

**EXPERIENCIA DE MOVIMIENTO Y CUERPO VIVO: FUNDAMENTOS DEL SENTIDO DE AGENCIA**

**DIANA MARCELA PÉREZ ANGULO**

**TESIS DE MAESTRÍA EN FILOSOFÍA**

**TUTOR**

**JUAN JOSÉ BOTERO CADAVID**

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA**

**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS**

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA**

**BOGOTÁ D.C**

**2018**

***A Consuelo Angulo Baños y a Evelio Pérez Cohen, mis padres.***

## **Agradecimientos**

Ahora puedo decir que una tesis no es el logro de una sola persona, sino de muchos. En este caso de todas aquellas con las que me encontré en cada presentación y discusión sobre la misma, y de todas aquellas personas que con paciencia me acompañaron en diferentes tiempos en la comprensión, argumentación, análisis y discusión de las temáticas aquí tratadas.

Agradezco al Profesor Botero por su orientación marcada por una paciencia y confianza que me dieron esperanza para la terminación de este texto. A los médicos psiquiatras, Jorge Dávila por sus asesorías que me ayudaron a ampliar el panorama de la discusión sobre el sentido de agencia a nivel psiquiátrico, y a Marco Fierro quien me abrió las puertas para tener un acercamiento directo con los pacientes psiquiátricos y quien me ayudó con toda su entrega a comprender la vida de los pacientes, experiencia que además me ayudó a revivir mi pasión por la clínica.

Agradezco también al grupo de investigación Filosofía de la mente y psiquiatría de la Asociación colombiana de psiquiatría que me abrió las puertas para adentrarme en la investigación teórica de la experiencia psicopatológica y por tenderme la mano para poder revisar mis avances de tesis, especialmente a la Profesora Flor Emilce Cely, Angela Uribe, y al Profesor Douglas Niño.

Mis agradecimientos también van dirigidos a los miembros del semillero de investigación Normatividad y fenomenología, que bajo la entrega fiel a la academia se ha convertido en un espacio de fortalecimiento de la investigación convirtiéndose en una de las líneas de investigación más prometedoras del grupo de Filosofía y Cognición. A sus integrantes, Rafael Gutiérrez, Manuela Rendón, Geraldine Yunis, Andrés Borja, Luis Bernal, Viviana Blanco y a David Castañeda agradezco cada una de sus atenciones para leer, revisar y discutir cada escrito del presente trabajo. Especialmente agradezco a este último miembro, David Castañeda, quien con su limitado tiempo siempre estuvo dispuesto a debatir conmigo cada intuición, cada inquietud, cada confusión, cada locura que se ocurría, acompañándome de su mano a reflexionar sobre el fenómeno de ser agentes.

Así, la realización de esta tesis es el logro de todos, y a su vez la representación de mi primer paso de un largo camino por recorrer en el terreno de la psicopatología y la fenomenología.

Gracias.

## Contenido

<b>Introducción .....</b>	<b>6</b>
<b>Capítulo 1: El concepto de razones en la comprensión del sentido de ser agentes de acciones intencionales .....</b>	<b>14</b>
<b>Capítulo 2: Causalidad y Experiencia de Producción .....</b>	<b>36</b>
<b>Capítulo 3: La separación entre agencia y movimiento: la persistencia de los prejuicios mecanicistas en la descripción del movimiento propio.....</b>	<b>73</b>
<b>Capítulo 4: Sentido de ser agentes como experiencia subjetiva de movimiento causal.....</b>	<b>107</b>

***Loco no es el que ha perdido la razón, sino el que lo ha perdido todo, todo, menos la razón.***

***Gilbert Keith Chesterton***

***(1874-1936)***

## **Introducción**

Existe una relación dinámica y compleja entre la filosofía y la psicopatología caracterizada por una mutua colaboración y delimitación. Ambas disciplinas estudian la naturaleza y el carácter de la existencia humana, ya sea en sus estados normales o alterados.

Observamos que los profesionales de la salud mental en su interés por comprender, diagnosticar y tratar cada vez mejor las enfermedades mentales, emplean términos como los de *realidad, percepción, cognición, psicosis, representación, creencias*, entre otras que los enganchan inevitablemente al pensamiento filosófico (Parnas, Sass & Zahavi, 2008).

Desde el marco filosófico, una aproximación fenomenológica al asunto facilita ciertas descripciones de la estructura de la experiencia anómala que serán de utilidad para posteriores investigaciones empíricas, aportando en la clarificación de conceptos y en distinciones al nivel fenomenológico. Como lo mencionan Parnas, Sass & Zahavi (2008) una aproximación fenomenológica es relevante para toda ciencia de la conciencia, incluida la psicopatología, pues el logro de una descripción adecuada de la experiencia del paciente permite a los científicos y clínicos conocer aquello que están estudiando y evitar uso de categorías confusas (Pág. 579).

Por otra parte, los casos psicopatológicos y del comportamiento suscitan un gran interés para la filosofía en tanto que revelan formas particulares de experiencia o de estar en el mundo que confrontan problemas filosóficamente relevantes como lo son el de la identidad, corporalidad, voluntad, agencia, acción, conciencia, representaciones, entre otros. En términos generales, los casos son una buena fuente de datos para promover la discusión sobre la pertinencia y necesidad de reconfigurar, cuestionar o complementar paradigmas filosóficos acerca de la relación sujeto-mundo y conciencia-cuerpo.

Mantener la relación entre la filosofía y la psicopatología resulta crucial en una época donde la psiquiatría se enfrenta a varios problemas en materia de la individuación, diagnóstico y tratamiento de los desórdenes mentales. En las últimas décadas han ido tomando fuerza varias críticas sobre los manuales diagnósticos que se usan como guía para determinar una categoría y tratamiento a un paciente (DMS-IV, DMS-V, CID-10). Se cuestiona que tales manuales no incluyan una descripción comprehensiva del desorden, al ofrecer solamente una lista de síntomas que el profesional debe chequear y según el número de aciertos (un mínimo de síntomas) define

si la persona encaja o no en una categoría determinada (Andreasen, 2007; Mullen, 2007; Nordgaard J, Arnfred SM, Handest P & Parnas, 2008; Parnas, Sass, & Zahavi, 2008). También se resalta el énfasis que se le otorga a los correlatos neurobiológicos de las psicopatías, pues al considerarlos como la representación última de la realidad, los síntomas del orden del comportamiento y la experiencia tienden a ser considerados como un efecto adicional, resultado de módulos o mecanismos subpersonales disfuncionales (Parnass, Sass & Zahavi, 2008. Pág. 580). Sin embargo, los síntomas no solamente pueden ser comprendidos como efectos subpersonales; no se puede ignorar que los síntomas dan cuenta de unas configuraciones particulares de la subjetividad del paciente y de un cambio en su modo de vivir (Parnas & Sass, 2008; Parnas & Zahavi, 2002;). Vale la pena considerar seriamente estos aspectos existenciales, tanto para mejorar la comprensión y tratamiento que brindan los profesionales a sus pacientes, como para dar cuenta de la configuración y diferencia con la experiencia “normal”.

Dentro de este marco general se propone el presente proyecto de investigación que trata de examinar uno de los supuestos que existen en la psiquiatría y en la filosofía en general: la convicción que los seres humanos somos agentes de nuestros actos. En nuestra cotidianidad tomamos decisiones para actuar, ejecutamos y controlamos nuestras propias acciones. En condiciones normales las personas nos experimentamos como fuente causal de actividades con la creencia de que podemos hacer que sucedan situaciones, no solo sufrirlas y ser simplemente espectadores de su acontecer. Nuestra cercanía o alejamiento a tal suposición influye en nuestro modo de estar en el mundo y de relacionarnos con los otros (Moya, 2004).

### **Agencia, razones y acciones intencionales**

En las últimas décadas se ha revitalizado el interés por el sentido de agencia, no solamente en el campo de la filosofía sino también en el de la psicología, la antropología, la neurociencia y las ciencias cognitivas. A partir de esto, se han formulado diferentes propuestas teóricas para definir el fenómeno de la agencia y para dar cuenta acerca de lo que hace posible.

Comúnmente la agencia se asume en términos de causa, ejecución y control que están bajo nuestro propio dominio en el curso de una acción. Para que se diga que soy agente tendría que percatarme de lo que acontece y percatarme de mí misma como protagonista de lo que realizo. Así, la agencia a simple vista parece involucrar un conocimiento consciente particular

acerca de mí misma, pero ¿de qué conocimiento se trata: es un saber experiencial o un conocimiento conceptual de tipo inferencial?

El interés por responder esta pregunta ha provocado un debate central entre los diferentes enfoques (fenomenológico, analítico, psiquiátrico y psicológico) en torno al origen, el mecanismo, y el control de la acción. Por su atractivo explicativo, la propuesta de corte analítico se ha posicionado entre las ciencias cognitivas, influenciando, además, en las explicaciones sobre ciertos casos psicopatológicos. Sin embargo, ésta propuesta presenta ciertos inconvenientes que este proyecto pretende señalar. Una vez hecho este examen, se indicará una nueva vía para comprender el sentido de ser agentes, lo que traería como añadidura nuevas direcciones para caracterizar al ser humano, objeto fundamental de las ciencias cognitivas y las ciencias de la conciencia, incluida la psicopatología.

En conexión con lo anterior, entender el fenómeno de la agencia resulta de primordial importancia, puesto que abona un terreno prometedor para posteriores investigaciones empíricas que permitan dar cuenta no solo de la comprensión de la esquizofrenia y particularmente de los casos de delirios y alucinaciones; sino que también permite estudiar la caracterización del sentido de sí mismo, la distinción entre yo y los otros, la relación entre hacer y pensar; por último, este análisis también abre un espacio para abordar discusiones que atañen a la responsabilidad moral.

El debate en torno al problema de la agencia tiene como uno de sus principales expositores en el campo de la filosofía analítica a Donald Davidson (1995, 1992). Este autor plantea que las acciones tienen como causa a las razones o intenciones (tener creencias y deseos respecto a algo), de modo que lo que distingue a una acción consciente de unos simples sucesos es que la acción está guiada intencionalmente por parte del sujeto.

En la mayoría de la literatura cognitiva diversos autores (Libet, B, 1993; Rosenthal, D. 2012; Kriegel, U. 2012; Perry, J. 2012; entre otros) defienden esta tesis: tener una creencia y deseo para actuar es necesario, y a veces suficiente, para que un sujeto sea agente de una acción, pues afirman que una intención causa un movimiento dirigido. Con esto se establece una estrecha relación entre tener una intención seguida de una acción. Así, cada vez que preguntemos por qué alguien hace o hizo esto o aquello puede tener una respuesta (una razón) que se ajusta adecuadamente a su comportamiento (Anscombe, 1991).



En términos generales, varias teorías asocian el concepto de agencia a las nociones de acción intencional, voluntad y creencias. Sin embargo, vale cuestionarse si contar con una intención es necesario para la experiencia de agencia; incluso también cabe preguntarse si tener una intención garantiza que tenga un control de la acción. Ante esto, ¿cómo deben entenderse o definirse las llamadas intenciones? Se tiende a dar por sentada la relación entre agencia-intenciones, intenciones-acción y, desde un punto de vista filosófico, vale la pena cuestionar estos presupuestos. A partir de esas preguntas también podemos diferenciar preliminarmente algunos problemas que señalan que, a lo mejor el sentido de agencia, en su manifestación más básica, tiene poco que ver con el aspecto conceptual o racional de las acciones, abriendo así un nuevo debate.

Uno puede objetar acerca de la relación entre agencia e intención, pues su vínculo se da por sentado. Sin embargo, ¿tener una intención ya nos dice quién es el agente de la acción, y permite saber que es uno mismo quién tiene esa intención?, ¿Cómo puedo determinar que tal intención no ha sido insertada por alguien o algo más? Justamente éstas preguntas señalan que el problema que se tiene respecto a la acción se traslada a la esfera de las intenciones como si se requiriera tener una meta-intención o representación acerca de la intención para determinar que una intención es establecida por el mismo agente; lo que lleva a ubicar el problema de la agencia en un nivel racional que no contempla la acción en sí misma en tanto que se toma la intención como un aspecto central que antecede a la acción. De modo que continúa abierta la pregunta acerca de la agencia de la propia acción para atender el problema de la agencia de la intención que de igual forma aún no ha sido respondida.

Además, describir el fenómeno de agencia en términos racionales estaría indicando que saber que soy el agente es un conocimiento inferencial acerca de la acción que permite la atribución y reporte explícito de la agencia. El sentido de agencia sería entonces el resultado de una reflexión o de un análisis deductivo que inicia desde reconocer el despliegue de una acción hasta la identificación de uno mismo con la causa de la misma y lograr una atribución correcta de la agencia. En este caso, es como si la experiencia de ser agente emergiera al final del proceso reflexivo como si la acción fuese anónima hasta que la atribución de agencia se logre.

Una mirada a casos patológicos donde el sentido de agencia se encuentra comprometido nos puede contribuir a precisar características de la agencia y hacer un balance acerca de la pertinencia de las críticas señaladas.

En psiquiatría vemos que la alteración de la agencia designa uno de los rasgos sintomáticos de ciertos tipos de delirios característicos de la esquizofrenia como son los delirios de control de movimiento y delirios de inserción del pensamiento. Lo curioso es que incluso en la psiquiatría las explicaciones que hay sobre tales trastornos están soportadas sobre los presupuestos arriba mencionados sobre la relación entre intención y acción. Vemos que los delirios dónde se encuentra comprometido el sentido de agencia se definen como un procesamiento de interpretación o razonamiento erróneo que realiza la persona respecto de la conexión entre sus propias acciones y pensamientos (Maher, 1988; Garety&Freeman, 1999; Frith, 2005, 1987; Graham y Stephens, 2003). Ejemplo de estas consideraciones es la propuesta de Graham y Stephens (2003) quienes plantean que los delirios se forman porque el paciente cree que su actuar y pensar aparecen como algo que hace sin intención o sin propósito lo que lleva al paciente a concluir que él no es el agente, construyendo una narrativa compensatoria que involucra atribuciones a los otros. Aquí, el caso del delirio no se caracteriza solamente por una carencia de un sentido de agencia sino también por un fallo en la identificación de si-mismo en relación a sus propias acciones y pensamientos (Gallagher, 2005).

Sin embargo, haciendo énfasis en un análisis fenomenológico de la experiencia psicopatológica podemos apreciar claves que nos indiquen que el sentido de agencia no puede ser agotado bajo la noción de razones para actuar o en términos de razonamiento cognitivo inferencial acerca de la identificación de la intención con las acciones.

En la experiencia delirante hay dos aspectos interesantes que vale la pena considerar. Por un lado, se aprecia que los psicóticos (en sus primeras etapas de la enfermedad) *no creen ver* en la misma manera en que creen en los objetos percibidos. Ellos tienden a rectificar aquello que perciben, y se cuestionan y se esfuerzan por comprender aquello que *creen ver*; incluso, a veces toman medidas para comprobar la posibilidad de su existencia real<sup>1</sup>. Las personas psicóticas reconocen que deliran o alucinan, pero si tenemos presente el planteamiento de un fallo en el razonamiento ¿cómo es posible que la persona pueda reportar coherentemente lo que le acontece

---

1. Merleau-Ponty (1994) cita algunos casos llamativos que, si bien son sobre alucinaciones no distan mucho de la experiencia delirante. Uno de estos atañe a las alucinaciones táctiles de pinchaduras o de corriente eléctrica de un paciente, que cuando se le aplica una inyección de cloruro de etilo o una verdadera corriente eléctrica dice al médico: “en esta ocasión viene de usted, es para operarme” (Pág. 369). Otro caso documentado es uno de los pacientes de Minkowsky, quien al escuchar voces constantemente decide subirse en una barca y remar hacia mar adentro para persuadirse de que efectivamente nadie le habla.

y diferenciar entre la ficción y lo real? Esto estaría indicando que no hay un problema significativo en el proceso de inferencia (Merleau-Ponty, 1957; Gallagher, 2005). Si lo hubiese, tal dificultad debería extenderse a otros eventos independiente de su contenido, de modo que el paciente tampoco estaría en capacidad de describir sus experiencias a su psiquiatra como extrañas, pues implicaría que también interpretase ese suceso como siendo dirigido por un ente que le está indicando lo que tiene que decir. Como lo indicó Merleau-Ponty, la dificultad de la postura racionalista es la de resaltar procesos de orden superior como responsables de la anomalía en el paciente. Así dicha postura “lo que está intentando es reconstruir el fenómeno delirante en lugar de atender a su vivencia, terminado por alejar al fenómeno mismo (Merleau-Ponty, 1957. Pág. 370).

Lo mencionado requiriere que se atienda seriamente la adhesión del sujeto a las creencias delirantes. Pero, ¿por qué las descripciones de la experiencia de ser agentes deben obedecer a los criterios intelectualistas? al hacerlo, los teóricos no pueden ver la experiencia de la agencia en sí misma, substraen su propio cuerpo al describir la manera en que perciben acciones intencionales. Filósofos como Davidson y teóricos de la psicopatología como Graham y Stephens no volvieron la mirada a la génesis de la experiencia de la agencia; si hubiesen hecho se habrían percatado que el sentido de ser agentes antes de ser una convicción o creencia es un acontecimiento que está en íntima relación con nuestro cuerpo vivo (un cuerpo que se mueve).

Autores contemporáneos de tradición fenomenológica, Sass (2007, 2004), Stanghellini (2009, 2001) Rattcliffe (2009; 2013), Fuchs (2005) entre otros, han encontrado que hay pacientes que reportan experimentar un cambio global en su vida, pues los objetos e incluso el propio cuerpo resultan ser diferentes de lo que eran, tornándose desconocidos y ajenos. Resulta muy llamativo que los relatos que hacen los psicóticos a su psiquiatra sean en su mayoría quejas sobre la manera en que vivencian y perciben el cuerpo propio. “Han usurpado mi cuerpo”, “yo me siento desconectado de mí mismo, yo no puedo sentir mi ser”, “soy una nevera, me siento como un congelador” son algunos de estos ejemplos que permiten apreciar un profundo cambio anómalo en la experiencia subjetiva de sí mismo, cambio que terminan en lo que Stanghellini llama una experiencia desencarnada de sí mismo.

Estos cambios nos llevan a pensar que la experiencia corporal puede estar desempeñando un papel fundamental en el sentido de agencia y de mismidad, dirigiendo el problema de la agencia a un nivel más básico y pre-reflexivo antes de que se enmarque en un esquema de

intenciones y atribuciones. Justamente esta intuición constituye el propósito del presente proyecto: indagar la dimensión corporal de la experiencia subjetiva de sí mismo para comprender la naturaleza del sentido de agencia. Así, al considerar el problema del sentido de agencia desde la experiencia y comprensión del cuerpo vivo (cuerpo animado) se espera aclarar las problemáticas de la postura tradicional y abrir un espacio para posteriores investigaciones empíricas que tome en consideración la experiencia de ser agente en la acción y movimiento.

Pero esta nueva manera de concebir la agencia solo se hace posible cuando el hombre re-direcciona su mirada hacia sí mismo como cuerpo vivo, antes de seguir cualquier esquema teórico. De hecho, muchos de las experiencias de agencia en las personas sanas, y muchos de síntomas y reclamos de los psicóticos serian mejor entendidos si se dejan de lado esquemas que separan al sujeto de su cuerpo, el cuerpo del mundo, y el cuerpo de la cognición (Ratcliffe, 2013). El eje transversal del proyecto es reconocer la noción de cuerpo Vivo (cuerpo animado) como fundamento de nuestro modo de existencia en el mundo. Reconocer al cuerpo en tanto cuerpo animado (cuerpo que se mueve) nos enfrentaremos a una fuente de problemas y contradicciones para una visión cognitivista y materialista de la realidad puesto que nuestro cuerpo, este cuerpo orgánico que siente, se mueve, y respira no es completamente material ni completamente mental, simplemente es un cuerpo Vivo, no reducible a una de las opciones teóricas (Merleau-Ponty. 1957; Jonas. 2000).

Destacar la cualidad de lo vivo del cuerpo humano reconfigura toda la discusión acerca de la agencia, pues el concepto de cuerpo no es reducible ni a una concepción intelectualista ni a una meramente materialista. La experiencia de un cuerpo vivo aparece como un punto de quiebre del concepto tradicional de agencia en tanto que no se comporta como una simple máquina ni como una mente abstracta. El cuerpo propio, a pesar de ser material y cuantificable como cualquier otro objeto del mundo parece tener una autonomía y creatividad propia que establece sus modos de moverse en función del mundo. Pero la función y conexión entre las partes del cuerpo son orgánicas, no determinadas por leyes mentales, tampoco por leyes mecanicistas. El cuerpo vivo expresa una actividad autónoma que, a diferencia de lo que sucede con los cuerpos inertes, escapa a toda determinación externa; el cuerpo animado expresa voluntad, creatividad, y determina sus propios fines sin que esto signifique la posesión de unas dinámicas mentales internas. El cuerpo vivo es un cuerpo que se mueve a sí mismo, no un objeto que es movido por un agente externo.

Según lo anterior, es esencial aclarar que tales inquietudes no deben confundirse con un problema de orden empírico, en el sentido de que no busca una respuesta que dé cuenta del cuerpo vivo como si se tratara de una estructura estática establecida cuyo fallo en alguna de sus partes acarrearía una alteración del sentido de mismidad y agencia al estilo como lo hace la neurociencia con el estudio de las funciones cerebrales. El tipo de respuesta que se busca es una que pueda dar cuenta de la dinámica del cuerpo vivo y de sus relaciones con el mundo. Pues desde una visión holística se esperará que una alteración en el cuerpo propio implicara inevitablemente una alteración del mundo vivido.

Así, mediante un análisis fenomenológico podemos encontrar un fundamento mucho más primario del sentido de agencia: la corporalidad. Con ello se recoge un nuevo sentido: el sentido subjetivo de agencia- antes de estar supeditado a la posesión de intenciones y a un razonamiento que acote propósitos y acciones conscientes- *es* en relación a la experiencia corporal y de cómo mi corporalidad se proyecta según las posibilidades de movimiento que descubro en interacción con el objeto y con los Otros. Mi sentido de ser agente sería primariamente una existencia corporal; donde el cuerpo es el sustrato de configuración de la experiencia de mi mismidad agentiva.

## **Capítulo 1: El concepto de razones en la comprensión del sentido de ser agentes de acciones intencionales**

En la tradición propia de la filosofía analítica las discusiones acerca de nuestra percepción de nosotros mismos como agentes o como responsables de nuestras acciones se da en el marco de estudio de la acción intencional. Desde esta perspectiva, una persona es considerada un agente siempre que cuente o pueda dar cuenta de una razón para actuar. Se establecen, así, vínculos entre lo que se conoce como razones y acciones y la agencia es vista como un resultado de la conexión entre las dos primeras: ser agente de una acción presupone alguna razón que condiciona previamente nuestro actuar de una manera determinada. De modo que la consideración de ser o no agentes es un producto derivado de la relación entre razones y acciones. Según esta interpretación, se supone que para comprender el fenómeno de percibirnos como agentes requiere, en primera medida, la comprensión de la conexión nuclear entre razones y acciones.

La postura tradicional que exalta tal relación se presenta en dos formas diferentes: una visión "radical" que establece un tipo de relación causal entre razones y acciones, y otra que podemos denominar "blanda" que establece una conexión de tipo lógico entre descripciones de razones y descripciones de las acciones. Estas perspectivas proporcionan dos niveles de comprensión del fenómeno, y a pesar de sus diferencias, comparten la tendencia de presentar las nociones de conciencia, racionalidad, intenciones y causalidad como claves para explicar la dinámica de la acción intencional. Por ello, en este capítulo se atenderán los conceptos mencionados para explorar sus conexiones con el objetivo de indagar si tales nociones son necesarias para entender eso de ser agentes.

Para exponer lo mencionado, el presente capítulo está dividido en tres partes. En la primera, se hará una introducción general de la noción de agencia para entender el problema en su sentido más amplio. En la segunda, se abordarán en detalle los modelos teóricos tradicionales sobre la acción intencional, cuyas oposiciones se dan en torno a la posibilidad de que las razones o intenciones sean un tipo de explicación causal de la acción o si simplemente se tratan de explicaciones que justifican racionalmente la acción. Finalmente, se expondrán algunas de las

limitaciones, que se sospecha, tienen los modelos clásicos de la acción intencional, de la razón práctica y de la agencia.

### **1. Intuiciones y preguntas sobre el reconocimiento de agentes en la acción intencional.**

El planeta y todos los seres que contiene están en movimiento. La tierra gira alrededor del sol, el agua de los ríos está en permanente fluir, el mar mantiene su oleaje, las piedras se mueven por la fuerza del viento y muchos animales corren para salvarse de ser cazados o para conseguir una presa. Nosotros los seres humanos también estamos en movimiento, siempre estamos haciendo algo: cuando bailamos, caminamos, fotografiamos un paisaje e incluso cuando descansamos, entre otras muchas cosas.

Sin embargo, los movimientos que las personas realizamos nos parecen, en un sentido intuitivo, diferentes a los demás movimientos que acontecen en el mundo. Resulta curioso que percibamos los movimientos humanos como teniendo un carácter distinto a los de una piedra o los de la tierra ya señalados. Si pregunto a algunos amigos, con seguridad obtendré una respuesta como esta: los movimientos de la piedra se deben a la influencia de factores externos (viento, agua, deslizamiento de tierra, etc.) por lo que se puede asumir como un suceso más del mundo como lo son igualmente los movimientos de las hojas de una palmera. En cambio, los movimientos de una persona, por ejemplo, al saludar, no consisten en movimientos que ocurren por azar de la naturaleza, pues el viento no mueve la mano de determinada manera para que sea un saludo. Los movimientos de la mano de esa persona se dirigen al mundo y en especial son autogenerados y configurados de modo que podemos comprender un sentido y un fin en ellos: saludar. Por eso se puede decir que el movimiento de una persona se estructura con un cierto sentido como si se tratara de un gesto armonioso que significara algo.

No obstante, alguien puede decir que tal descripción no es suficiente para garantizar una especial diferenciación de los movimientos humanos, pues un corazón genera y regula su propio movimiento de bombear sangre. Pero esta objeción es fácil de resolver: justamente el aspecto interesante de esta diferencia es la *autogeneración o autoconfiguración de los movimientos*. Este rasgo nos señala la posibilidad que tenemos los seres humanos de *crear y descubrir posibilidades de movernos* y de ser agentes en el mundo; estas posibilidades hacen el movimiento humano

radicalmente distinto de los movimientos que tiene un corazón cuyo funcionamiento correcto implica ciertas regularidades restrictivas.

Además, al mismo tiempo que los seres humanos nos movemos, cada uno de nosotros es consciente de sí mismo como haciendo algo y como siendo el "protagonista de la escena". En pocas palabras, las personas tenemos una conciencia de ser agentes, de ser quien organiza y controla sus propios movimientos, rasgo del que carecen una piedra o incluso un corazón.

Según esto ¿se puede sostener que todo movimiento de una persona supone tener la cualidad de ser agentivo? No, no todo movimiento corpóreo es agencial. Como se indicó arriba, aquellos movimientos que se les otorga la cualidad de ser originados por un agente son aquellos que tienen *cierta organización y dinámica que normalmente se dirige a un objetivo en particular*. Se trata específicamente de movimientos que usualmente se despliegan en función del logro de unos propósitos más generales: la realización de una acción y la satisfacción de una intención. En el caso de saludar, desplegamos un conjunto de movimientos: movemos la mano de un lado a otro, de izquierda a derecha mientras extendemos el brazo para un mayor alcance. La mano solo en esa configuración constituye la acción de saludar cuyo objetivo puede ser dar a conocer a un otro que lo reconocemos en la distancia como persona cercana a uno o simplemente para ser amables con otra persona. De otro modo se trataría de suceso similar al de la piedra que se mueve por determinaciones físicas; tal como es el caso de cuando una persona se tropieza. Tropezar difícilmente lo consideraremos como una acción provocada conscientemente por parte del sujeto a pesar de que reconozcamos que se presentan movimientos corporales involucrados.

La negación de asumir un tropiezo como acción nos comienza a revelar, en apariencia, nuevos elementos para comprender la problemática de ser agentes. Ante la formulación de la pregunta acerca de qué nos caracteriza como agentes, obtenemos nuevos elementos, asociados con *intenciones, razones, deseos y objetivos conscientes que establecen parámetros de acciones*. Ahora, no basta con desplegar movimientos y de ser conscientes de nosotros mismos al movernos, sino que parece que tal conciencia se debe a que contamos con unas intenciones o razones (deseos y creencias) previas para actuar. De este modo, ser agentes se vincularía a las acciones que ejecuta una persona y no al movimiento en sí mismo, pues son las acciones las que están vinculadas a unas intenciones que la configuran, y los movimientos se despliegan como el puente corpóreo entre las intenciones y su logro en el mundo práctico.



Otra manera de llegar a esta misma concepción no teórica y popular del sentido de ser agentes y del sentido de actuar es cuando consideramos los casos donde hay un factor sorpresa en el momento en que hacemos algo. Rara vez ponemos en entredicho esta experiencia de agencia, sin embargo, a veces es usual escuchar: “¡no quise decir eso!, ¡esa no fui yo!, ¡no sé por qué lo dije!, ¡no sé qué me pasó!”. Cuando esto ocurre, lo que queremos decir es que no teníamos motivos para hacer lo que hicimos, es decir, no teníamos unas razones claras para encontrarle sentido a lo que dijimos o hicimos. Esto expresa la creencia de que si una persona *no sabe* para qué o por que hace lo que hace, se considera ajena o no agente de sus actos incluso si es la fuente de los movimientos para la acción. Nuevamente en estos casos encontramos que una persona se asume como agente de lo que hace porque lo decide así por ciertas razones que conoce y de las cuales es consciente. Las razones o intenciones aparecen otra vez como un concepto clave desde el cual comprender la convicción que tenemos de ser agentes. “Establecemos así una distinción clara entre acciones y meros sucesos, entre cosas que hacemos y cosas que meramente suceden o nos suceden” (Moya. 2004. Página 189).

Según esto, lo que resulta necesario es contar con unas intenciones para ser agente y estar en control de una acción, de modo que cuando hago lo que yo quiero o creo, me estoy asegurando de hacer justamente eso que quiero o que me he propuesto. Esta es la idea que está en la base de la concepción tradicional de lo que es ser agente: las acciones, no los movimientos, están vinculadas a mis deseos y a mis creencias; y en virtud de esto, esas acciones son acciones de un agente, que en este caso es mi persona. Si no fuese así, las acciones dejarían de ser intencionales para ser simplemente movimientos que aparecen sin más en un cuerpo, como si se tratasen de meros sucesos y no de acciones. “*Lo que quiero y creo*” al parecer ese aspecto básico del actuar humano<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup>Otra manera de llegar a esta misma concepción de la acción intencional y del significado de ser agentes se da cuando consideramos los casos donde hay un factor sorpresa en el momento en que hacemos algo. Rara vez ponemos en entredicho esta experiencia de agencia, pero a veces es usual escuchar: “¡no quise decir eso!, ¡esa no fui yo!, ¡no sé por qué lo dije!, ¡no sé qué me pasó!”. Cuando esto ocurre, ¿qué es lo que queremos decir? lo más probable es que queremos expresar es que no teníamos motivos de hacer lo que hicimos, es decir, no teníamos unas razones claras para encontrarle sentido a lo que dijimos o hicimos. Esto expresa la creencia de que si una persona *no sabe* para qué hace lo que hace, se considera ajena o no agente de sus actos, incluso si es la fuente de los movimientos para la acción. Nuevamente en estos casos encontramos que una persona se asume como agente de lo que hace porque tiene razones para hacerlo y lo decide así.

El carácter intencional sobresale como el rasgo esencial de la acción de un agente. Debe ser por eso que el problema de la agencia lo encontramos (implícitamente) en los debates acerca de las explicaciones de las acciones y de la razón práctica. En la mayoría de estos debates se dan en torno a las preguntas acerca de la relación que hay entre intención y acción, acerca de lo que significa que una persona actúe por una razón, y sobre cómo se deben entender o definir las razones. Lo curioso es que tales debates dan por hecho que al aclarar la conexión razones-acciones se tiene como añadidura una concepción más básica de la agencia. Sin embargo, considero que para una teoría que pretenda dar cuenta de la experiencia de ser agente debería tomar en consideración los vínculos agencia-acciones y agencia-razones como si no se trataran de conexiones tan obvias. Si bien un agente es alguien que hace cosas intencionalmente, ¿por qué acudir a un elemento intermedio como lo son las razones? incluso, ¿por qué se da por sentado el sentido de agencia que tenemos de las razones?, ¿hay acaso siempre una autoridad en primera persona acerca de las intenciones o del pensamiento en general, pero no de los movimientos y de las acciones?

## **2. La concepción tradicional de la agencia**

En nuestra cotidianidad y dentro de condiciones normales tomamos decisiones, ejecutamos y controlamos nuestras propias acciones y utilizamos cosas para un fin particular. Las personas nos consideramos fuente de acciones, de modo que no solamente somos espectadores de los sucesos del mundo, sino que somos agentes, podemos hacer que sucedan nuevas cosas (Moya. 2004). Esta convicción influye en nuestro modo de estar en el mundo, de relacionarnos con los otros y en la percepción que tenemos de nosotros mismos y es el fundamento de las teorías más aceptadas en la filosofía contemporánea para describir la acción.

Comprender el fundamento de esta convicción y entender por qué nos consideramos agentes supone un aporte respecto a las discusiones referentes al sentido de la acción y principalmente a la comprensión de la existencia subjetiva del ser humano.

Un primer acercamiento al fenómeno de la agencia nos lleva a reflexionar sobre las condiciones que se requieren para que una persona se considere agente de sus actos. En esta

---

Las razones o intenciones aparecen, nuevamente, como un concepto clave desde el cual comprender la convicción de ser agentes.

reflexión, nos preguntamos sobre la manera en que somos conscientes de lo que acontece, sobre cómo nos percatamos del curso adecuado o erróneo de las acciones, y sobre la manera en que somos conscientes de nosotros como estando involucrados en lo que acontece.

Todos estos interrogantes revelan una discusión en torno al fundamento que hace posible la diferenciación entre uno mismo y el resto del mundo, de modo que sea posible saber que quien realiza una determinada acción soy yo y no otra persona. Por mucho tiempo se ha sospechado que un tipo de conocimiento especial es lo que está a la base de tal diferenciación básica de uno mismo como individuo actuante. Sin embargo, las preguntas siguen abiertas: ¿Es posible que aquello que está involucrado en la autoconciencia de ser agentes sea un tipo especial de conocimiento?, ¿se trata de un saber experiencial o puede ser un conocimiento conceptual de tipo inferencial?, o al contrario ¿se trata de un tipo de conciencia particular?

El interés por responder a este tipo de interrogantes ha provocado un debate central en torno a la explicación de las acciones intencionales dentro de la filosofía, así como en la ciencia cognitiva contemporánea, constituyendo unos de los desafíos teóricos de nuestro tiempo. El debate tiene como unos de los principales referentes en el campo de la filosofía analítica a Elizabeth Anscombe por un lado, para quien las razones son explicaciones racionales de las acciones. Por otro está Donald Davidson quien afirmó que las acciones tienen como causa a las razones o intenciones del agente. Ambos autores representan a las perspectivas dominantes, las cuales conforman lo que se llamaremos el *modelo clásico de discusión sobre la acción intencional*. Haciendo un esfuerzo por salvaguardar sus diferencias, diremos que el modelo expresa que para que un sujeto sea agente de una acción, tal acción debe ser explicada por una razón-intención en particular, y para que ello ocurra, tal razón debe estar particularmente ligada a esa acción de modo que la haga posible. Conforme a esto, el debate sobre lo que significa ser agente ha girado en torno a la pertinencia o no de alguna de las dos propuestas. Miremos con un poco más de detalle las dos vertientes del modelo de discusión clásico sobre la relación razones-acciones.

Elizabeth Anscombe aborda la naturaleza de la agencia a partir de una reflexión que hace sobre la intención, presentando como resultado su famoso libro titulado con el mismo nombre, *Intention* (1957). En ese trabajo Anscombe introduce elementos conceptuales que configuran la discusión sobre el modo de entender aquello que llamamos agencia y acción: los conceptos de

deseos, creencias, acciones e intenciones serán eje central de su propuesta sobre la agencia; proponiendo de esta manera una visión racional de lo que significa ser agentes.

