las pruebas y están sujetos a revisión de la manera ordinaria; en la subestructura, creencias y deseos embalsamados, cada vez más ajenos a los actuales e inadecuados a la luz de la experiencia presente. (Cavell 1993 [2000]: 314).

Así, pues, Cavell opta por la tesis de la división y aunque no encuentra del todo satisfactoria la explicación de Davidson, tampoco opta por la explicación psicoanalítica tal como la propuso Freud, pues es un modelo en el que la mente racional “va sola a la vanguardia de un inconsciente feroz”. Su propuesta más bien es la de rescatar un concepto de inconsciente que nos hable de las maneras en que estados mentales más tempranos, infantiles, pueden preservarse, reducirse y aislarse.

En síntesis, tenemos, por un lado, la tesis de Davidson con la cual se pretende explicar la acción irracional, esto es, que hay una causa que no es razón para lo que ocasiona, que lo lleva a un dilema del cual encuentra salida únicamente proponiendo la división de la mente.

Por otro lado, está Freud quien comienza preguntándose por el sentido que podrían tener ciertas acciones irracionales, como los síntomas neuróticos, las acciones fallidas, etc. Y encuentra que la única manera de poder explicarlas es suponiendo que la conciencia no agota el sentido de lo mental. Por ello propone también una división y propone lo inconsciente como supuesto *necesario* para explicar dichas acciones.

Respecto al alcance de la explicación del psicoanálisis hay, por otro lado, una objeción citada frecuentemente que tiene que ver con la idea de que desde el psicoanálisis se harían ver todas las acciones como racionales. Si el cometido del psicoanálisis es hacer conscientes los deseos o motivos que inconscientemente llevaron a actuar a una persona y, de esta manera, se le da sentido a una acción aparentemente irracional, es decir, se logra que la acción cobre sentido dentro de un curso de acciones, ¿no se están haciendo ver como racionales acciones que en principio parecían irracionales? El punto en cuestión es que la explicación en psicoanálisis descrita de esta manera, haría ver *todas* las acciones como racionales, pues al plantear que las razones para actuar de determinada manera eran razones inconscientes se habría mostrado que, desde el punto de vista inconsciente, ese era un comportamiento racional. Así, por ejemplo, Alexander (1962) considera que, según la teoría freudiana, incluso el comportamiento irracional es después de todo racional, pero a nivel inconsciente, esto es, que todo el comportamiento irracional puede, en principio, ser explicado en términos de deseos, propósitos inconscientes; así Freud habría mostrado que el comportamiento irracional es “realmente” racional. El problema está en que de esta manera se desvanecería la distinción racional / irracional. Por ejemplo, la acción del hombre de las ratas no sería una acción irracional, en el sentido de una acción incomprensible o inexplicable o carente de sentido, pues siempre existiría la posibilidad de descubrir los motivos inconscientes que harían ver que esa acción tenía un sentido, que encajaba con otros motivos inconscientes y con otras acciones y que era, por tanto, racional⁷².

⁷² Esta noción de búsqueda de sentido de todas las acciones para que “encajen” en el cuadro general del comportamiento de una persona es fuertemente criticada por Popper (1983) para quien la actitud “verificacionista” de Freud se puede comparar a quien quiere armar un rompecabezas, pero estrujando o recortando las piezas hasta lograr que cuadren a la fuerza.

Al respecto podemos anotar que es cierto que en la explicación por razones que aporta el psicoanálisis, se trata de hacer conscientes las razones que fueron inconscientes para el sujeto en un momento dado. Pero el resultado de esto no tiene ser visto como un intento de ver toda acción como racional; pues la explicación por razones no es una justificación de toda acción. El hecho de que Freud y su paciente encuentren el motivo inconsciente que lo llevó a devolver la piedra al camino no nos muestra al final esa acción como racional, pues si bien, tenía razones (inconscientes o no) para hacerlo, tenía mejores razones para evitarlo (si consideramos, por ejemplo, el principio de lo que es mejor para él). Ahora bien, no es cierto que al aportar las razones para actuar (a partir de motivos o deseos inconscientes) el psicoanálisis haga ver las acciones irracionales como racionales; más que tratar de “racionalizar”⁷³ todas las acciones todo el tiempo, se trata más bien de hacer razonable (o inteligible) la acción.

Podemos anotar también que si bien es cierto que el modelo freudiano es un modelo de la mente dividida y que se postulan en éste motivos inconscientes como razones para actuar, no por ello debemos asumir que en esa subestructura que podemos llamar, con reservas, “lo inconsciente” o “el ello” (de acuerdo a la segunda tópica freudiana) gobierne también un cierto tipo de racionalidad con sus criterios y reglas⁷⁴. La explicación psicoanalítica de una acción irracional se puede comparar más bien con un caso ordinario de una acción que necesita explicación frente al desconocimiento de una persona del motivo para actuar (Balmuth 1965).

Lo que sí me parece dudoso en este punto es la legitimidad de la extensión de la explicación de acciones irracionales o del comportamiento neurótico a todo tipo de acciones, como Freud parece proponer en la “Psicopatología de la vida cotidiana”. Allí emprende una clasificación de todo tipo de acciones que tendrían una motivación inconsciente, que podrían agruparse en tres categorías, así: la primera incluye el olvido de

⁷³ De hecho, Freud incluía la “racionalización” como un mecanismo de defensa que, al igual que otros mecanismos como la negación o la proyección, sólo sirven para mantener oculto el motivo inconsciente, manteniendo con ello muy lejana la posibilidad de explicación de la acción.

⁷⁴ Recordemos que el propio Freud caracteriza a lo inconsciente como gobernado por el principio primario y esto implica procesos atemporales, ausencia del principio de no contradicción, sustitución de la realidad externa por la realidad psíquica, etc. Y todas estas características son opuestas a criterios de racionalidad.

nombres propios, de palabras extranjeras, de nombres y frases. La segunda, recuerdos encubridores; lapsus verbales; deslices en la lectura y la escritura; olvido de impresiones y designios. Y la tercera eventos como confundir cosas (por ejemplo, cuando Freud llegaba a visitar un paciente no golpeaba, sino que sacaba las llaves de su propia casa; esta acción fallida la explica como queriendo significar el reconocimiento del afecto de ciertos pacientes, que lo hacen sentir “como en casa”); acciones casuales y sintomáticas que Freud clasifica en dos: las que sobrevienen por hábito (jugar con la cadena del reloj, mesarse la barba) y las que se producen de manera esporádica (jugar con el bastón, hacer tintinear las monedas en el bolsillo, toda clase de manejos con la ropa, etc.); y los errores.

En los abundantes ejemplos que nos proporciona Freud, muchos de los cuales se refieren a su propio comportamiento, se puede apreciar que ya en este punto Freud no hace una distinción entre el comportamiento neurótico y el que podríamos llamar “normal”, pues en uno y otro caso habría lugar siempre para interpretar todo tipo de acciones, desde las más complicadas (como un intento de suicidio, por ejemplo), hasta las más nimias en apariencia (como mover de manera automática un anillo o unas monedas) como albergando un motivo o deseo inconsciente. Por ejemplo, respecto a las acciones casuales Freud señala:

Cualquier alteración en el atuendo habitual, cada pequeño descuido (como el de no abrocharse un botón), cualquier huella de desnudamiento, significa algo que el propietario de la vestimenta no quiere decir directamente, y las más de las veces ni sabe decir. Las interpretaciones de estas pequeñas acciones casuales, así como sus pruebas, se obtienen en cada caso, con seguridad creciente, a partir de las circunstancias que rodean a la sesión, [...] menciono, sin embargo, estas cosas porque creo que *en las personas normales tienen el mismo significado que en mis pacientes*. (Freud 1901 [1976]: 191. Las cursivas son mías).

Lo más problemático de esto es que, si bien Freud no borra la distinción entre lo racional y lo irracional, sí parece disipar la distinción entre acciones intencionales, movimientos reflejos o automáticos, etc. Esto implicaría una suerte de determinismo fatalista que también ha sido fuertemente criticado, pues no parece concebible que toda acción escondiera un motivo inconsciente y que, en consecuencia, fuera necesario interpretar siempre toda acción, para encontrar su motivo oculto. Y es Wittgenstein nuevamente el que alertó sobre este hecho tomando como modelo la interpretación de los sueños de Freud. En general, este autor sugiere que Freud está desconociendo la naturaleza del sueño al plantear

que hay una causa única que explica todas las producciones oníricas; para el filósofo, el sueño es como el juego que los niños inventan, en donde hay demasiadas reglas (que es como decir que no hay ninguna). Podemos entender que esta crítica va dirigida, en general a la explicación determinista del psicoanálisis: no todo es metafórico y hace referencia a otra cosa, no hay una *única razón* que explique por qué la gente habla y se equivoca cuando habla, o que explique las acciones humanas encontrando lo que *realmente* son.

En resumen, puede afirmarse que el psicoanálisis brinda una explicación de la acción irracional apelando a una instancia de deseos inconscientes que están ocultos, pero que ejercen una fuerte influencia en el comportamiento. Sin embargo, no puede aceptarse que esta explicación se extienda a todo tipo de acciones, es decir, no se puede pretender que cualquier acción se explica únicamente hasta que se hagan conscientes los motivos inconscientes que fueron sus razones. A esta conclusión infortunada llega Freud al generalizar su tesis de la represión de deseos inconscientes como fundamento del funcionamiento mental. Tal vez Wittgenstein tenga razón cuando afirma que no todo sueño o toda acción fallida, etc. debe tener un motivo oculto. Es decir, parece poco plausible que podamos aceptar que los deseos que hacen parte de las razones para actuar de un agente tienen eficacia sólo porque son inconscientes (en el sentido en que tienen un motivo que ha permanecido oculto por la represión).

Recapitulemos, para finalizar, algunas de las conclusiones más importantes a las que hemos podido llegar en este capítulo. En relación con el tema de la subjetividad, el psicoanálisis es tal vez la teoría que con más contundencia muestra que no se puede seguir defendiendo características cartesianas como la infalibilidad y la incorregibilidad. Y de igual manera, constituye un reto interesante para los que estamos interesados en defender la tesis de la autoridad de primera persona. Sin embargo, como hemos intentado mostrar aquí, haciendo una ‘vuelta de tuerca’, se puede afirmar que la teoría de estados mentales inconscientes y la práctica psicoanalítica que se fundamenta en la misma, necesitan esta tesis. Es decir, los casos que presenta el psicoanálisis en los que el sujeto actúa por razones inconscientes,

razones de las que en principio nada sabe, sólo pueden ser explicados una vez que tales razones se hagan conscientes *para el sujeto*, lo cual implica que sujeto debe ‘recuperar’ la autoridad epistémica sobre tales estados. De lo contrario, tanto la teoría como la práctica psicoanalíticas podrían ser interpretadas como basadas en la especulación y en la sugestión respectivamente. El proceso de autoconocimiento profundo a que nos invita el psicoanálisis pasa por el reconocimiento consciente por parte del sujeto de los deseos, creencias e intenciones que lo llevan a actuar, y esto implica reconocer que la perspectiva de primera persona es irreductible e irremplazable.

En general, podemos concluir entonces que, vista de esta forma, la teoría psicoanalítica nos permite reafirmar ahora que sin el reconocimiento de la importancia esencial del carácter especial del autoconocimiento respecto a las propias razones para actuar no es posible defender la tesis de que las razones son causas –como lo plantea Davidson y como se puede observar también en Freud– del ataque tradicional que insiste en plantear una diferencia radical entre razones y causas y entre explicaciones y racionalizaciones.

Capítulo Cuarto

Conductismo y Mentalismo

Otro de los enfoques psicológicos importantes que se ha centrado en la explicación de la acción es el conductismo. En este capítulo se hará un análisis crítico de las bases teóricas en las que se basa el conductismo psicológico en particular. Recordemos que hay varias clases de conductismo. Por un lado, está el *conductismo lógico* o filosófico, llamado también analítico, que se propone hacer un análisis del significado de los términos mentales con los cuales el lenguaje común y la llamada “psicología popular” explican el comportamiento. Como resultado de este análisis se ha recomendado o bien, eliminar el lenguaje mentalista, o bien, traducir o reducir el lenguaje de lo mental a lenguaje conductual⁷⁵. Por otro lado, está el llamado *conductismo psicológico* que plantea que la psicología es la ciencia del comportamiento y no de la mente; por ello considera todo lenguaje mentalista como prescindible, pues, de un lado, éste se puede traducir a términos conductuales; pero, de otro –y más importante– no es necesario, puesto que los determinantes de la acción humana tienen que ver con variables externas que son entendidas en términos de estímulos ambientales y de las respuestas de los organismos ante esos estímulos y ante las consecuencias de sus acciones⁷⁶.

El interés central de este capítulo será el conductismo psicológico, pues, a pesar de que se le dedica poca atención desde la filosofía por considerarlo casi extinguido, constituye uno de los enfoques de mayor influencia en la psicología, tanto en el terreno de la investigación, como en campos aplicados tales como la psicología educativa, la psicología clínica, etc. Particularmente nos enfocaremos en algunas tesis fundamentales de lo que se conoce como

⁷⁵ El conductismo lógico de Carnap (1932-1933) es considerado en este sentido “eliminacionista”, pues se basa en la idea de que toda proposición psicológica debe formularse en un lenguaje fisicalista, pues sólo así pueden garantizarse condiciones públicamente observables que permiten probar su verdad. Mientras que orientaciones como las de Ryle (1949) y Wittgenstein (1953) tienen que ver más con la segunda sugerencia, esto es, con la idea de que los términos mentales sólo tienen sentido si los entendemos como conductas o disposiciones conductuales.

⁷⁶ En esta segunda clase de conductismo, también hay diferentes orientaciones, dentro de las que se destacan: el interconductismo de Kantor 1958, Ribes-Iñesta 1990 y Hayes 1987; el conductismo teleológico de Rachlin 1992; el teórico de Staddon 2001; el emergente de Killeen 1987; y el cognitivo-conductual de Mahoney 1974.

el conductismo radical, representado principalmente por B. F. Skinner. Es cierto que algunas de las ideas más controvertidas de este autor no son compartidas por algunos conductistas contemporáneos⁷⁷, pero como vamos a ver, hay un núcleo de ideas fundamentales que no han sido abandonadas por el actual análisis de la conducta; de ahí que algunos llamen al conductismo radical la “filosofía” del análisis de la conducta, cuyos principios fundamentales aún guían el avance del enfoque conductista en psicología⁷⁸.

En la primera sección se presentará el tratamiento particular que el conductismo hace de los “eventos privados”, es decir, de los estados mentales subjetivos y se mostrará por qué es inadecuado, entre otras razones, porque pretende eliminar el lenguaje mentalista. En segundo lugar, se hará una confrontación entre las tesis de la definición intersubjetiva de lo mental en filosofía de la mente y en el conductismo. En tercer lugar, se mostrarán los errores en que incurre la crítica conductista a la concepción “mentalista” de la acción humana. Y finalmente se considerará la particular concepción de causalidad y de autoconocimiento que se maneja en este enfoque.

§1. El lenguaje intencional y los estados mentales subjetivos

El tema de la eliminación o reducción del lenguaje mental o intencional a un lenguaje fisicalista o conductista no sólo ha sido un programa de los conductistas, sino de filósofos y psicólogos de otros enfoques. En general, podemos decir que hay tres orientaciones básicas respecto al tratamiento que se le da al lenguaje intencional, dependiendo si se lo considera:

⁷⁷ Es el caso del enfoque interconductista que puede considerarse como el enfoque que más distancia ha tomado respecto a algunos supuestos skinnerianos que se tienen por insostenibles. Entre ellos podemos citar la insistencia en la identificación del mentalismo con el substancialismo y el dualismo cartesiano; o el rechazo de nociones como yo, mente o agente con base en el prejuicio de que con ellos no se hacía más que pretender introducir en la explicación homúnculos que no cumplen ninguna función explicativa; o también el rechazo de la explicación teleológica por considerarla un reducto del animismo.

⁷⁸ Existen en la actualidad varias tendencias del conductismo que defienden el “legado de Skinner”, entre ellos Moore 1990 y 2001; Moxley 1992; Place 1987; Rachlin 1987a y Leigland 1998. Asimismo Delprato y Midgley, para quienes “La versión del conductismo de Skinner continúa ejerciendo una influencia significativa en la psicología y en la cultura en general. Críticos que han llevado a cabo contribuciones cuantitativas y cualitativas concuerdan en que la psicología de Skinner está vivita y coleando (alive and well)” (Delprato y Midgley 1992: 1507). Y Chiesa quien considera que “El conductismo radical hoy en día provee una posición filosófica estable y coherente dentro de la psicología. Sus aplicaciones tecnológicas constituyen el programa científico relacional integrativo, contextual invocado por Skinner. El éxito de sus métodos a través de un rango amplio de escenarios (settings) es la cosecha de su labor cuidadosa” (Chiesa 1992: 1299).

- (1) Intraducible y prescindible.
- (2) Traducible o reducible, bien sea que se considere:
 - (2a) Que por ahora es necesario, pero que algún día desaparecerá con la reducción a lenguaje neurofisiológico, por ejemplo; y
 - (2b) Que actualmente no es necesario; y por lo tanto es prescindible.
- (3) Intraducible e irreductible.

La posición (1) es defendida por Quine, para quien los términos intencionales no se pueden traducir en términos no intencionales, y considera además que no son necesarios. La (2a) por Dennett, quien considera que no hay razón por la cual los términos intencionales no puedan ser usados provisionalmente hasta tanto sea encontrada una manera de “captarlos” designando un mecanismo. La (2b) por Skinner quien, como ya hemos visto, estableció que debemos eliminar el lenguaje intencional dado que ya contamos con el lenguaje conductual que sí es científico y al cual podemos traducir todos los términos intencionales o mentalistas. Según Dennett, el error de Skinner está en creer que lenguaje intencional no tiene un lugar legítimo en ninguna teoría psicológica; este es un punto de vista extremo que no tiene porqué ser adoptado si entendemos que las explicaciones intencionales y las mecanicistas o científicas pueden coexistir y lo han hecho:

Aquí vemos a Skinner yendo más allá de la intuición correcta de que está en la naturaleza de la investigación científica que las demandas de idiomas intencionales deben desaparecer en la medida en que se avance; al punto de vista intrépido de que, mientras esto ocurre, las explicaciones intencionales deben considerarse como falsas en tanto no sean reducidas o traducidas en otros términos. (Dennett 1978: 64).

