

EPISTEMOLOGÍA E HISTORIA DE LA CIENCIA

SELECCIÓN DE TRABAJOS DE LAS XIII JORNADAS
VOLUMEN 9 (2003), Nº9

Víctor Rodríguez
Luis Salvatico
Editores



ÁREA LOGICO-EPISTEMOLÓGICA DE LA ESCUELA DE FILOSOFÍA
CENTRO DE INVESTIGACIONES DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons atribución NoComercial-SinDerivadas 2.5 Argentina



Sujetos vs. predicados

Las causas y las normas en la acción humana*

Ana I. Testa / Gustavo A. Agüero†

I

Al menos desde los tiempos de Aristóteles los filósofos consideraron que *somos* seres racionales, y que este es, en la naturaleza, nuestro rasgo distintivo y en tanto propiamente humano, este rasgo debía ser destacado, conocido y educado para la mejor orientación de nuestras acciones. “La racionalidad – como bien lo ha expresado Robert Nozick (1995: 14) – es un componente crucial de la imagen que de sí propia tiene la especie humana, no simplemente una herramienta para ganar conocimiento o mejorar nuestras vidas y nuestra sociedad. Comprender nuestra racionalidad significa inteligir más profundamente nuestra naturaleza y nuestro estatus social.” Sin embargo los intentos por comprender la naturaleza de nuestra racionalidad y ajustar fenómenos de dudoso estatus ontológico en las páginas de los tratados naturalistas ha sido y sigue siendo, para muchos, una tarea dificultosa y poco redituable.

Lo que hemos de proponer en este trabajo no será, precisamente, una imagen de la racionalidad sometida a los requerimientos discursivos del canon científico, sino por el contrario propondremos hablar de la racionalidad de un modo que contrasta con ciertas aproximaciones filosóficas guiadas por el objetivo de situar la racionalidad en el marco de una estampa “no-racional” y no-normativista del universo. Lo que sostiene nuestro enfoque no son argumentos demoleedores ni tampoco el estudio de la estructura última de la materia conceptual sino sencillamente, un discurso que pretende mantenerse fiel a una manera de comprender la naturaleza de nuestras más características instituciones sociales. Así mismo, hemos intentado señalar algunos inconvenientes que presentaría la propuesta elaborada por nuestra competencia, principalmente derivados de la pretensión de dar forma a un discurso o a una manera de hablar de nuestra racionalidad que ante todo pueda prescindir de este concepto.

La idea que nos proponemos defender entonces es, que tratarnos como seres racionales es una manera *legítima* – y conceptualmente irreductible – de tratar con ciertos aspectos de nuestra propia condición social, por otra parte, sostenemos que esta perspectiva no corre el riesgo (como temen algunos autores) de entrar en conflicto o en alguna forma de incompatibilidad con historias que narran sucesos para los cuales hemos traído al mundo las explicaciones causales.

† Universidad Nacional de Córdoba.

II

Según Descartes el intento de explicar la conducta humana en términos físicos o mecanicistas alcanzaba su límite cuando se intenta dar cuenta de capacidades característicamente humanas como son el uso del lenguaje y el razonamiento. Si bien Descartes en el *Discurso* (Parte V) aceptó que ciertos artefactos o ingenios mecánicos – y por supuesto, también animales – podían ser arreglados y entrenados para emitir palabras, con gran perspicacia consideró que “nunca podrían usar palabras ni otros signos componiéndolos como lo hacemos nosotros para declarar a los demás nuestro pensamiento.” Aunque animales y máquinas podían comportarse de manera adecuada en contextos y circunstancias determinadas, a tal punto que “no se dispone de medio alguno para reconocer que no eran verdaderos hombres” (*idem*), no obstante en situaciones ordinarias no exhibirían el tipo de racionalidad que los humanos exhiben, esto es, la capacidad de observar un comportamiento independientemente de la estimulación sensorial inmediata o de cualquier instrucción previamente dada.