Para Anscombe, siempre que describimos una acción intencional, estamos señalando las razones por las cuales se realizó dicha acción. Dadas estas regularidades en el modo de describir nuestras intenciones, se puede decir que una persona es consciente de lo que hace y agente de sus propias acciones siempre que pueda brindar alguna razón que justifique por qué hizo, hace o hará una determinada acción. Esto permitiría comprender que aquello que realizamos tiene un sentido y un propósito.

Pero Anscombe enfatiza que las razones vinculadas a las acciones no deben ser entendidas como causas. Las razones no son causas según el modelo fisicalista de la causación. Esta distinción se comprende a la luz de un ejemplo: una persona rompe un vaso de vidrio al dejarlo caer al suelo. Ante este suceso, la persona puede, según Anscombe, brindar una explicación según la cual, por escuchar un fuerte relámpago se asustó dejando caer, como consecuencia, el vaso de agua que sostenía. Lo dicho es una explicación que señala un antecedente y un consecuente de lo ocurrido, pero no señala alguna intención o una razón. En este caso, la caída del vaso no fue intencional, sino causado por el susto acaecido. Según Anscombe lo que ofrece la persona no es una explicación causal de un suceso, sino una descripción justificativa que señala alguna intención por parte del agente para justificar, *a posteriori*, una acción.

Este marcado énfasis en diferenciar razones y causas nos lleva a considerar que, para esta perspectiva, a las acciones le corresponden razones que le otorgan un sentido y un propósito, y a los sucesos físicos le corresponden acontecimientos causales que lo explican. Sin embargo, confundir ambos modelos del lenguaje es un error.

La advertencia de Anscombe de entender a las razones solo en su papel justificativo se debe a que, para ella, cuando una persona intenta hacer algo parece requerir de alguna creencia y de algún deseo, no de causas externas que condicionen su hacer. En este sentido, tener el deseo o la disposición para realizar algo, se presenta como un criterio mínimo para aceptar que un sujeto está involucrado en lo que realiza, y que es él y no otra persona quien realiza la acción de manera voluntaria. La realización de una acción, debe partir mínimamente, de la disposición del sujeto para realizarla: deseo o quiero que esto o aquello ocurra. En vinculación con el deseo, una creencia es necesaria en tanto que se requiere considerarla razón por la cual alguien ha llevado a

cabo una acción. La creencia involucrada con el deseo no se debe entender como un tipo de predicción sino como una justificación, pues cuando realizamos algo no lo hacemos sobre la base de alguna evidencia que nos proyecte la probabilidad de realización, sino conforme a una justificación que puede o no ser verdadera, y que respalda la realización de una acción.

Anscombe a partir de estos elementos conceptuales, propone un modelo de la intención deseo-creencias. A la conexión de un deseo con una creencia relacionada con las condiciones de satisfacción del deseo, constituye lo que se conoce como intención. De modo que es factible comprender aquello que realiza una persona y nosotros mismos a partir de estos supuestos teóricos. Por ejemplo, yo me dirijo a la cafetería más próxima de mi casa porque quiero comer un postre delicioso y creo que allí lo podré encontrar.

Esto supone, además, que para que un movimiento sea una acción, deber ser intencional bajo alguna descripción racional, y cuando se describe una acción, uno cita la creencia y el deseo que racionaliza a la acción. La acción de escribir y los movimientos involucrados en digitar sobre el teclado se explica conforme a alguna razón: mi acción de escribir es el culmen o punto final de una tarea concreta que me he propuesto. Aquí, al tener claridad sobre mi razón para escribir, tengo claridad de mí misma como agente previa a y en la acción. Tener conocimiento de mi acción y tener conocimiento de mí misma como agente significa tener *idea de una acción*, pues soy yo el sujeto que piensa y tengo la certeza de pensar esa idea. Yo decido, yo razono, yo determino la acción y la forma de llevarla a cabo: decido digitar para escribir y no tomar lápiz y papel.

Así se propone a las intenciones como criterio diferenciador de todo comportamiento agentivo como lo son las acciones, en contraste a los meros movimientos y sucesos del mundo. Desde esta postura, la categoría de agencia se aplica exclusivamente a la de las acciones intencionales por suponer un involucramiento consciente de la persona en sus ejecuciones. Mientras que difícilmente esa misma categoría pueda ser aplicada a una caracterización de meros movimientos.

Lo propuesto por Anscombe es radical y cuenta con el apoyo argumentativo de otros autores de tradición Wittgenstania como Melden (1961), quien enfáticamente afirma que las justificaciones no son independientes de las acciones, ya que las razones que justifican una acción son apenas una manera de describir la acción misma, y en tanto se subraya la dependencia lógica, no es posible hablar de una conexión causal. De acuerdo con estos autores, dado que el

concepto de causa implica una relación contingente entre los factores causales y sus consecuencias, las razones no pueden entenderse como causas, pues la relación entre razones y acciones en la justificación es *necesaria*. Esto es: no es lógicamente posible una descripción de la acción sin descripción de las razones de esa acción, mientras que sí es perfectamente posible hablar de las causas de un fenómeno independientemente del fenómeno mismo.

Lo mencionado hasta el momento, permite apreciar que la reflexión propuesta por Anscombe ubica al problema de la agencia en un nivel de descripción racional. Pues yo soy agente de una acción siempre que cuente con una razón para desempeñar tal acción.

El papel otorgado a las intenciones como racionalizaciones o justificaciones de acciones se convirtió en piedra angular de la discusión sobre la naturaleza de la relación entre razones-acciones. En este marco de discusión no parece haber dudas acerca de una conexión entre razones y acciones, sino acerca del tipo de relación que se establece entre ambas categorías. Es aquí donde aparece Donald Davidson como figura relevante en la discusión, ya que propone una tesis radical, presentando una alternativa opuesta a las anteriormente vistas. Esto lo hace a partir de establecer un nuevo polo de comprensión del problema de la acción al introducir un nuevo elemento teórico: *causalidad*, para entender el fenómeno de la acción intencional, agentiva.

Davidson parte de reconocer que para entender lo que significa ser un agente, se debe explicar en primera medida qué es una intención, y qué es hacer algo con intención. La propuesta de Davidson establece que las explicaciones mediante razones de una acción son un tipo de explicaciones causales y que, además, las razones, en tanto eventos mentales, son causas de acciones. Ambos supuestos establecen la tesis una acción intencional es un evento que puede ser descrito de manera racional en virtud de que cuando se describe una acción se está ofreciendo una razón como su causa. De modo que Davidson logra conjugar descripciones racionales con explicaciones causales. Con estos planteamientos Davidson no quiere negar lo mencionado por Anscombe, sino complementar su idea ya que, según él, hacer inteligible a una acción mediante explicaciones racionales no excluye su carácter causal (Davidson, 1995), pues se está abordando un mismo fenómeno desde dos niveles de descripción diferentes: un nivel de conexión lógica y otro nivel de conexión causal.

Para sustentar su teoría Davidson presenta en uno de sus ensayos más conocidos *Acciones, Razones y Causas* (1995) la manera en que define el concepto de *razón primaria* para definir aquellas razones que explican una acción. En palabras de Davidson:

*"R es una razón primaria por la que un agente realiza una acción A en la descripción d, sólo si R consiste en una actitud favorable del agente hacia las acciones que poseen cierta propiedad, y en una creencia suya que A en la descripción d tiene esa propiedad"* (Davidson, 1995. Pág. 20)

Según esto, Davidson está de acuerdo con Anscombe en tanto que para él una razón está constituida por un deseo (actitud favorable) y una creencia (consideraciones acerca de cómo lograr lo deseable, y sobre la pertinencia del mismo). Mediante esta definición de razón primaria se formaliza la idea popular de que una "acción se hace por una razón" (Davidson. 1995. Pág. 20) y se establece que "conocer una razón primaria por la cual alguien actuó de cierta manera es conocer una intención con la que se hizo la acción" (Davidson, 1995. Pág. 22)

Sin embargo, para Davidson las intenciones no solamente racionalizan la acción, sino que también la causan, distanciándose radicalmente de la propuesta de Anscombe. Para Davidson, cuando uno describe una acción, uno está indicando el deseo y la creencia que causó esa acción. La defensa de este carácter causal de las racionalizaciones tiene la forma de un argumento positivo que señala que recurrir a una noción de causalidad es necesario en la medida que permite distinguir una explicación verdadera de otra falsa.

Hay que resaltar que no toda descripción racional sobre una acción sería una explicación verdadera de una acción. Explicar una acción por una razón no significa necesariamente que se conoce la razón *exacta* por la que justamente un agente realiza una acción. Pues "alguien puede tener una razón para una acción y, sin embargo, realizar esa acción sin que esta razón sea la razón por la que la hizo" (Davidson, 1995. Pág. 9) Respecto a un mismo acto es posible ofrecer más de una razón para describir por qué una persona decidió actuar como lo hizo; pero entre estas posibilidades, una de estas es causa real de su acción.

Esto implica reconocer que, si las descripciones por razones únicamente tienen que ver con un papel de justificación, no resultarán suficientes para explicar casos como el mencionado. De aquí la necesidad de introducir la noción de causalidad en la caracterización de las racionalizaciones para contar con una explicación satisfactoria de una acción; de modo que podamos entender que cuando una persona lleva a cabo una acción es *porque tiene esa razón y no otra*; donde éste *porque* se interpreta en un sentido causal (Davidson, 1995. P).

Pero si consideramos lo dicho hasta el momento aún se puede seguir objetando en defensa de la primera perspectiva de la intención como racionalización de acciones. La propuesta

de Davidson aún no ha brindado una explicación que vaya más allá de una necesidad explicativa de tipo causal que permita entender por qué las acciones y las razones pueden entenderse como eventos separados. Recordemos que para Anscombe, Mendel y otros filósofos, razones no pueden ser causa de acciones teniendo en cuenta que la noción de causalidad involucra una relación de antecedente y consecuente, y que las acciones y las razones no son eventos separados sino modos de referirse a un mismo acontecimiento. Sin embargo, esta confusión se origina según Davidson por un mal entendimiento del concepto mismo de causalidad, lo cual nos lleva a otro argumento por el cual se fundamenta la necesidad de una noción causal de las razones.

Frente a la objeción mencionada anteriormente, según la cual la relación entre causa y efecto, a diferencia de la que hay entre razón y acción es contingente, Davidson responde diciendo que la existencia de una relación causal entre dos eventos es independiente de las relaciones lógicas o no lógicas que pueda haber entre las descripciones de ambos eventos. Así la conexión lógica, propia de las explicaciones por razones, entre descripciones de la razón y descripciones de la acción, no excluye que la razón pueda ser causa de la acción, pues las relaciones de dependencia lógica no se dan entre eventos sino entre descripciones o enunciados de eventos. Por eso, decir que causa y efecto son lógicamente independientes es confundir el significado de las relaciones causales (Moya. 2004). Los eventos considerados causa (razones) y efecto (acciones) tienen descripciones que ejemplifican una ley (Hierro-Pescador. 2005), similar a como sucede cuando se trata de descripciones que hacemos del cambio de clima las cuales no se presentan de igual manera en las leyes que la sustentan; las clasificaciones de las leyes en lugar de ser descripciones de la acción, pueden ser incluso neurológicas, químicas o físicas.

Pero ¿sobre qué clase de causalidad trabaja Davidson para sostener que un evento mental, es decir una razón, puede desencadenar una acción? Uno de los argumentos de Davidson a favor de la causalidad de las razones revela la manera en que el autor concibe este concepto.

Davidson argumenta que la noción de causalidad es equiparable al uso que se le da en las ciencias naturales: “la explicación en términos de razones primarias es paralela a la explicación del desplome de un puente por un defecto estructural: ignoramos el suceso o secuencia de sucesos que condujeron (causaron el) desplome, pero estamos seguros de que hubo tal suceso o una secuencia de sucesos (Davidson. 1995. Pág. 29). De igual manera y trayendo a colación otro ejemplo de Davidson (1995), cuando observo que un vidrio se rompe porque una piedra lo golpea, yo no dispongo de las leyes para saber qué golpes en específico romperá la ventana (Pág.



32) “no hay leyes estrictas que conecten “pedrada” con “cristal”, pero si debe haber una ley física que respalde este tipo de enunciados explicativos, formuladas en un vocabulario distintos (leyes físicas).

Según esto, puede que no conozcamos con exactitud cuál razón causó la acción, pero sabemos que hay una razón que la provoca, del mismo modo en que un científico que aún no descubre el porqué de las regularidades de unas reacciones químicas, pero tiene la certeza que esa regularidad corresponde a una ley causal. Con esto se señala que al igual que no se conocen leyes empíricas específicas que conecten una razón con una acción, lo mismo ocurre con los enunciados de causalidad sobre los eventos físicos. El que no se conozcan tales leyes, no quiere decir que no existan, sabemos que las hay. Si se acepta este argumento, se puede decir que lo que Davidson plantea es la existencia de unas leyes objetivas de nuestras acciones que respaldan a las explicaciones causales de las acciones por razones.

Otro desafío que surge en la teoría Davidsoniana es el de establecer un carácter nomológico general que permita hablar de leyes causales que conecten razones con acciones. Aquí surge la pregunta de cómo es posible establecer una conexión causal entre razones y acciones, si no hay leyes psicológicas estrictas y si parece imposible generalizar sobre las acciones concretas de los seres humanos. No obstante, para Davidson esto no supone un inconveniente explicativo para que las razones se entiendan como causas de acciones; pues en el contexto de una teoría causal, la determinación de leyes estrictas también es un problema en la explicación de relaciones causales entre eventos físicos y sin embargo no parece cuestionable explicar que los eventos físicos tienen relaciones causales entre ellos.

Conforme a lo expuesto hasta el momento, se puede decir que habría dos niveles de explicación: una explicación por razones de la conexión lógica, y una explicación causal de la conexión razones y acciones<sup>3</sup>.

---

3. Pero, las descripciones racionales o las explicaciones por razones, no tienen carácter de generalidad y tampoco de predicción. Entonces, si no hay leyes psicológicas estrictas, debe haber leyes de otro tipo que sustenten la relación causal (leyes físicas estrictas). Si aceptamos esta interpretación, la única manera en que las razones causan las acciones es aceptar que las razones o eventos mentales sean idénticos a eventos físicos particulares. Esto conduce a un epifenomenalismo de propiedades mentales y hace problemática la formulación de la teoría de las razones como causas genuinas de la acción.

Desde ambas perspectivas se asume el concepto de agencia como uno asociado a la noción de intención o de razón. Lo curioso es que tener razones para actuar es una suposición popular que nos parece evidente, dándose por sentada la relación entre un agente y sus intenciones, así como la relación entre intenciones y acciones. Suposición que es acogida por ambas perspectivas. Vale cuestionarse seriamente si la noción de ser agentes de las acciones depende necesariamente de la noción de intención, incluso cabe preguntarse si tener una intención garantiza que un sujeto tenga un control de la acción y se reconozca como fuente causal de la misma.

Al dar un espacio para mencionar a un sujeto-agente nos vamos adentrando en un camino complejo en donde la noción de libertad aparece como intrínsecamente conectada a la noción de agencia: la toma de decisiones racionales para actuar debería ser un proceso libre, pues nuestras razones para actuar no son impuestas ni tampoco nos son impuestas las acciones que desempeñamos por nosotros mismos. Un sujeto que libremente determina sus tiempos es aquel que podemos asumir como un agente.

Pero si esto es así, si hay una relación esencial entre racionalidad y libertad para ser un agente ¿cómo puede suceder que realicemos acciones intencionales libres dado que todo acontecimiento tiene una causa, y la idea de una determinación causal entre eventos convierte en imposibles las acciones libres?” (Searle. 2000. Pág. 16); “¿Cómo es posible tomar decisiones racionales en un mundo en el que todo lo que ocurre sucede como resultado de fuerzas ciegas, naturales y causales?” (Searle. 2000. Pág. 17). En un mundo de explicación causal, ¿dónde queda la libertad que nos da decidir nuestras acciones mediante razones? Esto es una problemática compleja que toca de lleno al fenómeno de ser agentes. Pues, ¿cómo se puede ser agente si la libertad para actuar se mitiga en una estructura de relaciones causales entre eventos? Según lo discutido, esta libertad nos la da justamente la capacidad de razonar lo que estamos haciendo o lo que haremos en un futuro, nuestra libertad se refleja en la capacidad que tenemos para dar sentido a nuestro hacer. Pero, ¿cómo podemos ser agentes libres y determinar racionalmente lo que hacemos si le otorgamos poder causal a las razones? ¿Habrá acaso algún presupuesto no examinado que constituye un factor fundamental de la libertad y que no necesariamente tiene que ver con la formulación explícita de intenciones o razones para actuar? ¿Cómo podemos desenredar este embrollo que cada vez se hace más y más grande?

Estas y otras problemáticas se desprenden del panorama general de la acción intencional, donde vemos a grandes rasgos, por un lado, la dificultad de plantear una relación causal entre razones y acciones por motivos del sentido de libertad para actuar y tomar decisiones, y por otro, la dificultad de negar la causalidad a las razones por la ventaja que supone diferenciar – al dar cuenta de las acciones – las descripciones verdaderas de las falsas. Estas dificultades alrededor de la racionalidad y la causalidad se atenderán con mayor detalle en el siguiente apartado dedicado a las inquietudes y sospechas que surgen de las teorías tradicionales de la acción.

### **3. Preguntas y sospechas del modelo razones-acciones**

#### *Agencia de las razones*

En las teorías dominantes de la acción intencional se establece que tener una creencia y un deseo para actuar es necesario y suficiente para considerar que una persona es agente de su acción. Una visión como esta donde se individualizan las acciones en función de las intenciones implicaría que una acción intencional no pueda ser identificada independientemente de la perspectiva del agente, es decir, de sus creencias, de su contexto, etc (Grünbaum. 2013. Pág. 333).

Esto podría estar señalando un prejuicio intelectualista del sentido de ser agentes y de la acción intencional, en tanto que las acciones solo pueden ser entendidas como proyecciones del intelecto, como un instrumento por el cual se satisface una intención. Esta postura ubica el problema de la acción en un nivel racional que privilegia el carácter de las razones, dejando un vacío explicativo acerca de la agencia que experimentamos de nuestros propios movimientos y acciones, es decir, acerca de la experiencia inmediata de ser agentes.

Lo curioso de este planteamiento es que ha sido asumido por las perspectivas lógica y causalista (representadas arriba por Anscombe y Davidson respectivamente) sin cuestionamiento alguno. Se parte del supuesto que una persona cuando desempeña una acción lo hace porque *tiene una razón* para hacerlo. Dado que es el supuesto teórico nuclear de todas las discusiones dadas hasta ahora sobre la acción y la agencia, es pertinente cuestionarse si contar con una razón es necesario para que tengamos experiencia de nosotros mismos como agentes de nuestros actos.

Una teoría que pretenda dar cuenta de lo que significa ser agente debería tomar en consideración no solamente la relación razones-acciones sino también los vínculos agencia-

acciones y agencia-razones, sin tomar por sentada ninguna conexión por obvia que parezca. Si bien en el pensamiento popular se cree que un agente es alguien que hace cosas, entonces, ¿por qué acudir a un elemento como lo son las razones para intervenir entre *hacer y tener conciencia de estar haciendo eso?*, ¿acaso tener una intención es una condición necesaria o suficiente para saber quién es el agente de la acción?

Quizá esta intuición se deba a que, en apariencia, nuestra autoridad en primera persona de nuestras intenciones, como de cualquier otro tipo de pensamiento, no es un fenómeno que nos asombre como para que se cuestione. Asumimos que nuestras intenciones nos pertenecen. De hecho, en nuestra cotidianidad, cuando escribo, no dudo acerca de si lo que expreso son mis pensamientos.

La situación se complica un poco más si consideramos que las razones son un tipo de pensamiento como cualquier otro que podamos tener. Según esto, sería muy extraño recurrir a la misma fórmula razón-acción para explicar la agencia de la producción de nuestros pensamientos. Resulta muy extraño concebir una intención para razonar o una razón previa a la intención misma para considerarnos agentes de nuestras intenciones particulares, pues, tanto esta hipotética “razón previa” como su consecuente intención son pensamientos, lo cual llevaría a un regreso al infinito tratando de establecer las razones responsables de nuestro razonar (Gallagher. 2005)

Sin embargo, este hecho no me parece tan claro, pues ¿cómo dar cuenta de la certeza usual que tenemos de las razones como nuestras razones?, ¿cómo es posible dudar de mis razones?, ¿es posible argumentar que esta certeza en las razones se deba a una fundamentación más básica? En la experiencia cotidiana y normal no hay primero una intención y luego un pensamiento, ni una conciencia o evento adicional que haga que nuestras intenciones se reconozcan como propias y agenciales. Entonces, ¿cómo entender el sentido de agencia que tenemos de nuestras propias razones?, ¿quién es el sujeto/agente de estas intenciones? ¿Cómo comprender esa experiencia tan familiar de contar con razones para actuar? ¿Acaso tener una razón ya es un proceso autoconciente que me proyecta a la acción como agente de la misma?

Estas son preguntas difíciles de resolver, aún más si se vinculan a la siguientes, ¿de qué manera contar con una intención nos permite saber que nosotros mismos somos quienes generamos esa intención y no otra persona? y ¿por qué considero que tal intención es mía, generada por mí, y que no se trata de una intención que ha sido insertada en mí por alguien o

algo más?, ¿por qué no creo, como en los casos psicóticos, que un otro inserta creencias en mi sistema de pensamientos?

### ***Razones y locura***

En esta postura aún se deja espacio para cuestionar el sentido de agencia sobre la producción de las creencias y los deseos que constituyen las razones. Los casos psicopatológicos contribuyen a soportar esta sospecha. Específicamente, los delirios de inserción de pensamiento suponen una alteración de la agencia pues aquellas personas que padecen este diagnóstico experimentan sus pensamientos como ajenos. Ellos reportan que todos o algunos de sus pensamientos no son de ellos, no son generados por ellos mismos, sino que han sido "puestos" por alguien o algo más.

En casos tan complejos como son los de los delirios de inserción de pensamiento se pone de presente la vulnerabilidad de la certeza de nuestros pensamientos. Los pensamientos nos parecen tan cercanos a nosotros, podemos decir que nos identificamos con ellos y fluimos con ellos, porque no son algo independiente de nosotros, sino que son expresiones muy nuestras. Esta familiaridad que experimentamos con nuestros pensamientos aporta a la sorpresa y poco entendimiento que podemos tener cuando alguien nos cuenta que para ella los pensamientos que acontecen no son de ella. Situaciones como estas, nos revelan justamente que damos por sentados eso de ser agentes de pensamientos, como si la relación agencia-pensamientos, agencia-intenciones fuese siempre sólida. Justamente lo que nos revelan estos casos de delirios es que tal relación puede ser vulnerada, y que tal relación no puede ser entendida como el aspecto nuclear desde la cual se soportan las demás experiencias de agencias de nuestras acciones. Pues, sabemos muy poco acerca de cómo se establece esta íntima relación entre pensamiento y sentido de ser agentes, e incluso ya comienza a parecer incluso más confusa que la que usualmente se ha establecido entre intenciones-acciones. Esto casos delirantes parecen contradecir los supuestos teóricos desde los que parten las perspectivas dominantes sobre la acción intencional, pues en ese tipo de delirios una intención no es suficiente para que el sujeto se reconozca como agente de esa intención y, por tanto, de la acción. Esto se debe a que los pacientes tienen la capacidad de reportar las intenciones por las cuales realizan algo, pero al mismo tiempo niegan que esa intención sea de ellos, presentándose la tendencia de atribuirla a alguna otra entidad. Lo anterior

muestra, además, que reconocer que se tiene una intención no implica que se reconozca como generada por uno mismo.

La psicopatología, si bien no nos ofrece respuestas, sí nos ofrece interrogantes que alimentan la reflexión sobre lo que significa ser agentes. ¿Cómo entender la enajenación y extrañeza de nuestras propias intenciones a pesar que una persona pueda reconocer ciertos objetivos para actuar? ¿Cómo es posible realizar una acción y pensar que tal ejecución se debe a que algo o alguien más me ha “puesto en la cabeza” la idea de esa acción?<sup>4</sup>

Aunque aún no tengamos respuestas a estas preguntas, lo que sí es claro es que el problema que en principio se tenía respecto a la agencia de las acciones ahora se traslada a la esfera de las intenciones. Pues, desde los presupuestos de las perspectivas dominantes, se esperaría en orden lógico que antes de tener agencia de una acción, he de tener un sentido de agencia de la intención que precede a la acción. A lo mejor, este problema de las intenciones se deba al modo en que se ha concebido la acción intencional, específicamente, por plantear que las razones son un elemento mediador que viene a intervenir entre la conciencia que tenemos como agentes de nuestras acciones y las acciones mismas.

### ***Atribución de agencia a uno mismo***

Se puede reportar el fenómeno de agencia en términos de deseo-creencia a partir de responder a la pregunta “¿por qué haces eso o aquello?”. Tal reporte supone un razonamiento respecto a las creencias y deseos. Si esto es el caso, ser agente de una acción consistiría en un conocimiento conceptual dado por inferencia y en una atribución de una acción a uno mismo. Ser

---

<sup>4</sup>Pero alguien puede objetar que los casos de delirios de inserción de pensamiento no contradicen la postura davidsoniana o intelectualista de la agencia de las acciones por razones, puesto que justamente el delirante cuenta con una intención que reconoce pero que no asume como generada por él. Pero al tener una intención puede llevar a cabo una acción particular. Aquí nuevamente, no se sabe qué conexión hay entre razones y acciones, pero al parecer sí hay una que hace que el delirante a pesar de que no tenga agencia de una acción pueda ejecutar acciones. Sin embargo, si esto fuese el caso, una explicación como esta se aleja de ser una explicación que dé cuenta del sentido de agencia, pues parece que poca relación hay entre asumir una intención como agentiva y tener una intención que conlleva a acciones; es decir, el sentido de agencia poco tiene que ver con racionalizaciones de las acciones o incluso con la posesión de intenciones, lo cual nos regresa al mismo punto de discusión: ¿las intenciones son necesarias para un sentido de agencia?

agente de una acción sería entonces el resultado de una reflexión de carácter deductivo que inicia desde la identificación de uno mismo con promotor de la acción (razones) hasta reconocer el despliegue de una acción como vinculado a uno mismo y así lograr una *atribución* correcta de la agencia. Se trataría de un proceso en el cual la acción es anónima hasta que la atribución de agencia de nuestro obrar se logre.

Aquí la convicción de ser agente de una acción parece emerger al final de un proceso reflexivo, lo cual resulta problemático ya que cuando un sujeto razona, pondera las razones más apropiadas para una acción y, en ese sentido, ya se considera a sí mismo agente de ese razonamiento. Por ello, el sujeto no tendría que contar con una clara razón para actuar para que tenga un sentido de ser agente y menos aún si se trata de una acción explícitamente planeada. A lo mejor, este problema surge innecesariamente por aceptar que las acciones intencionales solo pueden ser entendida a partir de razones que le anteceden. Se trata de un problema que surge cuando nos convencemos de que las acciones que realizamos son producto de una idea de acción particular.

Pero, nuevamente, la experiencia cotidiana nos recuerda que, incluso cuando pensamos en lo que vamos hacer, ya contamos con una conciencia de nosotros mismos como agentes y esta conciencia no requiere una reflexión explícita sobre nuestra presencia en la acción. Lo mismo sucede cuando estoy degustando una barra de chocolate y tengo la certeza de ser yo quien mastica chocolate, que hago los movimientos a voluntad y sin intermediación de algún controlador ni mucho menos de unas instrucciones que me indiquen qué debo hacer. Justamente en la experiencia misma de actuar no tenemos ningún problema con el conocimiento de acciones que realizamos. El problema surge cuando entrelazamos razones con acciones, pues en la vida concreta no tenemos un problema de preguntar por el quién de la acción, tampoco con la idea de una acción, simplemente porque no estamos lidiando con una idea de acción sino con acciones en sí mismas. La manera de entender esto es acudiendo a un tipo de conocimiento directo de lo que hacemos que no requiere mediación de algo más. No hay distancia que intervenga entre nosotros mismos y nuestro obrar (Henry. 1975).

### ***Acción e idea de acción***

Quizá el problema que hemos señalado en torno a las razones surge porque estamos buscando *el quién de las acciones* y lo asociamos como *el quién de las razones*. Aún seguimos

apegados a la necesidad de referirnos a *un quién o a un yo* al que le corresponden los actos. Sin embargo, si tomamos lo que este planteamiento afirma de manera estricta, surgen varios cuestionamientos sobre el papel exclusivo de la razón en el conocimiento de nosotros mismos al actuar y sobre la noción del cuerpo propio como instrumento de las razones. El primer cuestionamiento, que ya hemos adelantado, refiere a que tal propuesta parece atender a una idea de acción y a una idea de movimiento en lugar de un movimiento como tal, lo que trae como consecuencia asumir al cuerpo, el movimiento y acciones en general en un medio o instrumento externo que posibilitan la satisfacción de la actividad racional (Henry. 1975; Jonas. 2000), y con esto una dificultad en comprender como conocemos lo que hacemos.

En conexión con esto Henry, quien se esforzó por establecer una ontología de la subjetividad radical, afirma que, si la acción es reducida a pura idea de acción, “[ en] donde el cuerpo, la acción y el movimiento propios de este último no tienen lugar, la modalidad o esfera conceptual solamente puede ser considerada un medio pasivo en el cual nuestros deseos surgen pero no pueden ser realizados “(Henry. 1975. Pág. 52). Una postura que resalte el papel de las razones para la acción, implica que para ser agente se requiere de otra mediación para poder ejecutar acciones y así lograr la satisfacción de la intención. Este nuevo puente es el cuerpo y sus movimientos. El cuerpo es el “medio” en el cual se despliegan acciones y movimientos, es el vehículo intermediario entre una idea de acción (intenciones) y una acción en sí misma, indispensable para satisfacer nuestras ideas de acciones.

Postular un nuevo elemento mediador nos permite visualizar una estructura secuencial de la acción intencional, donde las intenciones son el puente entre un sujeto agente y su movimiento corporal, y tenemos a un cuerpo que intermedia entre las intenciones y la acción:

Consciencia → Intenciones → Cuerpo en movimiento → Acciones

Considerar al cuerpo como elemento mediador muestra dos necesidades explicativas y un gran vacío en la comprensión de lo que es ser agente. Por un lado, tal manera de tratar la corporalidad revela que las acciones y los movimientos son tratados como propiedades ajenas o externos a nosotros que, como un objeto más del mundo, están a nuestra disposición para la consecución de nuestros propósitos. Como instancia externa, movernos parece ser un poder que tenemos que conquistar para satisfacer nuestros pensamientos. Por otro lado, al concepto de



razón se le otorgan ciertas características para que pueda figurar como criterio explicativo, recayendo en este concepto todo el peso de la explicación. El que el movimiento - y en definitiva el cuerpo- sea asumido como vehículo de satisfacción de las razones revela un prejuicio que dice más acerca de las limitaciones del concepto de razón que de las de acción. Pues supone que las intenciones deben poder movilizar al cuerpo para la consecución de un fin. Sin embargo, este vínculo se mantiene como un misterio de la magia entre intenciones y movimientos.

Henry (1975) en su libro *Filosofía de la subjetividad* da un contundente argumento en contra de todo modelo de inspiración intelectualista que ubique a las razones como elemento nuclear del vivir y del hacer, y ubique al cuerpo como un elemento agregado del mundo a nuestra existencia. En términos del autor:

“El cuerpo no es un instrumento porque eso al cual llamamos un instrumento está siempre al servicio de algo más que lo usa. En esta relación de uso, este algo más- el sujeto, pensamiento, etc., - que podría utilizar el cuerpo al servicio, ese algo tendría entonces que tener, por hipótesis, un conocimiento de este cuerpo como de una realidad diferente de ese, i.e, como una realidad trascendente. Una vez se convierte en instrumento, el movimiento del cuerpo es dado a nosotros solamente como una experiencia trascendente. El tema del pensamiento podría entonces ser este instrumento y al mismo tiempo la meta de la acción o del movimiento que se desea realizar, lo cual es absurdo, presuponiendo que el sujeto puede pensar el medio y la meta de su acción en uno y mismo tiempo, esto no significa que podría ejecutar esta acción, solo asegura que lo puede pensar o representarlo, podría representarse a sí mismo su meta y el medio para lograrlo, pero podría no actuar. Este pensamiento de la meta y del medio seguramente existe, pero el pensamiento de movimiento no es movimiento” (1975. Pág. 61).

Asumir al cuerpo en movimiento como instrumento a nuestra disposición para actuar y satisfacer nuestros propósitos oscurece, sin lugar a dudas, toda comprensión sobre la experiencia de ser agentes. Supone un distanciamiento entre intenciones y movimientos, y entre movimientos y acciones, porque recordemos que los movimientos no pueden asumirse como acciones a menos que se cuente con una descripción racional de lo que se ha ejecutado. Tal distanciamiento reivindicaría, aunque no se quiera, un tipo de dualismo en la explicación de la acción, generando más preguntas que respuestas del tipo ¿cómo es posible que las intenciones provoquen movimientos?, ¿cómo es posible que los movimientos no sean intencionales, pero si contribuyan a la satisfacción de una acción intencional? Estas preguntas surgen como cuestionamiento a los

presupuestos teóricos que no atienden a la acción en sí misma, sino que se quedan en un nivel meramente racional. Estos presupuestos cuestionados constituyen un prejuicio fundacional de las perspectivas dominantes de la acción intencional. Desde este prejuicio intelectualista de la acción paradójicamente se asume al cuerpo y al movimiento como algo distinto y objetivado del pensamiento, cuando el objetivo de las perspectivas dominantes era dar cuenta de la acción y de la agencia.

Además de los problemas que se presentan por el tratamiento que le dan a la acción y al cuerpo en movimiento, ¿cómo es posible que un razonamiento práctico tenga tanto poder sobre el cuerpo que actúa? La impresión que queda es que al concepto de razón o intención se le exige de manera desmesurada la responsabilidad del control de las acciones, cuando a lo sumo lo que nos puede proporcionar es una idea del movimiento o de la meta de la acción y no la acción en sí misma.

Todas estas inquietudes nos llevan a reiterar que el sentido de agencia difícilmente podrá ser entendido en el nivel de lo puramente racional y por eso se requiere que su abordaje cruce la frontera de lo racional para llegar a la subjetividad propia de la experiencia de actuar y con ello de la experiencia corporal de movimiento. Este paso sería una alternativa que garantizaría comprender los procesos que en apariencia toman lugar entre una idea de acción (razón) y su realización real (Acción).

Un modelo que pretende defender explicaciones racionales y psicológicas para la acción y que entiende la agencia como contenido conceptual es un modelo teórico de atribución de la acción que está lleno de presupuestos. Desde este tipo de propuestas, el agente ya está completado como agente en sus razones, sin que la corporalidad o la experiencia del obrar por sí misma aporten algo a esta convicción. En esta medida ser agente es una creencia o idea más del sujeto. Pero cuando uno hacemos algo nos vivimos directamente como agentes sin tener que describirnos o creernos agentes. Si consideramos a la acción en sí misma, apreciamos que estos no pertenecen al ámbito de lo meramente conceptual. No son determinaciones del pensamiento, sino determinaciones de la experiencia, pertenecientes al mundo, este mundo concreto de experiencias. Esto nos lleva a un problema más profundo: el conocimiento primario de nuestro cuerpo en el actuar y de nuestro cuerpo en movimiento.

Hasta el momento se ha señalado las inquietudes, preguntas e intuiciones que se tiene al momento de aproximarnos al debate de la agencia y de la acción. Podemos resumir tales

sospechas en cuatro, que conciernen solamente a al concepto de razón como piedra angular de las teorías tradicionales: a) el sentido de agencia de las propias intenciones; b) el poder explicativo de las razones para la acción; c) la dificultad que surge al asumir a las razones como mediadoras entre la conciencia de las acciones y las acciones; y d) la dificultad de no atender a las acciones, al cuerpo y al movimiento en sí mismos, sin dependencia de otros factores o elementos, en su total transparencia y plenitud. Todas estas sospechas no confirmadas y tampoco resultas hasta el momento descansan en la noción de un sujeto consciente y racional, y en una noción que aún no se ha tratado: causalidad; la cual será motivo de reflexión el siguiente capítulo.