De todas maneras podemos ver que Dennett comparte con Skinner la idea de que el lenguaje intencional no es indispensable; sólo que para Skinner ya podemos prescindir de él porque contamos con el lenguaje técnico de la “ciencia del comportamiento”; mientras que para Dennett aún es necesario para explicar por qué la gente se comporta de la forma en que lo hace en un lenguaje intencional, pero sólo hasta que el desarrollo de la neurofisiología nos permita reemplazarlo del todo.

En este sentido el programa del conductismo radical, a diferencia del enfoque reduccionista de Dennett, no puede ser considerado como un reduccionismo fisicalista. Pues, a pesar de todo, los conductistas insisten en la irreductibilidad de su objeto de estudio, la conducta, bien sea a lo biológico, a lo químico o a lo físico. E insisten en que el vocabulario técnico de la ciencia analítica de la conducta no es en sí mismo reducible al lenguaje de la física, (consideran que estos dos vocabularios pueden ser vistos más bien como dos maneras diferentes de interactuar verbalmente con el mundo dependiendo del contexto). Por tanto, Skinner, más allá de considerar que el conductismo puede ser reducido a otras ciencias como la física y la química, considera que estas ciencias son complementarias⁷⁹.

La posición de Skinner no se identifica pues con el eliminacionismo, ni con la exclusión (pues no afirma que lenguaje mentalista no tenga significado o no sea útil), sino con una suerte de reduccionismo del lenguaje de lo mental al lenguaje conductual. Esto parte de una crítica al mentalismo en términos más pragmáticos que metafísicos pues Skinner está interesado más en un vocabulario efectivo que le dé a la ciencia un poder explicativo, que en discusiones sobre la naturaleza de lo mental. Tenemos entonces, de un lado, la defensa que hace el conductismo de la irreductibilidad de su objeto de estudio y de su lenguaje técnico a términos físicos. Pero, de otro lado, podemos considerarlo como reduccionista puesto que plantea que el lenguaje de lo mental debe ser reducido o traducido a términos conductuales⁸⁰.

Ahora bien, a pesar de que tanto Skinner como los conductistas contemporáneos consideran que este reduccionismo conductual ha tenido éxito, hay serias dudas sobre la adecuación del lenguaje técnico conductual para la explicación de la acción. Como afirma Lacey

⁷⁹ “Puede decirse que las tres están relacionadas de la siguiente manera: la fisiología estudia el producto, mientras que las ciencias de la variación y la selección estudian la producción. El cuerpo funciona *como* lo hace por las leyes de la física y la química; hace lo *que* hace por su exposición a las contingencias de la variación y la selección. La fisiología nos dice *cómo* funciona el cuerpo; las ciencias de la variación y selección nos dicen *por qué* es un cuerpo que funciona de esa manera”. (Skinner 1990: 1208. El conductismo en este sentido es considerado como una de las ciencias de la variación y la selección).

⁸⁰ Según Graham (2007), el conductismo radical de Skinner comparte en este aspecto el programa del conductismo analítico, pues retoma de éste la idea de parafrasear los términos mentales en términos conductuales; si estos no pueden ser eliminados del discurso explicativo, habrán de ser traducidos o interpretados conductualmente. (Para una crítica a la comparación del conductismo radical con el conductismo lógico *cfr.* Moore 2001).

(1998), asumir que tal vocabulario pueda iluminar las acciones constituye una completa especulación. Las “interpretaciones” del comportamiento verbal llevadas a cabo por Skinner han de considerarse más bien como análisis funcionales conjeturales y no como “traducciones” entendidas en términos de identidad de las condiciones de verdad (como son entendidas en varias versiones del “conductismo filosófico”).

Ahora bien, aunque sea cierto que el conductismo radical no propone eliminar el lenguaje intencional, de todas maneras, pretende eliminar el papel que lo mental puede jugar en la explicación del comportamiento.

Pero, como ya hemos visto, el lenguaje de lo mental o el lenguaje intencional –bien sea que se refiera a estados fenoménicos o a estados intencionales– no puede ser formulado solamente en términos de conceptos conductuales. Recordemos que en el capítulo uno partimos de una consideración de lo mental, tanto en su aspecto fenoménico como en su aspecto intencional, como irreductible a su aspecto físico. Ahora es necesario agregar que también lo consideramos irreductible a lo conductual. Por ello defendemos la posición (3) mencionada anteriormente. Ésta es sostenida por varias tendencias en filosofía de la mente y de la acción (por autores como Nagel, Davidson o Strawson). Plantea que el lenguaje mental que nos sirve para referirnos a estados fenoménicos e intencionales no puede ser eliminado ni reducido a otros lenguajes, sean fisicalistas o conductistas. La idea no es sólo hacer un reconocimiento de la importancia de dicho lenguaje a falta de un lenguaje más exacto que será suministrado en cuanto la neurofisiología avance (como piensa Dennett), se trata de la defensa de éste como irreductible e imprescindible para la explicación de la acción humana:

...los conceptos de la «psicología de sentido común» no pueden incorporarse a un sistema de leyes coherente y global como el que busca la física. Estos conceptos son parte de una teoría de sentido común para describir, interpretar y explicar el comportamiento humano que va un poco a su aire, pero que es (así lo pienso yo) indispensable. Puedo imaginar una ciencia que se ocupe de cómo piensan y actúan las personas y que esté libre de «psicología de sentido común» pero no puedo ver qué interés tendría. (Davidson [1987] 2003: 54).

Esto es, el uso de términos mentales es inevitable y es completamente necesario en la explicación de la acción. En este sentido un intento de traducción, como en este caso a una

terminología técnica, implica una tarea en extremo complicada y de utilidad dudosa⁸¹. De hecho, Dennett nos aporta un dato curioso que confirma que el propio Skinner no se escapaba a esta dificultad: “Las expresiones intencionales aparecen por docenas jugando papeles cruciales en todos los libros de Skinner y éste justifica o excusa explícitamente esta práctica en varios lugares”. (Dennett 1978: 63).

Una consecuencia concomitante del rechazo del lenguaje mentalista es el rechazo también de cualquier tipo de explicación mentalista. El conductismo lo ha hecho basado fundamentalmente en que las explicaciones mentalistas no tienen realmente el poder explicativo que sí ha sido aportado por las explicaciones conductistas. Según Rachlin (1987a), a diferencia de las teorías basadas en enfoques mentalistas, la teoría aportada por el conductismo sí tiene poder explicativo, pues cumple con los siguientes criterios: (1) es conceptualmente elegante, simple, simétrica y disponible para adoptar una expresión lógica o matemática; (2) tiene una base de laboratorio; (3) es plausible en cuanto se extiende por fuera del laboratorio; y (4) tiene una aplicación significativa en el mundo real.

Como puede verse a primera vista, estos son criterios metodológicos que el conductismo ha adoptado tomando como modelo el método de las ciencias naturales pues, como se sabe, desde su nacimiento se ha guiado por el modelo propuesto por el positivismo lógico que influyó de manera decisiva en los criterios de delimitación del conocimiento científico⁸². Por ello es que opta por reducir el objeto de estudio de la psicología a las conductas observables y es claro en formular que todo el comportamiento humano está sometido a leyes que implican generalizaciones y principios que tienen que ver sólo con relaciones entre el comportamiento y factores ambientales, y a la luz de los cuales se pueden ejercer controles significativos sobre el comportamiento humano.

⁸¹ Así, según Chomsky Skinner está confundiendo la ciencia con la terminología. Lo que hace Skinner parece ser simplemente cambiar las expresiones con las que usualmente nos referimos y explicamos la conducta humana, por una terminología empobrecida que, al trasladarse del laboratorio, pierde toda su significación y no aporta ninguna precisión. (Cfr. Chomsky 1959 [1977]: 39 y 45; y 1971[1984]: 9).

⁸² Cfr. Mckenzie 1997 y Smith 1990.

Sin embargo, la adopción de tales criterios, por sí misma, no garantiza tampoco el poder explicativo del conductismo radical. Hay fenómenos conductuales que no pueden ser explicados con las categorías y principios desarrollados dentro del programa de investigación de este enfoque. En este sentido se puede afirmar, como lo hacen Lacey y Schwartz (1987) que la selección del comportamiento observable y de los parámetros ambientales como objetos de estudio, requiere de una defensa más sustantiva que metodológica. Es decir, como cualquier programa serio de investigación es necesario que desde el comienzo se estipule una guía de investigación en la que se defina, con base en argumentos, lo que constituirá su objeto de investigación y no simplemente que se justifique tal selección con base en la relevancia metodológica, es decir, con base en la idea de que la conducta y el ambiente son apropiados porque se ajustan a la metodología científica. De igual manera, se puede criticar el énfasis que el conductismo hace en el tema del control, puesto que con esto se está desconociendo un rasgo importante de la naturaleza humana y es que somos seres capaces de establecer relaciones de diálogo que: "... en todos los aspectos de la vida son mejores para cualquiera que las relaciones de control. Por tanto, es importante para nosotros tomar como objetos apropiados de la investigación psicológica personas que son capaces de relaciones dialógicas valiosas" (Lacey y Schwartz 1987: 175).

Estos autores defienden además una concepción teleológica de la acción, según la cual no hay leyes que conecten los propósitos con la acción y además que la relación entre los estados mentales y la acción no es causal sino lógica. Esta crítica fue considerada en el capítulo II; allí señalé la necesidad de considerar dicha relación como causal, en una posición que defiende la irreductibilidad de lo mental, pero que considera necesario adoptar un criterio que nos permita descartar racionalizaciones alternativas. Criterio que Rachlin no encuentra en la concepción teleológica que defienden sus oponentes:

Lacey y Schwartz creen que la gente puede actuar en concordancia con lo que dicen, o contrario a lo que dicen, en concordancia con un conjunto de principios lógicos o contrario a ellos, en concordancia con su naturaleza o contraria a ella, en concordancia con lo que es bueno para ellos o contrario a ello, etc. Lacey y Schwartz rechazan la noción de que la creencia está gobernada por algún conjunto de reglas potenciales, aunque sean complejas. Para ellos es imposible entender cómo la gente adquiere sus creencias, es imposible saber con certeza qué creencias tienen, por tanto, es imposible, para ellos, entender por qué la gente se comporta como lo hace (Rachlin 1987b: 178).

Es decir, el conductista le reclama al defensor de la concepción teleológica de la acción (al igual que Davidson a los anti-causalistas) que no aportan un criterio claro de cómo decidir entre explicaciones de la acción alternativas. Sin embargo, hay que subrayar aquí que los criterios aportados por el conductismo tampoco satisfacen este reclamo, dado que en su afán por adecuar su enfoque a los requerimientos metodológicos de las ciencias naturales rechazan el lenguaje intencional que es el que permite hacer a las acciones racionalizables e inteligibles, proponiendo hacer una traducción que no reconoce la indispensabilidad del lenguaje intencional, ni aporta la explicación efectiva.

Hay que reconocer, por otro lado, que el conductismo no niega la existencia de estados mentales, sólo que propone que ellos sean explicados en términos de conducta puesto que, como ya vimos, el lenguaje mentalista no es considerado útil para los propósitos de la ciencia de la conducta: la predicción y el control: “Ninguna entidad o proceso que tenga alguna fuerza explicativa útil es rechazado sobre la base de que es subjetivo o mental. Los datos que los hacen importantes deben, sin embargo, ser estudiados y formulados de maneras efectivas” (Skinner 1964: 96).

En esta medida, Skinner propone considerar que los eventos privados, tales como sensaciones, percepciones, pensamientos, etc. no son diferentes de eventos comportamentales públicos. La diferencia que hay entre ambos tiene que ver con el tema de la accesibilidad, no con el hecho de que los eventos privados sean “inmateriales”; es decir, mientras que los eventos públicos son accesibles a otros observadores, los privados se caracterizan por una accesibilidad limitada, pues son observables solamente por el individuo en cuyo cuerpo están ocurriendo. Por ejemplo, la expresión ‘me duele la muela’ es considerada como una respuesta que está, en parte, bajo el control de un estado de hechos al cual sólo el hablante es capaz de reaccionar, puesto que nadie más puede establecer la conexión requerida con la muela en cuestión. Pero,

No hay nada misterioso o metafísico sobre esto; el simple hecho es que cada hablante posee un pequeño pero importante mundo privado de estímulos. Hasta donde sabemos, sus

reacciones a estos son muy parecidas a sus reacciones ante eventos externos. (Skinner 1945: 272).

El conductismo no niega entonces que existan eventos privados, pero considera que la psicología debe limitarse sólo a eventos públicos, para que pueda ser considerada como una ciencia: “La objeción a los estados internos no es que ellos no existan, sino que no son relevantes en un análisis funcional” (Skinner 1953: 35). De manera tal que debe considerarse al conductismo como un enfoque reduccionista y no eliminacionista, como a veces parece desprenderse de algunas afirmaciones de Skinner y de algunos conductistas contemporáneos. Lo que propone es entender los eventos privados como “comportamientos encubiertos”, regidos por las mismas leyes que controlan la conducta abierta. Es decir, propone entenderlos también como conducta y no como “causas metafísicas” de la conducta. Por ejemplo, para Skinner, el pensamiento no es algún proceso misterioso responsable del comportamiento, *es* el comportamiento en sí mismo, verbal o no verbal, encubierto o abierto: “...la vida mental y el mundo en el cual ella es vivida son invenciones. Fueron inventadas en analogía con el comportamiento externo que ocurre bajo contingencias externas. Pensar es comportarse. El error está en asignar el comportamiento a la mente”. (Skinner 1974: 115)⁸³.

La conducta puede ser definida entonces como toda acción humana observable, aunque no toda ella sea públicamente observable. Y es de esta manera que los eventos privados adquieren legitimidad científica. Para Skinner, los pensamientos o las sensaciones son vistos como eventos científicamente accesibles al ser tratados como comportamiento encubierto (aunque ese término se presenta como una paradoja, pues muchas definiciones de comportamiento contienen referencia a la observabilidad pública). Por esta razón va a criticar la posición metodológica de Watson quien aceptaba la existencia de eventos privados como tales, y simplemente los excluía del estudio científico de la psicología pues,

⁸³ Es notable que los conductistas contemporáneos aún conserven el “espíritu” de la crítica de Skinner, al considerar que la explicación mentalista especula, mientras que la explicación conductista “descubre” nuevos hechos: “...en tales casos tratamos de *inventar* un sistema representacional interno plausible, tal como la psicología cognitiva lo hace, ¿por qué entonces no es igualmente válido tratar de de *descubrir* una consecuencia ambiental plausible aunque sea poco clara e indirecta?” (Rachlin 1992: 1378, el énfasis es mío).

según él, ésta debería limitarse a los eventos públicos, esto es, a la conducta observable⁸⁴.

Skinner rechaza este punto de vista:

Otra solución al problema de la privacidad argumenta que hay eventos públicos y privados y que los últimos no tienen lugar en la ciencia porque las ciencias requieren acuerdo entre los miembros de la comunidad. Lejos de evitar la distinción tradicional entre mente y materia, o entre experiencia y realidad, este enfoque actualmente lo promueve. Asume que existe, de hecho, un mundo subjetivo, que está más allá del alcance de la ciencia. Bajo este supuesto, la única tarea de la ciencia de la sensación consiste en examinar los eventos públicos que pueden ser estudiados en lugar de los privados.

El presente análisis tiene una consecuencia muy diferente. Se continúa tratando con los eventos privados, aunque sea sólo como inferencias. No se substituye el reporte verbal del cual la inferencia es hecha por el evento en sí mismo. El reporte verbal es una respuesta al evento privado y puede usarse como una fuente de información sobre éste. (Skinner 1953: 281- 282).

Retomemos un ejemplo para entender mejor la explicación que el conductismo propone de los estados mentales subjetivos como las sensaciones, y para observar el conflicto que surge de allí en relación con el lenguaje intencional. Skinner (1987) afirma que lo que sentimos cuando tenemos hambre, o cuando sabemos cómo hacer algo, son estados de nuestros cuerpos. Se nos enseña a decir ‘tengo hambre’ por personas que tal vez sólo sabían que no habíamos comido por mucho tiempo (‘Olvidaste tu almuerzo, debes estar *hambriento*’) u observaron algo sobre nuestro comportamiento (‘Estás comiendo vorazmente. Debes estar *hambriento*’). Similarmente aprendimos a decir ‘Lo sé’ de personas que tal vez sólo nos vieron haciendo algo (‘Oh, *sabes* cómo hacerlo!’) o nos dijeron cómo hacerlo y luego nos dijeron ‘Ahora lo *sabes*’.

El problema con los estados privados, según Skinner, es que están siempre muy pobremente correlacionados con la evidencia pública. Sin embargo, reconoce que las referencias a los eventos privados son de manera frecuente lo suficientemente confiables como para ser útiles en las descripciones verbales de las conductas propias y ajenas. Si estamos preparando una cena para un amigo, no estamos prestos a preguntar: ‘¿Hace cuánto que comiste por última vez?’ o ‘¿Probablemente vas a comer una gran cena?’. Simplemente

⁸⁴ Ésta constituía la posición metodológica de Watson en la cual no se negaba la existencia de los eventos privados. Pero a ella le oponía una consideración metafísica –que entra en franca contradicción con su posición metodológica– según la cual los eventos privados no son reales, dado que aceptaba sólo la existencia de la conducta. (Cfr. Hayes y Brownstein 1987: 211).

preguntamos: ‘¿Qué tan *hambriento* estás?’. Si un amigo nos está conduciendo a una cita, no estamos prestos a preguntar: ‘¿Has manejado por aquí antes?’ o ‘¿Alguien te ha dicho por dónde es?’. En cambio, preguntamos: ‘¿*Sabes* dónde es?’.

El punto de Skinner es que estar hambriento y saber cuándo alguien lo está son estados del cuerpo resultantes de sus historias personales; pero qué tanto coma una persona no depende de *cómo se siente* un cuerpo que ha estado privado de alimento, sino de una *historia de privación*. Así como el hecho de que alguien llegue a su destino, no depende de la evidencia introspectiva de los efectos de un comportamiento pasado, sino de si la persona en cuestión ha manejado por ahí antes, o si alguien le ha dado indicaciones de cómo llegar:

Decimos que estamos hambrientos y que estamos pensando en ir por algo de comer. Es fácil suponer que se hace referencia a una mente iniciadora, pero, como hemos visto, lo útil aquí es hacer referencia a contingencias de selección previas o a los inicios de la acción. De “estoy hambriento” inferimos que la persona no ha comido por algún tiempo y que probablemente lo hará cuando la comida esté disponible. De “estoy pensando en ir por algo de comer” inferimos una probabilidad de hacer algo que hará que la comida esté disponible. (Skinner 1990: 1209).