Es precisamente la imposibilidad de dar cuenta de esta capacidad racional desde una perspectiva estrictamente mecanicista lo que lleva a Descartes a postular la existencia y actividad de una sustancia de naturaleza diferente a la corpórea. En la misma convicción cartesiana también Kant (1983: 127) señalaba que:

[...] pensamos al hombre en muy diferente sentido y relación cuando lo llamamos libre que cuando lo consideramos como parte de la naturaleza, sometido a las leyes de esta, [ambos sentidos...] no solo *pueden* muy bien coexistir sino que deben pensarse también como *necesariamente unidos* en el mismo sujeto.

En cualquier caso en el origen de diferentes formas de dualismo filosófico puede reconocerse a la auténtica preocupación cartesiana por dar cuenta de un ámbito de pensamiento y de acción en que las leyes de la razón no se vean sometidas al rigor determinista del universo causal. Si bien es posible mencionar diferentes esquemas dualistas – entre ellos los metafísicos, ontológicos, y explicativos – todos ellos resultan de la adopción de actitudes estrictamente racionales ante lo que se presenta con la fuerza de la “evidencia” y libre de compromisos teóricos, a saber, el hecho innegable que la acción humana se explica y comprende a menudo en base a *razones* y no en base a las fuerzas que rigen en el orden de la causalidad. Señalar esto es aludir al hecho que los seres humanos somos seres *racionales*, seres que pueden dar y pedir *razones* de sus acciones. El peso de esta evidencia es comparable a la que nos impone el reconocimiento de otras personas y otros objetos en nuestro entorno cotidiano, pero también a la que nos presenta la percepción de algo comprensible en nuestras palabras y en nuestras acciones.

Los dualismos resultan así producto de actitudes reflexivas y teóricas que puede adoptar a los fines de la explicación de la acción racional en un universo mecanicista. Es un ejemplo de tal actitud la que sostiene como idea básica que el cerebro tiene un conjunto *sui generis* de propiedades que no posee ninguna otra cosa en la naturaleza y que jamás podrían reducirse a los conceptos de la ciencia física conocida, ni podrían ser explicadas en esos términos. Pero también lo es la que afirma que las mentes humanas son objetos no-físicos e individuales, cuya identidad es independiente de los cuerpos físicos a los que se hallan temporalmente unidas. Reflexionar acerca de lo mental y lo físico, o acerca de las *razones*

y las *causas* implica adoptar una cierta actitud teórica más o menos comprometida con ciertos esquemas o conceptos filosóficos, éticos, científicos, estéticos, etc., si bien es posible para cualquier ser racional adoptar una actitud tal, no hay una teoría ni un problema como el “problema mente-cuerpo” implícito o explícito en nuestro sentido común y *a fortiori* no hay una teoría dualista, como piensa por caso Paul Churchland (*cfr.* 1992: 27), quien cree reconocer una antigua ruina teórica en lo que denomina el “dualismo popular.”

En resumen, que en los límites de nuestra comunidad – entendiéndola de manera tan amplia como sea posible – nos tratemos unos a otros como seres racionales y consideremos a la vez que muchas cosas en el mundo, incluyendo nuestros organismos, están sometidos a las inclemencias legales que describen las ciencias naturales no nos hace ser, en ningún sentido, más teóricos o filósofos de la mente de lo que nos hace ser filósofos de la ciencia. El pensamiento que el dualismo tiene su inspiración o su raíz teórica en el sentido común no tiene más asidero que la creencia en que el sentido común tiene compromisos con el monismo materialista. Probablemente algunas de estas atribuciones sean impulsadas por la costumbre sutilmente asimilada de depositar en el ámbito del sentido común los desperdicios teóricos de las ciencias. Sin embargo no parece haber mayores dificultades en reconocer la existencia de elementos teóricos de escaso o ningún interés científico pero que tampoco se alojan en el ámbito del bien repartido sentido común. Comprometer al sentido común con construcciones explicativas mal encaminadas implica una actitud que asume ciertos riesgos y que requiere de alguna justificación, por otra parte, si el sentido común es tenido por un mal científico entonces a menos que aquel pueda dejarse de lado hay muchas explicaciones que dar sobre la justificación de la actividad científica misma.