Por el momento, estos problemas señalados no son más que un llamado a que giremos la mirada a la acción misma y la experiencia propia de movernos, pues es en estos hechos de lo práctico y no del intelecto donde nos vivimos como agentes. Si ser agentes implica el despliegue de una actividad y la capacidad de modificar y afectarse en el mundo, son las acciones mismas a las que debemos dirigir nuestra reflexión. Ser agentes se da en el producir algo, es hacer, es obrar, es influir y generar cosas que solo se hacen posibles en lo concreto; y no hay nada más concreto en el ser humano que su cuerpo en movimiento.

## **Capítulo 2: Causalidad y Experiencia de Producción**

### **1. Importancia de la causalidad para la explicación de las acciones y su contribución a la autoconciencia del agente en la acción.**

La noción de causalidad se ha convertido en el punto de discordia entre las posturas tradicionales de la acción intencional. Dadas las circunstancias de este debate, es preciso conocer un poco más acerca de cómo se entiende el concepto de causalidad dentro del contexto de las discusiones en la teoría de la acción.

En el capítulo anterior se expusieron las dos maneras en que se suele abordar lo que es ser un agente según algunas posturas en la filosofía analítica. Vimos que el debate sobre la agencia se enmarca en la noción de razones en relación a la de acción intencional. Las perspectivas dominantes de carácter justificativo o causal, representadas principalmente por Anscombe y Davidson respectivamente, plantean un debate alrededor del tipo de relación que se establece entre razones y acciones, señalando que la comprensión de tal relación proporcionará la comprensión de la conducta humana y, con ello, de la agencia. Al respecto, se cuenta con una perspectiva que defiende una relación de tipo causal entre razones y acciones, mientras que la otra niega esta posibilidad.

Una de los puntos clave de este debate reside precisamente en que el concepto de *causalidad* comienza a ser de interés, pues, el modo de entender dicho concepto influye en la manera como se caracteriza la conexión razones-acciones. Por consiguiente, se puede decir, sin reservas, que una misma noción de causalidad subyace a las posturas opuestas que dan cuenta de la acción intencional. Conforme esto, el debate no radica tanto en la noción de intención o razón primaria, sino en la concepción de causalidad que las perspectivas dominantes han asumido, viéndose reflejada en los argumentos que proponen para defender sus posturas. Pareciera, entonces, que la manera como se entienden las razones y su tipo de relación con las acciones pareciera depender del modo en que se entiende la noción de causa.

Adelantándonos al desarrollo de este capítulo, podemos decir que las dos perspectivas, opuestas en sus planteamientos, comparten algo en común: una concepción nomológico-deductiva de causalidad. Para ambas perspectivas la causalidad solo sólo se entiende como la vinculación, por medio de una ley, de dos eventos separados, de tal modo que a uno de estos eventos se le pueda llamar causa y a otro, efecto. Adicional a esto, ambas

perspectivas tienen como punto de convergencia el hecho de que su noción de causalidad parte de una perspectiva de tercera persona y, como consecuencia de ello, ignora los factores que tienen que ver con la experiencia subjetiva de esfuerzo y producción de movimiento propio. En este sentido, la causalidad sería atribuida solamente a la acción como dependiente de factores externos, y no al movimiento corporal propio mediante el cual se lleva a cabo la acción.

Resulta importante aclarar que el intento por profundizar la discusión sobre la noción de causalidad en relación al modelo explicativo tradicional de razones-acciones no pretende quedarse en un planteamiento de oposiciones entre un sujeto que justifica sus acciones y un sujeto corpóreo que se mueve significativamente o, en otras palabras, entre un estudio de la acción racional y un estudio del movimiento significativo. Quedarse en una oposición como esta es tentador, pues hace más viva la discusión, pero se corre el riesgo de quedarse en un análisis incompleto. En nuestro análisis, más allá de poner términos opuestos, de condenar a uno y favorecer a otro, la idea es llegar a una comprensión general y completa de lo que es ser un agente.

Al tener presente esto, se pretende a partir de este capítulo enfrentar el desafío de analizar críticamente la doctrina de la causalidad que tiene amplia aceptación en la filosofía convencional actual. La crítica del concepto tradicional de la causalidad no debe significar su negación o eliminación de la noción de acción racional como manera de comprender el sentido de ser agentes y de la acción en general. Por el contrario, supone una nueva propuesta conceptual en donde la causalidad se asume como una cualidad implícita del sentido de agencia, y más particularmente, de un cuerpo vivo en movimiento. Para lograr este objetivo, se desarrollará un camino argumentativo que permita señalar que las concepciones ampliamente aceptadas de la acción pasan por alto que la causalidad como concepto y como principio teórico explicativo tiene como fundamento primario la experiencia productiva de movimiento del sujeto, conocido directamente e implícitamente en la acción mismas. De acuerdo con esto, hay que tener en cuenta la experiencia de producción de movimiento, el sentido más básico y primitivo de ser agentes.

Si nos centramos en los argumentos a favor de una propuesta causal, se puede apreciar una noción particular de causa que la define en términos de generalización de regularidades y sucesiones de eventos. Como intentaremos mostrar, esta noción de

causalidad no concuerda con nuestra experiencia del obrar y de ser agentes. A partir de este cuestionamiento de la noción misma de la causalidad, podremos también cuestionar el planteamiento dominante de las razones como causas.

Luego de que se haya analizado el concepto de causalidad en este capítulo, se darán las bases para una propuesta crítica desde una reflexión fenomenológica acerca del concepto de causa y de la experiencia de movernos, desde la cual se reconfigura la discusión en términos de un agente que en tanto cuerpo vivo se mueve intencionalmente, y que al movilizarse descubre experiencias directas de causa, esfuerzo y producción. De este modo, la causalidad se originaría más en el poder de producción experiencial que en una reflexión sobre conceptos o ideas, lo cual tiene repercusiones sobre la comprensión de la subjetividad humana y del sentido de ser agentes.

Con estos nuevos y difíciles objetivos damos paso al desarrollo argumentativo del papel de la causalidad en la explicación de acciones realizadas por una persona que se asume agente de las mismas.

## **2. Causalidad vista desde la postura justificativa de las razones para la acción**

### ***2.1. Introducción a la postura justificativa***

Para algunos autores, la explicación causal no necesariamente tiene aplicación universal para todos los fenómenos, específicamente, los fenómenos mentales o psicológicos. Esto es lo que más o menos han considerado los partidarios de una postura justificativa de las razones para la acción respecto al concepto de causalidad. Autores como Elizabeth Anscombe (1957), William Dray (1970), Charles Taylor (1965), Peter Winch (1960) o Georg Henrik von Wright (1971) se resisten a caracterizar a las razones como causales, pues argumentan que esto lleva a caer en un error categorial.

Pero esta resistencia está lejos de ser un mero capricho. Recordemos que para quienes defienden esta doctrina, justificar o racionalizar no van de la mano con causar, ya que suponen procesos totalmente distintos. Justificar refiere al hecho de dar cuenta de una acción o conducta como apropiada, posible, razonable en un contexto particular, teniendo en consideración a las creencias, a los deseos y a las actitudes de la persona (Moya. 2006). En

otras palabras, unas razones particulares no son más que descripciones racionales que justifican una acción particular y sus posibles consecuencias.

De acuerdo con esto, la naturaleza de la relación que se establece entre razones (descripciones lógicas de la acción) y acciones es una de tipo conceptual, necesaria y lógica. Una relación justificativa implica un vínculo conceptual inquebrantable que no permite que una intención y una acción se asuman como eventos lógicamente independientes. En palabras de von Wright: “Preguntémonos por un lado cómo, en un caso dado, uno descubre (verifica) si un agente tiene cierta intención, “desea” cierta cosa – y, por otro lado, cómo uno se da cuenta de si el comportamiento de este agente pertenece a la clase de las cosas que se supone que son causadas por su intención o su deseo. Si resultara que uno no puede responder una pregunta sin responder al mismo tiempo la otra, entonces la intención o el deseo no pueden ser una causa (humeana) de su comportamiento. Los hechos que uno trata de establecer en este caso no serían lógicamente independientes uno del otro”. (von Wright, página 94)

Hasta aquí podemos tener claridad sobre la caracterización de la relación razones-acciones que presenta esta perspectiva. Sin embargo, a través de diferentes argumentos, los autores que defienden esta postura enfatizan que no se pueden describir estas relaciones como relaciones causales. El rechazo del uso del concepto de causalidad para dar cuenta de la acción se debe a unos presupuestos que los autores tienen sobre dicho concepto. El término de “causa humeana” que aparece en la cita de von Wright da una idea de a qué concepto de causalidad están haciendo referencia cuando advierten que las llamadas razones no pueden ser caracterizadas como causas de algo: si no es posible pensar un evento sin el otro (en este caso, intención y acción), entonces la relación entre estos eventos no es de causalidad en el sentido humeano del término, sino que existiría una dependencia lógica (conceptual), no empírica (causal) entre ellos.

Otro de los argumentos más conocidos, ya sugerido en el capítulo anterior, es el argumento de la conexión lógica, propuesto por Peter Winch. Este autor, quien comparte los planteamientos de Anscombe, elabora una defensa de las intenciones o razones como racionalizaciones justificativas de las acciones y no como efectos de un evento anterior o como disposiciones a actuar. Según él, cuando una persona está dando razones de una acción o exponiendo sus motivos, las proposiciones que usan “no son de la forma: ‘Tales y tales factores causales están presentes, por lo tanto, este será el resultado’; ni tampoco de la forma:

‘tengo tal y tal disposición que resultará en que yo haga esto’; son de la forma: ‘En vista de tales y tales consideraciones, hacer esto será una cosa razonable’ (Winch, página 82) A través de su argumentación, Winch señala un contraste entre conexión lógica y conexión causal, planteando que se trata de dos tipos de relaciones totalmente distintas. Mientras que la primera refiere a unos vínculos por necesidad conceptual y lógica, permitiendo que el agente presente su acción como una consecuencia lógica y necesaria de sus consideraciones racionales, la segunda la caracteriza como una relación que tiene como criterio de satisfacción que los elementos involucrados sean eventos distintos y separados uno de otros, de modo que uno pueda reconocerse como causa y otro como efecto (Moya, 2006). La caracterización que Winch hace del segundo tipo de relación entre razones - acciones ya nos comienza a orientar sobre la idea de causa que ellos han aceptado para defender a las razones como justificaciones.

Siguiendo esta misma estrategia argumentativa, William Dray (1970) también realiza un aporte para seguir sosteniendo el carácter justificativo de las intenciones. Dray señala que aquellos eventos a los que se les puede atribuir una relación causal se deben a que dicha relación está amparada y determinada por una ley. En palabras de Dray: "las explicaciones racionales de la acción no pretenden subsumir ésta bajo leyes, sino mostrar que lo que se hizo era la cosa a hacer por las razones dadas, más que simplemente la cosa que suele hacerse en esas ocasiones, tal vez de acuerdo con ciertas leyes" (p. 124. En Moya. 2004). En el caso de Dray, aparte del carácter “humeano” de la explicación causal, también se resalta un carácter nomológico, es decir, una explicación de las acciones bajo el modelo de leyes que confieren necesidad a la sucesión entre causas y efectos y que permiten inferir lógicamente una conclusión a partir de unas premisas dadas por hechos antecedentes. Aclaremos un poco más este modelo en la siguiente sección.

## ***2.2. El modelo Nomológico-Deductivo (ND) y la crítica a su aplicación en la explicación de la acción.***

El criterio de las leyes causales sumado al rasgo señalado por Winch y von Wright, la independencia de eventos, nos muestran una concepción de causalidad ampliamente aceptada en el ámbito científico. Se trata de la idea de causalidad que siglos atrás planteó Hume en su



*Ensayo sobre el entendimiento humano* (1740/2005) y que fue enriquecida por el modelo Nomológico Deductivo (ND) de los positivistas lógicos (Hempel, 1966).

Para Hume, la causalidad es un fenómeno que atribuimos al observar la presentación de dos eventos distintos de manera secuencial y constante a través del tiempo. En esta presentación vemos que un evento se sigue de otro, mostrando una regularidad permanente en sus conexiones. Decir que se trata de una atribución se debe a que Hume afirmó que nosotros no observamos directamente a la causalidad, es decir, no hay un fenómeno del tipo A causa B independiente de las impresiones o sensaciones que están en conexión, ni un fenómeno que podemos señalar diciendo "eso es causalidad". Contrario a esto, para Hume solo existe una sucesión de A y B, donde B usualmente se presenta una vez que se ha presentado A, de modo que podemos decir que siempre que se presenta A, le sigue la presentación de B. De esta regularidad de sucesiones, se induce una conexión causal de eventos a la que se le da el carácter de ley, lo cual hace que las conexiones entre los eventos relacionados sean consideradas como necesarias. Siguiendo los planteamientos de Hume, el nexo entre causa y efecto no es conceptual, sino empírico y contingente, de modo que sólo regularidades o las generalizaciones inductivas establecen la conexión causal entre ambas partes. Sin embargo, la necesidad por generalización inductiva puede llevar a una falacia, lo que hace que el concepto de causalidad esté sostenido por bases muy débiles.

Para fortalecer los fundamentos de la explicación causal sin renunciar a la independencia empírica que existe entre las causas con respecto a sus efectos, los positivistas lógicos de mediados del siglo XX, particularmente Carl Hempel, utilizaron la noción de "ley general" y de "explicación nomológico-deductiva". La idea era que las sucesiones de hechos contaran como relaciones de causa y efecto sólo si se les aplicaba una ley que permitiera predecir con certeza el evento definido como efecto de la ocurrencia del evento definido como causa. Gracias al uso de una ley general, esta predicción no sería una mera inducción empírica, sino una deducción lógica. Las leyes son fórmulas generales del tipo 'Si se da C, entonces se dará E' y los hechos observados se deben ajustar y comprender en la explicación como instancias de C o de E. En este sentido, según Hempel, "Muy generalmente, la predicción en la ciencia empírica consiste en derivar una afirmación acerca de un evento futuro (por ejemplo, la posición relativa de los planetas respecto del sol, en un tiempo futuro) de (1) afirmaciones que describen algunas condiciones (presentes o futuras) ya conocidas

(por ejemplo, las posiciones y los momentos de los planetas en un momento pasado o presente), y (2) leyes generales adecuadas (por ejemplo, las leyes de la mecánica celeste)". (Hempel, página 234)

El rechazo a la explicación causal de la acción racional por parte de los defensores del análisis conceptual refleja una concepción de la causalidad que estos autores aceptan y dan por supuesta. El asumir dicha concepción como el único modo de entender las causas, conlleva que ellos, no sin razón, rechacen toda posibilidad de considerarla para una descripción adecuada de las acciones y prefieran insistir en el análisis conceptual de los elementos involucrados en la descripción, proponiendo un nivel reflexivo que permita dar cuenta de nuestras acciones, mas no de sus causas.

Sin embargo, el hecho de presuponer esta idea de causalidad en su tesis de las razones y acciones la convierte en un prejuicio que predispone negativamente ante alguna posibilidad alternativa de integrar una noción de causalidad en la caracterización de las acciones intencionales. Tal presupuesto, tiene como consecuencia negar todo papel que pueda desempeñar la causalidad en la explicación de las acciones, como si ésta no fuese necesaria para poder comprender los procesos comportamentales.

La negativa se entiende si consideramos cómo sería una interpretación agentiva de una acción desde el modelo ND de la explicación causal. Tomemos por ejemplo una situación cotidiana: seguramente muchos tienen la habilidad de contar chistes graciosos ya sea en un escenario o en una reunión familiar. Supongamos, entonces, que yo tenga esta preciada habilidad de contar graciosamente historias, y resulte que cada vez que yo relate una situación, las personas alrededor mío se rían. Pero mi acción de contar historias o chistes es independiente del otro hecho de que las personas se rían. Se trata de dos eventos distintos que se presentan siempre juntos. La presentación constante se debe a que debe haber alguna ley que haga posible la regularidad de presentación de ambos eventos, pues en principio son independientes uno del otro. Chistes-risas están relacionados de manera contingente y abarcados por una ley que a lo mejor se expresaría así: cada vez que alguien gracioso cuente historias o cuente chistes, las personas que lo escuchen se reirán.

Según este mismo modelo, se pueden describir otras situaciones. Supongamos que yo deseo hablar por teléfono con mi madre que vive en otra ciudad. Resulta que querer llamar a mi mamá hace que tome el celular; pero como sabemos, desde la concepción humeana, el

hecho de que yo tome el celular e incluso la función del celular sería totalmente independiente de mi deseo de conversar con mi madre y sólo una ley general podría conectar ambos hechos.

Una descripción de este tipo jamás convencería a los teóricos de la acción de inspiración wittgensteiniana, porque para ellos, la descripción de una acción no debe implicar la diferenciación de eventos relacionados. En los ejemplos citados, hacer reír a las personas o telefonar a mi madre ya son indicadores de razones que describen y dan sentido a las acciones sin tener que recurrir a una ley que conecten chises-risas o celular-conversar con mi madre. El criterio que ellos establecen es que las razones y las acciones no son eventos distintos que haya que diferenciar: *el único evento que acontece es la acción*, la cual se puede describir de diversas maneras, una de las cuales es la justificación racional<sup>5</sup>.

Esto lleva a enfatizar que las razones no son eventos, y mucho menos eventos mentales internos; son solamente modos en que uno habla sobre el comportamiento, y esto es una descripción, no una explicación que recurre a eventos u objetos internos que lo determinan. Incurrir en una conceptualización de las razones como eventos mentales implica caer en un error categorial, que significa tratar dichos términos como si describieran eventos físicos. Asumir que estos términos se dan de esta manera conlleva que se le otorguen propiedades características de los objetos físicos. Esto es evidente particularmente en el caso de la causalidad, ya que esta es una característica de los objetos físicos o de las explicaciones físicas, que es transferida y atribuida a términos mentales (que para la perspectiva de inspiración wittgensteiniana tampoco pueden ser entendidos como eventos mentales).

La negativa por parte de los partidarios de la perspectiva justificativa radica en que la descripción que ofrecería de las acciones una perspectiva ND no reconoce que la acción sea un solo evento que no hace parte de una cadena de eventos mentales causales que les dan sentido y conexión a todos los demás actos del sujeto. Además, remitir a una cadena de acontecimientos causales implica para la perspectiva justificativa tener que aceptar que las

---

<sup>5</sup> Como menciona Winch, hablar de “motivación” es más exacto que hablar de “justificación”, porque podemos describir cómo una persona obró racionalmente para matar a otra sin necesidad de que la estemos justificando; simplemente estamos dándole un sentido racional a sus acciones (ver Winch, pág. 82)

razones sean un conjunto interno de eventos que provocan otro conjunto externo de eventos por las conexiones que surgen entre ellos.

Aunque la postura justificativa de las razones nos pueda parecer coherente en sus posiciones contra la idea nomológica de la causalidad, no podemos dejar pasar desapercibido que su propuesta tampoco logra captar satisfactoriamente lo que significa ser un agente. Si bien las críticas que presentan en sus planteamientos son válidas en gran parte, hay algo que se queda por fuera en su propuesta y que puede evidenciarse en la observación de algunos casos de pacientes psiquiátricos con diagnóstico de esquizofrenia.

### ***2.3. Análisis de casos: justificación racional de acciones irracionales***

Entre los síntomas de la esquizofrenia se encuentran los delirios como uno de los referentes más importantes para determinar el diagnóstico. Una aproximación cercana a pacientes psicóticos ayuda a comprender un poco más en qué consiste la complejidad de la experiencia en la que se ven envueltos<sup>6</sup>. Algunas veces estos pacientes experimentan una enajenación de ellos mismos como agentes de sus acciones. Este tipo de casos resultan sumamente interesantes porque muestran qué acontece en los casos límites de la normalidad. A su vez tales casos representan un aporte significativo para las discusiones filosóficas ya que ponen sobre la mesa diferentes factores que permiten cuestionar y analizar los paradigmas teóricos que dominan las discusiones en las ciencias humanas.

Para los propósitos que nos ocupan, traigo a colación unos casos a partir de los cuales podemos comenzar a repensar el papel de las razones en la agencia, por lo menos, la capacidad de dar razones para lo que hacemos o dejamos de hacer. Los pacientes pueden ofrecer reportes muy iluminadores acerca de lo que les acontece y muchas veces describen las razones que ellos consideran como coherentes para sus acciones. Ellos explican sus vivencias tan particulares, acudiendo desde la existencia de brujas y entidades sobrenaturales hasta conspiraciones de personas enemigas. En la mayoría de los casos delirantes, se puede apreciar que los pacientes son sujetos que se comportan en consecuencia de lo que desean y de lo que creen, cuestionando la noción de normalidad racional. Su comportamiento resulta

---

<sup>6</sup> Gracias al apoyo y guía del Doctor Marco Fierro tuve la oportunidad de observar y conversar con diferentes pacientes con diagnóstico de esquizofrenia en el hospital Santa Clara, Bogotá Colombia durante seis meses continuos.

coherente con la visión que ellos tienen de sí mismos, de las personas, y del mundo en general.

Uno de los pacientes que me han llamado la atención durante mi periodo de observación en el Hospital Santa Clara ha sido J<sup>7</sup>. Desde su juventud temprana, J comenzó a experimentar episodios psicóticos de persecución, siendo diagnosticado con esquizofrenia paranoide. De acuerdo con los reportes de este paciente, la policía está aliada con sus familiares y convencen a todos los que él conoce para que no logre realizarse como hombre y contar con una novia que lo valide como hombre heterosexual. Según él, la policía quiere convencerlo de que es gay, de modo que J llega a quejarse en el consultorio de que los travestís que se encuentra en la calle o que se le acercan no lo hacen por casualidad, sino porque la policía los ha enviado. A consecuencia de esto, él se comporta como una persona evasiva y desconfiada y llega a reclamar a los policías que se encuentran en la calle por todo lo que le hacen.

Aunque para muchos se trate de una situación extravagante, resulta difícil negar que J se comporta conforme a su desconfianza, a sus deseos y a sus creencias crónicas. El caso de J muestra cómo el modelo clásico de las racionalizaciones para la acción no permite comprender comportamientos poco lógicos para las personas del común. De hecho, J es una persona que constantemente está reflexionando sobre lo que le sucede, teniendo como marco de referencia sus persecuciones, llegando a cuestionar por qué las personas se aprovechan de él, si él no le hace daño a nadie.

En el consultorio, J nos comenta al Doctor Fierro y a mí, iniciando espontáneamente la conversación: "Me puse hacer un análisis de mis 32 años y mis limitaciones intelectuales. Mi papá se puede comparar a un secuestrador y un asesino. Secuestraron mis sentimientos. Yo quiero gozar de mujer bonita. Me considero violado en toda mi vida, y no me respetan como hombre. He consumido perico para sentirme hombre". "A mi familia la veo monopolizada por la policía"

En otro momento de la consulta J dice: "Me persiguen y necesito protección. ¡Ayúdeme con una novia, doctor! Lo que me dieron a entender era que me iban a entregar a la guerrilla y a los paracos. Todo es por las intenciones homosexuales de la policía. No es

---

<sup>7</sup> Por reglamento ético e institucional, el paciente que menciono lo identificaré con la letra J con el propósito de respetar su derecho al anonimato.

lógico que yo a los 32 años no tenga una novia. Yo quiero sentir. Voy para Florencia [Caquetá] y no quiero que me violen. Consumo marihuana para sentirme hombre, porque usted no me ha dado una buena psiquiatría. Me están negando mi libertad sexual. No tengo apoyo. Yo quiero tener novia. Yo no sé si confiar en usted”. Al intervenir el doctor, J continua: "No se me ha metido una idea, es que sí me acosan y se creen superiores a mí, la inteligencia de la policía. Tienen a mi abuela en contra mía. Se me querían meter hasta en el baño y mi abuela los defiende".

Como se puede apreciar, J presenta un delirio crónico, de modo que nada de lo que se le diga será escuchado. Pero paradójicamente, J a lo largo de todo su delirio persecutorio va conectando premisas y conclusiones: “Me persiguen y por eso necesito protección”. Y a partir de estas puede dar cuenta de lo que hace e incluso de lo que le sucede ¿Alguien puede negar que estas reflexiones del paciente se ajustan al modelo justificativo de las acciones? Para bien o para mal, J está dando cuenta de su comportamiento a partir de unas razones.

Si eso es el caso, entonces el modelo justificativo de las razones para la acción no logra explicar los casos límites del comportamiento humano: estrictamente hablando, el modelo no logra diferenciar casos donde se ofrecen justificaciones del comportamiento propio según información confiable de los casos que se basan en delirios. J, al igual que otra persona normal, tiene la capacidad de ofrecer explicaciones e incluso puede hacer una reflexión, aunque extravagante, de lo que le ha acontecido en su vida y de cómo eso ha marcado el rumbo de sus acciones. J puede dar cuenta de por qué actúa de manera agresiva cuando ve policías cerca de ellos o cuando ve personas de orientación homosexual, de manera similar a como lo haría una persona no esquizofrénica. Su descripción tiene todos los elementos de una descripción racional y, sin embargo, no lo es.

Es evidente para un observador que las justificaciones y explicaciones de J son patológicas y extravagantes. Las distintas explicaciones que el paciente quiere dar para sus comportamientos reflejan algo que Louis Sass llama “híperreflexividad”: un tipo de conciencia intensificada de sí mismo en donde el paciente se desconecta de su habitualidad y de las estructuras de su relación cotidiana con el mundo para enfocarse patológicamente en sus propias experiencias (Sass, 1992, p. 37). Los razonamientos de J. están determinados por una visión pesimista del mundo que funciona como trasfondo y certeza de sus vivencias, vivencias que se autorreafirman con cada episodio de sospecha. Para él, el mundo le

confirma lo que describe. Podemos decir que en los episodios psicóticos prevalece la extravagancia reflexiva y no necesariamente lo irracional. Las creencias que tiene J justifican lo que él hace a pesar de no ajustarse a la realidad. Al no ser algo real, nos resultan ilógicas para nosotros como espectadores, pero para él son su verdad.

Al estar en interacción con una persona delirante y con una persona que se presume sana reconocemos que hay una diferencia, pero, ¿en qué consiste esa diferencia?, ¿cómo podemos distinguir entre las explicaciones que ofrece una persona delirante como J y una persona normal, si ambos ofrecen razones para su actuar? Para responder estas preguntas deberíamos buscar alternativas diferentes al modelo justificativo, ya que, como ya mencionamos, el caso de J nos muestra las limitaciones explicativas de este modelo para diferenciar acciones psicóticas de acciones normales.

Vale enfatizar que lo que queremos principalmente señalar con todo esto no es una discusión sobre lo racional o irracional, sino hacer notar que si aceptamos la tesis de que las razones explican las acciones, las perspectivas tradicionales en su versión justificativa no nos brindarían herramientas suficientes que nos permitan diferenciar entre acciones psicóticas y acciones normales y, por consiguiente, no se logra distinguir el sentido de agencia involucrado en una persona sana y en una persona con un tipo de delirio. Esto es especialmente importante para el presente trabajo de investigación, ya que, *si el criterio para atribuir agencia es ofrecer razones para la acción tenemos que ambas personas – el delirante y el normal – están en la capacidad de dar razones que justifican y determinan lo que hacen, lo que nos lleva a afirmar que ambos son agentes racionales*. Puede haber descripciones racionales cuyas proposiciones sean falsas y aun así, estas descripciones podrían seguir cumpliendo la función de justificación racional de las acciones del paciente psiquiátrico en tanto tengan una coherencia interna, como ocurre con el caso de J. Uno no se arriesgaría a defender que una persona como él es alguien racional, pero sí que sus explicaciones sobre su vida y sus comportamientos están guiadas por unas razones que para él están basadas en hechos.

Sin embargo, se puede decir desde el modelo justificativo que J, al poder ofrecer razones (de algún tipo) para lo que hace, es agente libre de lo que dice y hace, y que se asume como tal. Justificar lo que se hace aún iría en consonancia con la noción tradicional de

agencia: un agente es aquel que puede ofrecer razones de su actuar o describir sus acciones en función de unas razones.

El caso de J no pone en entredicho las limitaciones explicativas justificativas de la agencia y de las acciones como acciones intencionales, aunque pueda presentar limitaciones explicativas para diferenciar justificaciones racionales de las justificaciones irracionales de las acciones. En su defensa, el teórico de la justificación de las acciones podría decir que J es agente de sus acciones, a pesar de que en su locura da descripciones sumamente exóticas de su comportamiento.

Pero justificar las acciones que realizamos parece no ser el criterio suficiente para determinar que se es agente, no solamente por el caso que acabamos de mencionar sino también por otros que provocan aún más la discusión en torno a la propuesta justificativa de las razones y su negativa para dar cuenta de la causalidad como criterio de ser agentes. El caso que mencionamos de J nos muestra algunas limitaciones explicativas, pero solo está referido a la capacidad de dar razones. Hay otros casos que hacen más evidentes estos limitantes convirtiendo a las teorías clásicas de la acción en una gran muralla que nos impide ver con claridad la dinámica involucrada de lo que es ser agente. Estos otros casos problemáticos son los de los pacientes con un delirio de control, en donde el paciente ofrece razones por las cuales realiza una acción, pero su autoría no se las atribuye a él mismo sino a otro ente.

#### ***2.4. Otro caso: Justificación sin agencia***

Los reportes que nos comparte M, paciente también con diagnóstico de esquizofrenia, inspiran estas atrevidas afirmaciones. M es un adulto joven, ayudante de construcción, que ha venido estando estable durante los últimos cinco años. Al preguntarle por sus episodios psicóticos él nos cuenta que durante ese tiempo solía escuchar voces como si se trataran de unos susurros de otras personas que le decían lo que debía hacer, a lo cual él obedecía.

En diferentes consultas, M recuerda estos episodios. Él comparte que "hacia caso a las voces: 'quítese la ropa, póngase la ropa'..." "eran como susurros... me decían (creía) que no tenía derecho a vestirme porque no sabía coser. Eso es lógico, ¿no, doctora?".

Aunque M no podía establecer de quiénes provenían esas voces, para él se trataba de voces externas, de otras personas que le susurraban: esos susurros no eran suyos. Lo curioso



es que a pesar de experimentar esta enajenación de las voces y de las órdenes que le daban, él desempeñaba esas acciones. M seguía reglas, sin sentirse agente de esas y experimentándolas como impuestas por otros. Él obedecía a pesar de que le resultara extraño escuchar voces y no saber de dónde provenían.

M tiene razones para hacer eso, pero esas razones no son suyas (ni, objetivamente, de alguien más). De hecho, él las puede reportar: "no tiene derecho a vestirse porque no sabe coser", revelando que esas razones no corresponden a sus propios criterios, sino de otra entidad. Se trata de una experiencia de pasividad, donde el afectado tiene experiencia de sus acciones como estando bajo el control directo de otras personas, fuerzas o espíritus (Fierro M, 2008). M experimenta sus acciones como determinadas por otras personas y no por él mismo.

Este caso es diferente al anterior. En sus episodios de crisis psicótica M ejecutaba acciones cuyas razones para hacerlas no correspondían a una justificación propia sino a la justificación de otros (otras voces en este caso). Se puede decir, coincidiendo con los reportes de M, que él no fue el agente de esas acciones. Lo curioso de todo esto es que M ofrece razones de lo que hace y, a pesar de poder justificar lo que hace (así sea remitiéndose a otros), no se reconoce directamente como un agente (aunque reconoce que es él quien finalmente ejecuta las "órdenes"). Desde una perspectiva de observador, si veíamos a M quitarse la ropa, podríamos fácilmente decir que él tiene razones para hacer eso, y resulta que él no las experimentaba como suyas sino totalmente enajenadas y otorgadas a una voz diferente a sus pensamientos internos. Es como si faltase algo para que las razones cumplan la función que le atribuyen los partidarios de la postura justificativa: la función de que la persona se reconozca agente de lo que hace. ¿Por qué M no reconoce sus acciones como propias, aunque reconozca que él las ha ejecutado? ¿Por qué M no reconoce sus acciones como propias a pesar de dar cuenta de ellas? ¿Por qué niega que las razones por las que se quita la ropa, no son razones suyas si emanan de su cabeza y de sus oídos?

Caso similar es el que vive H, un hombre de 61 años, quien en todas las consultas de control dice que tiene que ir a lanzar piedras a la emisora Caracol Radio. Cuando se le interroga por qué hace eso, él responde diciendo que eso se debe a que una voz le dice que lo haga porque el grupo Santo Domingo, dueño de la emisora, se quiere apoderar de su espíritu puro. H presenta razones, extravagantes, por cierto, para realizar la acción de tirar piedras,

razones que para él tienen sentido pero que al mismo tiempo no acepta que se traten de sus propias razones. H no se experimenta como la fuente de esas razones, sino que, según él, otras voces le hablan y le revelan los nombres de quienes se quieren apoderar de él. Al no reconocerse como fuente de esas razones, él no puede reconocerse como autor de esas acciones. De ahí que él, en otras ocasiones dijera: "no soy yo, son las voces las que me dicen qué hacer".

Nuevamente, ofrecer razones para la acción no es suficiente para que alguien se reconozca agente de lo que hace. Se requiere explicar la enajenación de las acciones que realizan estos pacientes, a pesar de que cuenten con razones para hacer lo que hacen. De este modo, sería un poco más factible comprender el hecho de que los pacientes nieguen la autoría de sus acciones: "yo hice eso, pero esa acción no es mía, esa acción es de alguien más". Falta algo que permita que los pacientes se reconozcan como agentes plenos de sus acciones. H puede dar razones de por qué hace lo que hace, y sin embargo no dar cuenta de las acciones que desempeña como suyas, en el sentido de ser generadas por él. Esto revela que, las descripciones racionales no bastan para la atribución de agencia, es necesario tener un cierto *sentido de agencia*, una experiencia de que las acciones son mías. H no se experimenta fuente causal de las acciones, simplemente un ejecutor de razones externas a él; las acciones están supeditadas a justificaciones de un otro. Los pacientes señalados tienen en común que ellos no se experimentan y tampoco se reconocen como agentes de las acciones realizadas. Pareciera que esto se deba a que no se experimentan como la causa de lo que han hecho. No cumplen con el criterio de sentido común de ser fuente de sus acciones. Los causantes de sus acciones son otros, no ellos.

Alguien podría argumentar que estamos frente a un caso similar a cuando alguien normal ejecuta órdenes dadas por otra persona, ya sea por parte de sus padres, jefes, o alguien por el estilo. Sin embargo, no se trata del mismo caso. La diferencia radica en que la persona normal sí cuenta con otra que le dice qué debe hacer, las personas que dan las órdenes existen independientemente de su acto de darlas, no se limitan a ser sólo causales de la acción y la persona normal es consciente de ello. A diferencia de estos casos, el paciente psicotiza sus acciones no reconociéndolas como suyas, no reconociendo que él es el responsable de lo que ha hecho y sólo entonces surge la necesidad de plantear un ente externo que sería la fuente causal de sus acciones. El paciente da cuenta de una existencia a

la que le otorga poderes de mando sobre él, presentándose como un simple ejecutor de las razones de esa existencia, pero esa existencia no es previa ni independiente de las acciones que el paciente quiere racionalizar. Esto lo aclararemos en el capítulo 4, sección 1.3., cuando hablemos de cómo una experiencia de influencia externa por parte de otro agente según el caso normal, la ilusión de esa experiencia y la vivencia constante de esta enajenación en el delirio de control tienen diferencias radicales (para ello nos basaremos en los análisis de Jean-Michel Roy (2017)).

Los casos mencionados, así como los denominados casos de pasividad donde la persona se experimenta poseída o dominada por otro ente muestran que ellos tienen una dificultad para asumirse agentes y para atribuirse las acciones que realizan y en especial, las razones por las cuales hacen lo que hacen. De aquí que parezca necesario que la referencia a las acciones no se agote en una atribución de autores, en una justificación de lo que se hace, sino en una *experiencia y apropiación de lo que se ha hecho*. De tal modo que sea posible diferenciar una persona que da razones de sus actos y se asume como agente de los mismos, y una persona que también da razones para actuar pero que no se asume agente de ese actuar.

Con lo mencionado, vemos nuevamente que el modelo no logra diferenciar un caso psicopatológico de una persona que no se siente agente a pesar de realizar acciones y dar razones para las mismas de uno no patológico donde la persona igualmente da razones para su comportamiento pero que dice ser él mismo el agente de lo realizado.