El problema con esta manera de concebir las cosas es que niega completamente el aspecto subjetivo de la experiencia que hemos defendido aquí. Un dolor, por ejemplo, es concebido como un estímulo interno privado y el análisis y tratamiento puramente conductual no llega al dolor en sí mismo, sino que sólo se restringe al comportamiento de dolor. Con esto no sólo se niega la irreductibilidad del concepto de experiencia, (el “what it is like to be hungry”, por ejemplo), sino además cualquier incidencia de las mismas en los informes de sensaciones:

Una persona puede informar que una sustancia sabe bien, pero no produce salivación porque sepa bien. De igual manera, retiramos la mano de un objeto caliente, pero no porque el objeto se sienta como doloroso. El comportamiento ocurre porque los mecanismos adecuados se han seleccionado en el curso de la evolución. Las sensaciones son sólo productos colaterales. (Skinner 1974: 52).

Ellos sienten dolor en el sentido de responder a estímulos dolorosos, así como ven una luz o escuchan un sonido en el sentido de responder apropiadamente, pero ninguna contingencia verbal los hace conscientes del dolor en el sentido de sentir lo que están sintiendo, o de la luz o el sonido en el sentido de ver lo que están viendo o escuchar lo que están escuchando” (Skinner 1974: 220).

La idea es que el conductismo se basa en los principios básicos darwinianos de la evolución y la selección. Aplicados al tema de la conducta, estos principios establecen que ésta debe explicarse en relación con el papel que juegan en la evolución de las especies y no por la mediación de estados mentales internos. De acuerdo con esta idea retiramos la mano del fuego, no porque tal evento ‘se sienta como doloroso’, sino porque esa conducta de retirar la mano ha sido seleccionada en el curso de la evolución como una conducta apropiada para la supervivencia. De manera tal que no se está negando que las sensaciones existan, sino que se les está sustrayendo el papel causal que tradicionalmente se les asigna en la realización de la conducta.

En este punto el conductismo se equivoca, no sólo al negar dicho papel causal a las sensaciones, sino al pretender reducir los estados mentales como sensaciones y pensamientos a conducta. Tener una sensación determinada no es cuestión únicamente de producir el comportamiento adecuado bajo las circunstancias ambientales adecuadas, sino que se trata de *tener la experiencia*, por ejemplo, de “qué es sentir como tener un dolor”. Las personas pueden mostrar comportamiento de dolor y sin embargo, les puede faltar lo que es cualitativamente distintivo y propio del dolor, esto es, su “sentirse como dolor”. Este aspecto cualitativo de la experiencia no puede concebirse como comportamiento o disposiciones a comportarse, puesto que, como afirma Place (citado por Graham 2007), son rasgos instantáneos de los procesos o eventos, más que disposiciones manifiestas a través del tiempo. En general, podemos agregar, el conductismo está en un error al afirmar que en el caso de las sensaciones (que estamos considerando ahora, pero también en el caso de estados mentales intencionales como creencias, deseos o intenciones) se deba recurrir a la observación de la conducta para tener un conocimiento de los mismos en el caso propio. Como mostraremos más adelante (§5), el conductismo no puede explicar esta característica especial del autoconocimiento, esto es, el hecho de que sabemos que tenemos un dolor o una intención determinada sin necesidad de observar nuestro comportamiento.

Al entender las sensaciones y demás eventos privados como comportamiento, el conductismo de Skinner se ve enfrentado al reto de dar una explicación de los mismos que

no sea circular, es decir, una explicación que no apele al comportamiento para explicar el comportamiento encubierto (que es como define a los estados mentales). La única manera de hacerlo parece ser entonces aludiendo a algo no-conductual y es por ello que apela a los estímulos ambientales y a las interacciones del organismo con el ambiente. Por esta razón el tema de la intersubjetividad es central en el tratamiento que el conductismo le da a los estados mentales subjetivos, como vamos a ver enseguida.

§2. La definición intersubjetiva de lo mental

Como es apenas obvio el tema de la intersubjetividad es definitivo en el conductismo, pues si la conducta observable es tan esencial para la explicación de la acción humana, entonces la forma en que los otros la conozcan es crucial. Es el caso de la teoría de G. H. Mead que vamos a considerar más adelante. Lo que no es tan conocido es que en el llamado conductismo radical de Skinner también juega un papel importante en la medida en que explica cómo las personas aprenden a discriminar su propio comportamiento en cuanto discriminan el comportamiento de los otros. Asimismo aprenden a modificar su propio comportamiento en la medida en que modifican el comportamiento de los demás. Este es un aspecto de la concepción de Skinner que podría ser rescatado pues, de alguna manera, hace eco a la concepción intersubjetiva de lo mental a la cual nos suscribimos en el comienzo de este trabajo (*cf.* capítulo I, §4).

El conductismo reconoce que el lenguaje y la capacidad que se adquiere con éste de nombrar y describir los estados mentales, tiene un origen completamente social. La idea, por un lado, es que a partir de la interacción se adquiere la habilidad de describir verbalmente el propio comportamiento y, por otra, que cuando el hablante deviene su propio escucha, aprende a tratarse a sí mismo como otro, adquiriendo con ello la capacidad de usar las respuestas verbales como estímulos para controlar su comportamiento subsiguiente. De esta manera, para Skinner, el conocimiento de las propias sensaciones, motivos, intenciones, etc. es el resultado de una larga historia de interacción social que él llama “entrenamiento en discriminación llevada a cabo por una comunidad verbal”. Por ello se considera a las respuestas al mundo interno de estímulos privados como un producto posterior del adiestramiento social. Por ejemplo, en el caso en que una persona pronuncia

‘rojo’ en presencia de un objeto rojo, se considera que el objeto rojo se convierte en un estímulo discriminativo, una ‘ocasión’ para la emisión exitosa de la respuesta ‘rojo’ (Skinner 1945). Pero además es importante el refuerzo por parte de los otros de la respuesta ‘rojo’ ante la presencia del estímulo, en este esquema se presupone que el estímulo actúa tanto sobre el hablante como sobre la comunidad reforzante, de lo contrario el esquema de estímulo – respuesta no podría ser mantenida por la comunidad.

En resumen, se puede afirmar que el conductismo considera el autoconocimiento como un producto social. Para el conductismo “...el conocimiento de sí mismo y del mundo interior de experiencia surge como un producto social con lazos con el mundo exterior” (Zuriff 1985: 248).

El autoconocimiento es de origen social. Es sólo cuando el mundo privado de una persona deviene importante para otros que se hace importante para él [...] Una persona que “hace un reconocimiento de sí misma” por las preguntas que él ha respondido está en mejor posición para predecir y controlar su propio comportamiento. (Skinner 1974: 35).

Esto quiere decir que interpretamos la experiencia privada de los otros a través de su discurso y de sus acciones, y el lenguaje común que utilizamos para hacer esto es enseñado por la sociedad. En el caso de uno mismo, también es el caso que uno puede juzgar sus propias experiencias privadas observando su propio comportamiento. De manera que podemos considerar al conductismo como un enfoque intersubjetivista de lo mental, pues considera a los eventos privados como comportamiento verbal, en cuya adquisición otras personas están implicadas de manera crucial, mediando las consecuencias del comportamiento del hablante.

Se puede afirmar también que Skinner reconoce la importancia del tema de la intersubjetividad en relación con la conciencia. Insiste en el origen latino de la palabra, *conscience*, o “conocer con otros” que lo traduce en sus propios términos como una alusión a los refuerzos verbales necesarios para ser consciente (*cfr.* Skinner 1990). Considera a la socialización como el origen de la conciencia y a la herencia de nuestra especie como parte de la personalidad:

...ser consciente, como una forma de reaccionar hacia el propio comportamiento, es un producto social [...] es sólo porque el comportamiento del individuo es importante para la sociedad, que la sociedad, a su vez, lo hace importante para el individuo. El individuo se hace consciente de lo que está haciendo sólo después de que la sociedad ha reforzado las respuestas verbales con respecto a su comportamiento como el origen de estímulos discriminativos. (Skinner 1945: 277).

De esta manera la conciencia no es excluida de la ciencia de la conducta, sino que se la analiza en términos de la manera en que las contingencias verbales de reforzamiento⁸⁵ conducen a los eventos privados bajo el control del comportamiento llamado introspectivo: “Sólo cuando uno es cuestionado sobre lo que uno hizo, o sobre lo que está haciendo y por qué, tenemos alguna razón para observar o recordar nuestro comportamiento o sus variables de control.” (Skinner 1987: 782).

Ahora bien, lo cierto es que Skinner se está adhiriendo aquí a una tesis sobre el origen intersubjetivo de los estados mentales que no es nueva. Esta tesis ha sido defendida, como es bien sabido, por filósofos destacados del siglo XX como son Wittgenstein, Davidson y Strawson, entre muchos otros. Lo novedoso y, para algunos excesivamente confuso e inútil, es el tratamiento específico que le da a la misma utilizando un lenguaje técnico⁸⁶.

Recordemos entonces la tesis acerca del origen intersubjetivo del lenguaje de lo mental, para luego volver a la tesis de Skinner. Aprendemos a hacer uso de las expresiones con que nombramos y describimos lo mental en primera persona de la misma manera como se aprende la identificación de esos estados e intenciones en segunda y tercera persona; a saber: usando o aplicando el concepto correctamente, y esto solo es posible en un contexto de interacción con otros. Para explicar esta idea, en el capítulo uno hacíamos referencia a dos tesis strawsonianas. La primera plantea que la posibilidad de atribuirse a sí mismo estados mentales depende de que se atribuyan primero a otros sujetos de experiencia identificables en el mundo, esto es, a personas. A esta tesis está asociada otra que plantea

⁸⁵ La expresión ‘contingencias de refuerzo’ o ‘contingencias de reforzamiento’ la utilizan los conductistas para referirse al proceso por el cual un organismo ha adquirido una determinada respuesta. O, en términos más generales, se refiere a la relación constante entre una respuesta y los cambios que produce en el ambiente.

⁸⁶ Compárese, por ejemplo, el planteamiento de Wittgenstein: “Un niño se ha lastimado y grita; luego los adultos le hablan y le enseñan exclamaciones y más tarde oraciones. Ellos le enseñan al niño una nueva conducta de dolor”. (Wittgenstein 1953 [1988]: §244), con la reformulación de Skinner: “la comunidad verbal nos adiestra para producir un comportamiento verbal como respuesta a un estímulo interno”.

que el uso de conceptos mentales en primera persona no requiere que haga inferencias a partir de mi propio comportamiento (para poderme adscribir determinados estados mentales de dolor, deseo, intención etc. no necesito observar primero lo que hago).

Una teoría como la de Wittgenstein, en este sentido, podría ser interpretada como conductista, pues él pretende que sólo hay una *única* posibilidad de concebir un lenguaje común acerca de sensaciones; la que se basa en criterios conductuales para la adscripción del dolor⁸⁷. De todas maneras, sea que se considere a su expresivismo (que es como se ha llamado su explicación de la relación entre los estados mentales y conducta), como una tesis conductista o no, el hecho es que una concepción como esta niega que la característica definitoria de los estados mentales que Strawson plantea en su segunda tesis –y que define también al autoconocimiento– ha de ser considerada como implausible.

Este parece ser el caso también del conductismo que se suscribe a la primera tesis y niega de manera tajante la segunda. Es el caso, por un lado, del conductismo radical que considera que aprendemos el uso de predicados mentales con base en la observación de la conducta y además que la adscripción de los mismos en primera persona se hace siempre sobre esta base⁸⁸. Por otro lado, tenemos el conductismo social de Mead, según el cual el proceso social es prioritario a la existencia de la mente, es decir, que el origen de las mentes se explica en términos de interacción entre individuos dentro de ese proceso. Pero hay una diferencia crucial con respecto al conductismo radical y es que Mead se centra en la idea de hacer concebible un conductismo que pueda dar cuenta del origen y desarrollo eminentemente social e histórico de los procesos que involucran pensamiento y conciencia, con el fin de incluir en la explicación de la conducta los eventos privados y la conciencia pues, de esta manera, se podría dar cuenta de la persona y de sus características fundamentales desde un punto de vista social.

⁸⁷ *Cfr.* Wittgenstein 1953. La idea de que se puede considerar a Wittgenstein como defendiendo una tesis conductista es sostenida, por ejemplo, por Madell: “Wittgenstein también parece rechazar la crítica de que su posición es conductista. Sin embargo, puede ponerse en duda hasta qué punto esta posición tiene éxito en evitar el conductismo. La cuestión apunta a cómo la idea de que la conducta corporal sirve como el criterio para la adscripción de estados mentales puede sostenerse sin comprometerse con una posición conductista.” (Madell 1993: 439).

⁸⁸ A este tema volveremos en el §5.

La psicología social es conductista en el sentido de que parte de una actividad observable [...] que debe ser estudiada y analizada científicamente. Pero no es conductista en el sentido de pasar por alto la experiencia interna del individuo, la fase interior de ese proceso o actividad. [...] Opera, simplemente, de afuera hacia adentro, en lugar de hacerlo de adentro hacia afuera, por así decirlo, en su intento de determinar cómo surge dicha experiencia en el interior del proceso. El acto, pues, y no el trayecto, es el dato fundamental en la psicología social y en la psicología individual, cuando se las concibe de forma conductista, y tiene a la vez una fase interna y otra externa, un aspecto interior y otro exterior. (Mead [1934] 1968: 55).

En síntesis, podemos afirmar que entre orientaciones muy diversas como las de Wittgenstein, Davidson y Mead hay un acuerdo esencial en torno a la importancia del contexto intersubjetivo para la formación de estados mentales y para la posibilidad de compartir o comunicar los estados subjetivos de las personas. Sin embargo, hay un matiz en el énfasis, según se esté interesado en una tesis más social acerca del surgimiento de la persona y de la racionalidad (*cfr.* Hoyos, Mead, etc.), o en una tesis más individual, como la que presentamos en el capítulo uno, que pone el énfasis en lo que va “de adentro hacia fuera” y que considera que la historia individual de cada persona constituye una mediación importante y única entre ella y su ambiente.

Como enfoque no mediacional, en contraste, el conductismo se concentra en la relación entre el comportamiento y las variables ambientales, negando por completo la mediación que está dada por los estados mentales (fenoménicos e intencionales) de la persona. “Los bloques básicos del edificio en los cuales todo comportamiento, hasta el más inteligente, descansa últimamente, son respuestas directas al ambiente sin las intervenciones de pensamientos, discernimientos, actos de percepción y entendimiento o voliciones” (Zuriff 2985: 195). Como enfoque “científico”, el conductismo cree suficiente, además, postular una serie de regularidades en la relación entre el comportamiento y el ambiente, que no aplican sino en situaciones experimentales de laboratorio. Pero lo cierto es que en ambientes naturales el comportamiento humano está marcado por la variabilidad y cierta novedad⁸⁹.

⁸⁹ *Cfr.* Lacey, H. y Schwartz, B. 1987.

§3. Las críticas del conductismo al mentalismo

A pesar de que, según algunos representantes de la ciencia cognitiva (tanto filósofos, como psicólogos), el conductismo ha muerto y de que se han dejado de discutir algunas de las tesis más radicales de Skinner, por considerarlas manifiestamente falsas o sin soporte argumentativo, el debate conductismo / mentalismo sigue aún vigente. Actualmente podemos observar varias derivaciones del conductismo psicológico que continúan haciendo investigación basadas en principios skinnerianos, sostienen aún una posición anti-mentalista y se adjudican además el título de enfoque científico de la psicología⁹⁰.

Para Skinner, el problema con los estados mentales es que estos no pueden ser la base para una ciencia del comportamiento; de ahí que, como ya vimos, aunque reconoce la existencia de los mismos, propone reemplazar o traducir el lenguaje mentalista que utiliza variables internas como creencias, deseos o intenciones, por uno que emplee variables externas como los estímulos, los refuerzos, las consecuencias, etc.⁹¹.

En sus últimos escritos Skinner reconoce que los enfoques cognitivos contemporáneos no usan el término “mental” para referirse a una dimensión no-física de la mente, sino más bien a propiedades complejas del mundo material. Para Skinner, y algunos otros conductistas contemporáneos⁹², los enfoques cognitivos representan un tipo de mentalismo

⁹⁰ Por ejemplo J. Moore (1990), quien enumera y, en general, comparte las siguientes críticas de Skinner a los enfoques mentalistas: (1) son equívocos y vagos; (2) oscurecen importantes detalles; (3) impide la búsqueda de variables relevantes; (4) representan de manera inadecuada los hechos de los que hay que dar cuenta; (5) dan falsas esperanzas sobre el estado de nuestro conocimiento induciéndonos a aceptar etapas ficticias como explicativas y (6) perpetúan el uso de técnicas científicas que deben ser abandonadas.

⁹¹ Así, expresiones tales como “me gusta el azúcar” o “me gusta la música de Beethoven”, ya no serán explicadas a partir de alguna sensación asociada, sino por el hecho de que tanto el azúcar como la música de Beethoven son “reforzantes”. También se propone la misma traducción respecto a las “actitudes”; éstas son consideradas como inferencias a partir del comportamiento (ya que no se consideran directamente accesibles). Si yo apago luces innecesarias en mi casa, no es porque yo tenga una “actitud positiva” hacia la conservación, sino porque hacerlo ha tenido alguna clase de consecuencia reforzante. En consecuencia, para inducir a la gente a conservar energía, uno debería cambiar las contingencias de reforzamiento, esto es, los programas de estímulo-respuesta-consecuencias, y no las actitudes. (Cfr. Skinner 1987).

⁹² Por ejemplo, Moore: “En cualquier caso, la esencia del argumento del conductismo radical es que los cognitivistas podrían predecir los resultados de sus experimentos *aún más exactamente* si hablan sobre los eventos que se suceden en sus experimentos más en términos de estímulos discriminativos, respuestas, reforzadores y contingencias y menos en términos de expectativas, representaciones, imágenes [...] y otras metáforas computacionales”. (Moore 1990: 34).

que utiliza un lenguaje distinto, el de la teoría de la información o el de la teoría de la computación, pero que sigue sin explicar lo que realmente importa que es el comportamiento. Y a la colaboración interdisciplinaria que los psicólogos cognitivos establecen con los profesionales de las neurociencias, se la ve como un intento desesperado para encontrar en estas ciencias una respuesta a lo que “realmente son” las percepciones, las sensaciones, las ideas y las intenciones, etc. “Los psicólogos cognitivos parecen afirmar que “la mente es lo que el cerebro hace”, pero seguramente el resto del cuerpo juega un papel. La mente es lo que el *cuerpo* hace. Es lo que la *persona* hace. En otras palabras, es conducta y esto es lo que los conductistas han venido diciendo por más de medio siglo” (Skinner 1987: 784).