III

Distintas consideraciones dualistas pueden tener su origen y punto de partida en la evidencia de dos formas de discurso bien diferenciados en el habla ordinaria – los discursos en los que se invocan las *causas* de un suceso y los discursos en los que se invocan las *razones* de una acción –, sin embargo, no existe en el discurso cotidiano ninguna dificultad con la utilización propia de ambos estilos. Cuando decimos que Oscar agitaba su pañuelo para despedir a su hermano Elmer, a quien creía equivocadamente a bordo del tren, estamos diciendo que tenía *razones* para comportarse de esa manera, aún cuando fuera víctima de una broma por parte de su hermano. Y cuando decimos que el mal estado del camino provocó la rotura del tren delantero del vehículo no estamos suponiendo que esta sea la *razón* sino la *causa* por la que se destruyó el vehículo. Si bien podemos extender algunos de los empleos de estas formas discursivas para aplicarlas en circunstancias poco habituales como sucede muchas veces con otras formas de discurso ordinario, no tenemos mayores inconvenientes con sus aplicaciones y contextos específicos. Obviamente no es una circunstancia habitual que alguien pregunte en cada caso si cabe hablar de razones o de causas, si cabe atribuir *creencias* y *deseos* o si solo es pertinente mencionar hechos y relaciones físicas.

La idea que el habla acerca de “razones” y el habla acerca de “causas” implica algún compromiso teórico con el dualismo tiene su fundamento en la creencia que ambos discursos constituyen recursos explicativos para hacer frente a las *mismas* situaciones o fenómenos, es decir, en el supuesto que “razones” y “causas” vienen a cubrir los *mismos* aspectos

del mundo y que definen qué es lo que *realmente* guía la acción humana. Al asumir el compromiso con la creencia que *las razones operan como causas de la acción* se admite que de un fragmento de conducta o de una acción, como por ejemplo, agitar un pañuelo blanco, pueden darse tanto explicaciones en términos causales – mencionando por ejemplo procesos psicológicos y leyes fisiológicas – como explicaciones intencionales o propositivas que aluden a las razones de alguien para actuar de esa manera.

Un claro ejemplo de esta clase de compromiso es el que asume Jaewong Kim (1998: 64) al hablar del problema de la doble explicación.

Supongamos que mi deseo de beber agua causa un cierto movimiento de mi cuerpo. Esta es un caso de causación de lo mental a lo físico. Hasta aquí todo bien. Pero los problemas metafísicos surgen de distintas maneras. Primero, supongamos que trazamos la cadena causal a partir del movimiento del cuerpo – para simplificar, el movimiento de mi pie izquierdo cuando doy mi primer paso hacia la cocina. Asumo que tenemos una muy buena historia neurofisiológica que contar acerca de cómo ocurre el movimiento de mis miembros, una historia que involucra la transmisión de señales neurales, contracción de un grupo de músculos, etc.; supongamos que esta historia termina con algún evento neural en el sistema nervioso central, presumiblemente, la activación de un grupo de neuronas en algún lado. Parece haber razones para pensar que esta explicación causal neurofisiológica también existe, al menos, no podemos descartar tal posibilidad. ¿Cuál es entonces la relación entre esta explicación y la explicación intencional en términos de mi creencia y mi deseo? Una invoca un estado neuronal N como causa del movimiento de mi pie; la otra invoca mis deseos de beber agua como causa de exactamente el mismo evento. ¿Cómo se relacionan estas causas?