No sé si los teóricos de las razones justificativas lo daban por supuesto, pero parece necesario que las razones sean referidas a uno mismo y se experimenten como propias para que no sean atribuidas a alguien más. Esto es, se requiere reivindicar una *subjetividad* a la cual las acciones sean referidas, esto es, en donde las acciones sean dadas y emanen de ella. Esta referencia no se debe agotar en una atribución o deducción, sino en una experiencia del hacer. *Se requiere una subjetividad que involucre la experiencia de la causalidad*. Esto parece poner sobre la mesa el problema de la agencia de pensamientos.

### ***2.5. Reivindicación de la causalidad en la descripción de la acción***

Los reportes que ofrecen los pacientes con este tipo de delirio de control es que ellos no son fuente causal de lo que hacen. Este tipo de pacientes tienen gran relevancia para nuestra investigación porque permiten señalar que ser agentes no se agota en dar razones para

las acciones que hacemos, no se agota en justificar por qué hacemos, hicimos o vamos hacer algo; parece necesario que haya una experiencia de ser el agente, *no de entender por qué lo hacemos, sino de ser la fuente causal de lo que hacemos*. Esto nos trae a colación ese término que hasta el momento ha sido tan polémico: causalidad. Parece que este concepto es necesario para dar cuenta de ser agentes, pero que hay que llevarlo más allá de la concepción ND por las razones dadas por los partidarios de la perspectiva justificativa. Lo que nos muestra los aportes de la psicopatología es que el sentido de agencia no se agota en la capacidad de dar razones para actuar y que hay un fundamento para la atribución de agencia más primario que el de las razones, fundamento que además pueda ser condición de posibilidad de nuestra capacidad de dar cuenta de lo que hacemos.

Como dijimos anteriormente, es totalmente comprensible la negativa de los autores de la postura justificativa para entender a las acciones en términos causales, dada la noción de causa que toman, así como su negativa de asumir a las razones como eventos independientes de las acciones. Una vez entendemos a qué concepto de causalidad se opone esta perspectiva, entendemos que la caracterización que proponen sobre las razones no se ajusta a la concepción ND de causa.

Sin embargo, no podríamos saber con certeza qué pensarían estos autores si se les propone una concepción diferente de la causalidad, una concepción que recoja la concepción intuitiva y cercana al sentido común que se maneja en la vida cotidiana. Las maneras en que usamos el término “causa”, “causalidad” o “causación” refieren a aquellos acontecimientos donde experimentamos fuerza, influencia, producción, desenlace, entre otros fenómenos que denotan además una experiencia propia de causa.

Si se contase con una noción de causa que no involucre una separación de las partes, a lo mejor este tipo de doctrina aceptaría a la causalidad como importante para dar cuenta de las acciones intencionales de un agente. Los autores de la postura justificativa hacen bien en resaltar las restricciones que tiene el modelo ND para entender las acciones, pero llegan demasiado lejos al rechazar cualquier noción de causa en absoluto para la comprensión de la agencia. Queremos defender acá que negar la causalidad es negar nuestra experiencia de agentes pues, como se ha mencionado en anteriores apartados, esta experiencia de ser agentes involucra que cada uno de nosotros nos sintamos siendo la fuente causal, promotora o productora de nuevos acontecimientos, hechos o eventos. En esta medida se conserva un tipo

de causalidad por mínima que sea. A lo mejor no se trata de una causalidad de tipo nomológica sino una más cercana a las experiencias de producción y fuerza involucradas en el hacer.

La perspectiva de la justificación por las razones, al oponerse a la visión ND de la causalidad, incluye también la negación de toda causalidad en las explicaciones de lo que nosotros los seres humanos hacemos. Con esto quiero decir que la negación a la causalidad supone una negación a nuestra experiencia del hacer, y con ello una negación del sentido que tenemos de ser agentes, pues la mayoría de nosotros decimos ser agentes de nuestras acciones, no en virtud de una creencia racional, o porque hemos podido racionalizarlas, reportarlas, y dar cuenta de ellas de manera coherente y lógica, sino porque nos experimentamos agentes en el obrar, en el mismo momento de hacer algo, que al hacerlo nos esforzamos, y en este esfuerzo nos experimentamos a nosotros mismos, como autoconscientes en nuestro hacer mismo de estar esforzándonos para producir algo. Por ejemplo, cuando estoy cavando para sembrar un árbol, esta actividad implica notoriamente un esfuerzo corporal que es sentido por mí misma, no como algo que padezco, sino como algo que yo estoy generando, es decir, causando. Tengo una experiencia directa de causar un hueco en la tierra por todo el esfuerzo que he hecho al manipular la pala. Es como si se tratara de un conocimiento tácito de mí misma de que, incluso antes de dar razones, ya soy agente de lo que estoy desempeñando.

### **3. Causalidad desde la postura causal de las razones para la acción.**

Las teorías defensoras de un criterio causal en la explicación de las acciones también conservan rasgos de la definición ND de causalidad. A diferencia de los partidarios de una teoría justificativa de las acciones, estos autores aceptan la noción de causalidad positivamente en la descripción de las acciones.

A algunos puede parecer extraño vincular la postura radical de las acciones intencionales con una postura nomológico-deductiva de la causalidad, en especial en su dimensión humeana, pues Hume y Davidson desarrollan proyectos filosóficos sobre la naturaleza de lo mental que son muy diferentes y que incluso pueden ir en contravía el uno del otro. No obstante, al seguir en detalle el análisis de Moya en su artículo *Razones, justificación y causalidad* (2008), en el que el autor critica el carácter nomológico y el posible epifenomenismo de las razones en la propuesta

Davidsoniana, se puede sustentar que Davidson transita por dos conceptos de causalidad para finalmente darle fuerza y radicalidad a su propuesta. Estos dos conceptos refieren en correspondencia a la noción de causa ordinaria y a la noción de causa ND. Al fundamentar el primer concepto en el segundo, se termina manifestando una noción de relaciones causales típicamente humana, cuya aceptación, en lugar de explicar satisfactoriamente el problema de la acción, me provoca en este ensayo ciertas incomodidades y limitaciones explicativas que intentaré desarrollar en lo que sigue.

Recordemos que, para la postura de las razones como causas, se necesita de la idea de causalidad o de causa para entender a cabalidad el papel de las explicaciones por razones. La causalidad se hace necesaria para dar cuenta que una acción se realiza por una razón, diferenciándola de aquellos otros casos donde un agente tiene una razón apropiada para hacer algo, y efectivamente hace tal cosa, pero no debido a esa razón, sino a otra (Davidson, 2001). Conforme a esto, la causalidad es aquello que hace posible que la explicación de una acción sea verdadera. Se pueden ofrecer diferentes explicaciones y aun así solo una será la razón por la que verdaderamente se da la acción, y será aquella razón que cause la acción. Siendo así, entonces solo las racionalizaciones causales podrán ser explicaciones justificativas y por ende verdaderas.

Para esta postura, la noción de causalidad que está involucrada en su propuesta hace parte del sentido común en el que todas las personas convergemos y desde el cual entendemos y explicamos las acciones (Davidson 2001. p. 9). Según esto, imprimir poder causal a las razones resulta ser algo "natural" en nuestro entendimiento de los otros y del mundo. Tan es así que Davidson consideró que su propuesta era una reivindicación a la visión de sentido común de la causalidad (Moya. 2004). De ahí que Davidson plantee en su famoso ensayo *Razones, acciones y causas*, dos requisitos mínimos para que las explicaciones de las acciones sean verdaderas: Por un lado, es necesario contar con razones primarias que permitan racionalizar o justificar la acción; y, por otro lado, esa razón primaria debe causar la acción.

Cumplir con estos dos criterios resalta la necesidad de acudir a la noción de causa por la pertinencia diferenciadora que ofrece dicho concepto, como anteriormente mencionamos. Además, garantiza una explicación verdadera de las acciones y, desde esta postura, una razón siempre será verdadera de una acción si logra explicar la acción y adicionalmente ser su causa. Causalidad y justificación son los mínimos y máximos, inseparables, para una explicación exitosa.

Los criterios para una explicación exitosa de la acción sintetizan la formulación davidsoniana de la acción intencional y revelan su primera aproximación de la causalidad. La vinculación de estos dos criterios - racionalizaciones y razones causales - hace manifiesto el entendimiento común de las acciones que tenemos las personas, el cual es inseparable, según Davidson, de la noción ordinaria de causa, la cual resulta fundamental en la explicación.

Pero ¿de qué se trata esta noción de causa ordinaria que todos, al parecer, compartimos? Si bien Davidson no es muy claro acerca de qué entiende por dicha noción, desde el análisis de Moya (2008), podemos comenzar a darnos una idea de que la noción de Davidson es ambigua frente a la noción del sentido común. Según nos cuenta Moya, la noción ordinaria de causa es aquella que está conectada a las ideas de fuerza, de influencia, de eficacia o de producción, que no involucra una conexión necesaria entre las partes (Moya, 2008). Tal noción sería, según la interpretación que Moya hace de Davidson, algo que nosotros vamos descubriendo y entendiendo a través de nuestras propias experiencias de interacción con los otros y con los objetos a nuestro alrededor.

Davidson parte de dos términos que se usan frecuentemente en el lenguaje común: razones y causas. La integración de ambos términos en la causalidad ordinaria como propiedad fundamental de las razones pretende dar cuenta de esa fuerza o ese poder que tienen los eventos mentales para influir o desencadenar acciones sin mediación de algo más. Su vinculación trae como resultado su propuesta del papel de los eventos mentales en el comportamiento humano.

De esta manera, la primera comprensión de causalidad que ofrece Davidson está contenida en sus dos criterios o condiciones de explicación de la acción intencional: justificaciones/razones y causas. Decir que las razones cuentan con un poder causal le ha permitido a Davidson conservar la noción ordinaria de causa y a la vez la noción de razones en tanto eventos mentales. Sin embargo, algunos serán partidarios y otros considerarán que tal vinculación se aleja de dicha noción ordinaria de causa (Ver sección 3.2).

Así, en términos generales, la tesis según la cual las razones tienen un poder causal sobre las acciones está basada en la primera comprensión de causalidad ofrecida por Davidson. Es decir, su argumentación de la necesidad causal para explicar y diferenciar razones verdaderas se sustenta en cierta medida en la concepción de sentido común de la causalidad. Pongamos un ejemplo de esta noción para seguir el hilo argumentativo de Moya: supongamos que a Juan le gusta hacer chistes sarcásticos porque considera que es un medio para romper el hielo entre las

personas y porque le divierte hacer reír a los otros. En una ocasión, Juan comienza a ser sarcástico con un compañero de trabajo, pero lo hace con la intención de ofenderlo, garantizando al mismo tiempo su imagen de hombre chistoso ante el resto de sus compañeros y jefe, haciendo que incluso su equipo de trabajo lo vea como alguien alegre, risueño e incluso jovial.

Juan realiza los sarcasmos, no para hacer reír a su compañero sino para avergonzarlo de manera indirecta, garantizando su posición en su ambiente laboral. La razón que puede ser entendida también como causa de sus acciones – ofender a su compañero de manera indirecta – fue lo que llevó a Juan realizar esas acciones, y no la primera de hacer reír a las personas. En el caso señalado, se pueden diferenciar dos razones para ese comportamiento, y, se puede diferenciar la razón verdadera de la otra que es falsa. Desde la posición causal ordinaria, se dirá que el segundo juicio de Juan fue el que tuvo el poder suficiente para desencadenar sus acciones sarcásticas, y no el otro juicio, cumpliendo así con el criterio causal; mostrando, además, la pertinencia causal de los eventos mentales.

Moya, haciendo uso de ejemplos de este mismo estilo, señala que los contenidos mentales tienen una fuerza de producción. Eso se ve claramente en la siguiente descripción del ejemplo anterior: si Juan no hubiese tenido ese deseo – esto es, ese contenido de ofender a su compañero – él no hubiese actuado como lo hizo. El contenido del deseo y su creencia sobre los sarcasmos fueron esenciales para que tuviera una influencia causal sobre su acción (Moya. 2008. P. 70). Desde esta primera noción, el contenido mental puede tener una potencia que pueda llevar a una acción, tienen pertinencia causal, mostrando una compatibilidad con la idea de causa ordinaria.

Pero más allá de estas variantes sobre la noción de causalidad ordinaria y causalidad mental lo que nos interesa resaltar por el momento es que esta es la primera noción de causalidad de Davidson, que está mucho más cerca de la noción ordinaria y que se va modificando a medida que avanza en sus argumentaciones hasta llegar a convertirse en una segunda noción de causa. La segunda noción de causa o causalidad es a la que finalmente se acoge Davidson y la propone como criterio de relación entre razones y acciones.

La particularidad de esta segunda noción es su cercanía a la tesis ND de causalidad. Esto se aprecia en las argumentaciones que ofrece con un tono negativo para defender su postura causalista de la acción intencional (ver capítulo 1). En estas argumentaciones Davidson presenta la necesidad de aceptar leyes causales que determinan las relaciones entre razones-acciones, soportando así la idea de que las razones y acciones son eventos independientes. En los



argumentos, con un tono negativo, Davidson expresa que los eventos relacionados como causa y efecto caen bajo leyes deterministas estrictas (2001. p. 208) y que "toda conexión causal singular está cubierta o gobernada por una ley causal" (Davidson, 2001, p. 16). Al introducir la necesidad de leyes que regulen la relación causal, se introducen rasgos de tipo ND (Davidson, 2001, p. 208), lo que trae como consecuencia un alejamiento a la noción ordinaria de causa (Moya. 2008).

Las características que ahora presenta la segunda y nueva definición de relación causal resaltan especialmente las particularidades propias del planteamiento humeano. Recordemos para Hume contamos con una experiencia directa del poder causal, de la fuerza o conexión que vinculan eventos independientes que consideramos relacionados; nuestra experiencia se limita a tener una impresión de los eventos por separado. Como es sabido, una tesis central en el análisis humeano de la causalidad es que no tenemos una experiencia primaria del poder causal, la fuerza o la conexión que une los eventos que consideramos causalmente relacionados. Nuestra experiencia se limita a los eventos mismos en su aislamiento.

La argumentación de Hume consiste fundamentalmente, como sabemos, en examinar casos centrales de lo que llamamos relaciones causales, tanto en el campo de la experiencia externa (bolas de billar) como la experiencia interna (la relación entre las voliciones y el movimiento de ciertas partes de nuestro cuerpo) mostrando que en ninguno de estos casos experimentamos otra cosa que una sucesión o conjunción constante de dos eventos: nada parecido a la fuerza o poder que supuestamente los conecta entre sí es parte de nuestras impresiones más básicas.

De acuerdo con esta visión causalista basada en el modelo ND, una razón, entendida como un par de deseo-creencia, es la causa explicativa de una acción, convirtiéndose en el elemento mediador entre la conciencia del agente acerca de lo que hace y la acción misma. Desde este marco conceptual, la *causa* se entiende en términos intelectuales. Recordemos que Davidson plantea que una razón y no otra puede ser causa de una acción dado su carácter racional. En virtud de un razonamiento práctico, una razón tendrá más dominio que otra para promover una acción particular (Davidson, 2001) Desde esta propuesta, el concepto de causa es comprendido como resultado del intelecto humano para establecer un vínculo necesario entre dos eventos que se presume son independientes, interpretando las razones como causas y a las acciones como sus efectos. De este modo, el concepto de causación es una atribución de algo que

estoy haciendo o de lo que ya hice, no algo que podemos corroborar en nuestra propia experiencia inmediata. (ver Jonas, 2000)

De este modo, la segunda definición se distancia en gran medida de la primera, lo que trae como resultado una independencia entre la propuesta nomológica de causalidad y la propuesta de una noción ordinaria del mismo concepto. Por todo lo mencionado hasta el momento, se puede decir que la concepción ND de causalidad sobrevive en el planteamiento causal de las acciones. Pues ahora, en la nueva definición de relación causal entre razones y acciones, se plantea que las razones son causas en un sentido nomológico. Leyes causales subsumen la relación entre razones y acciones.

Sin embargo, algunos defensores de las razones para la acción como lo es Moya, argumentan que "si Davidson hubiese respetado esa lectura que él mismo propicia, si se hubiese mantenido fiel al concepto ordinario de causa, poniendo en juego nuestra comprensión de sentido común de ese concepto y de las explicaciones de la acción mediante razones" (2008, p.70), el problema con la perspectiva justificativa no hubiese sido tan tajante.

Pero aceptar una unidad en el concepto de causalidad, como lo ha propuesto Davidson, muestra justamente poca coherencia en su postura. No obstante, si aceptamos esta noción de causalidad donde un estado inicial es independiente y separado de un estado final, ¿qué implicaciones tiene para nuestro debate de la agencia y comprensión de acciones agentivas? Se puede decir que tiene dos consecuencias explicativas: una dificultad práctica y una dificultad teórica. La primera hace referencia al alcance explicativo que pueda tener esta aproximación para los casos de la vida cotidiana y real. La segunda, por su parterefiere al modo en que se ha trazado el panorama argumentativo y propósito de las explicaciones de la acción, trayendo como consecuencia una poca comprensión de la acción en sí misma y del papel del agente en las acciones. Destinemos un pequeño espacio para dar cuenta de ellas.

### **3.1 Implicaciones prácticas**

Hagamos una interpretación caritativa del planteamiento radical davidsoniano: Aceptemos que las acciones que realizamos son consecuencias causales de razones particulares, según sea el caso. Esta tesis nos debe permitir entender las acciones realizadas no solo por uno mismo sino por las otras personas, de modo que tenga eficacia explicativa. Desde esta postura debe ser posible comprender las acciones realizadas por un agente y las razones por las cuales un

agente hace lo que hace. Como se presume su eficacia explicativa, tal propuesta nos debe facilitar la comprensión de casos límites, esto es, la comprensión de las acciones realizadas por pacientes psiquiátricos, así como la dinámica que opera en sus acciones, a diferencia de las limitaciones que presenta la postura justificativa de las acciones para estos mismos casos.

Como prueba de su eficacia explicativa está la manera como en la tradición psiquiátrica se ha entendido los delirios. La postura causal de las acciones ha influenciado las explicaciones que se han ofrecido en el campo de la salud mental. Muestra de eso son las definiciones expresadas en los manuales de diagnóstico psiquiátrico. El DSM, uno de lo más popularizados en el círculo de los profesionales de la salud mental, ha conservado a través de todas sus versiones, una definición de los delirios en términos de un fallo en el razonamiento o como una creencia falsa. En sus dos últimas versiones se especifica este tipo de definiciones. En el DSM-IV (1995), los delirios se definieron como una falsa creencia basada en una inferencia errónea sobre la realidad externa, que es firmemente sostenida a pesar de evidencias contrarias y de las demás personas no compartan o no estén de acuerdo con esa creencia. En su versión más reciente, el DMS-V(2013) expresa una continuidad al decir que los delirios son creencias fijas, no susceptibles de cambio a pesar de que se presenten pruebas que las contradigan.

Según los profesionales de la salud mental, el comportamiento de pacientes psicóticos será explicado como una consecuencia de un razonamiento erróneo y de las creencias falsas con las que cuenta el paciente. Esta falsedad de las creencias de los pacientes los lleva a enajenarse de sus acciones, no reconociéndose como agentes de las mismas.

Sin embargo, esta definición presenta limitaciones explicativas, pues, al igual que en el caso de la descripción por justificación, no se puede llegar a la comprensión de la diferencia entre un comportamiento psicótico y un comportamiento normal. Para ilustrar lo mencionado, retomemos la situación vivida por H y J, quienes nos permiten con claridad mostrar las limitaciones explicativas, y así contrastarlo con la posición justificativa:

El caso de H es interesante, pues se puede comprender a la luz de los planteamientos de la teoría causal de la acción de la siguiente manera:

H tiene la creencia de que la familia Santo Domingo, dueños de Caracol radio, se quieren apoderar de su espíritu porque es puro. Pero H tiene el deseo de que eso no ocurra. Dados ese deseo anidado a esa creencia, H cuenta con una razón primaria que hace que él se acerque a la emisora para lanzar insultos piedras contra ella.

Conforme a esta descripción, la razón primaria es causa de esa acción, causa que además debe estar soportada por una ley que haga posible ese vínculo entre razones y acciones. Sin embargo, cuando se le pregunta a H a qué se debe ese acto, él relata curiosamente esos deseos y esas creencias, pero asegura que esas creencias han sido dadas por una voz que le revela el plan de los Santo Domingo, voz que además le incita a apedrear la emisora.

Esto muestra que el caso H puede ser descrito en términos de la teoría radical y dominante de la acción, y aun así, no se logra dar cuenta de la experiencia subjetiva del paciente: enajenación de la autoría de la acción. De modo que no lograría dar cuenta de verdadera agencia. Una caracterización de este tipo no capta la experiencia anómala que vive el paciente. H se siente agobiado y determinado por una voz que le dice lo que cree y hace. Él realiza esas acciones y luego niega que él sea el agente.

El modo en que da cuenta H de su acción, es el mismo modo en que una persona normal lo haría: explicar la causa de su acción especificando las creencias y los deseos. Si lo que se dice es el caso, entonces se tiene nuevamente la limitación de diferenciar acciones de una persona sana y plena de una persona con diagnóstico de esquizofrenia.

Esta perspectiva ¿cómo puede dar cuenta de la no atribución de la agencia a sí mismo? vemos que la manera de explicarlo es dada en el marco de atribuciones, en un fallo de conexión de los antecedentes de la acción. Pero estos teóricos no atienden a algo que comienza a aparecer como fundamental: la falta de una experiencia causal de las acciones que realiza el paciente. A lo mejor, esta falta de atención se deba a que se han concentrado en atender la conexión y no la experiencia del agente en su obrar.

Para una postura que se conoce por resaltar el papel de la causalidad, resulta problemático que el paciente no se sienta fuente causal de lo que hace. ¿Cómo es posible que una razón primaria cause una acción, pero que, al mismo tiempo, el agente no se sienta causa y agente de esa acción? Aun especificando un deseo y una creencia como causas, estos no se experimentan como dados genuinamente por el paciente H. Lo cual hace que resulte paradójico que una teoría defienda una explicación causal de la acción, pero que no atienda la experiencia de causación del agente.

Recordemos también el caso J. quien, a pesar de no tener un delirio de control, vive casi todo el tiempo angustiado y prevenido de todo aquel que se le acerca. Recordemos que J es un paciente con diagnóstico de esquizofrenia, cuyos delirios giran en torno a la conspiración de la

policía para convertirlo en gay. Su temática delirante presenta varias implicaciones: por un lado, J está convencido que la familia favorece a la policía, y por otro, él se muestra resistente ante esta situación. Él se muestra impaciente y angustiado porque no ha podido dignificarse como hombre heterosexual, que es lo que más anhela. En los reclamos de J, citados en la sección anterior, podemos apreciar que su discurso está configurado por unos deseos y unas creencias (delirantes) que impactan el comportamiento de J. En esta medida, la descripción de una razón primaria parece cumplirse y ser satisfactoria para la comprensión de este caso. Sin embargo, el paciente no logra captar la extrañeza de su vivencia y el desajuste de su marco de creencias y deseos respecto al mundo. La descripción que se ofrece para J también se puede ofrecer para cualquier otra persona que se encuentre en condiciones normales y plena en sus capacidades. Esto muestra que limitarse a una descripción de razones para la acción no basta para abarcar las experiencias anómalas, pues estas experiencias pueden ajustarse a una descripción como las solicitadas por las perspectivas sin evidenciarse una diferencia relevante respecto de las acciones normales. Seguramente cuando se está en frente de J, uno puede captar que él no está bien, que a él algo muy diferente le acontece por más que nos dé razones que parecen causar y justificar lo que hace y siente, por más que pueda ser coherente con su marco de creencias y actitudes hacia una acción determinada.

Una postura causal de las razones para las acciones que acoge una noción nomológica de la causalidad presenta ciertas limitaciones en sus alcances explicativos. La postura ofrece explicaciones para los comportamientos, en su mayoría cotidianos, pero no hace ninguna diferencia cuando quiere dar cuenta de comportamientos extraños, anormales propios de los psicóticos, no puede establecer la distinción entre el comportamiento de un sano y de un psicótico. La postura causal viene a presentar problemas similares a los de la postura justificativa: sus explicaciones encuentran un límite cuando se aplican a la psicopatología, pues no logran diferenciar un comportamiento psicótico de uno no psicótico. De esta manera, a pesar de que la postura radical acepta la noción de causa, y la presuma como necesaria, sigue conservando ciertas dificultades originadas por seguir ubicando el problema en el terreno intelectual.

Los diferentes pacientes citados tienen en común reportes que dicen no ser ellos en su plenitud, lo cual es asociado a una carencia de experiencia de causación. Esta situación que los aqueja, y que también los sorprende porque una voz o algo más los domine y mande, ya nos

debería decir algo para comprenderlos. Esto es: hay una experiencia sobre la que se está soportando la interpretación o idea de causación, que no es más que la acción misma y la experiencia de movernos de determinada manera. Sumado a esto, está la idea implícita según la cual “causa” es un término que en su concepción más originaria designa *fuerza, producción, influencia, impulso*. Estos términos curiosamente los comprendemos sin inconvenientes cuando nos remitimos a la experiencia misma de la acción y los movimientos que implica. Sin embargo, eso se pasa por alto porque Davidson ya contaba con un principio de causalidad que tiene una pesada carga cientificista.

El análisis fenomenológico nos indica, nuevamente, pero desde otra perspectiva, que la noción de causalidad es importante para que un sujeto sea agente de aquello que realiza y para la armonía de acciones agentivas. Pero se trata de una causalidad distinta a la de Hume, Davidson e incluso Moya: se trata de una causalidad que se vive directamente sin mediación o contribución de algo diferente a la acción misma para que el sujeto se movilice. Si esto es posible, representará una contribución para comprender lo que acontece a los pacientes, logrando rellenar ese hueco explicativo que han dejado las posturas clásicas de la acción. ¿Acaso es posible que resaltar el papel de la experiencia de causación o de producción, propio del sentido común de causa, contribuya para comprender lo que es ser un agente en situaciones de normalidad, permitiendo captar al sujeto en su propio hacer? Mi intuición es la de una respuesta positiva, o por lo menos eso es lo que espero, pues permite captar la experiencia de la acción, experiencia que es de causación: el sujeto hace, el sujeto actúa. En esta posible nueva perspectiva, cuando se dice que el sujeto causa lo que hace no significa que la acción sea algo independiente del agente, es él actuando, *es el sujeto siendo activo en el mundo*. El sujeto opera su propio poder causal y de producción. Todo esto implica hablar de la causalidad no en un nivel de noción teórica, sino en un nivel experiencial, cercano al sentido común.

### **3.2 Implicaciones teóricas: el papel de la subjetividad desvinculado de la explicación de la agencia**

Hasta el momento, se han mostrado las nociones sobre la causalidad implícitas en la postura teórica que defiende el papel causal de las razones para la generación y despliegue de acciones. Vimos que esta postura hace una transición entre conceptos: desde una definición de causalidad ordinaria, propia del sentido común, hasta una definición nomológica de la

causalidad, a la cual se le imprimen rasgos característicos de una concepción ND de lo que es una relación causal.

Ambas definiciones de causa son independientes y muy diferentes entre sí, por lo que una continuidad entre esas podría ser cuestionada. Aunque para algunos autores esta tesis que combina dos nociones de causa es adecuada. Según esto, un evento mental como lo son las razones tiene una fuerza causal tal que desencadena una acción, y ese desencadenamiento está cobijado por un tipo de ley.

Pero al respecto, se puede argumentar que ese recurso davidsoniano a un carácter nomológico de la causalidad evidenciaría el empobrecimiento causal que tienen los propios eventos mentales, pues estos requieren que otros procesos (subpersonales o de algún otro tipo si es el caso) los soporte mediante una ley de relación, otros procesos que sí le puedan dar una fuerza causal a las razones, como si los eventos mentales fuesen la luna cuya fuerza lumínica en la tierra se da gracias a la proyección de la luz solar que la soporta, y sin la cual ella no tendría ese protagonismo que tiene durante las noches de aquellos que la contemplan.

Acudiendo a este tipo de inquietudes, autores como Moya plantean, en discusión con Davidson, que esa aparente independencia y esta relación no resuelta entre las nociones de causa – esto es, la noción del sentido común y la que está basada en el modelo ND – conducen inevitablemente a un epifenomenalismo de propiedades mentales en el que no queda claro si realmente las razones tienen un poder causal efectivo o si sólo se trata de un asunto de descripción. Moya propone como solución para evitar dicho peligro, una real reivindicación de la noción ordinaria de causa en relación a las intenciones, creencias y deseos.

Con eso en mente, Moya presenta que para que se cumpla dicha noción de causa, se debe resaltar el papel que desempeñan los contenidos de las intenciones o razones involucradas en un acto. Para Moya, ahora son los contenidos de las razones los que tienen la potencia para movilizar una determinada acción y no otra. De esta manera Moya se muestra de acuerdo con la primera concepción de causa propuesta por Davidson. De hecho, en otros artículos Moya (1990, 1992) parece ser defensor de la pertinencia causal de las razones siempre que se cumpla con la condición de entender causa en su sentido de fuerza, producción, influencia, etc. Incluso, afirma de manera específica que no son las razones en general, sino el contenido mental de las razones, su contenido intencional el que tendrá mayor o menor fuerza que otro contenido mental para determinar la realización de una acción.

Fijémonos en que la noción de causa sigue siendo primordial para la explicación, solo que ahora y en específico, la noción de causa ordinaria es aplicada a los contenidos intencionales de las razones. Ahora el contenido intencional se presenta relevante para las explicaciones causales, y son ellos los que les dan carácter intencional a las razones vinculadas a las acciones.

Según Moya, no hay problema en concebir los contenidos mentales como factores causales de la acción siempre que se conserve esa noción ordinaria de causa arriba señalada. Al plantear una causalidad del sentido común como una experiencia de producción, como el hecho de darme cuenta de que soy yo quien produzco mis acciones, se hace posible una continuidad entre pensamiento y acción y es posible prescindir del epifenomenalismo que sólo puede hablar de fenómenos que emergen de la interacción entre procesos subpersonales (Moya, 2008)<sup>8</sup>.

¿Será que con esta modificación "sutil" al planteamiento de Davidson, se logra reivindicar la noción de causa ordinaria? No sé si habrá una respuesta positiva, pero en lo que a mí me concierne, considero que una insinuación propositiva como la de Moya es, en cierta medida, un abuso del sentido común de causa, pues Moya y Davidson han querido extenderlo e imponer como si fuese el rasgo de aquello que se ha llamado en la tradición filosófica y psicológica, eventos mentales. Aunque comparto los señalamientos que realiza Moya a Davidson sobre su manera de abordar la causalidad en sus planteamientos, me distancio de él, en este punto de seguir concibiendo la causalidad del sentido común como una relación de estados mentales y movimientos según la cual se sigue aceptando que las razones cuentan con unas propiedades causales, aunque sean de tipo ordinario, es decir, las razones tienen eficacia causal para la acción, resaltando a los contenidos mentales como potencia para las acciones.

Mi inquietud, al respecto, es que, si se acepta la aplicación de la visión del sentido común de causa a contenidos mentales, se sigue manteniendo la pregunta de cómo explicar y describir la fuerza de lo mental. Ante esto, Moya nos queda debiendo una respuesta en su artículo, ya que las descripciones que ofrece, curiosamente, son referidas a experiencias de causalidad de movimiento, y no de lo mental.

---

<sup>8</sup> Nótese que los posibles partidarios de esa idea de causa ordinaria aplicada a eventos mentales, son autores que tienen como objetivo defender el papel de los eventos mentales como determinantes en el comportamiento humano, conservando así un lenguaje mentalista. Esta discusión es más extensa, pues tiene que ver con la pertinencia de un lenguaje mentalista y con una discusión ontológica sobre lo mental.



Digo esto porque si uno ve en detalle el tratamiento dado a esa noción alternativa de causa, podemos apreciar su uso restringido a cuando describimos movimientos y acciones. De hecho, si vemos los ejemplos y descripciones que presenta Moya sobre el origen de esa idea ordinaria de causa, él se remite a actividades que tienen que ver con nuestra corporalidad, con la experiencia de contacto de nuestro cuerpo con los objetos y sujetos a nuestro alrededor.

Por ejemplo, cuando Moya quiere establecer la noción de causa ordinaria, en oposición a los criterios humanos, él dice explícitamente:

"Pensemos por ejemplo en casos en que alguien o algo nos empuja o nos zarandea, amenazando con hacernos perder el equilibrio o tal vez cómo nuestros padres han hecho con nosotros cuando niños algunas veces, obligándonos a avanzar en una determinada dirección, contraria a nuestros deseos e inclinaciones espontáneas".

Luego, agrega Moya que

"en ellos (esos casos) tenemos experiencia directa de una fuerza o poder causal que se ejerce sobre nosotros, y no sólo de una sucesión de eventos. Pienso que experiencias de este tipo, entre otras que podríamos fácilmente aducir, están involucradas en nuestro aprendizaje de las nociones causales, de la noción ordinaria de causa, y de conceptos relacionados, como los de eficacia, fuerza, influencia o producción, a los que anteriormente hacíamos referencia. Y quizá son también experiencias de ese tipo las que nos permiten percibir un choque de una bola de billar como algo que produce, causa o da lugar al movimiento de otra bola, en lugar de limitarse a precederlo" (Moya. 2008, Página 13)

Aunque no haya una respuesta clara y satisfactoria por parte de Moya, se puede continuar diciendo que acudir al concepto de causa ordinaria y aplicarlo al concepto de razones como eventos mentales no resuelve el problema, pues nos mantenemos en unas preguntas de carácter dualista sobre el poder de las razones para la acción y de cómo conectar eventos de propiedades diferentes, nos mantenemos en una posición que secciona el flujo de nuestras acciones y movimientos. Aceptar las propuestas de Moya es de alguna manera mantenernos en las mismas discusiones que se han establecido con la postura radical de Davidson, sin significar un avance o solución satisfactoria a sus problemas sobre el concepto de causalidad. Aceptar que los contenidos de las razones tengan poder causal es aceptar que algo más concreto de los eventos mentales tiene todo el poder de ejecución corporal, siendo la fuente dadora de sentido de aquello que un agente haga o deje de hacer. Si esto es así, ¿cómo entender el poder causal que tanto se le

atribuye a la noción ordinaria de causa? Poner el peso en los contenidos mentales nos supone, nuevamente, mantener un análisis de las partes que constituyen el hacer de un agente, lo cual iría en contra del sentido común de la causalidad involucrada en el actuar, pues recordemos que dicho sentido común señala un proceso fluido y no de partes constituyentes del hacer o de la acción.

De aquí que se pueda decir que el problema no reside en acudir al concepto de causalidad para dar cuenta de acciones agentivas, sino en la manera en que se concibe la causalidad. Pues hay que recordar que algo seguramente nos debe sugerir el hecho de que las personas, en un sentido preteórico, se experimenten como fuente causal de un flujo de movimientos, y de acciones. Entonces, la pregunta que hay que hacer es si esta concepción de causalidad es la más adecuada para dar cuenta de nuestra convicción y experiencia de ser agentes de acciones o si hace justicia a nuestro flujo constante de obrar en el mundo. Los cuestionamientos mencionados son el reflejo de la necesidad de entender mejor esta propuesta alternativa de la causalidad ordinaria.

La noción de causalidad de carácter ND es la que finalmente está implícita cuando se discute sobre la agencia. Desde esta perspectiva, la noción ordinaria de causa parece no tener ninguna influencia verdadera o justa en la manera de abordar aquello que un agente realiza. Al favorecer una noción de causalidad heredera del planteamiento humeano, el obrar, el hacer y el actuar se van a comprender como un proceso que se constituye por partes. El resultado es un concepto de causalidad que se define desde una descripción de fenómeno externo que ocurre en un mundo separado del sujeto, quien observa el acontecimiento, lo asocia y lo describe bajo una ley. Introducir el concepto nomológico o humeano de la causalidad implica dividir un proceso objetivo en un estado inicial que es tomado para ser causa y un estado final, que se toma como efecto del primero.