La diferencia con estos enfoques se plantea ahora en que para el conductista radical términos como “causa” y “control” no tienen implicaciones metafísicas, sino que se refieren simplemente a relaciones observadas. Los eventos privados pueden entrar en la explicación, pero entendiendo simplemente que participan en una red compleja de variables históricas y contextuales. El término “causa” se aplica así a esta clase de variables, pues es el que permite cumplir de la mejor manera a los fines pragmáticos de “predicción y control” y de “acción efectiva” con respecto al comportamiento. Las críticas al mentalismo por parte de Skinner tienen que ver entonces con cuestiones pragmáticas. En este sentido se ha rechazado al mentalismo por considerarlo una práctica de hablar de eventos o estados internos como causas del comportamiento, en la cual se ubicarían las causas fuera del alcance de la acción práctica, efectiva (*Cfr.* Leigland 2003).

Otra de esas cuestiones pragmáticas tiene que ver con que los estados mentales no se pueden incluir en la explicación de la conducta porque no se pueden observar directamente; su ocurrencia sólo puede ser inferida. Por esta razón no califican para una explicación científica del comportamiento. Y aquí la exclusión es radical, pues no se trata simplemente de que Skinner advierta, como Popper, por ejemplo, que a partir de estos estados inferidos se construyan teorías que no puedan ser falseables empíricamente. Se trata de una exclusión radical, pues Skinner considera que las teorías científicas no deben hacer uso de entidades o fenómenos inferidos en absoluto.

Recordemos que se parte aquí de la idea de la psicología como una ciencia que utiliza el mismo método de las ciencias naturales en donde se admite únicamente una perspectiva impersonal. Razón por la cual Skinner tampoco acepta que la existencia de los estados mentales sea comprobada por el método de la introspección, algo que evitaría las inferencias. Su opinión al respecto es que, a pesar de que los filósofos y algunos psicólogos han confiado siempre en ella para la explicación del comportamiento, la introspección nunca ha sido en realidad un método verdaderamente satisfactorio. De hecho, nos recuerda Skinner, ha sido abandonado prácticamente por todas las ramas de la psicología, por ejemplo, por la psicología cognitiva y el psicoanálisis, que han planteado la existencia de representaciones y procesos mentales inconscientes, sin defender la idea de que los mismos puedan “verse” en sí mismo. De todas maneras, Skinner critica igualmente la orientación que toma la psicología cognitiva luego de abandonar la introspección, esto es, acudir a la ciencia del cerebro en donde se trataría más de hacer ‘inspección’ de tales representaciones inconscientes.

Por otra parte, es un lugar común en las orientaciones conductistas criticar el uso de los conceptos mentales para la explicación de la conducta aduciendo que de esta manera se está introduciendo un *dualismo de sustancias*. Esta crítica constituye uno de los puntos de acuerdo entre las diversas versiones del conductismo, desde la de Watson y Skinner, hasta algunas más contemporáneas como la de Hayes, Brownstein y Moore, pasando por el conductismo lógico de Ryle⁹³. En los comienzos del conductismo incluso se sostenía que hablar de lo mental era simplemente el residuo de nociones precientíficas animistas como alma y espíritu (para Watson, por ejemplo, el problema del alma o de la conciencia es un problema “religioso”; *cfr.* Watson 1924). Skinner y, en general la orientación conocida como conductismo radical, hace énfasis en que a la base de todo mentalismo está una concepción sustancialista de la mente, esto como resultado de una extensión metafórica de

⁹³ Hayes y Brownstein consideran, por ejemplo, que ahora se hace énfasis en que la psicología es el estudio de la mente, pero con ello simplemente el dualismo se transfirió a una nueva forma de hablar sobre los temas psicológicos. (*Cfr.* 1987: 213-214).

nuestras prácticas lingüísticas. Tal extensión hace creer que si un término es usado, debe ser porque hay una entidad afuera a la cual el término se refiere⁹⁴.

...convertimos muy fácilmente adjetivos, adverbios, y verbos en nombres y entonces comenzamos a buscar las entidades a las cuales se dice que esos nombres refieren. El proceso verbal de abstracción es particularmente bien seguido por la invención de un poder o fuerza causal subyacente, y apelar a ella puede ser visto como la explicación del evento conductual en cuestión (Moore 1990: 21).

El problema es que si se acepta que el mentalismo adopta una doctrina dualista, obviamente no puede ser científicamente sostenible pues se suscita la cuestión de cómo eventos no espacio-temporales pueden causar que eventos físicos ocurran. Por ello tiene razón Skinner al preguntarse ¿cómo puede un evento mental causar o ser causado por uno físico, si cosas tales como sensaciones y estados mentales están ubicados en un mundo de dimensiones no físicas llamado la mente? (Skinner: 1974:10).

Ahora bien, considero que la asociación del mentalismo contemporáneo con el dualismo de sustancias es equivocada. Después del análisis que se ha hecho en filosofía del lenguaje de los errores categoriales cometidos con respecto a lo mental (Ryle) y de la puesta en orden de la gramática de lo mental que llevó a cabo Wittgenstein, muy pocas orientaciones dentro del amplio espectro del “mentalismo” defienden hoy en día una concepción sustancialista de la mente⁹⁵. Esto es algo que reconocen incluso variantes contemporáneas del conductismo. Por ejemplo, en el enfoque defendido por Ribes-Iñesta quien reconoce la importancia de evitar este error categorial, insistiendo en que se debe reconocer la especificidad de los términos mentales, sin pretender reducirlos o traducirlos a términos conductuales, pues esto constituiría otro tipo de error categorial: uno consistente en suponer que los términos mentales son reducibles a formas particulares de acción o sus efectos. Según Ribes, esto se ve claramente en el conductismo radical cuando propone usar los

⁹⁴ Esta es una crítica muy parecida a la que hace Wittgenstein a la explicación mentalista del significado; recordemos que este autor criticaba la tendencia a asociar todos los sustantivos con algo, una cosa que les corresponde, algo que suele suceder cuando se indaga por el significado de “significado” (*cfr.* Wittgenstein 1958 y cap. I, §4 de esta tesis).

⁹⁵ Una de las primera críticas significativas a la asociación del mentalismo con el dualismo de sustancias es la de Fodor (1968), quien plantea que no todo mentalismo está comprometido necesariamente con el dualismo cartesiano; de hecho su propuesta funcionalista descansa en un monismo materialista.

términos mentales como adjetivos del comportamiento (“comportamiento de ver”, “comportamiento de pensar”, etc.) o asume que algunas de esas “conductas” pueden ocurrir dentro del cuerpo como eventos privados, pero físicos:

El conductismo debe reconocer que las expresiones mentales no son más que expresiones sobre el comportamiento y que un análisis conceptual de cómo esos términos y expresiones son usados en el lenguaje ordinario será útil al evitar malos entendidos y confusiones acerca de su significado. Esos términos y expresiones no son expresiones ambiguas sobre el comportamiento, por tanto, no requieren perfeccionamiento a través de alguna traducción a una jerga técnica sobre el comportamiento o una identificación con conductas internas físicas privadas. (Ribes-Iñesta 2004: 63).

Asimismo desde el conductismo llamado emergente se ha rechazado el anti-mentalismo a priori del conductismo radical de Skinner. Su principal representante, P. Killeen, ha planteado que el conocimiento de estados internos (así sean inferidos a partir del comportamiento) puede ser mucho más efectivo al explicar el comportamiento subsiguiente que el conocimiento del estímulo que lo precede (que siempre parece inocuo). Si hay un problema con el estudio de la mente es que éste comenzó siendo especulativo y no-empírico y enfatiza en que: “Este es el problema, no el que implique esa palabra de cuatro letras [*mind*]. Con alguna práctica es posible decir ‘mente’ sin un sobresalto de repulsión y hasta considerar que es preferible a ‘comportamiento encubierto’”. (Killeen 1987: 228).

Lo “mental” no necesita ser igualado con ángeles, causas incausadas y otras supersticiones. Es un título conveniente para muchos de los fenómenos que nos conducen a muchos de nosotros al terreno de la psicología y que siguen siendo objetos de estudio, a pesar de nuestros años de negligencia (Killeen 1987: 225-226).

El conductismo emergente propone entonces centrarse en el comportamiento, no en teorías para-científicas sobre el mismo, denominación que, según Killeen, se le puede dar a algunos de los supuestos de Skinner. Se propone desarrollar teorías exitosas del comportamiento, y reconoce que tales teorías pueden involucrar términos mentales, reconociendo la relevancia causal de los mismos.

Otro temor infundado de los conductistas tiene que ver con la idea equivocada de que si se permite que el lenguaje de la psicología haga referencia a procesos internos, de esta manera se estaría introduciendo la idea de homúnculos. Según Skinner, las explicaciones

mentalistas invocan un “pequeño hombre” u “homúnculo” para explicar la conducta y esto realmente no explica nada, puesto que las acciones de estos pequeños hombres quedan tan inexplicadas como las del original. Skinner considera esta opción como un error histórico de la psicología, error que se origina debido a la incapacidad de comprender cómo y por qué una persona se comporta como lo hace, y esto es algo que llevó a atribuir las causas de la conducta a un ‘hombre interior’ a una ‘persona que no podemos ver’: “Una persona cuya conducta, es cierto, tampoco podemos explicar, pero sobre la cual ya no somos propensos a indagar demasiado o a hacer preguntas [...] La función del hombre interior consiste en proporcionar una explicación que a cambio no pueda ser explicada” (Skinner 1971: 14).

Watson consideraba que había un problema con el uso de la introspección y, al igual que el positivismo lógico, postuló que un evento visto por una sola persona no tenía lugar en la ciencia. Skinner, por el contrario, considera que más allá de la introspección, el problema está en el yo o mente iniciadora a la cual la introspección parece tener acceso. En un análisis científico del comportamiento no hay lugar para la mente o el yo: “El ambiente toma el control asignado primeramente a un agente interno, originador” (Skinner 1987: 783). Skinner considera que al igual que las teorías creacionistas fueron reemplazadas por la teoría de la evolución de Darwin, las teorías que apelan a agentes, yoes o mentes iniciadoras deben ser reemplazadas por el análisis científico del comportamiento, en donde se reemplaza la idea de agente iniciador, por las historias de variación y selección. Y considera que, al igual que aún hay defensores del creacionismo que no aceptan la teoría de la evolución de las especies, existen, en el campo del comportamiento, defensores del yo o la mente: “La ciencia cognitiva es la ciencia de la creación en psicología, en tanto se esfuerce en mantener la posición de una mente o yo” (Skinner 1990: 1209)

Como vamos a ver más adelante detenidamente, aquí también se está partiendo de un presupuesto equivocado pues no se trata de que con el concepto de yo o de mente se esté introduciendo nuevamente el mito del “fantasma en la máquina”. Con los conceptos de yo y de mente y también con el de agente no se está introduciendo la idea de una substancia inmaterial al estilo cartesiano y no necesariamente se está haciendo referencia a homúnculos. Se incluyen la mente y los estados mentales puesto que se considera que son

ellos los que posibilitan una explicación correcta de la acción. El papel que juegan estos en tal tarea se puede entender en el sentido de una *mediación indispensable* para la creación de acciones:

...la ocurrencia y el carácter del comportamiento [...] no dependen primariamente de la historia de reforzamiento de un individuo, aunque ese es un factor, pero dependiendo del hecho de que el ambiente o la historia de aprendizaje es representada y cómo (la manera en que) es representada. El hecho de que el ambiente *es representado por mí, para mí, restringe o informa las relaciones funcionales que se sostienen entre mi comportamiento y el ambiente* y puede, desde una perspectiva anti-conductista, desligar parcialmente mi comportamiento de su historia de reforzamiento. (Graham 2007: 9).

Lo que sucede con el caso del concepto de agente, por ejemplo, es que se asume que este es incompatible con la concepción determinista que está implícita en las tesis conductistas y, al no saber cómo conciliar estas dos ideas (entre otras razones porque el conductismo no tiene en cuenta en absoluto las posibilidades que ha abierto el compatibilismo entre determinismo y libertad) pretende desechar la idea de agente porque supuestamente tiene que ver con una sustancia inmaterial en sentido cartesiano o con homúnculos.

Finalmente, hay otro tipo de críticas al mentalismo que no tienen que ver con un temor a la introducción de sustancias inmateriales o pequeños hombrecitos pensantes, sino con los estados o procesos mentales mismos. Como paradigmático de este tipo de estados o procesos se puede considerar el concepto de propósito o intención. Según Zuriff (1985) los conductistas critican las explicaciones teleológicas, primero, porque los enunciados sobre propósitos no cumplen con los estándares conductistas de la objetividad; segundo, porque tanto las descripciones, como las explicaciones teleológicas, presuponen lo que los conductistas prefieren derivar de principios más fundamentales; tercero, porque la explicación del comportamiento en términos de propósitos parece tratar los fines como causas finales y con esto amenaza con reintroducir la *entelequia* o una clase de pensamiento animista que es la antítesis de la explicación científica; y, por último, porque las explicaciones teleológicas no son suficientemente determinadas (predicen sólo que ciertos propósitos serán llevados a cabo, pero no dicen nada sobre los comportamientos específicos que ocurrirán, puesto que un propósito dado puede llevarse a cabo de varias maneras).

En este tema el conductismo propone un lenguaje técnico que ha de reemplazar al lenguaje de intenciones y propósitos. Considera, por ejemplo, el “intentar” como una discriminación de variables independientes, es decir, variables ambientales, que están para producir el comportamiento y “tener el propósito” como discriminaciones de la historia de reforzamiento responsables del comportamiento presente. En estos casos, los enunciados no reportan procesos mentales internos de intención o propósito, sino que son más bien respuestas a estímulos ambientales. Por ejemplo, lavarse las manos es considerado como un comportamiento operante que es explicado por el hecho de que cuando la persona actuó de manera similar en el pasado, sus manos quedaron limpias, una condición que se convirtió en reforzante (porque es socialmente aceptada, porque reduce las posibilidades de enfermedades, etc.). De esta manera la intención y el propósito son mejor entendidos en términos de variables controladoras.

No obstante, hay un sentido en el que se puede considerar que las explicaciones que se dan en el conductismo radical pueden ser consideradas como explicaciones teleológicas. Esto dado que Skinner prefiere explicar la conducta con base en las consecuencias que ésta pueda traer para el organismo y no por las causas antecedentes⁹⁶. En este sentido, se afirma que para explicar la selección de las conductas por sus consecuencias Skinner utilizó el lenguaje teleológico, pues consideraba que el comportamiento operante, como el campo del propósito y la intención, es dirigido hacia el futuro, es un comportamiento propositivo que ocurre por las consecuencias que han seguido a un comportamiento similar en el pasado. A partir de esta interpretación ha surgido la propuesta del “conductismo teleológico” que se plantea como un marco filosófico para la explicación de la conducta a través de una ampliación de los conceptos de causa, estímulo, respuesta y reforzador y que hace énfasis además en el uso de conceptos mentales evitando dicotomías como interno-externo o mente-cuerpo.

⁹⁶ Entre los autores que consideran que el enfoque de Skinner es consistente con algunos sentidos modernos de teleología está Rachlin 1992 y Moxley 1992. Parece haber apoyo a esta tesis en citas como las siguientes: “El comportamiento operante es el campo propio del propósito y la intención... Está dirigido hacia el futuro: una persona actúa con miras a algo que pasará” (Skinner 1974: 55).

Cuando explicamos la conducta de una persona en términos de creencias, sentimientos, pensamientos o sensaciones, pareciera que sugerimos una causa eficiente antecedente. De acuerdo con Skinner, esta causa puede referirse a un evento encubierto o a una historia de reforzamiento antecedente. Para Rachlin, por contra, la explicación mentalista se interpreta como teleológica en cuanto sugiere una causa final y no una causa eficiente. De ahí que sostenga que explicar la conducta en términos de contingencias de reforzamiento o en términos de maximización o de la ley del igualamiento, es lo mismo que proporcionar una causa final de la conducta, en lugar de buscar una causa antecedente eficiente.

No interesa entrar en la discusión de la adecuación de una definición del conductismo como teleológico. Lo que interesa es llamar la atención sobre el tratamiento particular que se hace de los conceptos de propósito o intención en este enfoque. Precisamente el rasgo esencial específico de la acción que defendemos aquí es el hecho de que es *intencional*, pero entendida en el sentido de que son las intenciones formadas por estados mentales como creencias y deseos las que permiten dar cuenta de ella. De ahí que sea necesario para la explicación de la acción, tenerla en cuenta en tanto que acción intencional y no solamente en tanto suceso o evento en el mundo físico. Es cierto que las acciones son sucesos en el mundo físico y que por ello podemos afirmar que son causadas; por ello se puede aceptar la eficacia del esquema causal tradicional para explicar la acción. Sin embargo, el rasgo de ser intencional marca una diferencia significativa entre acciones y eventos físicos, diferencia que ha sido señalada tanto por defensores de una teoría no-causal, como también por los proponentes de la teoría causal. Esta es la razón de que no podamos aceptar los criterios adoptados por el conductismo en cuanto a restringir la acción a conducta observable y el método de indagación de la misma a una perspectiva impersonal. Pues se trata de que la acción adquiere su pleno sentido, si la tomamos no solamente como conducta, sino como acción intencional, que implica tanto la conducta observable, como toda la red de procesos mentales (como creencias, deseos, etc.) que no son ni observables, ni no observables, sino que adquieren sentido en la comunicación humana:

Cabría decir –por más que no dejara también de ser equívoco– que la intencionalidad de la conducta consiste en el *lugar* que ocupa en un relato sobre el agente. La conducta adquiere su carácter intencional del hecho de ser *vista* por el propio agente o por un observador externo

en una perspectiva más amplia, de hecho de hallarse *situada* en un contexto de objetivos y creencias. (Von Wright [1971] 1979: 140).