En el texto de Kim hay un supuesto implícito cuya aceptabilidad se halla muy controvertida, a saber, el hecho que un estado mental intencional, en este caso el deseo de beber agua que *causa* algún movimiento corporal al igual que ciertos estados fisiológicos. En la perspectiva de Kim, por consiguiente, aquello que tanto causas como razones explican es el movimiento corporal. Ante tal situación, en la que explicaciones *causales* de un mismo evento entran en competencia, las alternativas que el propio Kim (1998: 64-65) llega a considerar son las siguientes:

[] (a) cada una es causa suficiente y el efecto está causalmente sobre-determinado; (b) cada una es una causa necesaria y conjuntamente ayudan a conformar una causa suficiente (es decir, cada una es solo una “causa parcial”); (c) una es parte de la otra; (d) las causas son, de hecho, una y la misma pero dadas bajo diferentes descripciones; (e) una (presumiblemente la causa mental en este caso) es, en algún sentido apropiado, reducible a la otra; (f) una (nuevamente la causa mental) es una causa derivada cuyo estatus causal es, en algún sentido, dependiente de la causa neural, N. Quizás haya otras, pero es claro que, para el presente caso, la mayoría de ellas, incluyendo (a), (b) y (c) no tienen chances. El punto que quiero expresar aquí es este: la presencia de dos historias causales, cada una diciendo ofrecer una causa completa de un evento dado, crea una situación insostenible que requiere que encontremos una manera de dar cuenta de cómo las dos historias causales se relacionan. Este es el problema de “la exclusión explicativo/causal.”

En el pensamiento de Kim hay dos importantes compromisos teóricos que muestran una vinculación entre sí:

- 1) que las historias intencionales son explicaciones causales, y por consiguiente,
- 2) que dichas explicaciones dan cuenta de los *mismos* eventos que (por caso) las historias de la neurofisiología.

En estas circunstancias Kim entiende que a menos que se elimine una de estas historias o se muestre cuál es la relación entre ellas se cometerá una flagrante violación del “principio de exclusión explicativa.” Ahora bien, en el orden de la argumentación se revela que, en los enunciados anteriores, la verdad de (2) depende de la verdad de (1), de tal modo que si las historias intencionales no son explicaciones causales mal podrían ser explicaciones de los mismos eventos que explican otras historias causales.

IV

Queremos defender en este punto la idea que explicar el comportamiento de un sujeto asignándole o atribuyéndole estados intencionales, como habitualmente hacemos no es equivalente, en ningún sentido, a explicar las *causas* de tal comportamiento. Aun cuando sea el propio individuo el que admite *creer, desear o esperar* algo, esto en ningún sentido tiene el carácter de reconocimiento de un estado interno o neurofisiológico. Incluso cuando alguien hace explícito su propósito de realizar una determinada acción, nada de lo que está diciendo tiene que ver con uno u otro estado orgánico, sino más bien con su *compromiso* explícito de llevar adelante cierto plan de acción.

Atribuir algún significado o contenido a la acción de alguien no implica asumir que el significado o contenido sea la causa de la acción. Hacer referencia a intenciones – cosas como creencias y deseos – para explicar la acción de un sujeto es una forma de reconocer o asignar a la acción un status normativo y por lo tanto una forma de reconocer que hay algo a lo que la acción *debe* ajustar o corresponder. En este sentido comprender la acción de un sujeto como una acción intencional equivale a situarla en un marco normativo dentro del cual *deberá* guiar su comportamiento el agente o poseedor de esos estados. Los estados así atribuidos *comprometen* normativamente al agente a actuar y pensar de cierto modo. Por lo tanto, las acciones de otros, al igual que las propias, se reconocen en parte como el producto de un compromiso asumido con ciertos contenidos proposicionales, contenidos que pueden ser creídos, deseados, afirmados, negados, etc.

A esta asignación de un status normativo a la acción o al pensamiento de un sujeto se refiere Robert Brandom (1994: xiii) al expresar que:

Las prácticas que confieren contenido proposicional ... [a los estados y a las acciones] ... implícitamente contienen normas relativas a cómo es correcto usar las expresiones, bajo qué circunstancias es adecuado realizar ciertas acciones lingüísticas y cuáles serían las consecuencias apropiadas de ejecutar dichas acciones.

Comprender el comportamiento de alguien como realizando cierta acción intencional implica comprenderlo según el siguiente esquema:

(S) realiza la acción (A) porque cree que p, y creer que p compromete a (S) a comportarse de cierta manera en relación a p.