Para explicar el proceso del obrar, los defensores de la explicación causal lo han seccionado teóricamente en un antes y en un después, convirtiendo a la acción en un producto o efecto de las razones o en una racionalización, en un terreno justificativo en donde las acciones solo tienen sentido si se le atribuye un antecedente que las justifican. En otras palabras, este modelo causalista ha seccionado *el hacer o el obrar*, en un antecedente y un consecuente, con la pretensión de dar cuenta de la organización, sentido e incluso normatividad que tienen las acciones. Para lograrlo, se ha acudido a lo largo de la tradición analítica, curiosamente, a conceptos totalmente diferentes del proceso del hacer, encontrando en la noción de

intenciones/razones el punto de partida desde el cual se podía garantizar algún sentido y dirección a lo que las personas realizan.

Se tiene como estado inicial el deseo de realizar una acción, y un segundo estado que corresponde al proceso de levantar el brazo para hacer el gesto de saludo. Pero no hay nada que pueda llamarse causa de la acción, pues una idea de saludo ¿cómo se vincula con la acción de saludar? Parece que la influencia voluntaria se mantiene como misteriosa para nosotros.

Al aceptar una noción causal de tipo nomológico y humeano, la comprensión de la acción, se da estableciendo un vínculo entre los pensamientos del hacer y el hacer corporal mismo. Con esto, se hace necesario acudir a conceptos mentales como si se trataran de fenómenos internos, y no como un modo de hablar que era lo que proponía la perspectiva justificativa de las razones. De forma similar, al aceptar la negación de causalidad de la manera como lo hace la perspectiva justificativa, también se hace necesario acudir a un lenguaje donde el agente y la acción solo tienen sentido por una descripción racional, y no por ellos mismos, negando una relación directa entre el sujeto que actúa y la acción misma. Ambas perspectivas, al aceptar la noción de causalidad, ya sea implícita o explícitamente, terminan reforzando la necesidad de tratar el fenómeno de ser agentes como si fuese un asunto meramente intelectual o racional, donde el agente se presenta como un sujeto exclusivamente pensante, y no como un asunto de la experiencia corporal del sujeto.

Un tratamiento como este a la comprensión de la agencia de las acciones solo puede comprenderse si se han asumido ciertos presupuestos sobre la naturaleza, no solamente de la causalidad y de las razones, sino también de la acción misma, de modo que se condicionen las maneras de postular las explicaciones teóricas. Podemos identificar, por un lado, el presupuesto de asumir a la acción como un proceso objetivo y distinto de uno mismo, al cual se le pueden transferir dirección y sentido en sus ejecuciones. Por otro, el presupuesto de considerar a la acción como una actividad desprovista por sí misma de cualidades, de modo que los rasgos atribuidos son rasgos que son gracias a unas intenciones que la anteceden y condicionan. Ambos presupuestos permiten afirmar que el sentido de la acción es otorgado desde criterios diferentes de la naturaleza misma de la acción: puede que se le otorgue por medio de descripciones de carácter meramente racional o se le conciba a partir de sus antecedentes causales, pero nunca de sí misma. Esto supone que, para ambas perspectivas clásicas, la acción es neutral en sí misma; su significado es posible o por una descripción racional que le proporciona un propósito o por un

evento que la antecede y la causa, dirigiendo así su curso. Siguiendo este lineamiento clásico, las acciones parecen sólo ser posibles por propósitos externos a ella misma, donde las acciones agentivas, propias de un agente, deben ser acciones intencionales; ignorando, así, el flujo causal que una persona experimenta al actuar (Henry. 1975; Jonas. 2000).

Pero, ¿qué pasa si aceptamos de manera radical esa noción que se ha denominado noción ordinaria o de sentido común de causalidad?

#### **4. Experiencia de causalidad**

Hasta el momento lo que hemos visto nos deja por lo menos una lección: el tratamiento dado a la noción de causalidad por parte de las dos perspectivas tradicionales de la acción intencional presenta dos problemáticas: la negación total de la causalidad por parte de la perspectiva justificativa, y la aceptación de una causalidad de tipo ND por parte de la perspectiva causal de las acciones.

Por una parte, aunque la postura justificativa de las razones nos pueda parecer coherente en sus posiciones respecto a la noción de causalidad dada su oposición a una idea nomológica de la misma, no podemos dejar pasar desapercibido el hecho que cuando realizamos algo, por ejemplo, escribir a mano, tenemos una certeza de que somos cada uno de nosotros quienes provocamos los trazos de tinta en el papel. En mi caso, los movimientos que realizo con el lapicero causan mi caligrafía, son mi caligrafía. Mientras realizo esto, mientras escribo, sé que soy la fuente de donde emanan esos trazos y ese estilo de escritura, y al mismo tiempo que me muevo al escribir, experimento un esfuerzo y ciertas tensiones en mi brazo por los movimientos sostenidos que realizo sobre el papel, esfuerzo que a lo mejor contribuye o es esencial en mi *experiencia de sentirme agente*. Si bien no he dado cuenta de mi acción a través de algunas razones, he dado cuenta de mí misma como agente de esta acción de escribir a través de mi experiencia, de mi capacidad de sentir que me muevo (mover mi mano sobre el papel con un lapicero).

Casos tan simples como este ayudan a señalar que, si bien no se acude a una causalidad nomológica (como conexión regular de eventos gobernada por una ley) y tampoco a nombrar unas razones específicas, mi experiencia de ser fuente causal de mis movimientos y de mi acción de escribir se mantienen. Por ello, dudo que una perspectiva como las

expuestas pueda dar cuenta de ese sentido subjetivo que tenemos las personas de ser *causa*, *fuerza productora* de nuestros actos.

La negación de una causalidad nomológica se convierte en una cortina que no les permite a los defensores de la postura justificativa ver que la causalidad no se trata exclusivamente de la regulación de eventos mediante leyes, no les permite contemplar que ser agentes de acciones no se agota en el reporte de intenciones y de razones, sino que tiene que ver con una experiencia de *ser* agentes, de *ser* causa. No se trata de atribuciones del tipo “yo soy agente de esta acción de escribir porque quería expresar mis opiniones sobre la crisis del empleo informal en Colombia, y consideré que una buena manera de hacerlo era a través de un ensayo”. Por el contrario, se trata de que soy agente porque me experimento como tal, porque mi experiencia antecede a la atribución de razones por medio de las cuales explico o justifico por qué hice tal y tal cosa. De modo que la causalidad no se establece como regularidad de razones y acciones, sino como una experiencia que se da entre el agente y sus acciones y movimientos, causalidad que no se niega por más reportes racionales que podamos brindar acerca de lo que hacemos. La experiencia de actuar está íntimamente enlazada a la experiencia de ser causa de acciones.

Por otra parte, respecto a la perspectiva causal de la acción, hemos visto que la noción finalmente propuesta de causalidad como vinculación de dos elementos independientes no acoge el acontecimiento de nuestro obrar. Si aplicamos el mismo ejemplo de escribir, se tiene que los movimientos que despliego y la acción propia no son fenómenos externos que contemplo y que me apropio, o que deba vincular a mi conciencia de mí misma, como si fuese una espectadora externa de mi cuerpo y movimientos. En lugar de eso, tales movimientos y la acción en general, constituye mi modo de estar en el mundo en ese momento, son actividades agenciadas por mí. Desde el ejemplo de escribir, se puede decir que, al parecer, no hay nada que vincular pues la experiencia de obrar parece implicar de manera tácita mi propia conciencia subjetiva de ser presencia productiva en el mundo. Además, en la vida cotidiana nuestras propias acciones se experimentan de manera fluida y experimentamos una noción más básica de la causalidad asociada al poder de producción. En la experiencia cotidiana no asumimos que una relación causal se reduzca a una sucesión de eventos o regularidad de sucesión. La noción de causalidad, preteóricamente hablando,

parece alejarse de la concepción humeana ampliamente aceptada de dos eventos independientes vinculados por una relación psicológica.

Sin embargo, no todo lo dicho por parte de la postura causal de la acción intencional puede ser cuestionado. De hecho, parte de lo señalado por Davidson y Moya puede seguir siendo de interés para aquellos que desean resaltar un sentido común de la causalidad. Aunque puede que no se esté del todo de acuerdo con Moya o con Davidson – quienes defienden una noción de relaciones causales de tipo causa-efecto donde razones o contenidos de intenciones son causas de acciones – ellos han señalado una sospecha que ahora comienza a hacerse más evidente e importante para comprender lo que es ser un agente. Ellos, al momento de reconocer un sentido común de causalidad, reconocen la sospecha de una experiencia directa de causalidad. Ellos parecieron tener la intuición de reconocer una experiencia de causa o de causación, íntimamente relacionada con el movimiento y toda actividad corporal, pero que desafortunadamente enlazaron en un vínculo causal humeano con la noción de razones. La sospecha de una causalidad de sentido común vinculada a la dinámica corporal se ha venido ignorando o por lo menos dándose por sentada, quizá por su aparente obviedad de los movimientos en el desarrollo de acciones.

Esta sospecha se encuentra especialmente en Moya cuando describe la noción de causa ordinaria. Como el mismo Moya reconoció en sus ejemplos arriba citados, las personas tenemos experiencia de ser causa de lo que hacemos, de lo cual se puede decir que nosotros experimentamos la causalidad en la vida práctica y no en la de las ideas. Sospecha que además nos señala que la pretensión de hacer coincidir la noción de causa con la de las razones tiene poco futuro debido a la naturaleza dispar que tiene cada una. La integración que se ha propuesto ha tenido poca fortuna, pues la conexión de las distintas nociones de causa no coincide con el entendimiento del sentido común que las personas tenemos de las acciones que realizamos.

Por lo anterior, no se pretende decir que proponer a la causalidad como eje de debate de la acción intencional sea algo equivocado, sino lo contrario. La causalidad es algo que está presente en cada una de nuestras actividades diarias de nuestras vidas. Este hecho que vivimos en casi todas nuestras actividades cotidianas resalta nuevamente que la causalidad es un aspecto que sí se debe atender. Pero la causalidad que experimentamos en la vida práctica es muy diferente a la causalidad que han propuesto e incluso negado las posturas

tradicionales de la acción. La diferencia se debe a que la causalidad experienciada ha sido dejada de lado para dar lugar a la causalidad teórica del modelo ND como un principio teórico explicativo de las acciones.

En el lenguaje preteórico, a diferencia de las otras perspectivas, decir que se es agente de un evento se asocia con que el sujeto produce, moviliza y modifica acontecimientos en el mundo. Esto significa que el sujeto es fuente causal de acciones y se es consciente de ello en el mismo momento de producción de nuevos acontecimientos. Reconocer esto supone una nueva oportunidad de indagación directa de eso que se ha denominado causalidad ordinaria o de sentido común. Entre las opciones, se presenta con más fuerza la intuición de un nivel primario de agencia consistente en un nivel de la pura experiencia, un nivel ante-predicativo que puede ser fundamento de las racionalizaciones que hacemos de nuestras acciones. Un nivel fundamental responsable de que aquello que desempeñamos, hacemos o movemos tenga ese carácter subjetivo de ser agencia, que hace que usted y yo nos *experienciamos* agentes y no que nos *creamos* agentes. Con ello, se afirma que las racionalizaciones no pueden ser consideradas el punto de partida para comprender nuestra experiencia de ser agentes, y que, a su vez, no es el único nivel explicativo de la misma (nos extenderemos en esta discusión y propuesta en el capítulo tres)

Actuar es el modo más evidente de nuestra presencia en el mundo, cuyas descripciones requieren que no solamente contemplemos la acción, sino que nos enfoquemos en la mera experiencia de actuar. Pues, ¿qué acontece cuando nos movilizamos? ¿Cómo podemos estar en posesión de este poder animado de movilizarnos y hacer que sucedan y se modifiquen cosas en el mundo? parece que este requerimiento no es más que la exigencia a mirar más de cerca nuestro cuerpo en movimiento, ese elemento que en la propuesta tradicional ocupa un lugar secundario.

Aunque aún hay preguntas por responder, hemos avanzado en la defensa de la noción de causa dentro de la discusión de la agencia, esta vez desde una perspectiva que resalta a la causalidad no como un principio organizativo sino como mera experiencia, intrínseca en el movimiento. Con ello, hemos logrado poner la discusión de la agencia en un nivel de comprensión experiencial, entendiendo ser agentes en relación su poder causal. Sin embargo, la tendencia ha sido una actitud negativa a considerar que el movimiento se pueda considerar como una actividad perteneciente a la categoría de la agencia, pues se ha asumido que la

pertinencia de la noción de agencia (incluso sentido de agencia) y de causalidad (en tanto experiencia) solo es aplicable cuando se trata de acciones. Presentando así un nuevo debate acerca de la posibilidad de que los movimientos sean agentivos y no un vehículo de realización de acciones. Por eso, los invito a leer el siguiente capítulo que tratara sobre este debate.



## **Capítulo 3: La separación entre agencia y movimiento: la persistencia de los prejuicios mecanicistas en la descripción del movimiento propio.**

### **1. Movimiento y Causalidad Mental**

#### ***1.1. El problema de la distinción entre movimiento inerte y movimiento agentivo según la tradición intelectualista.***

Como hemos visto en el capítulo anterior, cuando se discute acerca de las acciones, normalmente hay un énfasis en la descripción de los eventos mentales que preceden, condicionan o configuran la acción misma. Sin embargo, también están los movimientos mismos que se manifiestan en la conducta. A partir de las reflexiones que hemos adelantado hasta el momento, podemos intuir también que el de *movimiento* es un concepto que comienza a tomar protagonismo en la comprensión de ser agentes y comienza a volverse un elemento fundamental para la comprensión de la experiencia de ser agentes.

Nuestro objetivo en este capítulo será mostrar que *los prejuicios de la descripción mecanicista de la causalidad persisten incluso en teorías fenomenológicas que intentan dar razón por la experiencia corporal y que esto se debe a que el movimiento como experiencia inmediata ha sido excluido del análisis de la subjetividad y relegado al campo del análisis de los objetos físicos*. Para ello analizaremos críticamente qué papel juega el movimiento en las teorías de la acción predominantes y veremos cómo, en consonancia con el capítulo anterior, las elaboraciones conceptuales al respecto dependen de la noción de causalidad que adoptan las teorías de la acción y de otros presupuestos vinculados con el mecanicismo clásico y el mentalismo.

Como vimos en el capítulo anterior, en la visión más tradicional se ha propuesto una teoría de la *causalidad mental* de carácter nomológico. Tal teoría da el soporte para lograr diferenciar la descripción de una acción intencional de la de un simple suceso. En este sentido, la manera como las teorías de la acción han entendido el concepto de causalidad ha permitido construir una estrategia explicativa para dar fundamento teórico a las acciones intencionales. Esta estrategia pretende no solamente dar cuenta de la diferencia entre acciones y sucesos, sino que también busca explicar el papel que desempeñan los eventos mentales internos en el

comportamiento humano y, en esta medida, hace parte esencial de la teoría de la cognición humana. Según esto, si una acción la comprendemos desde unos eventos mentales que la condicionan y la causan, se podrá decir que esa acción es propia del sujeto que tiene esos eventos mentales, promovida por él mismo como agente de ese acto. Se establece así una marcada diferencia con aquellos objetos que se movilizan porque han estado a merced de procesos físicos externos, como lo son las hojas de un árbol que se mueven por el viento.

Tratar de dar cuenta de aquello que nos hace actuar, movilizarnos e intervenir en el curso de nuestras vidas y en el mundo es un problema particularmente difícil pero que suscita gran interés porque se trata de dar cuenta de nuestro comportamiento de modo que se pueda capturar el carácter voluntario de nuestras propias acciones y lo que nos hace ser agentes de lo que hacemos. El desafío está en lograr capturar en la descripción teórica la vitalidad que nos es evidente en la experiencia de obrar. Cuando me refiero al interés que suscita este problema, no solo estoy hablando de quienes se ocupan de esto desde la academia sino también de aquellos que desde su propio sentido común se han percatado, por ejemplo, de que el movimiento que realizan las ramas de un pino en plena lluvia les resulta distinto del movimiento que realiza una persona con sus piernas al caminar. De manera intuitiva nos percatamos de la diferencia que hay cuando se contrasta el movimiento como resultado de relaciones de fuerzas externas con el movimiento motivado de un agente. Siempre se ha tenido la sospecha de que lo que hacemos en nada se parece a los otros sucesos o movimientos de las cosas que observamos en el mundo: el movimiento que se despliega al caminar sería diferente al movimiento implicado en la erupción de un volcán, distinto al movimiento de las placas tectónicas, al movimiento acelerado de los tornados y a todo aquel movimiento propio de los seres inertes. El interés por contrastar lo que hacemos con lo que acontece nos permite dar cuenta de esa autonomía que observamos cuando alguien hace algo o cuando nosotros hacemos algo. Lo que nosotros, los seres humanos, hacemos se nos presenta como algo especial porque rompe con el curso y disposiciones que tienen los objetos y cosas en la naturaleza.

Pero, ¿qué se quiere decir cuando se dice que el movimiento de los seres humanos es diferente del de los objetos?, ¿Cuál es su particularidad? y ¿qué tiene de especial el movimiento que realizan las personas? Intentar capturar la particularidad del obrar de un agente nos ha llevado por diferentes caminos, uno de los cuales ha sido emplear la ya mencionada causalidad mental. Para llegar a este camino que resultó muy fructífero para los psicólogos y filósofos, hubo

un recorrido preliminar. La diferencia antes mencionada entre el movimiento de un objeto que responde a factores externos y de un agente que tiene motivaciones debe capturarse de alguna manera en la explicación científica: el hecho de que como espectadores observáramos que la persona se movilizara por sí misma, sugería, a diferencia de las cosas del mundo, que unos procesos internos eran responsables de aquello observado. Al no detectarse alguna entidad o algún proceso externo que influenciara el comportamiento de la persona, al modo como sí sucede con las cosas del mundo, se comenzó a suponer que procesos internos desempeñaban ese mismo papel que tenían los procesos externos. En este sentido, los estados mentales tendrían para el movimiento del ser humano la influencia que, por ejemplo, el viento tiene sobre las olas del mar, sobre las tormentas de tierra en el desierto, y sobre el movimiento de las palmas caribeñas. Sumado a esto, los movimientos observados en las personas no solamente parecen originarse en ellas mismas, sino que además se tiene la impresión de que son movimientos que tienen un propósito, que están encaminados hacia algo. Cuando observamos que la persona se para debajo de un árbol de almendra en un día soleado, tenemos la impresión que ese gesto se da porque la persona quiere recibir algo de sombra. Mientras eso es observado, vemos también que las ramas del almendro también se mueven, pero notamos que esto se da como un suceso accidental, sin un fin en particular. Dadas este tipo de observaciones, la referencia a unos procesos internos se presentaba como una opción explicativa, que localizaba esos propósito o fines percibidos en la privacidad de los procesos mentales de los agentes, permitiendo así explicar el comportamiento observado.

Así, según la teoría tradicional de la causalidad mental las *razones* cumplen con estos criterios explicativos, convirtiéndose en una fuente explicativa y diferenciadora entre un movimiento que emana del ser mismo y de aquel que es un efecto de otros procesos externos de la naturaleza. De este modo, cuando observamos a alguien suponemos que tiene unas razones para hacer lo que hace, reconociendo al sujeto como agente y reconociendo acciones intencionales con propósitos, mientras que cuando observamos un ser inerte (o un ser vivo limitado en sus movimientos como son las plantas), lo vemos como algo que no se moviliza por sí mismo, sino por algo más.

Con un marco de interpretación de este tipo, el contraste entre el movimiento de lo vivo y el movimiento de lo inerte se comenzó a centrar en una concepción mentalista o intelectualista. Según esto, la diferencia de movimientos entre los dos tipos de entidades, vivas y muertas,

estaría en que lo vivo tiene una autonomía mental, mientras que lo inerte carece de esta autonomía y está sujeto meramente a las leyes de la física. Así pues, lo vivo y o inerte, son cualidades significativas para poder distinguir lo que hace una persona y lo que hace una cosa, para distinguir una acción (movimiento autónomo y con propósito) de un suceso determinado o puramente azaroso. Con esta respuesta, la distinción deja de ser entre lo vivo y lo inerte y pasa a ser entre lo mental y lo físico (ver Jonas, 2000, cap. 1).

Sin embargo, con miras a alcanzar una mayor unidad explicativa entre los diversos campos de la ciencia, se otorgaron cualidades propias de los procesos físicos-inertes a los procesos mentales internos, como lo fue el rasgo de *causalidad* a las razones para satisfacer la diferencia entre las acciones humanas y los sucesos físicos. En vista de que, como ya mencionamos, los procesos mentales – que servirían como factor causal de las acciones – no son directamente observables, se postularían como fenómenos internos que se evidencian en el comportamiento pero que no son directamente accesibles a la observación. En otras palabras, la necesidad de una diferencia explicativa entre movimiento agentivo y un movimiento determinístico (o también puramente azaroso), llevó a postular la presencia de procesos internos (mentales) que generaran los movimientos involucrados en una acción. Los procesos internos debían ser causales, del mismo modo en que lo son los procesos externos, los procesos observables que determinan el curso del movimiento de los seres inertes. Una explicación de este tipo se sostiene a partir de una analogía explicativa de los procesos causales externos con los procesos causales internos, que permite transferir las cualidades físicas causales de los eventos externos, esa potencia causal, a los procesos internos que nosotros suponemos tiene las personas que observamos. Dado que el movimiento parece emanar de la propia persona, entonces, parecía casi que natural postular, por analogía, que dicha causa de emanación debía de ser interna. Así, se podía diferenciar causas internas y causas externas de los movimientos observados.

### ***1.2. La inclusión cartesiana del movimiento vivo dentro del movimiento mecánico y el problema de la diferenciación entre movimiento humano y movimiento animal.***

Es importante rastrear las raíces históricas y conceptuales del problema para ver hasta qué punto las concepciones acuñadas por la ciencia moderna se hacen fijas y se sedimentan como presupuestos usualmente incuestionados en los estudios contemporáneos. El afán por distinguir

radicalmente lo mental de lo extenso tiene sus orígenes en la revolución mecanicista que se dio en la modernidad temprana. Gracias a esta concepción, el movimiento comenzó a ser asociado con el comportamiento típico de los seres inertes, esto es, un movimiento mecánico, sometido a las regulaciones de las leyes naturales. Sin embargo, el movimiento humano parecía no agotarse en las regularidades mecánicas, pues, como ya mencionamos, no solo se reduce a la ejecución de un movimiento sino también se dirige a un fin.

Se puede decir que la explicación causalista de lo mental ha dado sus frutos desde que fue sembrada su semilla por Descartes quien, en varias de sus obras, especialmente en el *Tratado del Hombre* (1992) logró sintetizar una visión que se ha transmitido desde la modernidad a lo largo de los años. Según la visión cartesiana, todo cuerpo es un cuerpo extenso, y dado que es extenso, se mueve bajo leyes mecánicas<sup>9</sup>. Esta visión panmecanicista se extiende a todo cuerpo animado, pues, si los movimientos animales nos parecen similares a los de los humanos en la medida en que son voluntarios y se dirigen a un fin, es porque no tenemos noción de los mecanismos que los hacen posibles<sup>10</sup>. Del mismo modo, si una persona viera una máquina, digamos una puerta automática, y no tuviera idea de los avances tecnológicos de los últimos siglos, asumiría que la puerta tiene un fin y se mueve voluntariamente.

---

<sup>9</sup> Descartes comienza este *Tratado* con un experimento mental en donde separa al alma del cuerpo para describirlos separadamente: “Yo supongo que el cuerpo [de la creatura imaginaria del experimento] no es otra cosa que una estatua o una máquina de tierra que Dios forma con la intención explícita de que sea lo más similar posible a nosotros, de manera que no solamente le da un color externo y la figura de todos nuestros miembros, sino que también pone adentro todas las piezas que se requieren para hacer que camine, que coma, que respire y, en fin, *que imite todas aquellas funciones nuestras que se puedan imaginar que proceden de la materia y que solamente dependen de la disposición de nuestros órganos*”. (Descartes, 1992, pág. 2, cursivas mías) Según esto, dado que todas las funciones corporales se pueden reproducir artificialmente a partir de las leyes mecánicas (que sólo dependen de la disposición de nuestros órganos), nuestro cuerpo no sería sino un objeto más, determinado por las leyes de los demás objetos naturales.

<sup>10</sup> “Nosotros vemos relojes, fuentes artificiales, molinos y otras máquinas parecidas que han sido hechas sólo por el hombre y que no dejan de tener la fuerza para moverse ellas mismas en varios y diversos modos. Me parece que yo no lograría imaginar la variedad de movimientos en aquella máquina que supongo que está hecha por las manos de Dios ni atribuirle un artificio tal, que vosotros no lo consideraríais superior al de las máquinas hechas por el hombre” (Descartes, 1992, pág. 3) La diferencia entre las máquinas y los cuerpos naturales es de grado y depende de la habilidad del artífice.

De acuerdo con lo anterior, los movimientos de los animales, si bien no se deben a un mero influjo externo, como en los casos de los árboles o las placas tectónicas que ya mencionamos, tampoco son autónomos como los del ser humano, sino que son dados por un diseño propio de la especie que condiciona sus repertorios de movimientos. El sentido de los actos animales ya estaba “codificado” de manera que sus movimientos en el mundo responden a una programación específica. En este caso también habría una causalidad “interna”, pero no habría agencia ni movimiento espontáneo.

Sin embargo, es evidente que el ser humano cuenta con un cuerpo al igual que los animales y que esto lo asimila a todas las demás cosas extensas. Así, si su movimiento no corresponde a las circunstancias físicas del entorno ni a un diseño que determina sus posibles respuestas, ¿cómo se puede entender entonces? Caracterizar la naturaleza propia del movimiento humano es la meta teórica de la explicación psicológica porque logra conservar ese carácter diferenciador y especial del ser humano respecto a los demás seres del mundo. Caracterizar esa diferencia radicaba en garantizar nuevamente una diferencia con los movimientos mecánicos. Esto representa un desafío explicativo, pues, el que el cuerpo humano hiciera parte del mundo extenso exigía que su descripción se diera al nivel explicativo del comportamiento animal dado que este cuerpo, como el de los demás seres animados, hace parte del mundo físico que en su totalidad respondería a las leyes de la mecánica.

Reconocer la cualidad extensa del ser humano era un desafío para los filósofos de la modernidad, pues implicaba dar cuenta de los movimientos de un cuerpo extenso que es, paradójicamente, autónomo. Este reconocimiento, no solo de una cualidad extensa sino también de una cualidad interna, llevaron a los filósofos de la modernidad a preguntarse por la relación entre tales cualidades. Esta pregunta condujo en la filosofía moderna a proponer una relación causal entre propiedades internas y propiedades extensas, y especialmente a la ya ampliamente conocida perspectiva dualista del ser humano, entendiendo a este como un compuesto entre lo mental y lo material, siendo este último supeditado por el primero.

Aquí es dónde el papel de lo mental comienza a jugar su parte en las partidas explicativas del comportamiento humano. El juego ha sido jugado por tantos años que la idea de lo mental como elemento explicativo fue desarrollándose hasta llegar a diferentes manifestaciones teóricas, como las ya discutidas en anteriores capítulos. Así, con la pretensión de poder capturar esa especialidad que se observa cuando uno ve a una persona actuar, se propuso que, a diferencia de

los animales, ese sentido y esa disposición a fines que se despliega y se observa en el actuar humano sería dado por una proyección mental y no por las leyes que rigen el acontecer físico-natural del mundo. Tal proyección otorga un propósito a los movimientos, y por ella dejan de ser meros movimientos mecánicos y determinísticos. Es en este sentido que se habla de un movimiento intencionado y de una agencia.

### ***1.3 Agencia y movimiento corporal***

El concepto que se usa para capturar esa cualidad del movimiento humano que lo diferencia de los demás seres en el mundo, incluidos los animales, es el de agencia. Según lo visto, este concepto debe estar relacionado con lo mental y con su capacidad de ser fuente causal de los movimientos particularmente humanos. En otras palabras, tener agencia es tener estados mentales que causan los movimientos en el mundo extenso, pues el movimiento, al ser un proceso mecánico y neutral, debe ser "activado" o "puesto en marcha" por algo más: intenciones, deseos, creencias, propósitos, etc.

Así, la agencia entendida como la relación entre lo mental y lo extenso garantiza una diferencia contundente entre los movimientos realizados por un sujeto y los movimientos que acontecen a los otros cuerpos extensos como son, por ejemplo, los demás animales. Dada la naturaleza puramente mecánica de los movimientos de los cuerpos extensos, estos debían depender de algo más que lograra que el ser humano se movilizara en su libertad, y ese algo más lograría que el movimiento dejase de ser un mero suceso para ahora verlo vinculado a la acción intencional.

Nuevamente se aprecia la importancia explicativa de la causalidad para entender el movimiento. La propuesta de la sustancia mental como el lugar en donde se dan unos procesos internos tiene fuerza explicativa si se les otorga a estos procesos una cualidad causal que le dé poder para determinar los movimientos. Así, es posible seguir sosteniendo que aquellos movimientos que observamos en una persona son producidos por esa persona a pesar de que pertenezcan al mundo de lo físico.

La noción del movimiento agente como algo que no se origina en el cuerpo mismo sino en una mente separada se debe a que se ha entendido el movimiento como un proceso mecánico, como una propiedad de la estructura músculo-esquelética del ser humano. Durante años se ha pensado de manera intuitiva que, si bien nos movemos y nos movilizamos, no todo movimiento

puede ser una acción, pues las acciones necesariamente tienen un componente mental que las diferencias de los sucesos que nos acontecen e impactan de manera pasiva. Existe entonces una dualidad en nosotros mismos entre aquellos procesos que nosotros mismos producimos y generamos (aquellos que llamamos acciones intencionales) y los que ocurren en nosotros automáticamente.

La tendencia a usar términos mecánicos para describir o explicar los movimientos confirma que su abordaje está dado desde la visión mecanicista según la cual el movimiento es intrínseco a todo cuerpo extenso. De aquí que haya modos de describir el movimiento de un brazo que sean similares a como se describe el movimiento de una palanca y que exista un nivel de descripción que exclusivamente recurre a procesos mecánicos. Lo que nos ha dejado la inclusión de todos los movimientos corporales, incluidos los de los animales, dentro del marco de los sucesos físicos sometidos a leyes determinísticas ha sido la imposibilidad de concebir la autonomía y la agencia en el cuerpo mismo. Con esto, se han dejado estos aspectos en el campo de lo mental, el cual se entiende como perteneciente a un nivel ontológico diferente que determina los movimientos *a priori* o a una elaboración conceptual que les da sentido *a posteriori*.

Así, la manera en que tradicionalmente se ha presentado la diferencia entre movimiento y acción, no ha permitido mirar otras alternativas de comprensión del sentido de agencia, y tampoco ha facilitado una reflexión sobre el papel del cuerpo en movimiento para el sentido de ser agentes. La descripción del comportamiento parte del supuesto de que el movimiento es como un eslabón neutral y mecánico de una acción más general e intencional. La acción en general tiene un propósito, una meta, un sentido, pero el movimiento mismo, como parte de este proceso, carece de estos factores. El movimiento contribuye a la consecución de una acción, pero una acción no es reducible a eso. El movimiento es mero proceso corporal que facilita el logro de una acción intencional. En otras palabras, el movimiento es neutral, y gracias a esa neutralidad básica puede *servir* a todos nuestros posibles propósitos mentales internos: intenciones y razones.

Este modo de proceder va en consonancia con la idea tradicional de acción intencional, pues el movimiento por sí solo no podría capturar lo que nosotros los seres humanos hacemos autónomamente. Una consideración del movimiento por sí mismo no podría contribuir a una comprensión de nosotros como agentes. Lo que hacemos se da a través del movimiento, pero no



por el movimiento. Dada su neutralidad, entonces los movimientos debían estar a merced de otros procesos para que se desplieguen encaminados a un fin. Al ser desprovisto de todo sentido y de toda autonomía, el movimiento corporal comenzó a cargar con el peso de ser dependiente de procesos internos del hombre y/o de procesos físicos sub-personales que logran su funcionamiento mecánico. De esta manera, el problema de la diferenciación comenzó a plantearse en términos de una explicación que diera cuenta de cómo la mente dirige el cuerpo (Gallagher. 2008, pág. 295-298).

En consecuencia, la causalidad mental permitiría salvaguardar la autonomía y la libertad del ser humano, pues la acción, aunque requiera de los movimientos corporales, tiene la característica de ser intencional y voluntaria (ejecutada por decisión de la persona) permitiendo ubicar al ser humano en un nivel superior respecto a los demás animales, en un nivel agentivo y cognitivo, alejado de toda predisposición corporal-animal. En este sentido, la noción de acción contrasta con la noción de movimiento, concebido como neutral, corporal y mecánico ya que si, por ejemplo, mi movimiento corporal no fuese intencional, éste sería concebido como un mero reflejo o como un suceso involuntario, pero nunca como una acción (Gallagher. 2008, Página. 290). Según este tipo de perspectiva, la noción de acción no se reduce a un conjunto de movimientos, sino que supone estos movimientos como instrumentos de una intención mental. En este sentido, al movimiento es necesario agregarle un factor mental para que pueda asumirse como una acción intencional, y con ello se puede garantizar ese carácter agentivo de los actos humanos.

Con estas concepciones se instaaura el marco interpretativo tradicional de la agencia, soportado en los supuestos o prejuicios teóricos mecanicistas e intelectualistas acerca de la relación entre lo inextenso y lo extenso, entre lo mental y lo físico, entre lo mental y lo mecánico. Un marco interpretativo que ha venido a configurar la discusión sobre la agencia, autonomía, acción y voluntad humana que ha dominado a la filosofía desde la modernidad. El impacto de estas concepciones ha sido configurar la discusión desde la pregunta por cómo lo mental determina el movimiento corporal. Desde esta posición, al ser la neutralidad un rasgo típico de los movimientos corporales, entonces poco tendría que aportar en la caracterización del fenómeno de la agencia, de la autoría y autonomía para actuar.

Superar estas concepciones nos llevaría a establecer una conexión entre experiencia de movimiento y experiencia de agencia como una posibilidad para defender una visión alternativa

de la causalidad como característica intrínseca de la experiencia de movimiento. Para lograr esto, en este capítulo nos centraremos en la discusión acerca de la pertinencia de la causalidad en la explicación de la acción y el movimiento. Abordar esta discusión nos permitirá dar un siguiente paso que permita comenzar a apreciar el papel que desempeña el cuerpo en movimiento en el sentido de ser agentes, estableciendo así un nivel que antecede a la explicación de la acción: el nivel de la experiencia corporal de movimiento. Pero antes de llegar a esta alternativa, hay que insistir en los problemas que surgen de mantener este marco explicativo.

#### **1.4 *Examen de los prejuicios de la concepción mecanicista del movimiento***

Hasta el momento hemos hecho un breve recorrido en el que se trata de mostrar la aparición de la noción de causalidad mental como herramienta teórica y explicativa de los actos humanos. De este recorrido se resaltan dos supuestos. El primero atañe a la necesidad de postular una causalidad interna que sea análoga a las causas naturales externas responsables del comportamiento de los cuerpos inertes. La postura mecanicista necesitaba que algo desempeñara ese poder causal, pero que a su vez fuese algo que tuviese la cualidad de ser interno, no observable y exclusivo del ser humano. Esto interno se llegó a caracterizar posteriormente como estados mentales (consciencia, intención, razones, propósitos, voluntad, pensamiento, etc.).

Como vimos también, este recurso explicativo está sustentado en un prejuicio sobre el movimiento: El movimiento es visto como un suceso motor-mecánico, observable en tercera persona, que tiene poco que ver con la caracterización cognitiva de las acciones. Su naturaleza es meramente física y su papel en la acción es instrumental, pues permite que las acciones intencionales se lleven a cabo. Esto se aprecia en las maneras en que usualmente interpretamos los movimientos de las personas. Si, por ejemplo, observamos a dos individuos realizando la misma acción – dos bailarines en una coreografía, por ejemplo – la mayoría de las personas tenderá a decir que no hay una diferencia relevante entre ellos en este nivel del movimiento corporal. Los actos de los dos individuos se distinguen únicamente al nivel de los estados internos que los causan, es decir, la individuación de los actos observados no depende del movimiento mismo sino del factor que antecede y causa este movimiento.