En conclusión, la teoría de la acción que defendemos aquí hace énfasis en que la intención es justamente el rasgo que diferencia a las acciones de otros tipos de eventos en el mundo físico; también en que ésta sea entendida como un estado mental que nos permite explicar la acción; y finalmente, en que tal explicación será la correcta sólo si entendemos la relación de esos estados mentales con la acción como causal. Como ya vimos, el conductismo rechaza esta caracterización de la acción intencional y, como vamos a ver en seguida, la de causalidad antecedente también, pues propone reemplazarla por la idea de relaciones funcionales.

§4. Causalidad, mecanicismo y funcionalismo

Aunque el conductismo considera adecuada una explicación causal de la conducta, se aparta de la concepción causal tradicional, bien sea entendida sobre la base de la noción de fuerza o agencia causal, o bien como una concepción mecanicista (Chiesa 1992). Como alternativa considera que la noción científica actual de causalidad tiene que ver más con una *noción funcional*, en el sentido en que un evento que causa otro debe ser entendido como un evento “en función de” otro. Veamos.

La primera noción de causalidad que critica es una noción “antropomorfizada” de la causación, según la cual a la conjunción observada de dos eventos nosotros le añadimos un sentido de poder o de fuerza derivado de la manera en que nos sentimos cuando ejercemos fuerza sobre los objetos físicos. De ahí la idea, criticada por Hume, de que la conexión entre causa y efecto tiene que ver con algún poder ejercido por la primera en el segundo, así como también con la idea de agencia. Según Skinner, así como en la física se abandonó la idea de explicar el movimiento de los cuerpos de una manera animista y antropomórfica, asimismo en psicología se debe abandonar esta noción de causalidad (asociada con la causa final de Aristóteles), si es que quiere ser reconocida como ciencia (Skinner 1971). Sin embargo, la alternativa que propone aquí el conductismo no es la de la explicación

mecanicista que apela a causas eficientes, sino una explicación funcional que apela a causas funcionales de la conducta.

El conductismo critica también la concepción causal mecanicista, según la cual la causación es un proceso secuencial, con eventos contiguos identificables en el espacio y en el tiempo. Esta noción mecanicista de la causalidad fue sostenida por Descartes, quien propuso un modelo de explicación apelando a causas internas eficientes del comportamiento. Este modelo de causalidad también es rechazado por Skinner, convirtiéndose en un pionero en este punto, según Rachlin, pues al negarse a buscar las causas eficientes del comportamiento, se opuso en realidad a toda una tendencia de pensamiento e investigación en el campo de la psicología y de la filosofía, que seguía buscando tales causas como mediadoras entre el ambiente y la conducta⁹⁷. Rachlin propone, en cambio, entender el aporte de Skinner como una concepción de conductismo que se basa en la noción de causa final aristotélica, y de la que se desprende su propia propuesta de conductismo teleológico⁹⁸.

Ahora bien, de todas maneras lo cierto es que Skinner se orientó más por el concepto de causalidad eficiente (y con él por una tesis determinista) que por el de causa final: “Skinner veía la historia de reforzamiento de una persona como la causa eficiente de su conducta subsiguiente más que como una causa final del comportamiento” (Rachlin 1992: 1375).

⁹⁷ Entre los psicólogos que buscaron la causa eficiente del comportamiento, Rachlin cita a Pavlov y Sechenov (que la postularon en forma de reflejos del cerebro); Thorndike y Hull (como reflejos fisiológicos), e incluso a los conductistas Watson, Guthrie, Hull y Tolman. También a los filósofos y científicos cognitivos que consideran a los estados mentales como causas del comportamiento representados bien sea como mecanismos computacionales o como redes neuronales. Y, finalmente, incluye también a un enfoque contemporáneo del conductismo llamado “cognitivo conductual” (Mahoney 1974) que busca la causa eficiente, el origen, la esencia de las creencias de la persona, abandonando el aspecto del programa de Skinner que lo hizo exitoso, esto es, su concentración en las consecuencias, más que en los antecedentes. (Cfr. Rachlin 1992).

⁹⁸ En el texto “Teleological Behaviorism” Rachlin expresamente afirma además que la concepción de Aristóteles de la acción humana puede ser considerada como “conductista” (cfr. 1992: 1371). Una posición similar es sostenida por Ribes-Iñesta (2004), para quien la concepción aristotélica de la acción como un concepto integral que provee las bases para una definición correcta del comportamiento: “Si tomamos el [concepto de] alma sensitiva e intelectual de Aristóteles como un paradigma de funciones psicológicas, el comportamiento consiste en la actualización de las funciones del organismo [...] De esta manera, el comportamiento no podría ser separado de las características estructurales del organismo que se comporta, la situación, la entidad en relación con la cual él actuó y el grado en el cual la acción se ajustó a la realización de una función posible” (Ribes-Iñesta 2004: 58-59).

Sin embargo, hay que hacer énfasis en que el único compromiso del conductismo con el determinismo tiene que ver con la visión del mundo de las ciencias naturales, particularmente con la concepción determinista del universo que subyace a las ciencias físicas y que lo lleva a suscribir la tesis de que el comportamiento es el resultado necesario de dos clases de fuerzas causales: las ambientales y las genéticas. El conductismo adopta entonces una tesis determinista como un supuesto metodológico de trabajo, y no como un compromiso metafísico: "...es una hipótesis adoptada tanto para permitir al investigador escapar de las espesuras filosóficas que rodean la cuestión del libre albedrío, como para fomentar la búsqueda de las causas del comportamiento" (Zuriff 1985: 177). El conductismo reconoce que para establecer con éxito una ciencia, es necesario el respaldo de leyes –pues sin ellas la predicción y el control no serían posibles– y este carácter legaliforme parece ser negado por una concepción como la de agencia. Es en este sentido que se debe entender el compromiso de Skinner con el determinismo, es decir, en relación con su concepción general de la ciencia como un intento de descubrir el orden y de mostrar que ciertos eventos mantienen ciertas relaciones legaliformes con otros; con ello acepta además que el comportamiento está regido por leyes y está determinado (*cf.* Skinner 1953).

A esta clase de determinismo se lo conoce como "determinismo científico", que pretende asumir un método "neutral" que supuestamente no hace afirmaciones o supuestos sobre el mundo que investiga; se preocupa por los llamados hechos científicos, pero sin ocuparse por la naturaleza de esos hechos o tomar partido a priori por alguna visión metafísica de la realidad. Pero, como señalan algunas críticas, parece ingenuo pretender adoptar un método que opere como una herramienta neutral, pues todos los métodos, para ser efectivos, asumen supuestos sobre la naturaleza del mundo: "Diferentes métodos, basados en supuestos fundamentalmente diferentes sobre el mundo, producirán diferentes clases de resultados. Los supuestos metafísicos y, por ende, los compromisos metafísicos, no pueden ser evitados". (Slife, Yanchar y Williams 1999: 87). Asimismo lo considera Lacey:

Cualquier modo de explicación tiene presuposiciones sobre la forma que las explicaciones deben tomar. Claramente los puntos de vista metafísicos, (entre otras cosas) influyen lo que uno toma como un ideal explicativo [...] en el caso presente, dependiendo de que uno

piense en términos de agencia (como yo) [o no], uno se inclinará por el ideal intencional o legaliforme, respectivamente. De cualquier manera la metafísica está implicada. Pero la metafísica no es la última palabra. Los ideales explicativos están sometidos a la prueba de su poder explicativo, en la larga carrera hacia un control empírico”. (Lacey 1998: 67-68).

Esto parece ser justamente lo que le ocurre al tipo de conductismo que estamos analizando, pues, de manera implícita está tomando partido por el determinismo en el viejo debate libertad / determinismo. Claramente el enfoque de Skinner es incompatibilista, pues niega que las personas sean agentes iniciadoras, libres para actuar y la razón para dicha negación es que considera que la noción de agente libre va en contra de la concepción determinista del universo que subyace a las ciencias físicas: “Si los agentes y, por tanto, su comportamiento, son verdaderamente libres, entonces existen sistemas físicos, llamémoslos los cuerpos de organismos vivos, no sujetos a las leyes naturales deterministas de las ciencias físicas. Las cadenas causales de la física parecen quebrantarse cuando la agencia entra en la secuencia” (Zuriff 1985: 176-177).

De todas maneras, Skinner siempre estuvo convencido de que podía asumir una posición neutral y de que no estaba comprometido con ninguna doctrina metafísica. Así, siguiendo su orientación pragmática en la ciencia, adopta una concepción funcional de la causalidad que consideraba libre de todo compromiso metafísico, sólo porque tal concepción se apartaba del mecanicismo⁹⁹. Skinner –y el conductismo que se continúa hasta hoy a partir de su influencia¹⁰⁰– propone entender entonces la relación causal como una *relación funcional*. En esto no hace más que seguir la orientación positivista de E. Mach, al reemplazar la noción de causalidad entendida como fuerza interna o agencia, por una relación funcional entre una variable dependiente, la conducta y una independiente, las variables ambientales. A pesar de que en un principio, Skinner se vio en medio de un conflicto existente entre dos influencias teóricas, el mecanicismo de Loeb y el funcionalismo de Mach, en últimas, se puede afirmar que se inclinó finalmente por las tesis

⁹⁹ “Consistente con la tradición pragmática, Skinner se interesaba más y más en la biología y en la evolución, en lugar de la física y la química, como fuentes de enfoques explicativos del comportamiento, y representa una tradición de selección por consecuencias que reemplaza la causación de la mecánica clásica” (Moxley 1992: 1306-1307).

¹⁰⁰ “[E]l análisis de la conducta moderno es más apropiadamente caracterizado como un conductismo funcional” (Moxley 1992: 1300).

funcionalistas derivadas del positivismo de Mach (*Cfr.* Moxley 1992). Otra influencia central en Skinner fue sin duda la teoría de la evolución de Darwin; siempre insistió en que el análisis operante, al igual que la teoría de la evolución, reemplazó la creación por la variación y el control; con lo cual ya no hay necesidad de una mente creativa o un plan. Pero además consideraba que la selección por variación Darwiniana representaba un tipo especial de causalidad, el más recomendado para la psicología. Y esto porque, en contraste con la causalidad mecánica que requiere de causas iniciadoras, Skinner defendía un tipo de “causalidad consecuencial”, según el cual el comportamiento es una función de consecuencias ambientales (*cfr.* Delprato y Midgley 1992: 1511). Escoge este modelo de causalidad además porque, a diferencia del modelo de causalidad mecanicista, no requiere de cadenas entre un evento y otro y no presupone una contigüidad espacio-temporal.

En este modelo explicar la ocurrencia de un evento es relacionarlo con sus causas, pero en el sentido de citar la relación funcional que ya mencionamos. Así, el comportamiento es explicado describiendo dependencias funcionales dentro de los datos, más que invocando propiedades o entidades inobservables. Como Mach, Skinner integró causa y efecto sin una estructura mediacional o mecanismo a través del cual la acción tiene lugar. De ahí la constante crítica a la idea cognitivista de que los organismos comportantes son estructuras mecánicas que están ligadas a redes de información, sistemas de procesamiento de información, etc. Para el conductismo, son organismos biológicos que operan dentro de un contexto que afecta su comportamiento y sobre el cual también tienen un efecto y que son cambiados por su experiencia en ese contexto.

Esta particular concepción de causalidad que va a adoptar Skinner le sirve además para establecer una diferencia en cuanto a la manera en que se concibe el estatuto científico de la psicología en el conductismo y en otros enfoques en psicología. Mientras Skinner estaba comprometido con una visión de la ciencia descriptiva, observacional, que no requiere estructuras mediadoras o mecanismos para dar cuenta de relaciones de causa-efecto, la mayoría de los psicólogos de otros enfoques conciben la causación como contigua y secuencial, demandando conexiones en la cadena de eventos para dar cuenta del comportamiento. Skinner rechaza la cadena causal que apela a eventos internos pues la

considera incompleta, dado que la ocurrencia de eventos internos aún no ha sido explicada (científicamente). Es por esta razón que ubica las causas del comportamiento en el ambiente.

En síntesis, aunque en ocasiones Skinner parecía retomar algunos principios mecanicistas, la mayoría del tiempo se enfocó en buscar relaciones funcionales de una clase u otra. A través del tiempo las características funcionales del trabajo de Skinner fueron expandidas en nuevas direcciones, mientras que los rasgos formales y mecanicistas fueron abandonados¹⁰¹. Pero si bien es cierto que con la adopción del modelo funcionalista Skinner y sus seguidores pretendieron haber dejado atrás los problemas implícitos en el concepto tradicional de causalidad y en la doctrina general del mecanicismo, también lo es que se enfrentan ahora a los problemas propios de la concepción de interdependencia funcional que asumen. Como ya lo habíamos visto, una de las razones para adoptar esta noción más bien “pragmática” de causalidad funcional, tiene que ver con el objetivo de abandonar el concepto clásico de causalidad que está ligado íntimamente a una noción metafísica de determinismo. El problema, según Slife, Yanchar, y Williams (1999) es que este punto de vista de la interdependencia funcional no parece aportar mucho, más allá de establecer lo obvio. Esto es algo que puede verse en los enfoques de algunos investigadores (particularmente se refieren a Skinner y Chiesa) que, al percatarse de que la “funcionalidad” no explica totalmente la interdependencia de las variables, ni agrega algo significativo a lo que ya sabemos, caen inevitablemente en el lenguaje de causa / efecto en el sentido mecanicista tradicional que supuestamente rechazaban. Esto se puede apreciar en la ambigüedad con la que Skinner se expresa, en lugares como este:

Una “causa” pasa a ser un “cambio en una variable independiente” y un “efecto” un “cambio en una variable dependiente”. La vieja “conexión de causa-y-efecto” pasa a ser una “relación funcional”. Los nuevos términos no sugieren cómo una causa causa su efecto; ellos solamente afirman que eventos diferentes tienden a ocurrir juntos en un cierto orden. (Skinner 1953: 23).

¹⁰¹ Algunos insisten, de todas maneras, en que la psicología conductista puede ser vista como mecanicista, pero en el sentido de asumir “...el comportamiento como una consecuencia de causas ambientales invariable, regida por leyes y, por tanto, “automática” [...] “Mecánica” en este sentido excluye fines futuros, el libre albedrío, agentes auto-iniciadores o una mente supernatural, que interfieren con la relación legaliforme entre el comportamiento y sus antecedentes”. (Zuriff 1985: 187).

En síntesis, estos autores afirman que lo que se espera del análisis de la conducta es que provea algo más que las distintas maneras en las cuales el comportamiento y el ambiente son funcionalmente interdependientes, pues la investigación científica requiere que se explique en qué consiste esta “interdependencia funcional” con el fin de proveer un entendimiento substancial que permita usos prácticos.

La motivación inicial de Skinner para preferir la idea de relaciones funcionales sobre las de causa-efecto tiene que ver con el prejuicio de que estas últimas implican nociones metafísicas como las de fuerza interna o agente. Aquí lo que podemos ver nuevamente, como lo vimos en su momento en relación con las teorías anti-causalistas de la acción, es que el lenguaje causal es inevitable y que si bien hay dificultades importantes en relación con la adecuación del lenguaje causal a la acción (que no tienen que ver únicamente con cuestiones metafísicas), éstas no se superan simplemente proponiendo alternativas que, en últimas, no realizan una mejor labor explicativa y tienen que recurrir al mismo lenguaje causal.

De esta manera, parece ser que lo que se está proponiendo es un simple cambio de términos, lo cual, unido a la idea de que es mejor hablar de causalidad en sentido funcionalista y no mecanicista, genera la ilusión de que se acaban los problemas relacionados con la noción de la causalidad en el ámbito de la acción humana, problemas tan complejos como el de la causalidad mental, que han sido tratados arduamente por filósofos y psicólogos y que aún no hallan solución definitiva.

Asumamos de todas formas que esta estrategia metodológica puede ser productiva y analicemos en concreto cómo sería la aplicación de este concepto funcionalista de la causalidad en la explicación de la acción. La crítica que hace el conductismo a la idea de concebir las causas de la conducta como estados internos tiene que ver con que estos no son accesibles de la misma manera como lo son las variables externas ambientales. Pues mientras que estas últimas son completamente accesibles, observables, las causas internas

(estados mentales) están sujetas a especulación o a derivarse de la introspección, algo que es rechazado por el conductismo, pues lleva a explicaciones no científicas de la conducta.

Consideremos la acción de Susana de levantar el brazo para hacer una intervención en clase. Una explicación de la acción, como la que nos interesa defender aquí, postula que la causa de esa acción es el deseo de pedir la palabra para hablar en público y la creencia de que si levanta el brazo podrá ser vista por el profesor y podrá participar. Supongamos también que, como se trata de circunstancias normales, Susana tiene un acceso especial a sus estados mentales, que le confiere cierta autoridad sobre los mismos y que, por tanto, no necesita apelar a la observación o a alguna clase de evidencia empírica para respondernos de manera confiada si le preguntáramos por qué llevó a cabo esa acción. No suponemos, en cambio, que Susana tenga que hacer alguna inferencia a partir de la observación de su comportamiento para contestar sinceramente, pues esto implicaría, por ejemplo, que tendría que observarse a sí misma con el brazo levantado para afirmar: “veo que tengo el brazo levantado, por lo tanto, tengo la intención de pedir la palabra”.

Una explicación conductista, en cambio, plantea que un conjunto de variables ambientales, esto es, eventos externos que podemos observar (en el pasado, la misma conducta produjo consecuencias reforzantes, por ejemplo, la obtención de mejores notas) son la causa de esta conducta. Esta explicación causal la proporciona el conductista basado únicamente en la observación, bien sea a partir de una perspectiva de tercera persona, por ejemplo, por parte de compañeros conductistas de Susana que han llevado un registro conductual (con el número de veces que Susana ha levantado el brazo, junto con las variables ambientales que han estado relacionadas “funcionalmente” con esa conducta); o desde una perspectiva de primera persona si, por ejemplo, Susana se encuentra en una terapia conductual y está llevando su propio registro de conductas basado en la auto-observación.