Para resumir la idea, considerar la acción de alguien en base a sus estados intencionales es una manera de encuadrar esa acción en un marco normativo en el que dicha acción es evaluada como “apropiada” o “inapropiada”.

La naturaleza normativa de fenómenos como las creencias y las afirmaciones, en particular, no determinan *cómo se comportará* un sujeto producto de poseer esas intenciones; lo que determinan, en realidad es *como sería adecuado* que se comportara al tener esas intenciones. Así, una acción es comprensible cuando se ajusta a las normas o cuando el sujeto actúa como *debe* hacerlo. Si, como hemos mencionado, son los estados intencionales los que permiten definir como “apropiada” o “inapropiada” la acción de un sujeto, se comprende entonces que, tal como lo expresa Robert Brandom (*cf.* 1994: 16) “atribuir un estado intencional es atribuir un status normativo.”

Así mismo, hablar de acción racional o de normas que hacen racional la acción implica reconocer al concepto de “racionalidad” un rol fundamental en la explicación intencional del comportamiento humano.

En la caracterización de esta dimensión normativa de la intencionalidad cabe señalar que la relación entre el contenido de una intención y las acciones correspondientes no es de carácter *causal* o necesario; las normas de la razón, por así decir, nos *obligan* con la misma fuerza con que nos obligan otras normas sociales cuya autoridad deriva las responsabilidades asumidas por aquellos que aceptan los *compromisos* y las *obligaciones* adquiridos por las acciones efectuadas (*cf.* Brandom, *op. cit.*).

En resumen, el estatus de las normas no incorpora aquí ningún ingrediente misterioso, ni compromete tampoco con la aceptación de perspectivas anti-científicas o metafísicas oscurantistas, lo que reduce o elimina, en alguna medida el temor de quienes sienten el sobre su cuello el filo de la navaja del “naturalismo-cientificista.” Las normas, tal como aquí las consideramos, se hallan implícitas en las prácticas y en las actitudes que hacia esas prácticas adoptan los miembros de una comunidad; no tienen la naturaleza de un elemento externo o agregado a tales prácticas, así como en una serie numérica – por ejemplo, 3, 6, 9, 12, 15, 18, 21, etc., etc. – el *patrón* o *regularidad* se halla en la serie misma y no más allá de ella (ni tampoco en el ojo del observador), aunque no por esto deja de tener tanta realidad como la serie misma.¹

Para decirlo una vez más nos apoyaremos en un breve texto de Peirce (1988: 154) en el que caracteriza la noción de “regla” diciendo que:

[la regla] no tiene existencia alguna, aún cuando tiene un ser real *consistente* en el hecho de que los existentes se conformarán a ella.

La idea que clara y brillantemente se expresa en este pasaje revela que no hay nada, ninguna “cosa” que pueda ser identificada con la regla, más allá de lo que se observa en las prácticas de las cosas y de los individuos que la expresan.

V

Estar *comprometido* en el sentido *normativo* es asumir que hay una manera “incorrecta” o “inadecuada” de actuar; estar *comprometido* en este sentido normativo nada tiene que ver con estar *causalmente* determinado a actuar de una cierta manera. Hablar de comporta-

miento “adecuado” o “inadecuado” es pertinente en el caso de los contextos normativos pero no lo es en el caso de las relaciones causales y es solo derivadamente legítimo en el caso de los mecanismos físicos, como bien lo sabía Peirce (*cfr. CP. 5 473*).

Pensar las razones como causas de la conducta es salir del plano interpretativo para trasladarse al de las hipótesis acerca de lo que provocó o pudo haber provocado un determinado curso de acción, lo cual implica desestimar la dimensión normativa de las razones renunciando así a su auténtico poder explicativo. Dado que el comportamiento de un individuo es el resultado de un *compromiso* con ciertos contenidos que son creídos o deseados, las razones permiten obtener una comprensión de las acciones señalando cuáles son los compromisos que *deben* asumir los individuos que poseen esos estados, esto es lo que no consiguen las explicaciones puramente causales.