Sin embargo, la causación interna no es suficiente para caracterizar la acción intencional. Sabemos también que las máquinas (dentro de las que se incluyen a los animales) tienen una configuración interna que causa también la conducta de los artefactos y que en el mecanicismo

se usa para explicar el movimiento animal e incluso varias instancias del movimiento humano. En aras de mantener una diferencia entre los humanos y las máquinas se postuló que aquello que tenía el poder interno de causar el movimiento humano y de escapar de todo diseño preestablecido eran los eventos mentales. Dada la intuición de que las acciones humanas son en algún sentido distintas del movimiento de los animales y de las máquinas, se postuló algo superior que regulara el hacer humano: eventos mentales internos con poder de causación. Esta postulación constituye el segundo presupuesto explicativo, el cual suponía un avance en la caracterización de la agencia humana: un avance en explicar cómo el ser humano es capaz de generar y determinar su propio hacer, de modo que sus acciones emanan de sí mismos autónomamente y no en virtud de un diseño programado.

Así tenemos conceptos claves que configuran la discusión: movimiento corporal, cuerpo extenso, causalidad interna, causalidad externa. El tratamiento dado a la luz de estos conceptos nos revela dos prejuicios y dos consecuencias. Los prejuicios se sintetizan de las siguientes expresiones: a) Movimiento como un evento mecánico desprovisto de toda vitalidad, inaugurando una visión mecanicista del obrar del cuerpo. b) La causalidad interna es una cualidad intrínseca de los eventos mentales, que tiene el poder de activar procesos motores para la consecución de acciones. De estos dos prejuicios se derivan dos consecuencias explicativas. La primera consecuencia es la diferenciación entre movimiento y acción que se deriva de la postulación de una causalidad interna, pero en la que se mantiene una separación y una dependencia práctica: los movimientos, aunque mecánicos, son necesarios para las acciones mentales-intencionales. La segunda consecuencia tiene que ver con el concepto de acción: ahora se tiene como rasgo principal, no los aspectos corporales que la materializan en el mundo natural, sino la intención, el propósito y la voluntad. La acción de ahora en adelante es intencional, haciendo de la acción una idea de acción, es decir, un evento mental.

Hay que resaltar que esta descripción de la acción significativa no abarca todos, tal vez ni siquiera la mayoría los movimientos del ser humano. Existen también procesos sub-personales que acontecen al nivel del sistema nervioso que explican varias instancias de los comportamientos humanos a las cuales no se les atribuye una causa mental o una narrativa. Así, en la explicación del movimiento corporal desde las propuestas psicológicas y neuro-cognitivas se mantiene la noción de un cuerpo con capacidad de moverse según sus propios procesos sin

necesidad de una intervención del mundo exterior, pero este movimiento todavía se entiende de una manera mecánica.

Pero esta teoría mecanicista tiene diversos problemas y desafíos que señalan que no es la opción más suficiente para comprender esa particularidad que somos los seres humanos y los seres animados en general: agentes de lo que hacemos. Al privar al cuerpo extenso de la capacidad de agencia o de autonomía, la teoría mecanicista se ve obligada, o bien a reducir toda experiencia significativa a fenómenos puramente mecánicos y sin sentido, o bien a postular una dimensión ontológica distinta que está completamente separada del mundo observable. La primera opción nos llevaría a concebir toda vida consciente y toda experiencia subjetiva como una mera ilusión o una propiedad emergente dentro del mundo físico, haciendo superflua la distinción entre movimiento autónomo y movimiento mecánico con lo que el problema de la agencia, en vez de resolverse, se elimina. Por otro lado, en la segunda opción surgen problemas acerca de la interacción entre dos entidades ontológicamente distintas – mente y cuerpo – y el movimiento queda solamente como un factor contingente que sirve como débil evidencia de agencia, puesto que la mente permanece siempre dentro del mundo de lo inefable y lo privado y no hay nada en los procesos mecánicos observables que nos haga concluir que alguien los está llevando a cabo o que tienen algún sentido. El dualismo de la causalidad mental para las acciones nos lleva a preguntarnos por qué la mayoría de las explicaciones de la agencia se enfocan en la causa de los movimientos, cuando las causas del mundo material sólo producen efectos en el mundo material (de acuerdo con las leyes de la física), mientras las causas en el mundo mental sólo producirían efectos en el mundo de lo mental (cuyas leyes no son reducibles a las de la física). Finalmente, no es claro el nivel en el cual es apropiado aplicar la estrategia explicativa de la causalidad interna. Unas veces parece que este elemento interno pertenece al terreno de lo meramente corporal (entendido como las reacciones fisiológicas o los procesos neuromotores) y otras veces al nivel de lo mental, trayendo como añadidura el mantenimiento de una visión dualista del obrar.

### ***1.5 Tres opciones para dar razón de la relación entre movimiento y acción en la perspectiva tradicional***

Dados los análisis que hemos hecho hasta ahora de la relación entre movimiento y acción y del problema de la agencia según la visión tradicional, podemos establecer al menos tres posibilidades para construir una teoría explicativa de la conducta.

1) Dentro de los tratamientos dados a las nociones de acción y movimiento se observa que éstas son a veces intercambiables. En este sentido, se establecería una identidad entre movimiento y acción, de modo que se considera la explicación que se logre dar del movimiento también explicaría a la acción, y viceversa. Esto nos indica que, desde este tipo de tratamientos, los movimientos se suponen como sinónimos de acciones, sin presentarse alguna diferenciación entre niveles o aspectos del comportamiento. Sin embargo, si se quiere alcanzar esta unidad explicativa desde un marco mecanicista, la única opción sería el reduccionismo, puesto que los movimientos corporales no podrían explicarse de un modo distinto al de las leyes mecánicas y fisiológicas.

2) La segunda opción corresponde a aquellos abordajes teóricos en donde se toma al movimiento como elemento distinto de las acciones, pero que sin embargo cumple un papel dentro de las mismas. Los movimientos son mecanismos musculares dispuestos para la satisfacción y logro de una acción, de modo que la acción tiene como condición necesaria a los movimientos ya que estos últimos se presentan como una herramienta corpórea al servicio de las acciones intencionales (o de la idea de acción o idea intencional). Se trataría de una especie de dualismo interactivo en el que no se puede prescindir ni de la parte mecánica ni de la parte mental en la explicación.

3) La tercera opción es más radical, establece un distanciamiento entre movimientos y acciones argumentando que ambos eventos corresponden a fenómenos y a niveles explicativos distintos. Mientras que la acción corresponde al nivel explicativo de lo mental, el movimiento corresponde a procesos motores subpersonales, no conscientes, del cuerpo. Se trataría de dos tipos de explicaciones radicalmente distintas que, si bien pueden coincidir eventualmente en el objeto de estudio, son inconmensurables a nivel teórico.

Tanto en la primera como en la segunda opción se refleja una confusión, una gran zona gris en la que no es clara la distinción entre movimiento puramente mecánico y acción (o si esa distinción es necesaria). Esto es así porque los movimientos parecen ser tan esenciales en la explicación que a veces se confunden con la acción misma, lo cual conduce a que se empleen descripciones de movimientos como descripciones de acciones ¿En qué momento decir que “corrí para llegar a la cita” está describiendo una acción y no meramente un movimiento (o viceversa) ?, ¿acaso el correr es uno con intenciones y otro sin ellas?

Las tres opciones dadas tienen como eje común el supuesto de la imposibilidad conceptual de darle un papel al movimiento mismo en la constitución del sentido y la consecuente separación entre las acciones y los movimientos. Se puede decir que el núcleo de la discusión sobre la relación entre ambos eventos en relación con el fenómeno de ser agentes tiene que ver con el nivel de explicación en el cual se aplica la noción de causalidad.

### **1.6 Gallagher y la opción 3: distinción de niveles explicativos**

La confusión en cuanto al papel del movimiento en la acción se puede apreciar en las dos primeras opciones que mencionamos arriba y parece que, como apuntamos un par de veces, existe un dilema entre reduccionismo o dualismo del que parece imposible escapar. Sin embargo, existe una tercera opción que está muy en consonancia con las teorías justificativas que vimos en el segundo capítulo y que consiste en hacer una distinción conceptual que impida caer en errores categoriales. Uno de los defensores de esta tesis es Shaun Gallagher (2007, 2005). Gallagher hace énfasis (especialmente en su artículo de *On Agency and Body Ownership (2007)*) en la importancia de distinguir los niveles explicativos del sentido de ser agentes. Gallagher desarrolla su argumento cuestionando los alcances explicativos de las propuestas neurocognitivas contemporáneas<sup>11</sup>. Para sostener su señalamiento de la confusión de niveles descriptivos y

---

<sup>11</sup> Este tipo de tratamiento no es exclusivo de este tipo de perspectivas, también se presenta en las propuestas neuropsicológicas contemporáneas. Una manera de notar esto es cuando atendemos a las explicaciones ofrecidas desde las perspectivas contemporáneas de la neurociencia y de la ciencia cognitiva en general. La confusión de causalidad con control motor se presenta principalmente en los estudios y debates en la neurociencia cognitiva. Propuestas de científicos como Libet (1993), Schüür y Haggard (2011), Frith (2005), entre otros, muestran que la pregunta por la voluntad se mantiene enlazada a la pregunta por el control motor. Esta postura no es muy diferente a la visión estándar; con la diferencia de que el control consciente se parece más a una ilusión, resultado de procesos subpersonales; es una sensación posterior a los procesos

explicativos del fenómeno de la agencia, Gallagher hace uso de dos tipos de argumentos: uno que atañe a la manera en que en la cotidianidad describimos lo que hacemos, y el segundo referido a la atención consciente que dirigimos al cuerpo cuando nos movilizamos para realizar algo. Veamos.

Según Gallagher (2008), "las discusiones sobre lo mental (intenciones/razones) y lo físico están enmarcadas en términos erróneos porque tales discusiones están viciadas por un concepto de acción que define la pregunta clásica de la causalidad mental: ¿cómo un evento mental causa que mi cuerpo haga lo que hace?" (Página 287) Esto llevaría a tratar de tender un puente entre dos fenómenos radicalmente diferentes, lo mental y lo físico; así, "cuando teóricos e investigadores se han preguntado si eventos mentales causan comportamientos, lo que realmente han preguntado es si la conciencia juega un papel en la iniciación del movimiento corporal, en lugar de preguntarse por la acción como tal" (Página. 288). Ante la pregunta por la causalidad mental en primera persona las respuestas que se han ofrecido han sido usualmente de esta manera: "cuando yo actúo, yo reflexivamente tengo la experiencia de tener un deseo o una intención, y entonces, en algún modo, yo experimento la generación de movimientos corporales. Mi acción aparece para ser formada en estos procesos mentales y en la medida como yo soy consciente de estos procesos que se extienden con mis movimientos corporales, mi acción aparece para estar bajo mi control" (Gallagher. 2008, P. 290). Es por eso que me percibo como agente de tal acción.

La protesta de Gallagher contra las nociones causalistas es que no estudian la acción en sí misma, sino que están buscando llenar el vacío entre intenciones y movimientos. La tendencia ha sido abordar las acciones intencionales como secuencias de movimientos, identificando lo que es ser un agente con la generación de actividades motoras del cuerpo. Así, aquellos que proponen "respuestas a las preguntas sobre causación mental y agencia en términos de la interacción mente cuerpo, mente-cerebro, están mirando en el lugar equivocado. El tipo de interacción que es

---

neuronal. (Gallagher. página. 294). Él señala que el tratamiento que han venido haciendo la perspectiva neurocientífica sobre las acciones y el fenómeno de experimentarse agente. Desde la neurociencia, las acciones han sido reducidas al despliegue de movimientos, los que a su vez se ha asimilado como un funcionamiento propio del sistema motor. En las teorías neuropsicológicas, el común denominador ha sido una definición de movimiento corporal en términos subpersonales.

relevante en este contexto es la interacción entre una persona situada en un ambiente físico y social y alguna tarea que es establecida en ese ambiente”. (Gallagher, 2008, pág. 300).

De acuerdo con esto, este tipo de explicación que incluye el movimiento en la explicación de la acción confunde más de lo que aclara pues lleva a configurar la discusión de la agencia como un problema de causalidad del movimiento, lo cual vicia todo concepto de acciones y tiene como consecuencia abordar erróneamente el fenómeno de ser agentes. La equivocación consiste en equiparar acción con movimiento, y *agencia* con la iniciación y control del movimiento corporal ¿Cómo puede ser la acción misma un proceso mecánico y la agencia algo ajeno a la acción misma?

Para Gallagher, el movimiento corporal debería corresponder sólo a un nivel subpersonal de control motor, mientras que la acción remite a un nivel intencional superior abstracto. En diferentes textos Gallagher enfatiza el papel de la causalidad mental para nuestro sentido de agencia. En su texto sobre autoagencia (2008), por ejemplo, Gallagher afirma: *“el concepto de causación mental no aplica primariamente a procesos motores y a movimientos corporales que constituyen las acciones intencionales; más bien aplica a acciones intencionales descritas en un nivel de descripción superior”* (pág. 296). Y agrega: *“la causación mental es mejor concebida en el nivel de descripción superior apropiado”* y no en el nivel de los procesos involucrados en la producción motora del cuerpo (ídem).

Con estas palabras Gallagher quiere señalar que no se debe confundir causación de acciones con control del movimiento, pues la pregunta por la causación de las acciones es totalmente diferente de la de control del movimiento: la primera se refiere a procesos mentales, mientras la segunda preguntase refiere a procesos subpersonales. Esta distinción es clara cuando nosotros hablamos de nuestras acciones en la vida cotidiana. Cuando nos preguntan qué estamos haciendo damos respuestas generales del tipo: estoy escribiendo en el computador, o estoy exponiendo la propuesta de Gallagher sobre el sentido de agencia, o estoy recorriendo el mundo. No damos respuestas del tipo: estoy movilizandome mi boca, abriéndola de arriba hacia abajo, o mis dedos se mueven en sincronía con las partes del teclado del computador, o muevo y ubico un pie tras otro. Este tipo de explicaciones no son las que ofrecemos. (Gallagher. 2008. Página. 300). Dar cuenta de mi funcionamiento corporal no responde las preguntas referidas a las acciones intencionales y mucho menos a lo que significa ser agentes (Gallagher. 2008). Las



respuestas que ofrecemos a este tipo de preguntas son de tipo práctico, explicativo y general. (Gallagher. 2008b. Página. 300).

En cuanto al lugar de los movimientos en la acción, Gallagher señala que “mis movimientos corporales están íntimamente conectados con mi acción, *pero mi acción no está bien descrita simplemente en términos de hacer movimientos corporales*” (2008, pág. 298). Esto, debido a que *mi acción está bajo la influencia de una decisión consciente* (2008, pág. 298), mientras que, por otro lado, *yo no decido conscientemente cómo moverme* (2008, pág. 297). Esto es así porque los estados mentales no causan activaciones cerebrales ni activaciones musculares, por lo cual “el nivel propio de descripción cuando estamos hablando de causación mental, libre albedrío, o agencia no es el nivel de descripción que pertenece al control motor”(2008. Pág. 298).

*Sin embargo, esta crítica solo es comprensible si aceptamos su descripción del movimiento corporal en términos de procesos cerebrales y de control motor. Parece entonces que esta propuesta conserva el presupuesto de negarle todo sentido de autonomía y de finalidad al movimiento corporal como tal. Citando extensamente el texto de Gallagher:*

Las acciones voluntarias y el ejercicio de la voluntad libre no tienen que ver con neuronas, músculos, partes del cuerpo, ni siquiera con el movimiento. Todos estos factores hacen parte de lo que está pasando y en su mayoría son arrastrados de manera no consciente (y también se vuelven intencionales) por mi decisión de atrapar la serpiente o de participar en un experimento, etc. Yo no decido tomar algo y después, adicionalmente, elijo extender mi brazo y poner mi mano en posición de agarre... ni viceversa. La voluntad libre se describe mejor al nivel personal respecto de la acción intencional. Buscarla en las neuronas y en los movimientos corporales es buscarla en el lugar equivocado; caracterizarla como un «proceso mental mediador ejecutivo que, de alguna manera pone a las partes del cuerpo a actuar» (Zhu 2003: 64), es una mala construcción del fenómeno. *Los movimientos corporales simplemente no son el «prototipo» (ibid.) de la acción libre.* (2005. P.324, mis cursivas)

Con estos señalamientos, Gallagher presenta una diferenciación explícita de los dos niveles de explicación y descripción de la acción: uno del orden corporal y motor, y otro del

orden de lo reflexivo e intencional. De acuerdo con esto, describir los movimientos corporales sólo se puede hacer en el lenguaje de la fisiología y de la mecánica de la locomoción y por ello sería absurdo buscar en el análisis de lo corporal algo que tenga que ver con la acción libre. Si esto nos resulta coherente entonces la primera opción de los usos de movimiento y acción como sinónimos se descartan en discusión, pues no representan una posibilidad comprensiva de la agencia, ya que mantienen el solapamiento de los niveles.

Como prueba adicional, Gallagher presenta su segunda estrategia argumentativa. En este argumento el autor señala que los movimientos y los procesos que los generan se transparentan para que nosotros atendamos a nuestras acciones efectivas en el mundo: "cuando actúo, mi atención no está focalizada sobre mi movimiento corporal, sino que está focalizada sobre algún aspecto de la tarea que va a realizarse" (2008. P 296). Esto quiere decir que si yo me extiendo a agarrar algo, mi foco de atención está sobre la cosa que yo estoy buscando agarrar, no sobre mi postura corporal en preparación para levantar el objeto, la dirección del agarre, la forma de mi mano y todo lo demás. Todas estas particularidades son controladas por procesos corporales no conscientes, encargados del control motor.

Consideraciones como estas tienen eco en estudios neurocientíficos, los cuales arrojan pruebas de que "señales aferentes cinestésicas-propioceptivas que registran posición corporal y movimiento son atenuadas" (2008. P. 296), lo cual apoyaría la idea de que el cuerpo se "transparenta" para que la acción tenga lugar. Para Gallagher "este tipo de supresión sensorial significa que mi cuerpo nunca se interpone en el camino de mi acción (la facilita). Tales procesos liberan mi atención para poder enfocarla a cosas en el ambiente o para pensar o soñar despierto como puede ser el caso". (2008. P. 297). El hecho de que el cuerpo se invisibilice cuando desempeñamos acciones, el que no atendamos de manera explícita a nuestros movimientos indicaría que nosotros regularmente no estamos dirigiendo ni controlando conscientemente el movimiento corporal. Una consecuencia de ello sería que la noción de agencia no podría ser aplicable a los movimientos, pues parece que no nos percatamos de ellos porque estamos enfocados en las metas finales de lo que realizamos.

Esta afirmación deja vislumbrar una posición radical: *somos agentes de acciones y no de movimientos corporales*. Esto es así porque las acciones son aquellos eventos de los cuales nosotros somos conscientes y controlamos a partir de procesos internos. Somos conscientes de aspectos macros del comportamiento como lo son los planes o las intenciones y el que esto sea

así es una clave para entender que un lenguaje causal y mental para dar cuenta de los movimientos no es suficiente.

Lo interesante de los señalamientos de Gallagher es que nos permite mostrar la presencia de un presupuesto que fundamenta estas y demás críticas similares. El problema que Gallagher observa cuando se aborda el problema de la agencia, consiste en que al movimiento se le ha otorgado más valor del que le corresponde dentro de la explicación de la conducta intencional, asumiéndolo como si estuviera en el mismo nivel de las acciones, y entendiéndolo desde el nivel de la causalidad mental.

La insistencia de Gallagher en que los movimientos son del orden físico-mecánico y las acciones son abstracciones correspondientes al nivel de una conciencia reflexiva, lo mantiene en la misma línea de interpretación tradicional del movimiento y de la agencia y muestra que los prejuicios arriba señalados no han sido superados, y por tanto que la tercera opción arriba señalada sigue siendo dependiente del prejuicio mecanicista del movimiento.

Curiosamente, Gallagher (2005, pág. 10-12) también critica que las explicaciones neuropsicológicas están basadas en una noción del cuerpo como objeto, lo que lleva a que el movimiento se considere como mecánico. Pero en el desarrollo de sus cuestionamientos se puede apreciar que el autor termina conservando esa misma visión, pues su llamado a no confundir los niveles explicativos y que el problema de la agencia no sea entendido en los términos del movimiento, se debe a que él entiende al movimiento como meros procesos neutrales y mecánicos.

Por lo anterior, este autor no logra dar un paso adicional en sus propuestas de niveles, y no logra presentar una propuesta suficiente para comprender la experiencia de ser agentes que, en la experiencia cotidiana, no está separada de la experiencia de movernos. Ese paso adicional inicia cuando nos arriesgamos a mirar desde otra perspectiva el acontecimiento del movimiento, no desde la perspectiva de un espectador sino desde la perspectiva de nosotros como los protagonistas de ese acontecer. Dar este paso adicional es apreciar lo que vivimos cuando nos movemos. Se trata, no de observar, sino de vivir la acción y el movimiento mismo, de estar en una disposición experiencial, no teórica, que permita reconocer que el movimiento es propio de un cuerpo que es un cuerpo vivo porque nosotros somos seres vivos. Sólo si hacemos este giro, podemos adentrarnos en el debate central para determinar si los movimientos pueden ser movimientos agentivos o si por el contrario están totalmente desprovistos de esa cualidad

agentiva del ser humano. De seguir conservando una mirada mecanicista del movimiento, continuaríamos alimentando el prejuicio de la imposibilidad de una relación entre la experiencia de ser agentes y la experiencia del movimiento. Así, hasta el momento, a Gallagher se le ha olvidado que aquel que se mueve es un cuerpo vivo por sí mismo, no algo que es movido, que no se mueve simplemente como soporte de las acciones intencionales sino porque ese cuerpo somos nosotros mismos. Sin embargo, a veces la actitud de este autor al respecto parece ambigua y contradictoria respecto de lo que ya hemos citado. Resultaría extraño para quien asocia a Gallagher con el movimiento fenomenológico este reproche de no atender a la experiencia. La tensión en este sentido se ve mucho más clara cuando tomamos en consideración los aportes que este autor ha hecho al problema de la distinción entre sentido de agencia y sentido de propiedad. Con el estudio de este problema, que llevaremos a cabo en la segunda sección de este capítulo, podemos abrir la puerta a la propuesta del presente trabajo.

## **2 Sentido de agencia y sentido de propiedad: dificultades teóricas en la descripción de la experiencia.**

### ***2.1. Dificultades en las categorías fenomenológicas de sentido de propiedad y sentido de agencia.***

#### *2.1.1. La definición de las categorías de agencia y propiedad.*

La propuesta autores como Gallagher y Tsakiris con respecto a la distinción fenomenológica entre sentido de agencia y sentido de propiedad busca resaltar el carácter experiencial de la corporalidad en contraste con la manera clásica de entender el problema que, curiosamente, parece defender en trabajos como los que ya hemos citado. Esto no lleva necesariamente a pensar que el autor se contradice en sus obras y veremos luego cómo puede haber cierta armonía en sus propuestas a pesar de que parezcan incompatibles a primera vista. No obstante, veremos también que muchos problemas quedan abiertos e intentaremos entonces dejarlos planteados para pasar a elaborar la propuesta de este trabajo en el capítulo cuarto.

Concretamente, el *sentido de agencia* es definido como la “experiencia o sentido pre-reflexivo de que yo soy el autor de la acción (experiencia de estar en control de mi acción)” (Gallagher. 2005. Pág. 9). Al ocuparse de la experiencia del propio cuerpo, Gallagher ha logrado establecer una nueva diferenciación descriptiva de la noción de la agencia en dos niveles: un

primer nivel prerreflexivo, que corresponde al nivel subpersonal del movimiento mecánico<sup>12</sup>, y un segundo nivel reflexivo de la agencia que se fundamenta en el primero y que corresponde al nivel explicativo de las acciones. Según esta tesis, y en consonancia con sus otros trabajos que ya hemos citado, tanto el sentido de agencia como la atribución o reporte de la misma, solo son posibles siempre que se traten en el nivel de las acciones, y no en el de los movimientos. La consecuencia de esto, sería el distanciamiento entre movimiento y acción, principalmente entre lo que hace que yo sea un ser capaz de movimiento y lo que hace que yo sea una agente. Esta distinción entre movimiento y agencia deja por fuera del análisis de la subjetividad agente a la experiencia que tengo de ser fuente causal de mis movimientos lo cual, como veremos más adelante, significa privar a la subjetividad de su característica más básica, de su aspecto trascendental.

En cuanto a las definiciones del sentido de propiedad, según Tsakiris, este "refiere al estatus perceptual (y yo agregaría, espacial) del propio cuerpo, por el cual las sensaciones corporales aparecen referidas a uno mismo. Se trata del sentimiento de que mi cuerpo me pertenece y está presente en mi vida (experiencial)" (Tsakiris. 2015. Página 235). Para Gallagher, el *sentido de propiedad* es entendido como "la *experiencia pre-reflexiva* de que soy el *sujeto del movimiento*" (Gallagher. 2008. pág.166)<sup>13</sup>. En este sentido, el sentido de propiedad

---

<sup>12</sup> Sin embargo, presentar una propuesta experiencia de esta manera deja un espacio para interpretar que la experiencia de propiedad y la experiencia de agencia se presentan como unos resultados o productos de los procesos subpersonales. Aunque no se comprometen, la experiencia de agencia y de propiedad parecen ser procesos emergentes; lo que lleva a preguntar si la perspectiva encarnada de la cognición muestra alguna simpatía con la perspectiva emergentista de los procesos cognitivos. Si la respuesta es positiva, entonces, las experiencias de propiedad y de agencia serían un tipo de epifenómenos. Sin embargo, habría que indagar si para la visión embebida, estas experiencias juegan un papel central en el curso de una acción o movimiento.

<sup>13</sup> Esta distinción fenomenológica hace más comprensible los casos psiquiátricos de delirio de movimiento, pues este delirio, en lugar de que se interprete como una creencia equivocada de sí mismo sobre la actividad que realiza su propio cuerpo, se entenderá como una alteración de la subjetividad caracterizada por la pérdida del sentido experiencial de ser agente de aquello que hace mientras se mantiene un sentido de propiedad de los movimientos involucrados en la acción, es decir, el sujeto sabe y experimenta que sus movimientos acontecen en su propio cuerpo. La propuesta de Shaun Gallagher para comprender casos psiquiátricos, como lo son los delirios de control o influencia de movimiento y los delirios de inserción de pensamiento e incluso de alucinaciones verbales, resulta atractiva en la medida que señala que el núcleo del problema se encuentra en un nivel experiencial en contraposición a las teorías cognitivas que comúnmente asumen el problema de los delirios como una cuestión de atribución o

estaría involucrando una auto-referencialidad de las sensaciones corporales, desde las cuales cada uno de nosotros puede percatarse de que tales sensaciones o movimientos sentidos le suceden a uno mismo y no a otro.

Con esta primera distinción de la experiencia de uno mismo, se reconoce el cuerpo de cada uno como propio, lo cual promete señalar una estrecha relación entre el sentido subjetivo de nosotros mismos y de nuestro cuerpo. Además de esto, el sentido de propiedad permite reconocer al cuerpo como un espacio, nuestro espacio, donde acontecen los movimientos y se hacen posibles las acciones. El sentido de propiedad está enraizado en nuestra conciencia de movimiento, y gracias a esto es posible que nosotros tengamos la experiencia de que los movimientos son nuestros, que experimentemos que nos movemos y que podamos expresar frases del tipo "yo me muevo" o "este movimiento acontece en mi cuerpo". Es decir, podemos reconocer que los movimientos emanan del cuerpo que cada uno tenemos.

Esta manera de caracterizar el sentido de movimiento corporal me comienza a parecer problemática porque implicaría cierta ambigüedad o dualidad tanto en la caracterización del cuerpo como en la conciencia que tenemos de este. Por un lado, se resalta una experiencia de los movimientos corporales, pero parece que esto se hace desde una perspectiva "desconectada" (*offline*) de la corporalidad, en la medida en que ésta es concebida como si se tratase de un espacio de acontecimientos (movimientos). Esta concepción de la corporalidad humana no es del todo clara ya que deja espacio a ciertas ambigüedades que a continuación se presentan, sobre todo en cuanto al tratamiento que se le da a la experiencia de movimiento cuando se trae a colación los casos de movimiento involuntario como una vía argumentativa que respalda la pertinencia de esta categoría fenomenológica.

### *2.1.2. Sentido de propiedad en movimiento voluntario e involuntario*

Como evidencia de que el sentido de propiedad y sentido de agencia son dos formas de tener experiencia de sí mismo, se acude a una descripción del movimiento involuntario para contrastarlo con lo que sucede con el movimiento voluntario. ¿Qué sucede y cuál es nuestra experiencia cuando alguien nos mueve el brazo? Podemos reconocer que nuestro cuerpo se ha movido, pero ha sido movido por otro. Nos hemos movido, pero no hemos sido por nosotros

---

identificación equivocada de los propios movimientos o pensamientos entendida en términos de conocimiento reflexivo.

mismos. Hemos tenido experiencia de movimiento cuando un amigo nos ha movilizado el brazo de manera desprevenida y sin nuestro consentimiento, lo que en los términos de Gallagher significa que, en el caso del movimiento involuntario, se experimenta un sentido de propiedad, pero no un sentido de agencia, pues no ha sido uno quien ha causado y controlado ese evento.

Los casos de movimiento involuntario permiten apreciar la experiencia de propiedad corporal en ausencia de la experiencia de agencia, de modo que el sentido de propiedad se experimenta no sólo en los movimientos que realizamos voluntariamente sino también en los movimientos involuntarios. El sentido de propiedad también está involucrado en los movimientos pasivos que poco tendrían relación con las expectativas que se tienen de lo que es ser un agente (Tsakiris. 2015, 237). El sentido de propiedad corporal parece ser una constante en el obrar humano, lo que significa que aquello que de lo que somos conscientes experiencialmente es de nuestro cuerpo en movimiento con independencia de si está involucrado o no en actos agentivos. Es decir, el sentido de propiedad no solo está en la acción voluntaria, sino que también está presente en los sucesos que nos ocurren.

Consideraciones como estas para el sentido de propiedad van en consonancia con las afirmaciones de Gallagher sobre el nivel apropiado de explicación del movimiento, en el cual no hay un compromiso con las descripciones de agencia. Para Gallagher, solo las acciones son voluntarias, y por ello deberían producir un sentido de agencia (Tsakiris. 2015. Página 236). Se experimenta ser un agente solo si una acción es causada por uno de manera voluntaria, pretendiendo que con esta caracterización se haga justicia a la relación entre el sujeto y la acción en si misma (sin intermediación presupuesta).

Lo mencionado requiere que se diferencien fenomenológicamente dos momentos: cuando el cuerpo se mueve por uno mismo y cuando el cuerpo es movido por una fuente externa. No obstante, estas descripciones no son suficientes para dar cuenta de la experiencia de uno mismo con el movimiento, pues al conservar los prejuicios del cuerpo como objeto y el movimiento como mecánico, hay una carga de postulados teóricos incuestionables que hacen difícil un análisis crítico de la experiencia que se libere de las restricciones de las teorías mecanicistas. El cuerpo que se mueve mecánicamente es acompañado por una experiencia de movimiento cuyo aparecer es poco comprendido. El sentido de agencia implica suponer una causalidad mental también poco comprendida.

Lo problemático es que las categorías experienciales de la conciencia de sí están soportadas en los prejuicios mencionados. El sentido de propiedad involucra asumir al cuerpo como objeto: yo cuento con un cuerpo al que le acontecen movimientos, un cuerpo que se mueve. El sentido de agencia involucra una experiencia de causalidad que es negada al movimiento mismo que, insistimos, es concebido mecánicamente.

A partir de esta concepción, no solo se reconoce al cuerpo sino también a los movimientos. No obstante, los movimientos pueden reconocerse como ajenos o como propios según sea el caso. La posibilidad de reconocer nuestro cuerpo con la supuesta independencia de si se trata de un movimiento voluntario o no, lleva a preguntarnos ¿cómo un sentido de propiedad de movimiento permite reconocer movimientos que pueden ser de uno o puedan ser de otros?, ¿Cómo reconocemos o identificamos que unos movimientos son realizados por uno mismo, y otros suceden por accidente en nuestro cuerpo? Si se acepta la definición de sentido de propiedad como aquel sentido referido exclusivamente a la experiencia del cuerpo, no es claro cómo desde aquí se puede lograr una diferencia entre movimientos propios y ajenos, es decir, entre movimientos voluntarios e involuntarios si se parte de que los movimientos son explicados desde una perspectiva mecanicista. Según la perspectiva encarnada presentada por Gallagher, el sentido de propiedad es una constante en ambos momentos, pues "el movimiento acontece en mi cuerpo", hecho que refuerza la interpretación del cuerpo como un espacio de acontecimientos propios y ajenos, que no logra capturar la diferencia entre la experiencia de que un movimiento es generado por mí y la experiencia de que un movimiento fue accidental o realizado por otra persona usando una parte de mi cuerpo.

Con esto se complican aún más la comprensión de la experiencia de movimiento y la conciencia que tenemos de nosotros mismos. Esto se debe a los supuestos que de fondo condicionan la propuesta de Gallagher. Recordemos que esta perspectiva parte de que el movimiento es neutral, y que la percepción que tenemos de los movimientos es en principio anónima dada su neutralidad y proceso mecánico, nosotros sólo percibimos como testigos su acontecer en nuestro espacio corporal y experiencial.

Esto nos conduce a mirar un poco más allá para intentar dar respuestas a estas preguntas, pues implican el que percibamos que un acontecimiento de movimiento que ocurre en nuestro cuerpo no responde la pregunta por la experiencia de familiaridad o de extrañeza que podemos tener de los movimientos, es decir, no logra responder la pregunta por que el sentido de



propiedad se presenta en ambos eventos. Por el momento, podemos decir que aquello que se mantiene como propio es el cuerpo subjetivo, y a lo mejor se debe a que hay un trasfondo o base subjetiva más básica que hace posible estos reconocimientos experienciales del movimiento.

El hecho de que pueda asimilarse el sentido de propiedad como un estatus espacial del propio cuerpo y que además pueda asociarse con la imagen corporal, que es una categoría que implica una conciencia explícita del cuerpo, conduce a que parezca necesario un tipo de identificación por parte del sujeto para conocer al movimiento y a la parte del cuerpo involucrada en dicho movimiento. Además, una anotación como esta se hace posible por la poca claridad del papel que juegan los procesos subjetivos involucrados en el movimiento. No basta con reconocer que se tiene experiencia de los movimientos, se hace necesario entender la experiencia de movimiento y la experiencia de moverse, como también se hace necesario tener claridad sobre qué se entiende por *experiencia*; pues tenemos una *experiencia del cuerpo material que funciona mecánicamente*, pero de la cual no comprendemos su naturaleza, su estructura, funcionamiento, y su relación con nuestra conciencia de nosotros mismos, la de ser agentes. Estas necesidades de comprensión muestran lo lejos que aún estamos aquellos que estamos interesados en comprender la dinámica subjetiva del vivir y del obrar humano.

### *2.1.3. Sentido de agencia y control de las acciones: persistencia del prejuicio mecanicista*

Ahora, con respecto a la noción de sentido de agencia citado hace un momento, este sentido subjetivo refiere a la experiencia de estar en control de las acciones (propias), y presupone al sentido de propiedad. De la caracterización ofrecida, llaman la atención dos aspectos: acciones y control. Resulta curioso que en la descripción correspondiente al sentido de agencia no haya una vinculación con el aspecto corporal y con el movimiento, sino con las nociones de control de acciones y causalidad mental. Veamos con algo más de detalle a qué se debe este rechazo a vincular la experiencia de agencia a una experiencia de movimiento.

Gallagher afirma que “(E)l conjunto de movimientos (implicados en un salto) puede ser explicado puramente en términos de procesos perceptuales no-conscientes, descarga neuronal y contracción muscular, junto con una aproximación evolutiva de por qué nuestro sistema está diseñado en este modo. Yo no decido conscientemente saltar de este modo” (2008, pág. 297). Según esto, movimientos como el del ejemplo y otros similares están desprovistos de una

conciencia reflexiva por parte del sujeto. La ejecución del movimiento se logra por unas disposiciones evolutivas propia de la especie humana. El movimiento sigue siendo mirado desde una perspectiva mecanicista como si se tratase de un proceso externo a nosotros mismos, que puede ser percatado por observación o en el mejor de los casos es *reconocido* como una sensación sentida por nosotros mismos, como si se tratase de un acontecimiento del cual nos podemos percatar por nuestras sensaciones corporales. En este sentido, el movimiento se mantiene como un evento neutral, que, si bien no es determinado o planeado conscientemente en su forma y diseño por parte del sujeto, es susceptible de ser percatado por las sensaciones que genera.