El punto aquí es que concebir la relación causal entre la acción de Susana y las variables ambientales como una relación funcional, no libra a esta concepción de dos tipos de problemas importantes. Por un lado, del problema a que se veían abocadas las teorías no causales de la acción, en el sentido de que no eran capaces de identificar cuáles son las

razones que efectivamente llevan a un agente a actuar, pues no contaban con un criterio para descartar racionalizaciones alternativas. En este sentido podemos decir que afirmar que la relación entre una acción y variables externas es funcional, no nos da elementos para identificar la variable que efectivamente llevó a Susana a comportarse de esa manera, y a descartar las otras. Y, por otro lado, de la dificultad que enfrentan las teorías causales de la acción que tiene que ver con las brechas que se dan entre los estados mentales y la acción. En este caso se trata de las brechas que se presentan entre las variables ambientales y la conducta, y que, como el mismo Skinner reconoció¹⁰², no pueden ser explicadas por la relación causal funcional que el conductismo defiende.

Con la elaboración de la teoría causal de la acción que propusimos en el capítulo II, podemos afirmar ahora que lo que nos asegura que hemos podido identificar correctamente la causa de la acción de Susana y que pudimos dar la explicación correcta de su acción es que se identificó el deseo y la creencia que constituyen la razón para actuar de esa manera. Tal identificación, como se especificó en los capítulos pasados, puede hacerse bien desde la perspectiva de primera persona, o bien desde una perspectiva de segunda persona, esto es, en un contexto intersubjetivo a través del diálogo. Lo central en los dos casos es tener en cuenta la autoridad de primera persona de Susana sobre los estados mentales que hacen posible dar cuenta de su acción. Este rasgo es lo que permite identificar con plena autoridad y especial presunción de verdad que determinadas creencias y deseos fueron los que la llevaron a actuar de esa manera; algo que no podría haberse establecido solamente a través de la mera observación como lo plantea el conductismo. Para terminar analicemos entonces el error en el que incurre el conductismo al rechazar el papel fundamental que juegan los rasgos especiales del autoconocimiento en la explicación de la acción.

¹⁰² Skinner reconoce que en todo enfoque conductual se darán siempre dos brechas inevitables, una entre la acción estimulante del ambiente y la respuesta del organismo, y otra entre las consecuencias y el cambio del comportamiento resultante. En este sentido, considera que sólo la ciencia del cerebro podrá llenar esas brechas, complementando el enfoque conductual: “La psicología debería limitarse a su objeto de estudio accesible y dejar el resto de la historia del comportamiento humano a la fisiología” (Skinner 1987:785). Pero considera que, mientras tanto, el análisis funcional es necesario en tanto permite la predicción y el control del comportamiento. (Cfr. Skinner 1989).

§5. Agencia y Autoconocimiento

Como ya vimos, una de las razones que esgrime el conductismo para rechazar el lenguaje mentalista es que con él supuestamente se introduce de manera inevitable la idea de un homúnculo o “fantasma en la máquina”. De igual manera, rechaza la idea de agencia puesto que las explicaciones basadas en este concepto simplemente atribuirían el comportamiento de un organismo a un agente interno que queda igualmente inexplicado. Pero también es rechazado ese lenguaje puesto que si se admite que el yo o un agente es el responsable último del comportamiento, entonces se tendría que aceptar que el comportamiento tiene causas cualitativamente distintas a las investigadas por las ciencias naturales¹⁰³.

Se rechaza entonces la idea de un agente iniciador, y con ello se modifica la definición misma de lo que es una acción o una conducta. Como ya hemos visto, desde el conductismo se considera a toda acción como una respuesta del organismo ante determinados estímulos del ambiente y, como se elimina la idea de un agente mediador entre el ambiente y la respuesta, se considera a todas las respuestas como “automatismos” (respuestas que se siguen de un evento sin acciones intervinientes por parte del agente). Según Zuriff, los principios explicativos fundamentales de la psicología conductista deben implicar automatismos pues es de esta manera que se lleva a cabo el “exorcismo de la agencia”. Se adopta esta definición, además, porque la suposición de que una acción inteligente por parte de un agente está precedida siempre por actos mentales especiales, lleva a un regreso al infinito. Sigamos el ejemplo que propone este mismo autor: Carlos usa un mapa para encontrar una calle y voltea, por decirlo de alguna manera “automáticamente”, se entiende que esto es un automatismo, puesto que esta conducta fue llevada a cabo por las consecuencias reforzantes que en el pasado tuvo la misma acción (lo llevó al lugar correcto, en menos tiempo, etc., etc.).

Y lo que hace de esa acción un acto inteligente de un agente no es, según el conductismo, algún evento mental escondido que lo precede, sino algo que se ubica en el contexto amplio

¹⁰³ También se rechaza la noción de agente libre puesto que parece ir en contra de la concepción determinista del universo. Pero esta objeción no va a ser considerada aquí.

de tal acto. Cuando Carlos mira el mapa y gira a la derecha “automáticamente”, sin imágenes, reglas o pensamientos, este girar puede ser considerado aún el acto inteligente de un agente. Asimismo, si este acto es el resultado de una larga historia de aprendizaje de leer mapas que lo ha adiestrado para comportarse diferencialmente con respecto a ciertas marcas en los mapas, este “automatismo” también puede considerarse un acto inteligente. Ahora bien si, por ejemplo, como resultado de un espasmo muscular, Carlos hace el giro, este automatismo ya no se puede considerar como la acción de un agente, esto es algo que le sucede a Carlos, no algo que Carlos hace. Pero la diferencia importante aquí, según el conductismo, no está en un acto mental que tiene lugar entre mirar el mapa y girar, sino en el tipo de relación funcional entre el estímulo y la respuesta en los dos casos.

De esta particular concepción de la acción o conducta se desprenden consecuencias epistemológicas importantes, como ya hemos visto. Pues si toda la diferencia entre algo que uno hace y algo que le sucede a uno está en la relación de las variables externas, y las causas del comportamiento no son entendidas como estados mentales sino como variables ambientales, no habrá ninguna diferencia significativa entre el tipo de conocimiento adquirido desde una perspectiva de tercera persona y el autoconocimiento¹⁰⁴. Según el conductismo, el conocimiento del comportamiento de los otros se basa en la observación de su conducta y, de igual manera, el autoconocimiento se basa también en la observación de los comportamientos propios (abiertos y encubiertos). Por ello, afirma, el autoconocimiento no tiene nada de especial. Es necesario entonces retomar el tema del autoconocimiento, cuyo carácter especial parece requerir aquí de una nueva defensa. Recordemos las tres características que lo diferencian de otro tipo de conocimiento: es inmediato, no se basa en la observación empírica y tiene una particular presunción de verdad.

De estas tres características el conductismo parece desafiar especialmente la segunda, esto es, el hecho de que una persona sabe de sus propios estados mentales sin observar su comportamiento o sin apelar a evidencia de ninguna clase. No es, por supuesto, del todo correcto sostener que el conductismo defiende la posición contra-intuitiva según la cual uno

¹⁰⁴ Esto es particularmente claro en Ryle para quien no hay mayor diferencia entre el conocimiento de nosotros mismos y el conocimiento de los otros, pues básicamente el método utilizado es el mismo: la observación de la conducta. (Cfr. 1949, cap. VI).

basa los reportes de sensaciones o de estados mentales en primera persona en evidencia corporal o conductual. Por ejemplo, que para afirmar “me duele” uno debe primero observar los estímulos, bien sean encubiertos o no. Pues si se tuviera que apelar a la evidencia en estos casos, se escucharían expresiones tan extrañas como “por los gemidos que emito, concluyo que tengo dolor”, y eso no lo sostiene ningún conductista¹⁰⁵. Se acepta que los informes de sensaciones como estos los hace la gente usualmente sin apelar a la observación o a la inferencia; lo que hay que entender, según el conductismo, es que hay una diferencia entre “observación” y “discriminación”. Según Zuriff, no toda posible respuesta a un estímulo es una observación de ese estímulo, ni toda respuesta verbal a un estímulo es un reporte de ese estímulo. Sólo cuando una respuesta juega un papel en un contexto particular, puede ser considerada, o bien como una observación, o bien como un reporte. “Por tanto, un reporte de primera persona puede ser una respuesta a un estímulo, abierto o encubierto, aunque no se puede decir que la persona esté observando el estímulo o reportándolo” (Zuriff 1985: 236).

De todas formas, el enfoque conductista se fundamenta en que el autoconocimiento se basa en la observación de la conducta, puesto que los reportes de sensaciones no son siempre predictores confiables de las acciones¹⁰⁶. Según este enfoque, para obtener una respuesta útil a la pregunta “¿cómo te sientes?” uno debe tener algún conocimiento del comportamiento general de un individuo, así como del comportamiento verbal. Y, como ya se anotó, se considera que las sensaciones que son reportadas no son causas del comportamiento abierto, sino que ellas mismas son comportamiento. Como consecuencia se afirma que si un comportamiento exterior de un individuo puede ser cambiado, temperamentos y sensaciones siempre cambiarán también:

Cuando estamos ayudando a la gente a actuar más efectivamente, nuestra primera tarea parece ser cambiar cómo se sienten y de esta manera cómo actuarán, pero un programa

¹⁰⁵ El ejemplo es de Zuriff (1987, cap. 11). Ribes cita otro ejemplo de Malcom en relación con la intención: “Estoy poniéndome el abrigo, por tanto, evidentemente intento irme a casa” (2004: 64).

¹⁰⁶ Hay una orientación del conductismo en psicología clínica llamada *terapia cognitivo-conductual* que trata de incluir estados mentales como creencias, deseos, intenciones, etc. para la descripción de los problemas de conducta. Pero se trata básicamente de alentar a los pacientes a “monitorear y auto-reforzar su propio comportamiento. El auto-reforzamiento es una característica esencial del auto-control del comportamiento”. (Graham 2007: 12).

mucho más efectivo es cambiar cómo actúan y, de esta manera, incidentalmente, cómo se sienten. (Skinner 1974: 193).

El hecho es que se puede establecer un contraste bastante claro entre el tipo de explicación mentalista (esto es, una que tiene en cuenta la incidencia de los estados mentales en la acción) y la explicación conductista. Según la primera, la experiencia de sentir hambre y dolor generan los siguientes reportes respectivamente:

- “Tengo hambre”
- “Tengo dolor”

Por su parte, el conductismo considera a los reportes de primera persona como estímulos discriminativos, es decir, los trata como respuestas verbales discriminativas a un estímulo, más que como reportes observacionales. Esto quiere decir que la relación entre los reportes de primera persona y el objeto de tales reportes es considerada aquí como la relación entre una respuesta verbal discriminativa y el estímulo discriminativo para esa respuesta. De ahí que “tengo hambre” y “tengo dolor” se consideren más como respuestas verbales a estímulos encubiertos, de la siguiente manera:

- “Tengo hambre”: respuesta verbal al estímulo encubierto que surge de contracciones estomacales.
- “Tengo dolor”: respuesta verbal al estímulo encubierto que surge del daño en los tejidos.

Ahora bien, con todo y esta reformulación de los reportes de primera persona como reportes observacionales, el conductismo los considera como discriminaciones no confiables de eventos privados, por varias razones. En primer lugar, porque tales reportes representan de manera equivocada el papel causal de los eventos privados. Y, en segundo lugar, porque la ausencia de correlatos públicos, de un lado, no permiten tener certeza de que los estímulos discriminativos privados (experiencias) sean consistentes y de otro, hace que la comunidad verbal sólo tenga control limitado sobre distorsiones en el control discriminativo de tales reportes. Por ejemplo, el reporte de un dolor de cabeza puede estar

bajo el control de condiciones de gratificación (más atención, escape de responsabilidades, etc.) y no tanto del evento privado que se asume como estímulo discriminativo para esos reportes.

En la medida de lo posible los conductistas prefieren proporcionar sujetos con una historia de aprendizaje experimentalmente controlada, más que pedirle a los sujetos que reporten sus historias pre-experimentales [...] De alguna manera, el terapeuta conductual le adscribe más valor a la observación de cambios en el comportamiento abierto en cuestión que al reporte verbal del paciente sobre esos cambios [...] Así, aunque a los reportes de primera persona se les ha dado una interpretación conductual y, para algunos conductistas, están ligados a eventos privados, los reportes de primera persona juegan sólo un papel menor en la investigación conductual”. (Zuriff 1985: 235).

Siempre se ha criticado el autoconocimiento por dudas semejantes relacionadas con lo que los conductistas llaman unas limitaciones importantes de los “repertorios auto-descriptivos”. En capítulos anteriores ya nos hemos referido a las fallas en el terreno del autoconocimiento, que van desde las dudas o errores en la auto-atribución de estados mentales, hasta el auto-engaño. Ahora bien, como afirma Killeen: “Nuestras introspecciones pueden no ser confiables, pero esto no quiere decir que ellas y los eventos privados que ellas identifican no funcionen como eslabones en una cadena causal. Los eventos privados pueden controlar el comportamiento abierto aún cuando no sean captados por introspección. (Killeen 1987: 226).

Nuevamente es necesario señalar aquí que hay una diferencia fundamental en relación con un evento físico, como la caída de un puente, y una acción. Pues mientras que el primero puede explicarse desde una perspectiva impersonal, la explicación de la acción debe tener en cuenta necesariamente la perspectiva personal del agente. Y lo que pretende lograr el conductismo es hacer de la psicología una ciencia al restringir el método utilizado en la explicación de la conducta a la perspectiva impersonal que se adopta al explicar los eventos físicos. Como veíamos en el primer capítulo respecto al tema de la experiencia fenoménica, no se puede pretender alejarse de la perspectiva de primera persona porque de esta manera perdemos lo esencial de la experiencia. Ahora podemos agregar que también perdemos lo que hemos propuesto considerar como el elemento clave en una explicación correcta de la

acción: la autoridad epistémica que la mayoría de las veces tiene el agente sobre sus razones para actuar.

El punto es que la preocupación por los criterios de objetividad en psicología lleva al conductismo a adoptar un método que ignora la naturaleza fundamental del agente y de la acción. Pero para asegurar el estatuto científico de la psicología no es necesario rechazar la perspectiva personal; tal vez puede garantizarse, como afirma Davidson, por la existencia de leyes no estrictas que respaldan relaciones causales singulares entre eventos. Y, como vimos, esta relación causal no sólo es compatible con la autoridad de primera persona, sino que dicha relación necesita tal autoridad epistémica para mostrarse como eficaz.

Por otro lado, no sobra aclarar que el hecho de que el autoconocimiento no se base en la observación no implica que la identificación y atribución de tales estados mentales a sí mismo, presuponga algo así como un “lenguaje privado”. Aquí hemos defendido la idea de que tal identificación y atribución depende del aprendizaje del uso de los conceptos mentales que sólo es posible con el aprendizaje del lenguaje en un contexto intersubjetivo¹⁰⁷. Pero es un error plantear que los estados mentales pueden ser considerados en términos de discriminación de propiedades físicas como lo propone el conductismo radical. Nadie aprende el significado de un concepto mental discriminando primero los eventos físicos internos a los cuales el concepto es aplicado, como lo señala Ribes-Iñesta:

El concepto [mental] es aprendido hablando y comportándose de una manera particular, no a través de un elaborado proceso de discriminar propiedades físicas ostensivas internas o externas de uno mismo o de otros y construyendo la identificación, nominación o descripción del estado mental o intención basado en ellas [...] Los conceptos mentales están ligados profundamente al lenguaje. (Ribes 2004: 65-66).

En el §2 establecimos la tesis, compartida hasta cierto punto por Skinner, de que aprendemos a hacer uso del lenguaje que nos permite nombrar y describir estados y procesos mentales en un contexto intersubjetivo. Esto es, aprendemos a adscribirnos a

¹⁰⁷ Como ya vimos en secciones pasadas esta es una idea en la que confluyen concepciones filosóficas como las de Wittgenstein 1953, Davidson 2001 y Hoyos (En preparación). Pero también algunos enfoques conductistas como el del propio Skinner 1945 y el de Mead 1934.

nosotros mismos toda una clase de predicados mentales gracias a que hemos aprendido a adscribirselos primero a los otros. Vimos que, según Strawson, estos dos aspectos del uso de tales predicados están estrechamente vinculados, de tal manera que no podemos pensar en privilegiar uno de ellos e ignorar el otro. Sin embargo, esto no niega el hecho de que nos adscribimos estados mentales a nosotros mismos sin basarnos en la observación de la conducta. Aunque los conceptos mentales son adscritos a otros sobre la base de criterios conductuales, no nos los adscribimos a nosotros mismos sobre esta base.

A fin de *entender* este tipo de concepto [se refiere a los conceptos mentales –FEC], uno tiene que reconocer que hay un género de predicado que es adscribible sin ambigüedad y adecuadamente, *tanto* sobre la base de la observación del sujeto del predicado, *como* sin esa base, es decir, independientemente de la observación del sujeto (Strawson 1959 [1989]: 110-111).

En este sentido, lo que vemos ahora es que el conductista ignora una posibilidad legítima de autoadcripción, la que se hace sobre una base distinta a la observación de la conducta y está desconociendo con ello un hecho definitorio de tales predicados: que el uso que hacemos de los mismos, cuando los aplicamos a los otros, con base en criterios conductuales, no agota toda su significación. Según Strawson, con ello se está olvidando la estructura lingüística total a la que pertenecen.

Este es uno de los puntos que marca una diferencia esencial entre las posiciones conductista y mentalista. Pues, si bien las dos coinciden en afirmar que el uso adecuado de predicados mentales en primera persona está estrechamente relacionado al uso que se hace de los mismos en tercera persona, el conductismo niega que exista la asimetría descrita por Strawson. Y así, con la negación, de un lado, del papel explicativo que pueden jugar los estados mentales respecto a la acción y, de otro, de la posibilidad que tenemos de adscribirnos tales estados sin la observación de la conducta, el conductismo se acerca cada vez más al cumplimiento de los estándares establecidos para hacer una psicología objetiva, pero va perdiendo completamente el punto, al desfigurar la noción de persona y de acción intencional en la que ésta debería basarse.

De igual manera, el conductismo niega totalmente la especial presunción de verdad e inmunidad al error que caracteriza al autoconocimiento, pues considera que no tenemos ningún acceso privilegiado. Según Rachlin, en el proceso de autoconocimiento las personas están en una posición privilegiada sólo en virtud de la cantidad, más que de la cualidad de la información. Es decir, cada uno tiene, respecto a sí mismo, una mayor cantidad de información de su propio comportamiento que el de cualquier otra persona, pero de ninguna manera es una *mejor* muestra. Inclusive llega a plantear que la información que cada uno tiene de sus propios motivos o intenciones puede ser peor que la que tiene un observador acerca de uno, puesto que en el propio caso, sólo se puede observar el propio comportamiento a través de la reflexión (a través de sus resultados diversos), mientras que un observador externo ve nuestro comportamiento directamente (Rachlin 1992: 1380). De esta manera, concluye Rachlin, el conductismo le “da la vuelta” a la noción mentalista común de que las personas tienen un acceso privilegiado a sus propios estados mentales.