No obstante, hay que advertir que así como la acción humana es *racional* cuando es explicable a partir de *razones*, suele considerársela *irracional* cuando las razones no se presentan. En tales casos es posible admitir cambios de discurso y buscar explicaciones de tipo causal, no obstante, lo que estas explicaciones revelen ya no podrán considerarse, de ningún modo, razones o intenciones “ocultas” para ese comportamiento.

Cuando la preocupación es dar cuenta del “movimiento corporal” humano las explicaciones causales que proporciona la investigación fisiológica resulta un recurso bastante recomendable, pero si lo que nos interesa es comprender el carácter *racional* de la acción humana entonces, el recurso a las explicaciones que apelan a razones es la única alternativa. Las cadenas causales enlazan solo eslabones físicos, no mentales o intencionales, por otra parte, las razones solo operan en el orden lógico permitiendo hacer racional la acción, pero no pueden causarla.

VI

El objetivo específico que nos hemos propuesto en este trabajo ha sido desestimar la idea que las explicaciones intencionales constituyen un tipo de explicaciones causales; a partir de esto, la discusión acerca de si tales explicaciones dan cuenta de los *mismos* eventos que las historias fisiológicas pierde todo su fundamento, por lo tanto no existe – como teme Kim – ninguna violación del principio de exclusión explicativa.

No obstante, si bien hemos argumentado en contra de la idea que las historias intencionales que forman parte de la práctica cotidiana constituyen un tipo explicación causal, no hemos rechazado la afirmación que estas historias constituyen un tipo de explicación. Más aun, son entre otras cosas, un tipo de explicación que resultan absolutamente compatibles con otros tipos de explicación como aquellos que emplean las nociones de “causa”, “ley” o “función”.

Tomar a las intenciones como causas no resuelve problema alguno, por el contrario, solo asume el hecho que las intenciones están diseñadas para explicar el comportamiento humano, fenómeno para el cual se propone, erróneamente, una interpretación causal. Adjudicar una naturaleza causal a los estados intencionales es una manera de sumergirse más profundamente en el problema original de lo descriptivo y lo normativo, puesto que se traslada a un primer plano la cuestión principal, a saber: ¿son las inferencias y los procesos de razonamiento el producto de nexos causales? El problema que originalmente había preo-

cupado a Descartes recupera toda su fuerza en este planteo: ¿son las *causas* o las *razones* las que guían el comportamiento humano?

Comprender la naturaleza de nuestra racionalidad implica comprender ante todo las particularidades relativas al empleo de los predicados mentales y la dimensión esencialmente normativa de los fenómenos que involucran las intenciones de los sujetos; estos son los signos que definen el irreductible carácter social de nuestro comportamiento inteligente.

Notas

* Agradecemos las observaciones y sugerencias hechas por el/la evaluador/a de este trabajo, las cuales contribuyeron a ofrecer una versión más precisa de algunos temas que aquí se consideran.

¹ No se entienda con esto que se pretende asimilar la noción de "regla" a la de "regularidad" (como pretendería una versión renovada de conductismo metodológico), lo que se intenta con esta ilustración es señalar que el estatuto ontológico de las reglas puede compararse al de las regularidades como las que se dan en una serie numérica.

Bibliografía

Brandom, R. (1994), *Making it explicit Reasoning. Representing and Discursive Commitment*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Churchland, P., *Materia y conciencia. Introducción contemporánea a la filosofía de la mente*. Barcelona. Gedisa.

Davidson, D. (1995), *Ensayos sobre acciones y sucesos*. Barcelona: UNAM, Crítica.

Kant, I (1983), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Espasa-Calpe.

Kim, J (1995), "El mito del materialismo no reduccionista"; *Análisis Filosófico* XV, n° 1/2.

Kim, J (1998), *Mind in a Physical World*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Nozick, R. (1995), *Racionalidad*. Barcelona. Paidós.

Peirce, C.S. (1931), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vols. I-VI. Hartshorne, C.; & Weiss, P. (eds.). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Peirce, C.S. (1988), *El hombre, un signo*. Barcelona: Crítica.

Wittgenstein, L. (1989), *Investigaciones Filosóficas*. México. UNAM, Crítica.