Como hemos visto a lo largo del capítulo, las descripciones de las acciones distan mucho de las descripciones de los movimientos. Si bien es cierto que el modo en que nos referimos al movimiento y a las acciones son muy distintas, hemos podido corroborar de manera progresiva que tales distinciones se deben a unos prejuicios que han condicionado nuestro modo de explicar y de describir lo que hacemos. Lo que resulta curioso en el caso de Gallagher es el énfasis que se da a una descripción dada en tercera persona, respaldada por la perspectiva evolucionista que permite especificar que los movimientos humanos están condicionados por la especie a la que pertenecemos.

Una descripción como esta separa inevitablemente a los movimientos del sentido de agencia, pues esta ha sido asumida como un proceso muy distinto a la mecánica del movimiento. Ser agentes se ha asociado a la toma de decisiones conscientes, de modo que el aspecto experiencial de ser agente se ubica en el nivel consciente de las acciones que planeamos o decidimos realizar en un momento dado. Así, una descripción experiencial de ser agentes sería aplicable a las acciones y no a los movimientos y, más que a la experiencia misma, referiría a las estrategias para la acción planeadas mentalmente. Para una posición como esta, se considera que hacer justicia al aspecto experiencial consiste en reconocer la experiencia involucrada o que acompaña a los procesos conscientes de las acciones, reconociendo la subjetividad del obrar como un aspecto o cualidad experiencial de la conciencia de uno mismo como agente.

Gallagher, al describir el movimiento de saltar, lo hace en unos términos mecánicos, y lo utiliza para describir movimientos particulares y reflejos como desprovistos de toda vitalidad, conciencia y autonomía, es decir, desprovisto de todo sentido agentivo. Sin embargo, las confusiones asociadas a este tipo de definición del movimiento toman fuerza una vez que uno

reconoce que Gallagher es un autor que en otras oportunidades ha resaltado una perspectiva corporeizada de la cognición desde la cual ha destacado el papel de la experiencia corporal para la subjetividad mediante los conceptos de esquema e imagen corporal. La cuestión es ¿por qué ahora en sus textos sobre agencia Gallagher no parece otorgarle tanto peso a la experiencia corporal? Una posible respuesta derivada de las anteriores consideraciones es que para Gallagher la experiencia corporal relevante es la correspondiente a las acciones del cuerpo y no la de los movimientos, pues estos últimos son reconocidos, en el nivel experiencial, en las sensaciones que acompañan a los procesos sub-personales.

La experiencia de movimiento ve una luz en el marco interpretativo de Gallagher cuando es asociado a la noción del sentido de propiedad. Sin embargo, no alcanza a llegar a la experiencia de agencia. El sentido de propiedad es la experiencia que está reservada para la experiencia del cuerpo propio, mientras que el sentido de agencia tiene una relación escasamente tangencial, se trata de una experiencia subjetiva que parece estar más allá de la experiencia del movimiento en el sentido de que el sujeto tiene una conciencia, decisión y control de sus acciones.

En esta propuesta se puede percibir una perspectiva pasiva de la experiencia de movimiento. Cuando Gallagher menciona el sentido de propiedad, el movimiento se presenta como unas sensaciones pasivas, que acontecen en nuestro espacio corporal. Esto concuerda con su distinción de niveles y con su distinción de movimiento y acción, por lo que la experiencia de movimiento se entiende como un suceso que acontece y del cual nosotros nos percatamos de alguna manera, y esa manera usualmente serían las sensaciones sentidas. Si el movimiento corporal es asociado a procesos fisiológicos y neurológicos del control motor, pero se trata de un movimiento que se da en nuestro propio cuerpo, entonces sería natural que nosotros sintamos ese movimiento que resulta de los procesos sub-personales. La categoría experiencia de sentido de propiedad pretende capturar este fenómeno. Sin embargo, considero que dicha categoría es ambigua en el modo en que se comprende la experiencia corporal que afecta la comprensión del sentido de agencia. Hay una relación y al mismo tiempo una desconexión entre la experiencia o sensaciones de movimiento y los procesos subpersonales de movimiento, haciendo que sea poco clara la comprensión de la experiencia en el fenómeno de la agencia. De nuevo surge la pregunta de cómo unos procesos mecánicos influyen o se transforman en experiencia.

Esta manera de tratar el movimiento corporal como asociado al control motor o

motricidad mecánica y el rechazo a entender la agencia en relación con este control es síntoma de un prejuicio del autor a seguir asumiendo una división entre mente-cuerpo. Un prejuicio asociado a que lo mental no puede interferir en lo físico, pues acepta que aquello que causa o explica lo mental son efectos igualmente mentales como lo son las acciones. Lo problemático es que Gallagher, quien afirma que la pregunta por la agencia y el poder de causación de lo mental está tradicionalmente mal formulada -pues se enmarca en una tradición de interacción mente-cuerpo que supone que la mente moviliza al cuerpo-, termina aceptando un tipo dualismo explicativo al afirmar un nivel explicativo cognitivo y otro nivel explicativo neuro-fisiológico. En medio de estos dos niveles radicalmente diferentes parece que se presenta un nivel experiencial que no es puramente neurofisiológico (aunque parece que emerge de estos procesos de una manera que no es muy clara) ni tampoco discursivo o conceptual (aunque es posible dar reportes de la experiencia y vincularlos con las razones).

Hay entonces una doble ambigüedad: por un lado, la de mantener una visión mecanicista y fisiológica del movimiento, pero al mismo tiempo querer dar un lugar a la capacidad de sentir el movimiento como un rasgo de la experiencia del hacer; por otro lado, la de aceptar las descripciones intelectualistas, en donde la mente es autosuficiente y causalmente cerrada, pero al mismo tiempo hablar de una experiencia pre-reflexiva que las sustenta y las hace posibles. ¿Cómo es posible superar estas contradicciones aparentes? Una manera de entender esta posición es percibir al movimiento como una cualidad de un objeto externo que uno puede percibir por sensación al mismo modo que ocurre cuando se está girando un balón de baloncesto en nuestro dedo índice, cuando sentimos los movimientos y sacudidas de una cometa por el fuerte viento, o cuando tenemos las sensaciones de movimiento de un trompo en nuestra mano. Pero, si este fuese el caso, que parece ser la interpretación de las perspectivas contemporáneas tanto de la neurociencia como de aquellas que intentan una aproximación experiencial, ¿nosotros tenemos sensaciones similares de nuestro cuerpo moviéndose?, ¿nosotros tenemos sensaciones de nuestro cuerpo como si se tratase de un objeto que causa en nosotros un tipo de sensación? Para ponerlo en términos más generales, dado que el cuerpo pertenece al mismo universo de los demás objetos, el de lo extenso que es inerte y está sujeto a las leyes causales de la física, ¿cuál es la diferencia a nivel fenomenológico entre el tacto y la propiocepción?, ¿en qué momento las sensaciones pasan a ser “internas” si al final todos los cuerpos son “externos” incluido el nuestro?

Si volvemos la mirada a nosotros mismos y somos honestos con nuestra experiencia al movernos podemos apreciar que la manera en que sentimos a nuestro cuerpo moviéndose es muy distinta a las sensaciones corporales que nosotros tenemos de otros objetos en movimiento. Las sensaciones que tengo del movimiento de las olas del mar cuando estoy en la playa es muy diferente a la manera cómo siento el movimiento de mi cuerpo. De manera similar, la manera en que siento a un trompo moviéndose en la palma de mi mano es muy distinto a la manera como siento a mis piernas moviéndose para lograr hacer una *pirouette* en ballet. Pero, ¿en qué radica esa diferencia?, ¿por qué percibimos que se trata de dos movimientos o sensaciones distintas? Estas preguntas merecen toda nuestra atención, pero por el momento interesa que las tengamos presentes para que luego sean atendidas en el capítulo siguiente.

#### *2.1.4. La persistencia del prejuicio intelectualista y el problema de la causalidad mental*

En los apartados anteriores se sugirió que para Gallagher el sentido de agencia y las intenciones están asociados a una deliberación consciente y a la toma de decisiones, con lo que nuevamente se hace evidente la prevención de considerar que los procesos corporales tienen relación suficiente con el sentido de agencia. En una oportunidad Gallagher dice que: “*Mi acción y no el movimiento involucran deliberación pragmática...* (se trata de) una conciencia reflexiva en primera persona que es embebida en una situación socialmente y pragmáticamente contextualizada”. (Gallagher, 2008, pág. 298). Esto nos remite a una discusión sobre cómo entender la intención en la agencia de las acciones. Para Gallagher esto no es problemático, pues esta conciencia de la que habla: “No es ni introspección ni una reflexión sobre mi movimiento corporal; yo no reflexiono sobre mis creencias y deseos como estados en un espacio mental, ni considero reflexivamente como yo debería mover mi brazo o configurar mi agarre. ... esta deliberación situada configura mis acciones” (Gallagher, 2008 299).

Si bien las intenciones que configuran la acción no siempre son explícitas y no son producto de una meditación, sí parece que son estados mentales (no corporales y no necesariamente conscientes) que anteceden al movimiento y lo configuran. Lo curioso de todo esto es que al proponer un concepto que dé cuenta de la experiencia de agencia desde la fenomenología deja de lado la experiencia en sí misma a la hora de discutir y proponer. Si la experiencia de agencia es una sensación pasiva y prerreflexiva que acompaña a las acciones y la agencia sólo se da al nivel de lo reflexivo, entonces la consecuencia que se sigue es que no

tendríamos sentido de agencia de nuestros propios movimientos o, más bien que nuestra experiencia, en la medida en que se mantiene como una pasividad receptiva de sensaciones que nos ocurren, jamás alcanza una cualidad agentiva. Esta postura sigue perpetuando los problemas derivados por la pregunta dualista de la causalidad mental pues, al seguir concibiendo a los movimientos sólo como procesos mecánicos, será problemático dar cuenta de la relación de los dos niveles de explicación del comportamiento, ya que finalmente se trata de dos niveles: un nivel de las acciones mentalizadas, que es el nivel de las descripciones y explicaciones de las acciones desde unas descripciones causales o racionales de las acciones, y un nivel neuro-fisiológico que soporta materialmente al otro nivel, este nivel más básico corresponde al de los movimientos corporales. Si bien podemos distinguir los niveles de discusión y explicación en que se dan las acciones y movimientos, queda poco clara las relaciones que hay entre los niveles. Miremos con un poco más de detalle la propuesta experiencial de Gallagher.

El prejuicio de asociar el movimiento a la mecánica corporal, impacta la concepción de la causalidad, y con ello la propuesta de los niveles de descripción y explicación del sentido de agencia. La noción de causalidad que se considera pertinente para el nivel de las acciones reflexivas e intencionales es la de la causalidad psicológica (pero que es distinta a la propuesta davidsoniana en tanto que Gallagher si diferencia entre movimiento y acción, lo que significa que esta causalidad psicológica no viene a explicar la causación de movimiento corporal, sino las descripciones reflexivas prácticas del proceder humano)<sup>14</sup>. La explicación al nivel de la causalidad mental cumple con la función de capturar el sentido de los actos, pero consideramos que éste no es el único nivel de descripción de la causalidad que está involucrada en el sentido de ser agente. Si bien es posible aceptar que las descripciones psicológicas sean mejor aplicadas a descripciones de las acciones, hay que reconocer que hay otro nivel de descripción de la causalidad que involucra a la experiencia del movimiento corporal. Esta descripción es un eje fundamental para comprender la fenomenología de la agencia.

El sentido de agencia no se agota en una descripción psicológica de la toma de decisiones. El sentido de agencia tiene un fundamento primario que es posible dilucidar una vez

---

<sup>14</sup>Gallagher no se compromete con una noción radical de la causalidad que explique la relación entre lo físico y lo mental. Por su parte, él considera que la noción de causalidad psicológica explica procesos también psicológicos como son las acciones. las acciones son eventos mentales, no físicos o mecánicos como si lo son los movimientos.

dejemos de lado una visión mecanicista de la motricidad y comencemos a aceptar que el movimiento y su experiencia de causalidad es una de las características fundamentales de un cuerpo que se vive subjetivamente, de un sujeto primariamente corporal. Cuando aceptemos esto, será posible entender que la causación es una experiencia intrínseca al movernos, en lugar de entenderse como una estrategia explicativa o como un proceso de causas mentales-efectos mentales (intenciones-acciones).

## ***2.2. Vuelta al tema de la causalidad: prejuicios en la causalidad mental y del movimiento.***

Esta manera de abordar el movimiento corporal puede ser un factor determinante por el cual se presenta, aparte del prejuicio de la imposibilidad de movimiento autónomo corporal, un segundo prejuicio en la propuesta de Gallagher: restringir la causalidad del movimiento a una causalidad física. Tal restricción se debe a una preocupación del autor acerca del nivel de descripción en el cual la noción de causalidad mental resulta aplicable y apropiada: el nivel de las acciones, no los movimientos. Como ya vimos, para Gallagher el problema de la libertad de la voluntad no tiene nada que ver ni con procesos neuronales ni fisiológicos ni con movimientos (ver sección 1.6 arriba).

Pero alguien puede preguntar, ¿por qué lo dicho por Gallagher supone una reivindicación de ciertos prejuicios, si esta visión lo que hace es señalar que la causación mental se diferencia de la manera de entender la causalidad física?, ¿por qué supone un prejuicio si lo que Gallagher señala es que el nivel de descripción apropiado de la causación mental no debe confundirse con las descripciones de movimientos?, ¿no sería acaso la postura más coherente para quien rechaza un dualismo ontológico y quiere evitarse el problema de la interacción entre la mente y el cuerpo? Esta persona puede continuar argumentando sobre la relevancia de diferenciar los niveles en los que se puede aplicar o no la noción de causalidad mental y causalidad física. ¿Por qué supone un prejuicio, si el autor con su propuesta asegura un lugar para la causación mental, y con ella un lugar a las descripciones y explicaciones de las ciencias humanas, no sujeta a las exigencias de los parámetros de las ciencias exactas?

Ciertamente, Gallagher es explícito en afirmar que “Separar la causación mental del control motor no significa argumentar por una noción desencarnada de la causación mental... tampoco significa implicar que los eventos cerebrales que constituyen los elementos del control

motor sean irrelevantes para la acción” (Gallagher. 2008. P 299). Pero también en otro lugar afirma que “tales procesos embebidos no conscientes son esenciales para la acción que es específicamente humana... mecanismos del esquema-corporal no conscientes del control motor favorecen la acción intencional y *son estructurados y regulados por metas intencionales relevantes*” (Gallagher. 2008. P 299). El problema persiste, pues el sentido de agencia no tiene nada que ver con las descripciones de movimientos y no es claro entonces en qué sentido sean relevantes para la acción, salvo en un sentido instrumental.

Pero los movimientos corporales, a diferencia de lo que supone Gallagher, no solamente son el medio por el cual se hace posible la realización de acciones, sino que es la base constitutiva y fundamental del sentido de agencia: en el hecho de movernos, en la producción de movimiento se guarda la experiencia de causación.

### *2.2.1. El argumento de Gallagher para mostrar la disociación del control consciente y movimiento.*

De acuerdo con Gallagher, lo que ha sido de interés para las perspectivas tradicionales de la agencia que hablan del control de movimiento como una relación causal entre estados mentales y conductas es determinar si los movimientos corporales están bajo la guía del agente, es decir, si el sujeto mantiene la orientación de los movimientos hacia el logro de un evento (2008. página 292-293). Pero para Gallagher, este tipo de teorías pierde peso cuando recurrimos a casos en los que se evidencia la experiencia de las acciones. Según esto, cuando se actúa, la persona no es consciente y tampoco se percata de los detalles de los movimientos que realiza; de modo que no hay un control consciente de los movimientos y de sus orientaciones. Cuando se aplica un control consciente es cuando hay un fallo neurológico severo como se presenta en el famoso caso conocido de Ian Waterman. El control consciente que ejerce el paciente se ha convertido en una necesidad, ya que ha perdido el rasgo sintiente de los movimientos (2008. página 295).

Gallagher rechaza que la noción de causalidad mental sea asociada al movimiento, pero insiste en que sea vinculada a las acciones. Sin embargo, queda poca claridad sobre cómo entender las decisiones conscientes y la conciencia reflexiva en una postura que quiere dar cuenta de la experiencia *corporal e inmediata* de la agencia. Además, si suponemos que lo afirmado por Gallagher es cierto, ¿cómo entender el conocimiento que tenemos de los



movimientos que realizamos y el tipo de causalidad apropiada para el movimiento? Se puede decir que se tiene una causación motriz, propia de un nivel de explicación mecánica, y una causación de acciones propia de un nivel psicológico, dada en una descripción reflexiva de lo que se hace, pero aceptar esto implica enfrentarse al desafío de la relación de los dos niveles explicativos para la comprensión del sentido de agencia y, más aún, implica conservar una “zona gris” como ya hemos dicho, en donde aparece la experiencia prerreflexiva como algo que no es completamente mecánico ni completamente mental, como si pasáramos de un dualismo a un “trialismo” de la descripción.

Para responder al argumento de Gallagher acerca de la transparencia del cuerpo en la acción, hay que tener en cuenta que el que los movimientos en condiciones normales no requieran de una atención consciente no significa que no involucren ningún tipo de conciencia en absoluto. De hecho, es desde aquí que es posible entender y concretar el llamado sentido prerreflexivo de uno mismo en la acción del que habla Gallagher. El que los movimientos sean estructurados por metas intencionales, así no tengan que ser organizados o monitoreados conscientemente, ya nos debe decir algo sobre su papel en la experiencia de ser agentes y no precisamente en términos de aquello que no se entromete o que se transparenta para hacerse instrumental en la acción.

Por esta razón rechazamos esta manera de entender el papel del movimiento corporal en la comprensión del sentido de agencia. Consideramos que hay en juego una causalidad constitutiva de la experiencia de ser agentes, definitoria de nuestra subjetividad como agentes activos, vivos y animados en el mundo. Esta causalidad no se trataría de un concepto o no se entendería en el nivel de descripción reflexiva o retrospectiva cuando me reporto como causa o autor de unas acciones. Por el contrario, se trata de una causalidad experienciada en el nivel pre-reflexivo de la conciencia. Pero ¿cuál es ese nivel más básico y concreto?

### **3. Conclusión y perspectivas**

Antes de pasar al capítulo siguiente en donde expondré mi propuesta, quiero hacer un pequeño recuento de lo dicho hasta ahora en este capítulo y en conexión con los anteriores: en el primer capítulo hicimos una aclaración conceptual y una descripción del problema de la agencia en conexión con la experiencia corporal. En el segundo capítulo exploramos las teorías clásicas de la atribución de agencia según sus dos vertientes principales: la propuesta causalista y la

propuesta de análisis conceptual; allí vimos cómo estas propuestas comparten una misma noción de causalidad que tiene su origen en la filosofía de Hume y en el modelo nomológico-deductivo; este presupuesto teórico genera ciertas dificultades en la descripción de la experiencia subjetiva que se hacen evidentes en el análisis de algunos casos psiquiátricos.

En este tercer capítulo profundizamos en el origen de los prejuicios que subyacen a las teorías de la acción y para ello exploramos la historia del pensamiento mecanicista y cómo este impone una división radical entre la agencia, entendida como aquello que hace que un sujeto sea autónomo, y el movimiento que, según esta perspectiva mecanicista, se reduce a procesos físicos y determinísticos; aceptar esta distinción nos llevaría necesariamente a negarle agencia al movimiento mismo. Luego de esto, nos centramos en la propuesta de Shaun Gallagher quien intenta resolver el problema de la causalidad mental a partir de una distinción de aspectos explicativos en donde los términos mentales y los físicos tendrían cada uno su campo propio e independiente, impidiendo con esto la interacción entre los dos niveles de explicación y salvando con esto la distinción entre agencia y movimiento que está a la base del mecanicismo. Por último, exploramos la distinción que hace también Gallagher entre sentido de agencia y sentido de propiedad y vimos que, si bien hay una intención de recuperar la experiencia subjetiva del cuerpo a partir de estas propuestas teóricas, esto no es suficiente para dar cuenta de la experiencia que tenemos cuando somos fuente causal de nuestros movimientos. A lo sumo, lo que recupera Gallagher es la sensación que acompaña a ciertos procesos mecánicos que nos acontecen (sentido de propiedad) o a los estados mentales conscientes mediante los cuales organizamos nuestra acción (sentido de agencia), pero hace falta profundizar sobre un aspecto más básico que hace de la experiencia de movimiento algo trascendental en la constitución de nuestra subjetividad. Esta tarea la llevaremos a cabo en lo que queda del presente trabajo.

## **Capítulo 4: Sentido de ser agentes como experiencia subjetiva de movimiento causal**

El presente capítulo tiene como objetivo exponer la manera como el sentido de agencia puede entenderse como un fenómeno que se da primariamente desde el nivel de la experiencia de causalidad intrínseca en el movernos. Esta posibilidad de entender la causalidad al nivel experiencial y el sentido de ser agentes en los términos de la experiencia de causalidad en el movimiento vivo se presenta aquí como una perspectiva alternativa de carácter fundacional de aquellas otras que por décadas han dominado el debate acerca de la acción y de la agencia en un sentido lógico, racional y proposicional.

Uno de los puntos de partida para el análisis crítico consiste en cambiar el punto de partida y señalar que las teorías tradicionales tomaron como presupuesto aquello a lo que tenían que llegar. Esto quiere decir que las razones en relación a las acciones no son el criterio primario desde el cual entendemos lo que hacemos, desde el cual damos sentido y desde el cual sabemos que lo realizado se da por nosotros mismos de un modo inmediato y voluntario. Hay un nivel mucho más básico donde el sujeto no sólo es consciente de lo que le acontece de un modo pasivo, sino que también es consciente activamente, en su propia experiencia, de que interviene en el mundo a través de su obrar. En este nivel básico, el sujeto se experimenta a sí mismo como fuente causal y generadora de nuevos acontecimientos. Aquí es donde el sentido de ser agente se da como experiencia de fuerza, de influencia, de producción, de resistencia, de esfuerzo, es decir, como una experiencia de causa en el sentido vivido. En este nuevo panorama, ser agente se asocia con el poder de movilizarse y habitar en el mundo, poder que se da en virtud de un cuerpo que se revela vivo, autónomo y armónico en el mundo. Un cuerpo animado gracias al cual son posibles las experiencias de causa y de esfuerzo, un cuerpo que soy yo misma.

El nivel fundacional que buscamos se nos revela en la experiencia de movernos. El sentido del esfuerzo y de producción, involucrados en la experiencia de causalidad, solo son posibles por la capacidad que tenemos los seres vivos de movernos autónomamente, y de distinguir esta experiencia de aquella que tenemos cuando somos movidos por una determinación externa. De este modo, el sentido de ser agentes ahora se reconoce como vinculado no sólo a una mera sensación de movimiento, sino principalmente a la experiencia activa del movimiento voluntario.

Esta subjetividad primaria no se trata entonces de generar simples movimientos como si estos fuesen un producto que confeccionamos y presentamos al mundo, no. Se trata más bien de una experiencia de nosotros mismos moviéndonos, porque somos estos movimientos. No nos percatamos de nosotros mismos como un observador que ve a alguien haciendo algo, o como un artesano que observa su producto, sino que nos experimentamos haciendo algo, nos experimentamos moviéndonos, de modo que inmediata e intrínsecamente somos conscientes de nosotros mismos al movernos. Así, no se trata de percatarnos, de observarnos, de conocernos, sino de *sentirnos inmediatamente* en nuestra experiencia viva de movimiento. Podemos decir que somos lo que hacemos, y en el hacer experimentamos nuestro poder de causalidad. En otras palabras, nuestra experiencia de movimiento implica una experiencia de causalidad, que lejos de ser un proceso mecánico es un proceso subjetivo. Esto es posible porque al ser seres animados por el movimiento somos fuente causal de movimientos y acciones en el mundo.

Al decir que la agencia está vinculada al movimiento nos oponemos a la distinción clásica entre movimiento y acción, lo que a su vez conduce a una discusión sobre la pertinencia del criterio de causalidad en el nivel del movimiento para la experiencia de ser agentes. Con este panorama surge la pregunta: ¿la experiencia de ser agentes puede ser dada en el nivel del movimiento vivo, y no exclusivamente, como algunos autores han enfatizado, en la acción?, ¿es posible hablar de un sentido más básico de causalidad que dé cuenta de la agencia sin llevarnos a relacionar categorías de niveles explicativos distintos?

Una respuesta positiva a estas preguntas representa un desafío, pues implica defender un sentido de causalidad en la experiencia de moverse, y particularmente una vinculación entre movimiento y sentido de agencia; justamente este es el desafío del presente capítulo.

En concordancia con lo anterior, es importante resaltar también una noción muy básica de agencia que tiene que ver con la experiencia autoafectiva de nosotros mismos que se hace posible por el movimiento, lo cual implica que el sentido subjetivo que tenemos como agentes se da antes de que nosotros estemos volcados al mundo y a sus objetos. Es decir, el sentido de agencia se da en el nivel básico de la autoafección animada que hace posible que nosotros nos dirijamos al mundo con todas nuestras potencialidades o posibilidades de movimiento. Con esto, le damos una primacía a la experiencia originaria del cuerpo en movimiento sobre la conciencia intencional, lo cual nos distancia un poco de las visiones más predominantes en la fenomenología.

Para lograr dar cuenta de esto, se parte de un análisis de las categorías fenomenológicas de sentido de agencia y sentido de propiedad aplicadas a la comprensión de ciertos casos clínicos, para luego dar cuenta de ciertas limitaciones que presenta una propuesta que pretende capturar el aspecto experiencial de ser agentes. Para ello nos inspiramos en el análisis de Jean-Michel Roy acerca de la diferencia entre ilusión y delirio de control de movimiento. Sus reflexiones nos conducen por un camino de pensamiento en el cual se tiene presente una noción básica de causalidad en tanto experiencia de movimiento animado que, a su vez, nos permitirá analizar mejor los casos clínicos a los que nos enfrentamos. Iniciemos para ver hasta donde nos conduce este análisis.

### **1. Alteraciones de agencia como pérdida de una facultad: crítica a la noción del sentido de agencia**

Como hemos visto, proponer una comprensión del fenómeno de la agencia que se limite a capturar los aspectos racionales, lógicos y causales de lo que el ser humano hace presenta diversas dificultades (consignadas en los dos primeros capítulos). Esto se refuerza con la observación de patologías psiquiátricas, especialmente el espectro de la esquizofrenia. Los pacientes en esta condición son muy susceptibles de sufrir casos de delirios, lo cual es una experiencia anómala que pone en entredicho los paradigmas comúnmente aceptados, no solo sobre la enfermedad mental, sino también sobre el sentido de ser agentes y sobre la acción intencional. Las observaciones psiquiátricas nos han llevado a considerar un nivel de explicación más básico, uno que atañe a la experiencia misma del obrar. Con esto, podemos ubicar el problema de lo que es ser un agente en un nivel experiencial que permite poner en el centro de la comprensión a la subjetividad animada por el movimiento del cuerpo que somos los seres humanos.

#### ***1.1. La agencia como una facultad más***

La distinción que presentamos en el capítulo anterior entre sentido de propiedad y sentido de agencia cuenta con soportes neuropsicológicos y psiquiátricos. La llamada somatoparafenía, el síndrome de la mano anárquica y los delirios de control de movimiento son algunos de los casos clínicos a los que acuden diversos autores (Tsakiris (2015), Schüür y Haggard (2011), Sass y Parnas (2007), Roy (2017)) para mostrar la pertinencia de la distinción. Esto permite

comprender esos mismos casos clínicos como a la luz de estas categorías fenomenológicas propuestas por vez primera por Gallagher.

En todos estos cuadros clínicos se puede apreciar una alteración, ausencia o conservación del sentido de agencia o de propiedad si es el caso, permitiendo mostrar que estos modos experienciales pueden ser diferenciados. El síndrome neurológico de la mano anárquica y psicopatología del delirio de control permiten mostrar la alteración de la experiencia de ser agentes, mientras que los casos propios de somatoparafrenia muestran que el sentido de propiedad corporal puede estar ausente para una parte del cuerpo del paciente. Veamos con algo más de detalle estas patologías clínicas.

Autores como Manos Tsakiris toman el caso de la somatoparafrenia que es presentado como una alteración neurológica que conlleva una experiencia alterada del sentido de propiedad debido a que el paciente no reconoce una parte de su cuerpo. "Somatoparafrenia es una condición neurológica, usualmente relacionada con la anosognosia por hemiplejía (AHP). Esta enfermedad usualmente ocurre después de lesiones en el hemisferio cerebral derecho. Los pacientes con esta condición creen que su miembro contralateral del lado de la lesión pertenece a alguien más y no a ellos"(Tsakiris. 2015. página. 236). "En estos casos, se aprecia una pérdida del sentido de propiedad pues los pacientes expresan que la parte afectada de su cuerpo no le pertenece, es de otra persona" (Tsakiris. 2015. página. 236). Esto es así porque el paciente tiene una experiencia de negación que hace que excluya la parte afectada de su cuerpo de su experiencia corporal. Esta experiencia de negación no es más que una afección o pérdida de la experiencia de propiedad corporal.

Esta descripción de la somatoparafrenia como pérdida del sentido de propiedad (pero no de agencia) parece bastante convincente, pues permite apreciar la distinción entre sentidos de propiedad y de agencia, en contraste con otros casos clínicos como son los delirios de control de movimiento y el síndrome de la mano anárquica en los cuales se aprecia una alteración del sentido de agencia mientras que el sentido de propiedad está intacto. Sin embargo, el autor agrega una caracterización de los casos de somatoprafrenia que resulta interesante para los propósitos que nos ocupan en este trabajo. Tsakiris dice que "lo curioso de este desorden es que a menudo está acompañado por una inhabilidad de sentir sensaciones táctiles en "la parte no pertenecientes del cuerpo" (Tsakiris. 2015. página. 236), lo cual sugeriría que esta deficiencia en las sensaciones estaría relacionada con la alteración del sentido de propiedad. Por el momento,

nos debe interesar tener esta curiosidad presente cuando entremos en detalle en la discusión sobre estas descripciones experienciales. Por el momento, nos basta con tener claridad sobre el apoyo que se ha brindado a este tipo de categorías fenomenológicas. Los pacientes con parafrenia tienen síntomas similares al del paciente con delirio de control: ambos carecen la capacidad de sentir. aquí podemos comenzar a preguntarnos por la relación entre sentir y subjetividad de si mismo, y por la relación entre la capacidad de sentir y de ser agentes o causas. Una clave estaría en la noción husserliana del “yo-puedo”, de esa capacidad de sentir que me moviliza, o por la cual yo me movilizo.

Por otro lado, los pacientes con la condición de la mano anárquica, a diferencia de los que tienen somatoparafrenia, son particulares porque ellos experimentan una pérdida del control de sus movimientos y acciones ejecutados por una de sus manos, se trata como si una mano se descontrolara y se independizara del cuerpo del paciente. Los pacientes no niegan una parte de su cuerpo, sino que niegan unos movimientos ejecutados por su propia mano porque, a pesar de que la mano anárquica se mueva, los pacientes reportan que esos movimientos no son de su autoría, no son generados por ellos. En este tipo de casos se estaría experimentando un sentido de propiedad porque se logra reconocer que hay unos movimientos que están aconteciendo, que la propia mano se mueve y que esa mano se reconoce como propia, pero que sin embargo los aparentes actos, no son causados por ellos, sino por la mano (Gallgher 2008).

A diferencia de los pacientes con somatoparafrenia, pero de manera similar a los pacientes con el síndrome de la mano anárquica, los pacientes con delirios de control muestran un sentido de agencia alterado, pero parecen mantener también un sentido de propiedad de sus movimientos. "El delirio de control es un ejemplo de una experiencia de pasividad en el cual el paciente siente que sus propias acciones están siendo creadas, no por el mismo, sino por una fuente externa, usualmente un agente externo (Tsakiris. 2015. página 236). El rasgo principal de este síntoma es que la intención para actuar es mal atribuida a otro agente, mientras el sentido de propiedad de la parte del cuerpo que ejecuta la acción no (Tsakiris, 2015. página. 236). Los pacientes reportan que ellos son quienes se mueven pero que no son los autores de esos movimientos. El enfermo está convencido de que las acciones y movimientos que realiza son debido a la fuerza de otra entidad que los lleva a actuar de esa manera. Así, el paciente mantiene y reconoce que en sus límites subjetivos acontecen movimientos, pero estos no son de su autoría y que provienen de otros entes que tienen la capacidad de influenciarlos.

Pero no hay que irnos tan lejos a casos clínicos extraños y poco comunes, recordemos que en la experiencia cotidiana también tenemos una noción de esta distinción entre sentido de agencia y sentido de propiedad, por ejemplo, cuando “ejecutamos” movimientos involuntarios. Para Gallagher (2008, pág. 300) esta misma experiencia de la mano anárquica sería similar a cuando alguien nos empuja o nos levanta el brazo sin nosotros percatarnos. Cuando nos levantan el brazo al estar uno desprevenido de eso, uno experiencia que es el brazo de uno el que se está moviendo, pero que no ha sido movilizado por uno mismo, sino por un otro. Esta interpretación de los actos involuntarios es justamente la que ha sido iluminadora para entender no solo los casos neurológicos ya mencionados, sino también los casos de los pacientes esquizofrénicos como el ya mencionado de los delirios de control.

Desde esa fuente clínica resulta convincente una propuesta como esta que resalta la experiencia que reportan los pacientes de sus vivencias y que permite dar cuenta que la enfermedad va más allá de una explicación cerebral. En esto ha consistido el aporte de Gallagher. Más específicamente, su aporte para este tipo de casos ha sido el de resaltar que tales problemas no se deben a un problema en el orden de lo reflexivo, es decir, no consiste en un problema de reconocimiento o identificación errónea del sujeto con sus pensamientos, sino que es una alteración que se da en el nivel experiencial y prerreflexivo: ciertamente, el sujeto se experimenta enajenado de sus movimientos. Se trata de una alteración del sentido de agencia, manteniendo un sentido de propiedad. De modo que cuando se altera se aprecia la disociación entre la experiencia de agencia y la experiencia de movimiento (sentido de propiedad). Estas diferentes experiencias de enajenación del cuerpo y de la acción apoyan la tesis de que ser agentes no se limita a ser una convicción, sino que parte de una experiencia de agencia, presente en cada uno de nuestros actos.

Sin embargo, aunque se reconozca este aporte significativo por parte de esta propuesta fenomenológica de distinguir los niveles de comprensión del problema: un nivel prerreflexivo, y un nivel reflexivo-superior, consideramos, insistiendo en las conclusiones del tercer capítulo, que esta propuesta no agota la caracterización de la experiencia de ser agentes de lo que hacemos, lo cual se ve manifestado en las descripciones experienciales que ofrecen de las alteraciones psiquiátricas y neurológicas que comprometen la experiencia de agencia.



En primera medida, una de las dificultades que surgen en este tipo de descripción fenomenológica de los casos clínicos donde se encuentra alterado el sentido de agencia tiene forma de paradoja. Recordemos que, para Gallagher, los movimientos no tienen mucha relación con el sentido de agencia o con las explicaciones que se puedan ofrecer sobre la agencia humana (ver, capítulo 3). La relación entre movimiento y agencia no trasciende la de ser una relación de soporte corporal-mecánico para que se "forje" un nivel superior o psicológico de comportamiento que es la acción. Así, las descripciones de lo que hacemos no se dan en los términos de cómo nos movemos sino en términos de cómo actuamos, lo cual involucra una elaboración superior a la de los procesos subpersonales. Con esta interpretación que conserva la división entre movimiento-agencia y el prejuicio del movimiento como un fenómeno mecánico, vemos paradójico que se ofrezca una comprensión del delirio de control de movimiento en términos de una experiencia de agencia alterada. Resulta extraño que se vincule una experiencia anómala de la experiencia de ser agentes que atañe principalmente al movimiento cuando la agencia ha sido vinculada a las acciones. Resulta extraño que autores como Gallagher acudan a este tipo de delirios para sopesar la validez de la categoría de sentido de agencia, cuando ya se ha afirmado que la agencia tiene que ver con las acciones y no con el movimiento.