Esta posición radical del conductismo reduce las posibilidades del conocimiento de los otros y del autoconocimiento a la observación. Como ya lo hemos señalado, esto lo hacen con la idea de introducir un método objetivo que garantice el estatuto científico de la psicología. Ahora bien, como ya lo expusimos en capítulos anteriores, utilizar esta metodología deja por fuera el carácter cualitativo o subjetivo de la experiencia y pasa por alto el papel que puede jugar la perspectiva personal y la autoridad de primera persona del sujeto sobre sus estados mentales (creencias y deseos) que son fundamentales en la explicación de la acción.

No es sorprendente entonces que el conductismo pretenda establecer la misma postura respecto al conocimiento de las propias acciones, al plantear que estamos en capacidad de comprender y explicar nuestro propio comportamiento a través de la auto-observación (observamos tanto nuestras conductas abiertas, lo que hacemos, como las encubiertas, es decir, nuestros pensamientos, deseos, etc.). Como lo vimos en el capítulo II, no desconocemos que algunas veces el autoconocimiento se basa en la observación de nuestro propio comportamiento (por ejemplo, cuando afirmamos “no me había dado cuenta de lo hambriento que estaba hasta que empecé a comer”); en estos casos los reportes de primera

persona pueden ser entendidos como basados en los mismos hechos que los reportes de tercera persona. Pero estas ocasiones constituyen más bien excepciones, no son tan frecuentes como lo considera el conductismo.

Inclusive en relación con el comportamiento de los otros no es suficiente con observar la conducta de alguien para verificar que, en efecto, haya hecho algo. Como afirma von Wright, para verificar que A hizo *a* no es suficiente comprobar que llegó a producirse el resultado de la acción. “Debemos establecer así mismo que lo que tuvo lugar respondía a la intención de A y no era, en cambio, algo ocurrido por mero accidente, por un descuido o, incluso contra su voluntad. Debemos poner de manifiesto que la conducta de A, el movimiento que vemos realizar a su cuerpo, es intencional a tenor de la descripción «hacer *a*».” ([1971] 1979: 133). También Stoutland: “De ordinario lo que captamos directamente no es una mera conducta sino una acción intencional. Esto es, vemos la conducta orientada hacia un fin. Vemos a la gente abrir puertas, ventanas, y el verlo así no consiste en hacer hipótesis acerca de o en inferir las causas de su conducta.” ([1976] 1980: 82).

Para concluir, señalemos, en primer lugar, que hay que seguir insistiendo en que no es posible eliminar el lenguaje intencional si queremos hacer inteligibles nuestras acciones. La propuesta conductista de traducir los términos mentalistas o de reemplazarlos por una terminología técnica no cumple ningunos de los fines que se proponía pues, por un lado, no logra hacer inteligible la acción en los términos que se necesita y, por otro, el uso de esta terminología en sí misma no le aporta a la psicología la cientificidad que el conductismo busca.

En segundo lugar, es un gran error del conductismo considerar a los estados mentales, fenoménicos e intencionales, como meros epifenómenos. Como vimos, el conductismo acepta la existencia de estados mentales, pero como meros añadidos o productos colaterales que no tienen la menor incidencia generativa ni explicativa en el curso de las acciones de

una persona. El problema es que así el conductismo concibe de manera equivocada la naturaleza humana y la naturaleza de la acción intencional. Es cierto que hay un aspecto físico de la persona y de las acciones, pero limitarse a este aspecto físico no permite comprender ni explicar lo que queremos respecto a las dos. Como hemos insistido desde el principio, no se puede prescindir de los estados mentales como creencias, deseos e intenciones en la explicación de la acción, pero tampoco sirve de mucho integrarlas al esquema explicativo sólo como meros añadidos o adornos, tal como el epifenomenismo conductista pretende hacer. Y lo que intentamos mostrar aquí es que la inclusión de los mismos en esta explicación adquiere su fuerza a partir de dos hechos: la consideración de los mismos como causales y la perspectiva personal que debe incluirse necesariamente en tal explicación.

En tercer lugar, podemos afirmar que también es un error seguir insistiendo en que la explicación que apela a estados y procesos mentales es una explicación de carácter misterioso, dualista o animista. El argumento que han utilizado para fundamentar esta crítica es que en ciencia sólo se admite lo que es observable, de manera tal que debemos restringirnos a las conductas observables y, para su explicación, a variables externas que también son observables, como los estímulos, los refuerzos y las consecuencias de la misma. De manera tal que todas aquellas variables no observables que se quieran introducir en la explicación de la conducta son consideradas como entidades metafísicas o residuos de concepciones animistas que se deben abandonar. Este argumento desconoce el carácter relacional de los estados mentales en el que hemos insistido aquí desde el primer capítulo; esta es una tesis que se opone completamente a la idea del origen solipsista de los estados mentales y permite entender además que el mentalismo no tiene que ver con las concepciones pre-científicas que el conductismo critica.

En cuarto lugar, aunque la preocupación del conductismo por aportar una explicación efectiva de la acción sea una preocupación legítima, no lo logra. Desde nuestro punto de vista, esta explicación es posible si tenemos en cuenta que hay una relación de tipo causal entre las razones para actuar y la acción. Ahora bien, es cierto que aún queda un largo trabajo por hacer respecto al tema de la causalidad mental, a la definición del tipo de

causalidad del que se trata aquí, etc. Pero es un gran error menospreciar el aporte que estas discusiones de tipo conceptual puedan hacer al terreno de la acción, y a la psicología en general. El adoptar esta actitud es lo que lleva a Skinner a creer que puede sostener una posición neutra y a considerar que sólo por adoptar una concepción de la causalidad “funcional” en la que las variables ambientales juegan un papel sobresaliente se resuelve este problema central de la psicología.

Conclusiones

Hasta cierto punto podríamos estar de acuerdo con Skinner cuando afirma que tanto la filosofía como la psicología, en sus diversos enfoques, han perdido de vista lo que es realmente importante estudiar si queremos explicar el comportamiento humano, esto es, la acción o el comportamiento en sí mismos. Esta es una de las razones por las cuales critica al mentalismo en sus diversas variantes: como dualismo cartesiano, como funcionalismo, o como neuropsicología. El primero se habría centrado en una mente inmaterial y los últimos en el cerebro como correlato de los estados mentales, relegando a un segundo plano lo central para la psicología: la acción o la conducta humana.

Pero no se puede desconocer tampoco, que hay algunos enfoques en filosofía y psicología, de los llamados “mentalistas”, que han avanzado mucho en la explicación de la acción humana. La tesis central defendida aquí, y que se puede considerar mentalista, tiene que ver con que la persona se caracteriza por dos rasgos particulares: la subjetividad y la capacidad de acción. En este sentido, el acceso especial que cada uno tiene a sus experiencias subjetivas y a estados mentales como creencias y deseos que permiten explicar sus acciones, es un rasgo especial del cual la filosofía y algunas corrientes psicológicas han tratado, no sólo de dar cuenta, sino de sacarle el mayor provecho para el avance del conocimiento psicológico. Por esta razón parece un poco ingenua la opción metodológica del conductismo de rechazar esta vía de acceso apelando simplemente a un criterio de científicidad.

Criterio con el cual además se cree justificado para soslayar la discusión ontológica sobre la naturaleza humana e igualar el objeto de estudio de la psicología al de otras ciencias como la biología y la física, pretendiendo sostener una postura metodológica “neutral” basada en la observación. Si bien es cierto que la discusión sobre la acción no se puede quedar en cuestiones metafísicas abstrusas –algo en lo que concuerdan también los filósofos–, no se puede rechazar, como pretende Skinner, el aporte de las teorías en el esclarecimiento de cuestiones como la naturaleza de la acción y el tipo de explicación más adecuado para la

misma. Adoptar simplemente un criterio metodológico no soluciona por sí mismo estos problemas y no contribuye de manera significativa al avance de la psicología.

Partimos de la convicción irrestricta de que la discusión conceptual es fundamental en la resolución de problemas epistemológicos y metodológicos de la psicología. De hecho, podemos ver, de forma esquemática, cómo los problemas discutidos aquí tienen que ver estrechamente con la definición del objeto y método de la psicología. Por el lado del objeto, recordemos que el estudio de lo mental en el siglo XIX estuvo centrado en la conciencia, esto es, en las experiencias conscientes como objeto. El psicoanálisis en este sentido toma como punto de partida una crítica a la identificación de lo mental con la conciencia, pues considera que existen estados mentales inconscientes que tienen una gran influencia en el ámbito general de lo mental y en la acción. De igual manera, una de las motivaciones centrales del surgimiento del conductismo psicológico fue la crítica a esta concepción de la psicología como el estudio de la conciencia; crítica que actualiza con su rechazo a toda forma de mentalismo, y que lo lleva a establecer el comportamiento observable como objeto de estudio digno por sí mismo y no en cuanto criterio o síntoma para inferir estados mentales. Una propuesta derivada de la teoría que se defendió aquí consiste en considerar que la psicología debe tener en cuenta como punto de partida el concepto de persona en el sentido básico strawsoniano de una entidad a la que le son igualmente adscribibles predicados físicos y mentales. Pero –como quisimos hacer énfasis aquí– también en el sentido en que las personas son entes subjetivos, con experiencias particulares y capaces de acción. Y sobre todo como un ser con una perspectiva personal, con un punto de vista particular sobre el mundo.

Por el lado del método ha habido siempre en psicología una confrontación en relación con la dualidad subjetivo / objetivo. En varios momentos de su historia la psicología ha tenido que enfrentarse a la disputa entre, por un lado, los que defienden una perspectiva estrictamente subjetiva a partir de la introspección y, por otro, los que consideran que el único método válido es el que se basa en la observación de la conducta, restringiendo con ello la metodología de la psicología a la perspectiva impersonal. La primera posición se equivoca en sostener que defender la particularidad de un ámbito como el de lo subjetivo se

tiene que limitar a la introspección. Pero no se justifica tampoco seguir defendiendo una postura conductista con base en la idea de que una explicación que tenga en cuenta conceptos mentales y la perspectiva personal no escapa al solipsismo. A partir de la consideración de la perspectiva intersubjetiva, o de segunda persona que defendimos aquí se puede ver por qué hay un error en cada una de estas reducciones metodológicas. Como afirma Strawson, para tener conceptos psicológicos, es necesario que uno esté en capacidad de adscribirse tanto a sí mismo, como a los otros y también ver a los otros como autoadscriptores. Así pues, si entendemos a los conceptos mentales como relacionales, no hay razón para rechazarlos como legítimos objetos de estudio, así como tampoco para restringir las posibilidades metodológicas de la psicología a la perspectiva impersonal de las otras ciencias.

Una de las tareas más importantes de la psicología desde sus inicios ha sido dar cuenta del comportamiento o de la acción humana. Podríamos esperar que sus teorías nos dieran la clave para responder a la pregunta de *por qué una persona se comporta como lo hace* y, de hecho, contamos hoy en día no sólo con variadas y extensas teorías, sino también con métodos y técnicas derivadas de ellas que pretenden modificar de manera eficaz el comportamiento. Sin embargo, un análisis sucinto, como el que se realizó aquí, de las teorías en las que se basan esas técnicas, nos muestra que hay serias inconsistencias al interior de lo que podemos llamar el *corpus* de conocimiento psicológico.

Quisiera agregar, para terminar, que el estado actual de la psicología, en lo que tiene que ver con la división radical por enfoques, se debe a la ignorancia de los errores conceptuales en los que persisten enfoques como el psicoanálisis y el conductismo, ocasionados por la falta de análisis y crítica de sus fundamentos epistemológicos desde su surgimiento. Ahora,

¿es necesario que la psicología avance como ciencia unificada?¹⁰⁸ Tal vez no sea necesario, ni siquiera deseable, que los enfoques se reúnan en una teoría unificada; pero lo que sí me parece urgente es que se abra la posibilidad de la discusión crítica y de un “comercio conceptual” de un alto nivel entre ellos (algo que se extraña casi por completo hoy en día).

¹⁰⁸ Así como lo consideran, por ejemplo, Vigotsky 1927 y Canguilhem (1956).

Bibliografía

- Alexander, P. (1962). "Rational Behaviour and Psychoanalytic Explanation". En: *Mind*, New Series, Vol. 71, No. 283: 326-341.
- Álvarez, M. (2005). "Agents, Actions and Reasons". En : *Philosophical Books*. Vol. 46, No. 1: 45-58.
- Anscombe, G.E.M. (1958) [1991]. *Intención*. A. I. Stellino (trad.). Madrid: Paidós.
- Antony, L. (1989). "Anomalous Monism and the Problem of Explanatory Force". En: *The Philosophical Review*, Vol. 98, No. 2: 153-187.
- Aristóteles (1993). *Ética Nicomáquea*. J. Pallí Bonet (trad.). Madrid: Gredos.
- Assoun, Paul - L. (1981) [1982]. *Introducción a la epistemología freudiana*. O. Barahona y U. Doyhamboure (trad.). México: Siglo XXI.
- Avramides, A. (2001). *Other Minds*. London: Routledge.
- Balmuth, J. (1965). "Psychoanalytic Explanation". En: *Mind*, New Series, Vol. 74, No. 294: 229-235.
- Beck, L. W. (1966). "Conscious and Unconscious Motives". En: *Mind*, New Series, Vol. 75, No. 298: 155-179.
- Boghossian, P. (1989), 'Content and Self-Knowledge', *Philosophical Topics* 17, pp. 5-26.
- Bouveresse, J. (1991) [2004]. *Filosofía, mitología y pseudociencia*. A. Escudero (trad.). Madrid: Síntesis.
- Broncano, F. (2006). "Consideraciones epistemológicas acerca del 'sentido de agencia'". En: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. Vol. 39: 7-27.
- Burge, T. (1988). "Individualism and Self-Knowledge". En: *Journal of Philosophy* 85: 649-663.
- Canguilhem, G. (1956) [1998]. "¿Qué es la psicología?" En: *Revista Colombiana de Psicología*, N° 7, Bogotá: 7-14.
- Carnap, R. (1932-1933) [1978]. "Psicología en lenguaje fisicalista". En: Ayer, A. J. (Ed.). *El positivismo lógico*. L. Aldama [et al.] (trad.). México: Fondo de Cultura Económica: 171-204.
- Cavell, M. (1993) [2000]. *La mente psicoanalítica. De Freud a la filosofía*. G. Montes (trad.). México: Paidós.
- Cavell, M. (2006). *Becoming a Subject. Reflections in Philosophy and Psychoanalysis*. Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers, D. (1999). "First-Person Methods in the Science of Consciousness". En: *Arizona Consciousness Bulletin*, 1999.
- Chalmers, D. (2002a). "Consciousness and Its Place in Nature". En: Chalmers, D. 2002: 247-272.
- Chalmers, D. (Ed.) (2002). *Philosophy of Mind, Classical and Contemporary Readings*. Oxford / New York: Oxford University Press.
- Chiesa, M. (1992). "Radical Behaviorism and Scientific Frameworks. From Mechanistic to Relational Accounts". En: *American Psychologist*, Vol. 47, No. 11: 1287-1299.
- Chomsky, N. (1959) [1977]. "Crítica de «Verbal Behaviour» de B. F. Skinner". En: Bayés, R. (Ed.). *¿Chomsky o Skinner? La génesis del lenguaje*. A. Coy (trad.). Barcelona: Fontanella: 21-85.
- Chomsky, N. (1971) [1984]. "El proceso contra Skinner" en Matson, F. (Ed.). *Conductismo y humanismo: enfoques antagónicos o complementarios?* R. Velásquez (trad.). México: Trillas: 73-95.
- Churchland, P. M. (1985). "Reduction, Qualia, and the Direct Introspection of Brain States". En: *Journal of Philosophy*, 82: 8-28.
- Crane, T. y Brewer, B. (1995). "Mental Causation". En: *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 69: 211-253.
- Davidson, D. (1963) [1995]. "Acciones, razones y causas". En: Davidson [1995]: 17-36.
- Davidson, D. (1970) [1995]. "Sucesos mentales". En: Davidson [1995]: 263-287.

- Davidson, D. (1971) [1995]. "De la acción". En: Davidson [1995]: 63-84.
- Davidson, D. (1982). "Paradoxes of Irrationality". En: J. Hopkins, J. & Wollheim, R. (Eds.). *Philosophical Essays on Freud*. Cambridge: CUP: 289- 305.
- Davidson, D. (1984) [2003]. "La autoridad de primera persona". En: Davidson [2003]: 25-40.
- Davidson, D. (1987) [2003]. "Conocer nuestra propia mente". En: Davidson [2003]: 41-71.
- Davidson, D. (1989) [2003]. "Qué está presente a la mente?". En: Davidson [2003]: 91-109
- Davidson, D. (1980) [1995]. *Ensayos sobre acciones y sucesos*. O. Hansberg, J. Robles y M.Valdés (trad.). UNAM, Barcelona: Crítica.
- Davidson, D. (1995a). "Thinking Causes". En: Heil, J. y Mele, A. 1995: 3-17.
- Davidson, D. (1997a) [2003]. "El indeterminismo y el antirrealismo". En: Davidson [2003]: 110-129.
- Davidson, D. (1997b). [2003]. "La aparición del pensamiento". En: Davidson [2003]:176-190.
- Davidson, D. (1998) [2003]. "La irreducibilidad del concepto de yo". En: Davidson [2003]:130-138.
- Davidson, D. (2001) [2003]. *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*. O. Fernández (trad.). Madrid: Cátedra.
- Delprato, D. y Midgley, B. (1992). "Some Fundamentals of B. F. Skinner's Behaviorism". En: *American Psychologist*, Vol. 47, No. 11: 1507-1520.
- Dennett, D. (1978). "Skinner Skinned". En: *Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology*. Cambridge MA.: MIT Press: 53-70.
- Dennett, D. (1991). *Consciousness Explained*, Boston: Little Brown.
- Descartes, R. (1637) [1985]. *Discurso del método*. M. García Morente (trad.). Madrid: Espasa-Calpe.
- Dewhurst, D. (1984). "How Can I Know Myself?" En: *Philosophy*, Vol. 59, No. 228: 205-218.
- Dickenson, J. (2007). "Reasons, Causes, and Contrasts". En: *Pacific Philosophical Quarterly* 88: 1-23.
- Dilman, I. (1994). "Ten Answers for Psycho-Analysis". En: *Philosophy*, Vol. 69, No. 269: 353-363.
- Dolan, F. (1995). "Political Action and the Unconscious: Arendt and Lacan on Decentering the Subject". En: *Political Theory*, Vol. 23, No. 2: 330-352.
- Dretske, F. (1988). *Explaining Behavior: Reasons in a World of Causes*, Cambridge, Ma: MIT Press.
- Dretske, F. (1995) *Naturalizing the Mind*, Cambridge MA: MIT Press.
- Eagle, M. (1982). "Privileged Access and the Status of Self-Knowledge in Cartesian and Freudian Conceptions of the Mental". En: *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 12, No. 4: 349-373.
- Farkas, K. (2008). *The Subject's Point of View*. Budapest: Central European University.
- Fodor, J. (1968). *Psychological Explanation*. New York: Random House.
- Freud, S. (1895) [1976]. "A propósito de las críticas a la "neurosis de angustia"". En: *OC*, vol. II.
- Freud, S. (1901) [1976]. *Psicopatología de la vida cotidiana*. En: *OC*, vol. VI.
- Freud, S. (1909) [1976]. "A propósito de un caso de neurosis obsesiva". En: *OC*, vol. X: 119-194.
- Freud, S. (1910 (1909)) [1976]. "Cinco conferencias sobre psicoanálisis". En: *OC*, vol. XI.
- Freud, S. (1913) [1976]. "El interés por el psicoanálisis". En: *OC*, vol. XIII: 165-192.
- Freud, S. (1915) [1976]. "Lo Inconsciente". En: *OC*, vol. XIV: 153-213.
- Freud, S. (1915-1916) [1976]. *Conferencias de introducción al psicoanálisis. Partes I y II*. En: *OC*, vol. XV.
- Freud, S. (1916-1917) [1976]. *Conferencias de introducción al psicoanálisis. Parte III*. En: *OC*, vol. XVI.
- Freud, S. (1923) [1976]. "El yo y el ello". En: *OC*, vol. XIX: 1-66.
- Freud, S. (1925) [1976]. "Presentación autobiográfica". En: *OC*, vol. XX: 1-70.
- Freud, S. (1926 (1925)) [1976]. "Inhibición, síntoma y angustia". En: *OC*, vol. XX: 71-163.
- Freud, S. (1930 [1929]) [1976]. "El malestar en la cultura". En: *OC*, vol. XXI.
- Freud, S. (1940a) [1976]. "Esquema del psicoanálisis". En: *OC*, vol. XXIII: 133-209.

- Freud, S. (1940b) [1976]. "Algunas lecciones elementales sobre psicoanálisis". En: *OC*, vol. XXIII: 279-288.
- Freud, S. *Obras Completas (OC)* (1976). XXV Vols. J. L. Etcheverry (trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- García, A. (1995). "Qualia: propiedades fenomenológicas". En: Broncano, F. (Ed.) *La mente humana*. Madrid: Trotta / CSIC: 353-383.
- García-Carpintero, M. (2000). "Las razones para el dualismo". En: Chacón, P. y Rodríguez, M. (Eds.) *Pensando la mente. Perspectivas en filosofía y psicología*. Madrid: Biblioteca Nueva: 27-119.
- Georgalis, N. (2006). *The Primacy of the Subjective: Foundations for a Unified Theory of Mind and Language*. Cambridge MA: MIT Press.
- Gertler, B. (2008). "Self-Knowledge". En: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/self-knowledge>.
- Ginet, C. (1990). *On Action*. New York: Cambridge University Press.
- Ginet, C. (2005). "Comments on Alfred Mele, *Motivation and Agency* – Discussion". En: *Philosophical Studies* 123: 261-272.
- Goldberg, S. (1999). "The Psychology and Epistemology of Self-Knowledge". En: *Synthese*, 118: 165-199.
- Graham, G. (2007). "Behaviorism". En: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu>
- Graham, G., Tienson, J. y Horgan, T. (2003). "The Phenomenology of First-Person Agency". En: Walter, S. y Heckmann, H-D. (Eds.) *Physicalism and Mental Causation: The Metaphysics of Mind and Action*. Exeter: Imprint Academic: 323-340.
- Grünbaum, A. (1984). *The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Habermas, J. (1968) [1982]. *Conocimiento e interés*. M. Jiménez, J. F. Ivars y L. M. Santos (trad.). Madrid: Taurus.
- Hayes, S. y Brownstein, A. (1987). "Mentalism, Private Events and Scientific Explanation: A Defense of B. F. Skinner's View". En: Modgil, S. y Modgil, C. (Eds.). *B. F. Skinner. Consensus and Controversy*. New York: Falmer Press: 207-218.
- Heil, J. (1989). "Minds Divided". En: *Mind*, New Series, Vol. 98, No. 392: 571-583.
- Heil, J. y Mele, A. (Eds.) (1995). *Mental Causation*. Oxford: Clarendon Press.
- Hoyos, L. E. (En preparación). *Persona, razón y sociedad. Ensayos de filosofía práctica y de la acción*.
- Husserl, E. (1952) [1986]. *Meditaciones cartesianas*. J. Gaos y M. García (trads.). México: FCE.
- Hutto, D. (1999). "A Cause for Concern: Reasons, Causes and Explanations". En: *Philosophy and Phenomenological Research*: Vol. 59, No. 2: 381-401.
- Jackson, F. (1982). "Epiphenomenal Qualia". En: *Philosophical Quarterly*, 32: 127-136.
- Jones, E. (1957) [1959]. *Vida y obra de Sigmund Freud*. M. Carliski (trad.). Buenos Aires: Nova.
- Kantor, J. R. (1958). *Interbehavioral psychology: A sample of scientific system construction*. Chicago: Principia Press.
- Killeen, P. (1987). "Emergent Behaviorism". En: Modgil, S. y Modgil, C. (Eds.). *B. F. Skinner. Consensus and Controversy*. New York: Falmer Press: 219-234.
- Kim, J. (1989). "The Myth of Nonreductive Materialism". En: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 63, No. 3: 31-47.
- Kim, J. (1995). "Can Supervenience and 'Non-Strict Laws' Save Anomalous Monism?". En: Heil, J. y Mele, A. 1995: 19-26.
- Kim, J. (1998). "Reasons and the First Person". En: Brensen, J. y Cuypers, S. (Eds.). *Human Action, Deliberation and Causation*. Philosophical Studies Series 77. Dordrecht: Kluwer: 67-87.

- Kitcher, P. & Wilkes, K. (1988). "What Is Freud's Metapsychology?". En: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, Vol. 62: 101-115+117-137.
- Kripke, S. (1981) [1985]. *El nombrar y la necesidad*. M. Valdés (trad.). México: UNAM.
- Lacey, H. (1998). "On the Limits of Radical Behaviorism: A Reply to Leigland's Reply". En: *Behavior and Philosophy*, 26: 63-71 .
- Lacey, H. y Schwartz, B. (1987). "The Explanatory Power of Radical Behaviorism". En: Modgil, S. y Modgil, C. (Eds.). *B. F. Skinner. Consensus and Controversy*. New York: Falmer Press: 165-176 .
- Leigland, S. (1998). "Intentional Explanations and Radical Behaviorism: A Reply to Lacey". En: *Behavior and Philosophy*, 26: 45-61.
- Leigland, S. (2003). "Private Events and the Language of the Mental: Comments on Moore". En: *Behavior and Philosophy*, 31: 159-164.
- Liz, M. (1995). "Causalidad y contenido mental". En: Broncano, F. (Ed.). *La mente humana*. Madrid: Trotta / CSIC: 207-243.
- Lycan, W. (1996). *Consciousness and Experience*. Cambridge MA: MIT Press.
- MacDonald, C. y MacDonald, G. (1995). "How to Be Psychologically Relevant?". En: McDonald, C. y MacDonald, G. (Eds.). *Philosophy of Psychology. Debates on Psychological Explanation*, Londres: Backwell: 60-77.
- Mahoney, M. (1974). *Cognitive Behavior Modification*. Cambridge MA: Ballinger.
- McGinn, C. (1991). *The Problem of Consciousness*. Oxford: Blackwell.
- Mckenzie, B. (1977). [1982]. *El behaviorismo y los límites del método científico*. A. Marañón (trad.). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Mckinsey, M. (1991). "Anti-Individualism and Privileged Access". En: *Analysis*, Vol. 51, No. 1: 9-16.
- McLaughlin, B. (1995). "On Davidson's Response to the Charge of Epiphenomenalism". En: Heil, J. y Mele, A. 1995: 27- 40.
- Mead, G. H. (1934) [1968]. *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. F. Mazía (trad.). México: Paidós.
- Mele, A. (2003). *Motivation and Agency*. New York: Oxford University Press.
- Mele, A. (2003a). "Philosophy of Action". En: Ludwig, K. (Ed.). *Donald Davidson*. Cambridge: Cambridge University Press: 64-84
- Metzinger, T. (Ed.) (1995). *Conscious Experience*. Exeter: Imprint Academic.
- Modgil, S. y Modgil, C. (Eds.) (1987). *B. F. Skinner. Consensus and Controversy*. New York: Falmer Press.
- Moore, J. (1990). "On Mentalism, Privacy and Behaviorism". En: *The Journal of Mind and Behavior*, Vol. 11, No. 1: 19-36.
- Moore, J. (2001). "On Psychological Terms that Appeal to the Mental". En: *Behavior and Philosophy*, Vol. 29, No. 1: 167-186.
- Moran, R. (2001). *Authority and Estrangement: An Essay on Self-Knowledge*. Princeton: Princeton University Press.
- Moxley, R. (1992). "From Mechanistic to Functional Behaviorism". En: *American Psychologist*, Vol. 47, No. 11: 1300-1311.
- Moya, C. (1990). *The Philosophy of Action. An Introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Moya, C. (1996). "El sujeto enunciado". En: Cruz, M. (Ed.). *Tiempo de subjetividad*. Barcelona: Paidós: 155-183.
- Moya, C. (2003). "Externalism, Inclusion, and Knowledge of Content". En: Frápolli, M. y Romero, E. (Eds.). *Meaning, Basic Self Knowledge and Mind: Essays on Tyler Burge*. Stanford, CA: CSLI Publications: 159-179.
- Moya, C. (2006). *Filosofía de la mente*. Valencia: Universitat de València.
- Moya, C. (Manuscrito). "Reasons and Causes".

- Nagel, T. (1974). "What Is It Like to Be a Bat?". En: *The Philosophical Review*, Vol. 83, No. 4: 435-450.
- Nagel, T. (1979) [2000]. *Ensayos sobre la vida humana*. H. Islas (trad.). México: FCE.
- Nagel, T. (1979a) [2000]. "Lo subjetivo y lo objetivo". En: Nagel [1979] 2000: 319-347.
- Nagel, T. (1986) [1996]. *Una visión de ningún lugar*. J. Issa González (trad.). México: FCE.
- Nagel, T. (1994). "Consciousness and Objective Reality". En: Warner, R. Szubka, T. 1994: 63-68.
- Nagel, T. (1995) [2000]. "El antropomorfismo de Freud". En: *Otras mentes*, S. Girón (trad.). Barcelona: Gedisa.
- Nisbett, R. y Wilson, T. (1977). "Telling More Than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes". En: *Psychological Review*, 84, pp. 231-259.
- Place, U. (1987). "Skinner Re-Skinned". En: Modgil, S. y Modgil, C. (Eds.). *B. F. Skinner. Consensus and Controversy*. New York: Falmer Press: 239-248.
- Popper, K. (1983) [1985]. *Post Scriptum a la lógica de la investigación científica*. Vol. I. *Realismo y el objetivo de la ciencia*. M. Sansigre (trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Quine, W. (1960). *Word and Object*. Cambridge MA: MIT Press.
- Rachlin, H. (1987a). "The Explanatory Power of Skinner's Radical Behaviorism". En: Modgil, S. y Modgil, C. (Eds.). *B. F. Skinner. Consensus and Controversy*. New York: Falmer Press: 155-164.
- Rachlin, H. (1987b). "Rachlin Replies to Lacey and Schwartz". En: Modgil, S. y Modgil, C. (Eds.). *B. F. Skinner. Consensus and Controversy*. New York: Falmer Press: 177-178.
- Rachlin, H. (1992). "Teleological Behaviorism". En: *American Psychologist*, Vol. 47, No. 11: 1371-1382.
- Ratcliffe, M. (2002). "Husserl and Nagel on Subjectivity and the Limits of Physical Objectivity". En: *Continental Philosophy Review* 35: 353-377.
- Ribes-Iñesta, E. (1990). *Problemas conceptuales en el análisis del comportamiento humano*, México: Trillas.
- Ribes-Iñesta, E. (2004). "Behavior is Abstraction, not Ostension: Conceptual and Historical Remarks on the Nature of Psychology". En: *Behavior and Philosophy*, 32: 55-68.
- Ricoeur, P. (1965) [1970]. *Freud: una interpretación de la cultura*. A. Suárez (trad.). México: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (1977) [1981]. *El discurso de la acción*. P. Calvo (trad.). Madrid: Cátedra.
- Rosenthal, D. (1986). "Two Concept of Consciousness". En: *Philosophical Studies* 94: 329-359.
- Ryle, G. (1949) [1967]. *El concepto de lo mental*. E. Rabossi (trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Searle, J. (1994). "What's Wrong with the Philosophy of Mind?". En: Warner, R. y Szubka, T. 1994: 277-298.
- Searle, J. (1995) [1997]. *La construcción de la realidad social*. A. Doménech (trad.). Barcelona: Paidós.
- Skinner, B. F. (1945). "The Operational Analysis of Psychological Terms". En: *Psychological Review*, 52: 270-277.
- Skinner, B. F. (1953). *Science and Human Behavior*. New York: Macmillan.
- Skinner, B. F. (1964). "Behaviorism at Fifty". En: Wann. T. (Ed.). *Behaviorism and Phenomenology*. Chicago, IL: University of Chicago Press: 79-97.
- Skinner, B. F. (1971). *Beyond Freedom and Dignity*. New York: A. Knopf.
- Skinner, B. F. (1974). *About Behaviorism*. New York: Alfred A. Knopf.
- Skinner, B. F. (1987). "Whatever Happened to Psychology as the Science of Behavior?". En: *American Psychologist*, Vol. 42, No. 8: 780-786.
- Skinner, B. F. (1989). "The Origins of Cognitive Thought". En: *American Psychologist*, Vol. 44, No. 1: 13-18.
- Skinner, B. F. (1990). "Can Psychology Be a Science of Mind?". En: *American Psychologist*, Vol. 45, No. 11: 1206-1210.

- Slife, B., Yanchar, S. y Williams, B. (1999). "Conceptions of Determinism in Radical Behaviorism: A Taxonomy". En: *Behavior and Philosophy*, Vol. 27, No. 2: 75-96.
- Smart, J. (1959). "Sensations and Brain Processes". En: *Philosophical Review*, 68: 141-56.
- Smith, L. (1990) [1994]. *Conductismo y positivismo lógico*, Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Staddon, J. (2001). *The New Behaviorism: Mind, Mechanism, and Society*. Filadelfia PA: Psychology Press.
- Steward, H. (1997). *The Ontology of Mind, Events, Processes and States*. Oxford: Oxford University Press.
- Stoutland, F. (1976) [1980]. "La teoría causal de la acción". En: Manninen, J. y Toumela, R. (Eds.). *Ensayos sobre explicación y comprensión*. L. Vega (trad.), Madrid: Alianza.
- Strawson, G. (1994). "The Experiential and the Non-experiential". En: Warner, R. y Szubka, T. 1994: 69-86.
- Strawson, P. (1959) [1989]. *Individuos. Un ensayo de metafísica descriptiva*. A. García y L. Valdés (trads.). Madrid: Taurus.
- Strawson, P. (1966). *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Methuen.
- Strawson, P. (1985). "Causation and Explanation". En: Vermazen, B. y Hintikka, M. (Eds.) (1985). *Essays on Davidson: Actions and Events*. Cambridge MA: MIT Press: 115-135.
- Strawson, P. (2001). "Consciousness". Conferencia dictada en la U. de Hawaii en el Encuentro *Philosophy and Commitment: Left, Right and Center*. <http://www.infinityfoundation.com/strawsonscript.htm>
- Sulloway, F. (1979). *Freud, Biologist of the Mind: Beyond the Psychoanalytic Legend*. New York: Basic Books.
- Tanney, J. (1995). "Why Reason May Not Be Causes". En: *Mind and Language*, Vol. 10, No. 1/2: 105-128.
- Tilghman, B. (1991). "What Is It like to Be an Aardvark?". En: *Philosophy*, Vol. 66, No. 257: 325-338.
- Tye, M. (1995) *Ten Problems of Consciousness*. Cambridge MA: MIT Press.
- Von Wright, G. (1971) [1979]. *Explicación y comprensión*. L. Vega (trad.). Madrid: Alianza.
- Vigotsky, L. (1927) [1997]. "El significado histórico de la crisis de la psicología. Una investigación metodológica". En: *Obras Escogidas*, J. M. Bravo (trad.). Madrid: Visor.
- Warner, R. y Szubka, T. (Eds.) (1994). *The Mind-Body Problem. A Guide to the Current Debate*. Oxford: Blackwell.
- Watson, J. B. (1924). *Behaviorism*. New York: W. W. Norton.
- Wilkes, K. (1975). "Anthropomorphism and Analogy in Psychology". En: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 25, No. 99: 126-137.
- Wittgenstein, L. (1953) [1988]. *Investigaciones Filosóficas*. A. García y U. Moulines (trads.). UNAM, Barcelona: Crítica.
- Wittgenstein, L. (1958) [1998]. *Los cuadernos azul y marrón*. F. Gracia (trad.). Madrid: Tecnos.
- Wittgenstein, L. (1966) [1992]. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. E. Fernández, E. Hidalgo y P. Mantas (trads.). Barcelona: Paidós.
- Wollheim, R. & Hopkins, J. (eds.) (1982). *Philosophical Essays on Freud*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wollheim, R. (2003). "On the Freudian Unconscious". En: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 77, No. 2: 23-35.
- Zahavi, Z. (2005). *Subjectivity and Selfhood*. Cambridge MA: MIT Press.
- Zuriff, G. E. (1985). *Behaviorism: A Conceptual Reconstruction*. New York: Columbia University Press.