El delirio de control de movimiento está marcado por una fuerte experiencia de movimientos enajenados. Se dice que en estos delirios no hay experiencia alguna de ser agentes, pero sí un reconocimiento de los movimientos que experimentamos como propios. Esta caracterización presenta a la enfermedad delirante como una en la cual hay ausencia del sentido de agencia y corresponde a las distinciones de niveles anteriormente comentadas, en donde los movimientos no son vinculados a la experiencia de agencia. Los movimientos que se experimentan son movimientos autónomos, pero la acción global parece ser anónima o enajenada. Hay algo extraño aquí, yo experimento los movimientos, pero estos no corresponden a una acción propia, una acción mía. ¿cómo entender esto si autores como Gallagher han afirmado que los movimientos son neutrales, casi que anónimos por ser un proceso subpersonal? Reconocemos nuestros movimientos por las sensaciones que nos generan, pero esto no parece decirnos por sí mismo que son dados por nuestra propia capacidad y experiencia agentiva.

En los casos mencionados (somatoparafrenia, mano anárquica y delirio de control) puede establecer una insuficiencia en alguna de las dos categorías experienciales: experiencia de propiedad o experiencia de agencia. Sin embargo, se aprecia que los análisis equiparan todas

estas enfermedades en su modo de experienciarse. La experiencia de los pacientes con un déficit neurológico como lo es la mano anárquica, parece ser igual o por lo menos bastante similar, a la de los pacientes psicóticos que tienen comprometidos el sentido de agencia. A su vez, estos casos, tanto los casos psiquiátricos como aquellos que se deben a un déficit neurológico, son análogos a la experiencia de los movimientos involuntarios. El delirio de control y el síndrome de la mano anárquica son tratados como unas experiencias de pasividad del mismo tipo del movimiento involuntario; es decir, la experiencia alterada de la agencia se ha igualado a la experiencia y definición del movimiento accidental o involuntario.

Esta equiparación de casos neurológicos y psiquiátricos debería resultar sospechosa para todo aquel que está interesado en una caracterización de lo que es ser un agente. ¿Será que se tratan de las mismas vivencias? ¿La manera en que se ha caracterizado experiencialmente contribuye suficientemente a la comprensión de lo que es ser como un agente? La intuición nos lleva a dar una respuesta negativa a estas preguntas. Aunque el enfermo y el normal atribuyen sus movimientos y acciones a alguien más, la experiencia de sí mismos involucrados en el movimiento son muy diferentes, lo cual se manifiesta en el hecho de que la experiencia de sí mismos como agentes únicos del movimiento solo es problemática y confusa para la persona psicótica, mientras que para el normal no lo es: la persona normal no tiene una confusión severa acerca de ella como agente, mientras que el enfermo sí, al punto que llega a atribuir la responsabilidad de sus movimientos cualquier ente posible (objetos, dioses, espíritus, brujas, etc.).

La dificultad del tratamiento de estos casos desde la distinción entre sentido de propiedad y agencia no solamente radica en que no se lograría dar cuenta de manera satisfactoria de una descripción de las dinámicas subjetivas que están en juego en estos casos psicopatológicos sino que también se debe a que una caracterización que se limite a señalar la pérdida o no del sentido de agencia hace que la categoría fenomenológica sea tratada como una facultad y a la enfermedad como una pérdida de esta. Esto generaría una visión, digamos, atomista de la experiencia de ser agente y una visión atomista de la enfermedad mental. Según esto, la subjetividad humana consistiría en un cúmulo o conglomerados de experiencias que son susceptibles de perderse. Es decir, como si la alteración del sentido de agencia consistiera en un fallo en una pequeña parte del sistema global que somos los seres humanos que además no tendría mayor impacto en la concepción de nosotros mismos como sujetos. La persona que tiene

una lesión neurológica responsable del síndrome de la mano anárquica tiene una pérdida del sentido de agencia de su mano, pero el resto de su vida como agente normalmente se mantiene, ya que el paciente conserva una claridad de ser agente de otros movimientos diferentes de los que realiza la mano afectada.

Pero, insistimos, ¿ocurre lo mismo en el caso neurológico que en el psiquiátrico?, ¿acaso el delirante ha perdido una facultad, llamada el sentido de agencia, de la misma manera en que una persona puede perder la facultad de la visión o del oído? Ante estos interrogantes se hace cada vez más necesario ir a la experiencia misma de hacer, indagar la manera en que una persona se experiencia cuando realiza o no puede realizar una actividad. Tomarnos cada vez más en serio una descripción de la experiencia de nosotros mismos al hacer algo se hace cada vez más necesario para aproximarnos a una comprensión de lo que es ser agente, sin caer en una interpretación facultativa de la agencia o como si fuese una propiedad mental. No se trata de lo que tiene o ha perdido sino de lo que le ha sucedido y de cómo lo ha vivido.

### ***1.2. Análisis crítico del cuerpo como intencionalidad operante***

Otra implicación de abordar alteraciones clínicas como una cuestión de la pérdida de agencia conduce a reforzar una concepción según la cual el sujeto y todas sus posibilidades agentivas son intrínsecamente dirigidas al mundo por un cuerpo en movimiento que se invisibiliza para sus realizaciones. El problema de las alteraciones consistiría en que ese sentido agentivo ya dejaría de ser posible dado que el cuerpo o una parte del cuerpo se hace presente como sucede en los casos de la mano anárquica y en los casos de delirios de control de movimiento, donde ese miembro corporal se experimenta diferente, extraño y prácticamente autónomo e independiente de uno mismo debido a que deja de ser transparente, se hace presente y bloquea el flujo normal de los actos.

En el caso de la mano anárquica se muestra esta situación en la cual el paciente ya no puede realizar los movimientos para manipular objetos del mundo con su mano debido a que esta ha dejado de ser la herramienta corporal cuya función consistía en ser transparente a la conciencia subjetiva o experiencial del sujeto en su actuar para facilitar la interacción con el mundo. Como se ha mencionado anteriormente y como es evidente para nuestra vida cotidiana, cuando uno se percata de sus movimientos y de cómo se mueve, difícilmente puede realizar de manera fluida y espontánea lo que está haciendo. Si me concentro en cómo me muevo al bailar,

ya no estaría bailando y mi baile sería torpe. Agenciar el mundo estaría bloqueado por la develación del movimiento del cuerpo, que en este caso es la mano, cuya experiencia es extraña, una experiencia de descontrol e independencia. Para el paciente ya es algo de lo que deja de disponer para impactar el mundo, dirigirse a los elementos mundanos y para generar cambios.

Esta extrañeza también se revela en el caso del delirio de control, pues la experiencia del movimiento deja de ser familiar para convertirse en la de un movimiento que es de él pero que al mismo tiempo no lo es porque no lo puede determinar como agente. Esa extrañeza se manifiesta en la atribución de agencia a otra entidad con capacidad de influenciar y determinar los movimientos y hechos que va a ejecutar. El movimiento, si bien es ejecutado se le presenta como algo no "natural" para el paciente, tanto que se convierte en objeto de reflexión constante, conduciendo a resaltar la extrañeza que experimenta en su hacer (más adelante seguiremos con este análisis). De este modo, la disponibilidad de su propio cuerpo para dirigirse al mundo, esa intencionalidad operante, está alterada<sup>15</sup>.

Siguiendo las interpretaciones de Merleau-Ponty de casos como el miembro fantasma o la anosognosia, se resalta que la intencionalidad operante del cuerpo (no las intenciones o propósitos) se resalta como la característica más básica, primario o fundamental del sentido de agencia. Para el caso de las afecciones psiquiátricas, Merleau-Ponty concibe que los casos de miembro fantasma y anosognosia son problemas de la relación con el mundo. El hombre que padece del miembro fantasma tiene la idea de que todavía cuenta con una herramienta para relacionarse con el mundo, la cual es su brazo pero que ya no está. Mientras que, en el caso de la anosognosia, ya no cuenta con ese pedazo del cuerpo, y lo que hace es ignorarlo. “El rechazo de la deficiencia no es sino el reverso de nuestra inherencia en el mundo, la negación implícita de aquello que se opone al movimiento natural que nos lanza a nuestras tareas, a nuestras preocupaciones, a nuestra situación, a nuestros horizontes familiares. [...] El cuerpo es el vehículo del ser en el mundo, y tener un cuerpo es, para el ser viviente, unirse a un medio definido” (Merleau-Ponty, pág. 88).

---

<sup>15</sup>“Husserl distingue entre la intencionalidad de acto, que es la de nuestros juicios y tomas de posición voluntarias, la única de la que habla la *Crítica de la Razón Pura*, y la intencionalidad operante (*fungierende Intentionalität*), que lleva a cabo la unidad natural y antepredicativa del mundo y nuestra vida, que aparece en nuestros deseos, evaluaciones, en nuestro paisaje, y que provee el texto que nuestros conocimientos intentan traducir en el lenguaje exacto”. (Merleau-Ponty, pág. xvi)

Si bien es cierto que normalmente las deficiencias cognitivas son problemas a nivel de la intencionalidad básica, reducir la subjetividad a intencionalidad puede hacernos perder de vista el aspecto autoafectivo en el que el cuerpo está en relación consigo mismo y con sus posibilidades intrínsecas de movimiento. Si el problema fuera únicamente de la manera como el paciente se vuelca al mundo, parece que en el caso de la mano anárquica y en el del delirante la diferencia sería más de grado que cualitativa: en un caso hay una parte de mi cuerpo con la que tengo dificultades para relacionarme con el mundo, en el otro caso la dificultad se extendería a regiones más grandes abarcando incluso todo el cuerpo. Cuando la mano autónoma del paciente neurológico toma el objeto en frente de ella, él no reconoce el movimiento como propio. Análogamente, cuando el que sufre un delirio toma un objeto, él tampoco reconoce el movimiento como propio. En ambos casos habría problemas en la relación con el mundo circundante: el cuerpo que debería funcionar en el trasfondo se me hace evidente y problemático. Sin embargo, hay un aspecto más básico del que esta postura no da cuenta inmediatamente y que permite hacer una distinción radical entre estos dos casos. Esto nos llama a volver la atención sobre el propio cuerpo, no como un instrumento para el mundo, sino como algo que tiene valor en sí mismo.

### ***1.3. La crítica de Roy a la equiparación entre ilusión y delirio***

Nuestras consideraciones se robustecen con las reflexiones realizadas por Jean-Michel Roy (2017), quien elabora una distinción experiencial entre lo que acontece cuando hay una ilusión de control y un delirio efectivo de control de movimiento. Para mostrar esa diferencia, el autor expone tres escenarios que recrean el fenómeno de un movimiento no agente que tiene como causa a otro: hecho real (alguien me mueve y ese alguien está ahí); ilusorio (tengo la idea de que alguien me mueve, pero no hay nadie); y delirante (tengo un delirio de control de movimiento).

Interesa fundamentalmente mostrar los dos casos centrales: ilusión y delirio (Roy. 2017. Página. 202). Recordemos que desde una interpretación intencionalista no es inmediatamente evidente esta distinción, y que para algunas interpretaciones neurofisiológicas como las de Gallagher (2008) y Tsakiris (2015) se trata de una ausencia del sentido de agencia y una conservación del sentido de propiedad.

En el escenario propuesto por Roy se solicita que visualicemos una escena en la cual una mujer está sentada en la mesa de un restaurante con motivo de una cena familiar. En la mesa ella está acompañada a su lado derecho por un hombre, y también por otro hombre que se encuentra detrás de ella. Si suponemos un caso de ilusión óptica que a través de artimañas logre que la mujer experimente que aquel hombre que está detrás de su espalda tomó su mano para asesinar al hombre que está a su lado, se tendría una experiencia en la cual la mujer objetivamente es la asesina pero que sin embargo ella no se reconoce como tal. Desde el punto de vista de la mujer, la situación puede ser descrita como un movimiento que ella le parece con certeza ser el de su propia mano, aunque ella no se reconozca como fuente causal de movimiento (Roy. 2017. Página. 201- 202). Ella localizaría, por efectos de la ilusión, la fuente causal del movimiento en el hombre que estaba detrás de ella.

Si supusiéramos ahora que esta mujer es una paciente psiquiátrica que tiene un delirio de control, parece que es suficiente analizar este como si se tratara de un caso de impotencia en la que la persona se ve forzada a actuar de determinada manera, realizando un movimiento que está bajo el control de otra persona como lo sugiere el caso de la ilusión (Roy. 2017). Roy, sin embargo, nos invita a ir más allá para encontrar la diferencia radical entre estos tipos de experiencias. Esta tendría que ver con la manera en cómo el sujeto se experimenta a sí mismo como causa del obrar, lo cual nos invita a seguir explorando la experiencia agentiva en los casos límites.

La cuestión ahora es cómo capturar esa experiencia de alteración del sí mismo. Roy nuevamente avanza con una descripción experiencial al afirmar que esa alteración subjetiva se manifiesta en esas atribuciones que hacen de un Otro. Pero ¿qué se quiere decir experiencialmente con esa atribución de un otro que no existe en la vida real pero que para los delirantes en la mayoría de los casos parece verídico, así a veces les parezca extraño? Roy afirma que esa distorsión subjetiva del sí una conciencia de sí como otro<sup>16</sup>. Es decir, ese sentido de sí

---

<sup>16</sup> “La diferencia esencial entre la experiencia del delirio de control y la de una ilusión de control, radica en capturar esta internalización del agente controlador por medio de la noción de Sí2 inauténtico, que es a la vez sí y otro. Mientras que en la experiencia de la ilusión de control la fuente causal del control está localizada en un otro que sí aprehendido por una conciencia normal de otro; en la experiencia del delirio de control la fuente causal del control está fundamentalmente localizada en un otro sí, concebido por medio de una forma específica de conciencia de sí” (Roy, pág. 206).

mismo que está en cada uno de nuestros movimientos es una conciencia que se ha ido transformando, disgregando, si es que se puede usar ese término, que se ha ido desmoronando hasta asumirse como un otro. Entonces es un otro que es uno mismo pero que resulta totalmente extraño y desconectado del sujeto; este es el otro al que se le atribuye los movimientos realizados.

Así, la diferencia se que encuentra en un análisis de la experiencia que se da un caso de ilusión de control y caso de delirio de control de movimiento radica en una distorsión del sentido de mismidad como fuente causal que se experimenta al moverse. Más allá de que ambos casos se mantengan dirigidos al mundo, una conciencia experiencial de sí mismos involucrada en la experiencia de movimiento está alienada. No se trata solamente de una conciencia de sí que se encuentre impotente y limitada para actuar en el mundo sino también de un sentido de sí mismo que se va disgregando o distorsionando hasta desconocerse en el acto mismo de movimiento, hasta enajenarse en el moverse, transformando una experiencia de movimiento que es animada y viva en percepción objetiva y mecánica del movimiento que es percibida como si uno fuese un espectador de lo que acontece en mi espacio vital corporal.

La experiencia de ser agente parece implicar necesariamente un sentido de sí mismo que es tácito en nuestro obrar. Ser agente supone una experiencia uno mismo, de modo sea familiar y natural reconocer que es uno el que está implicado como protagonista en el movimiento y en todo obrar que realicemos. Tal sentido de sí se encuentra intacto en los casos de ilusión, de movimiento involuntario e incluso en los casos neurológicos en lo que hay cierto compromiso del sentido de agencia. Esto, porque el sentido de sí presente en el caso de ilusión va ser el mismo que experiencia esa misma persona en otras circunstancias (normales) (Roy. 2017. Página. 203). Por otro lado, el sentido de sí mismo en el caso delirante si se encuentra distorsionado, enajenado y alienado de sí de tal modo que se experiencia como un otro que es uno mismo, pero que no se reconoce como relacionado con uno, salvo como una fuente externa de determinación de ciertos comportamientos. Lo que podríamos llamar una disgregación de la mismidad subjetiva que se da de manera paulatina es esa misma, una alteración de ser agentes, pues el sentido de agencia no es una propiedad, no es una experiencia adicional de nuestra presencia en el mundo, sino que es nuestra existencia misma en el mundo.

Sin embargo, aunque esto representa un avance en la descripción experiencial de la esquizofrenia, todavía hay algo que aún requiere una caracterización más amplia de la

subjetividad, no reducida a juicios o a sensaciones. En cuanto al problema suscitado por Roy, podemos preguntarnos: ¿a qué se debe a esta alteración implícita de nosotros mismos como agentes?, ¿a qué se debe a que el paciente se experimente tan extraño que no pueda reconocer lo que hace por su propia autonomía?, ¿a qué se debe esta otredad? No entendemos por qué esa distorsión de la subjetividad de sí conlleva a que el paciente, se experimente totalmente enajenado de sus movimientos.

Un punto que vale la pena resaltar en este caso y que nos remite a capítulos anteriores de este trabajo es el de la causalidad. La otredad o la mismidad en la descripción de estas experiencias ilusorias o delirantes tiene que ver con quién es la fuente causal de mis movimientos (otro o yo). La experiencia en el paciente delirante tiene la forma de ser la de una pérdida de la causalidad agentiva. La fuente causal ya no se experimenta en la paciente misma, sino que está localizada en un otro que surge a partir de la disgregación del sí mismo que causa a su vez (y derivadamente) un distanciamiento del mundo. El otro al que se le atribuye la causalidad del movimiento es, en la terminología de Roy, un “sí mismo como otro”. El cuerpo como sujeto se ha alterado, ese cuerpo trascendental que es condición de posibilidad de nosotros mismos en el mundo.

Poder comprender una noción de causalidad es poder comprender esa potencia que nosotros los seres humanos somos como agentes. Ser agente sería sinónimo de poder impactar el mundo, de poder hacer, de poder obrar, de poder movernos. Pero como mencionamos en el capítulo 2, este poder no es una cuestión que se da por alguna ley que pueda conectar unos estados mentales intencionales con la actividad corporal. Esta causalidad no consiste en un principio explicativo de la relación entre propiedades mentales y corporales, sino que parece ser algo más básico. Comprender esto nos lo facilita las consideraciones que realiza Hans Jonas sobre la fenomenología de la vida.

## **2. Causalidad experiencial**

Como vimos en el capítulo 2, las teorías de la acción parten de unos presupuestos que tienen su base en los planteamientos de Hume complementados con el modelo nomológico-deductivo. Ahora parece necesario suspender esos supuestos, y considerar al movimiento mismo para ver a dónde nos lleva sobre su propia naturaleza y sobre lo es ser un agente. En este punto, recurrir a desarrollos fenomenológicos parece ser pertinente en tanto que nos permiten atender a



la experiencia misma o por lo menos mantener entre paréntesis los prejuicios acerca de la acción, las razones y la causalidad humeana y hempeliana.

Dos autores que han hecho énfasis en este problema son Hans Jonas y Michel Henry. Ellos desarrollaron una fenomenología de la vida, resaltando el papel de la experiencia animada en el modo en que los seres humanos estamos en el mundo. Las maneras de abordar esta temática por parte de los dos autores alimentan significativamente nuestra discusión sobre la causalidad, permitiendo dar un giro a la manera en que usualmente se ha entendido la agencia de acciones.

### ***2.1 Causalidad como experiencia intrínseca del movernos***

Siguiendo los planteamientos de Hans Jonas, un adecuado proceder antes de suponer una tesis de la causalidad sería preguntarnos primero respecto al origen de la categoría de causalidad que nos permite tener la certeza de que hay conexiones causales y establecer si realmente no tenemos una experiencia directa de poder, fuerza, producción o causalidad (Jonas, 2000, cap. 1, sección VI).

Un modo de contestar esta provocación de Jonas es suponer un evento. Tomemos el vínculo que hay entre horno-calor como un ejemplo. En esta relación notamos que cuando uno percibe horno, percibe calor. En la experiencia, calor y horno van acompañados; como adelantamos en el capítulo 2, ya no se tiene que hacer la asociación entre un concepto y otro porque una experiencia está acompañada de otra inmediatamente. Esto nos quiere decir que la causalidad comienza como una vivencia en donde se establecen las características de un objeto en relación con otro, es decir, empieza con una relación inmediata entre el sujeto (corpóreo) de experiencia y su mundo circundante, relación que deja de estar mediada por representaciones para fundamentarse en una interacción que sólo es posible por nuestro cuerpo que se moviliza y actúa *en* el mundo. Bajo estas consideraciones de Jonas, la idea de causalidad no sería un principio que fundamenta toda experiencia, sino que ella misma es una experiencia fundamental (Jonas. 2000. Pág. 38).

En la dinámica de la acción encontramos nuestro propio cuerpo en movimiento como el punto desde el cual se nos revela la causalidad. Esforzarnos por movernos y mantener un equilibrio desde que somos muy pequeños e interactuar con los objetos nos revela experiencias de fuerza, de presión, de influencia, de desencadenamiento, desde las cuales conocemos la experiencia de causación. Si alguien me empuja experimento la fuerza de factores externos que

me impulsan a algo, por ejemplo. Una consideración honesta como esta y “un análisis sin prejuicios, arroja el resultado de que no es el entendimiento puro, sino únicamente la concreta vida corporal -en el choque de sus fuerzas con el mundo- puede ser la fuente de la fuerza, y por tanto de la idea de causalidad (Jonas. 2000. Pág. 28).

En este mismo sentido, Jonas afirma que “la causalidad es un hallazgo primario del yo práctico, no del teórico, de su actividad, no de su intuición: es vivencia de aquella, no ley de esta” (Jonas. 2000. Pág. 39). Conforme a esto, la causalidad no puede derivarse de unas abstracciones, porque su sentido primitivo está en una subjetividad que puede movilizarse, que se afecta y que afecta y actúa directamente en el mundo. Este es el sentido básico de la causalidad en la cual queremos insistir: “la causalidad no es un principio que fundamenta toda experiencia, sino que ella misma es una experiencia fundamental (Jonas. 2000. Pág. 38).

La deducción de la categoría de causalidad como la ya mencionada debería reconfigurar la interpretación del ser concreto del yo, de la conciencia de sí (en los términos de Roy), como causa, como esfuerzo. El sentido subjetivo de uno mismo más básico presente en el obrar es el de un poder, de modo que el sujeto que entra en juego como agente no significa un yo-pienso sino un yo-puedo, un yo-me-muevo. Este sentido subjetivo de mismidad es operacional y solo tiene sentido en el moverse, porque el sentido de agencia y movimiento se funden y son una misma experiencia. Es en la experiencia de movernos que nos descubrimos inmediatamente como productores de cambios y sucesos en el mundo, nos descubrimos como agentes. De este modo, el sentido de ser agentes racionales de acciones planeadas presupone una subjetividad en términos de una experiencia de causalidad intrínseca en el movernos, según la cual la posibilidad de movimiento es a la vez la capacidad de ser autoafectados por nosotros mismos y por el mundo.

Justamente el camino inverso es el que ha tomado toda postura tradicional de la acción en tanto que formulan teorías antes de ir a la experiencia misma y que, por eso mismo, terminan seccionando a la experiencia en partes y niegan ver el flujo significativo causal que hay en la acción misma. Tal y como menciona Henry, “el tipo de movimiento o acción que las teorías psicológicas intentan reconstruir es en realidad solamente una representación de movimientos mientras que el modo de ser del movimiento y el problema de su conocimiento original se escapa completamente” (Henry. 1975. Pág. 66), esto es porque “el entendimiento no puede producir por

sí mismo el carácter de fuerza, y tampoco puede encontrar por sus propios medios de conexión un sustitutivo para ello" (Henry. 1975. Pág. 50).

## ***2.2. La agencia como fenómeno del cuerpo vivo***

Al fundamentar desde una reflexión fenomenológica el concepto de causa y de la experiencia de movernos, se logra reconfigurar la discusión en términos de un agente que en tanto cuerpo vivo que se autoafecta al moverse puede dirigirse intencionalmente al mundo como su término (y no como su principio), y que al movilizarse descubre experiencias directas de causalidad. En la dinámica del movimiento nos encontramos a nosotros mismos como este cuerpo subjetivo en movimiento, no como si percibiéramos al cuerpo como un objeto más del mundo, sino como cuerpo subjetivo, punto desde el cual se nos revela la causalidad de manera inmediata porque somos este *moverse, no somos espectadores como la vivencia de movernos*. Esforzarnos por movernos e interactuar con los objetos nos revela experiencias de fuerza, de presión, de influencia, de desencadenamiento, desde las cuales conocemos la experiencia de causación. Conforme a las consideraciones de Hans Jonas (2000), aquello que llamamos causación es una experiencia en sí misma y no un constructo teórico que empleamos para dar sentido a las conductas observadas.

Al atender de esta manera a la causalidad se nos abre un nuevo panorama para entender lo que es ser como un agente. El sentido de sí mismo como agentes no estaría vinculado a una reflexión racional sobre lo que hacemos o vamos a realizar, y tampoco limitado al nivel experiencial de la sensación de acción en el que tanto insiste Gallagher. Contrario a esto, el sentido de sí mismo como agente está enraizado en nuestro poder de producción en tanto cuerpo animado y en movimiento. Siguiendo este lineamiento, nuestro modo de existencia en tanto un yo agentivo es el de un yo como una subjetividad operativa cuya existencia se da y se actualiza al moverse. Ser agente no refiere a un yo cuya naturaleza sea exclusivamente racional, dirigidas a las acciones o que hay operaciones mentales detrás de cada movimiento que realizamos. Nuestro sentido de nosotros mismos como agentes inicia y finaliza en el movimiento mismo, en el movimiento vivo con toda la experiencia de causación que conlleva en sí misma. Podemos decir que el sentido de ser agente remite a un yo-práctico que solo puede ser comprendido cuando se identifica con el cuerpo en tanto cuerpo vivo y animado por el movimiento. El sentido de ser

agente se remite en su sentido más básico en un yo-me muevo porque soy este cuerpo en movimiento, soy este moverse.

La perspectiva que defiende la relación causal entre razones y acciones dividió la experiencia del obrar en eventos que extrañamente se relacionaban, mientras que la perspectiva que defiende una relación de tipo racional, niega toda posibilidad de causación tanto a nivel formal como a nivel experiencial. Pero, si somos honestos con nuestra experiencia del hacer apreciamos que las concepciones tradicionales se privaron de la única fuente de autoconocimiento que es capaz de dotar de unidad a la secuencia de procesos observados, despojados de las características que podrían explicar su conexión mutua (Henry, 1957, capítulo 2).

Entender la causalidad a partir de la experiencia de movimiento implica una manera diferente de comprender el sentido de agencia: entendida en sus aspectos más básicos y fundamentales en relación al sentido de causación, a la experiencia de esfuerzo. Con ello se respeta incluso el concepto cotidiano o popular de agencia y de causa. Ahora, la experiencia de movernos desempeña un papel fundamental en el sentido de agencia y de mismidad, dirigiendo el problema de la agencia a un nivel más básico y prerreflexivo antes de que se enmarque en un esquema de intenciones y atribuciones e incluso antes de toda intencionalidad dirigida al mundo. Así, el sentido subjetivo de agencia- antes de estar supeditado a la posesión de intenciones y a un razonamiento que acote propósitos y acciones conscientes – se da en relación a la experiencia corporal y a cómo mi corporalidad se proyecta según las posibilidades de movimiento que descubro en interacción con el objeto y con los Otros. Mi sentido de ser agente sería primariamente una existencia corporal.

### ***2.3. Agencia y movimiento***

De esta manera en los planteamientos de Hans Jonas (2000) y de Michel Henry (1975) sobre una filosofía de la vida encontramos una respuesta: la causación de movimientos y acciones y el sentido de ser agentes de los mismos es una misma experiencia primaria y no un supuesto teórico explicativo de la presencia y dinámica de eventos en el mundo. En la experiencia misma de actuar no tenemos ningún problema con el conocimiento de los movimientos y acciones que realizamos. El problema surge cuando entrelazamos razones con acciones, pues en la vida concreta no tenemos un problema con *el quién de la acción*, tampoco

con la *idea de una acción* como un efecto de esta o aquella razón, simplemente porque no estamos lidiando con una idea de acción sino con movimientos y acciones en sí mismas. Es decir, las personas tenemos un conocimiento directo de nuestro hacer en el mundo que no requiere mediación de algo más, no hay una distancia que intervenga entre nosotros mismos y nuestro obrar (Henry. 1975).

De este modo, comprender la causación como experiencia en el hacer significaría reconfigurar el debate sobre la agencia; dejando de hablar sobre agencia como constructo teórico para iniciar hablar de sentido de agencia en un nivel meramente experiencial. Esto tiene algo que ver con la propuesta fenomenológica y corporizada de Shaun Gallagher, pero con una significativa diferencia: ahora la propuesta sobre el sentido experiencial de la causalidad está íntimamente relacionada a la experiencia de movernos, de modo que ahora en adelante podamos hablar de movimiento intrínsecamente agentivos y no exclusivamente de acciones, rompiendo así con la discusión sobre la exclusividad de las acciones para la experiencia de agencia.

Este distanciamiento de Gallagher se debe a que, como vimos en el tercer capítulo, el autor se resiste que una experiencia de causalidad en el nivel de los movimientos pueda presentarse como una caracterización básica del sentido de agencia. Esto se debe a que el autor sigue asumiendo paradójicamente, aún en su noción de sentido de agencia, una concepción de movimiento como mecánico y una noción de agencia que solo es aplicable a una explicación causal de las acciones en un nivel reflexivo de la misma explicación, cayendo en los mismos presupuestos de toda la tradición analítica y reflexiva de la agencia. Contrario a esto, con la propuesta que se ha estado desarrollando a lo largo de los capítulos, se está enfatizando que aquello que está involucrado en la experiencia de la agencia es una experiencia de movimiento vivo y no un movimiento físico.

Este modo de abordar la experiencia de ser agente asociada a la experiencia de causalidad intrínseca en nuestro movimiento vivo rompe con el tratamiento usual que se ha dado a la noción de acción y de las intenciones. Con esta nueva alternativa de comprensión de la causalidad como experiencia se deja de asumir la acción como una idea de acción separada del movimiento para atender al movimiento como tal. Con esto, se reconoce en la experiencia de movimiento la base central del sentido de agencia de las actividades que realicemos. Lo anterior es un giro que tiene como consecuencia dejar de asumir al cuerpo y al movimiento corporal como un medio o instrumento mecánico que posibilita la satisfacción de una idea de acción, de una actividad

racional (Henry. 1975; Jonas. 2000). Con este nuevo panorama, podemos nuevamente preguntar por ¿cómo conocemos lo que hacemos siendo agente de eso que hacemos?, ¿cómo podemos realizar movimientos con sentido? y ¿cómo podemos estar en posesión de tales poderes (movernos)? Por último, si aceptamos la experiencia de causalidad en el nivel del movimiento corporal, ¿la subjetividad de ser agentes necesariamente debe ser entendida en su característica intencional? Uno pensaría que sí, pues nos movemos en relación a las provocaciones del mundo.

Antes de pasar a atender a estos nuevos interrogantes, hasta el momento se resume que, a lo largo de este capítulo se ha propuesto un análisis fenomenológico de las acciones desde las consideraciones fenomenológicas de Hans Jonas y Michel Henry, en donde se resalta un fundamento primario del sentido de agencia: la corporalidad. Con ello se recoge un nuevo sentido: el sentido subjetivo de agencia que, antes de estar supeditado a la posesión de intenciones y a un razonamiento que acote deseos y creencias, es experiencia del movimiento vivo, trata de cómo nuestra vivencia corporal se proyecta según las posibilidades de movimiento que descubre en interacción con el objeto y con los otros. El fundamento de esta propuesta se hace desde una reflexión fenomenológica acerca del concepto de causa y de la experiencia de movernos, desde la cual se reconfigura la discusión en términos de un agente que en tanto cuerpo vivo es fuente de movimiento autónomo y que al movilizarse descubre y encarna experiencias directas de causa, esfuerzo y producción. De este modo, la causalidad se vincularía más a la experiencia de producción, a la experiencia del poder de producción (al poder de producción experiencial) que, a una elaboración conceptual o principio explicativo, lo cual tiene repercusiones sobre la comprensión de la subjetividad humana y del sentido de ser agentes.

Nuestro sentido de agencia en su fundamento más primario, tiene que ver con el movimiento corporal, que es nuestro modo de existencia práctico en el mundo, presencia que solo es posible al movilizarnos. Aquí, la experiencia de agencia tiene el peso en la experiencia de producción y no parte de la noción de control. Tampoco resulta de una interacción mente-cuerpo, o de las mediaciones determinantes de unas intenciones explícitas. La experiencia de producción encarna la naturaleza de causalidad que no depende de fuerzas internas o mágicas sino de una autoreferencia del propio cuerpo, de una autoafección.

En virtud de esta experiencia de movimiento se hace más clara la relación entre un sujeto y su hacer. Así se establece un nivel de descripción del sentido de agencia que recupera el papel del movimiento corporal que no depende de los procesos mecánicos y neuronales involucrados

en la fisiología de la motricidad humana ni tampoco del nivel reflexivo-intencional de la acción planeada. De hecho, no habría que plantear el problema de la relación o interacción dado que el sujeto agente es en sí mismo corporalidad animada por el movimiento. No hay que vincular dos objetos, uno de los cuales cumple el papel de causa y el otro de efecto, solo el cuerpo es fuente causal, solo el cuerpo se moviliza a sí mismo.

### **3. Poder de sentir corporal y las sensaciones corporales**

Si nos centramos en nuestro propio hacer/obrar lo que encontramos es que tal experiencia de agencia sí se encuentra enlazada con la corporalidad, *hay una experiencia de nuestro propio cuerpo*, no de los procesos mecánicos ni del monitoreo consciente, sino del cuerpo que inmediatamente concebimos como nuestro. En relación con esto, la causalidad que quiero resaltar como propuesta del presente trabajo y como alternativa a la causalidad mecánica es una que se comprende al tomar en serio el nivel experiencial y pre-reflexivo del movimiento: experimentamos producción y esfuerzo al movernos y esta experiencia no es reducible a sensaciones particulares del cuerpo o a una cadena de posturas corporales que tienen lugar en pequeñas fracciones de tiempo o a la propiocepción de nuestras partes corporales. Experimentar el movimiento es tener experiencia de uno mismo dispuesto en el mundo, lo cual involucra una conciencia implícita de sí. Esto no requiere de una identificación, inferencia o algo por el estilo: simplemente al movernos ya somos conscientes de nuestra presencia activa en el mundo y en un contexto particular. Movernos implica una auto-afectividad que podemos llamar el esfuerzo de producción que no es más que conciencia implícita y corporal de que nosotros nos movilizamos por cuenta propia, y que nosotros nos encontramos en movimiento; y que a partir de esto somos fuente causal o autores de lo que hacemos.

Una claridad sobre esto nos lo ofrece el propio Henry bajo una mirada de las concepciones de Merleau-Ponty sobre la subjetividad corporal que nos permite profundizar ese carácter trascendental del cuerpo como sujeto. Los invito a que me sigan acompañando en este análisis.

#### ***3.2.1. El papel de la experiencia de movernos en el sentido de ser agentes***

Después de la descripción que nos ofrece Merleau-Ponty sobre la causalidad y su relación con la experiencia de movimiento como nos propone Henry, alguien puede considerar que esa

experiencia de causalidad y de esfuerzo es una sensación, que esa experiencia de causalidad implícita en el moverse es una sensación de esfuerzo como lo puede ser las sensaciones que nos ofrecen los otros sentidos como pueden ser las impresiones luminosas, los colores, las sensaciones térmicas y sensitivas que nos ofrece la piel. Sin embargo, no se trata de una sensación, se refiere, en su lugar, a una capacidad trascendental de sentir, la cual es aquel trasfondo que hace posible las sensaciones corporales que podamos tener al relacionarnos con el mundo.

Gran parte del problema de reconocer el lugar de la experiencia de movimiento en la caracterización de la agencia y gran parte de los malos entendidos como los mencionados en el párrafo anterior se deben a una confusión en la distinción de los niveles de conciencia de sí mismo. Como vimos arriba, uno de los autores que se ha ocupado más de este asunto es Michel Henry. Su idea principal está motivada por la construcción de una teoría radical de la subjetividad que no fundamenta el sentido de sí mismo en la relación intencional con el mundo sino más bien en la autorreferencia afectiva del cuerpo que se da en la experiencia de movimiento. Para el autor, “la teoría ontológica del movimiento coincide con la teoría ontológica del cuerpo” (Henry, 1975, página. 119).

Si la fenomenología tradicional de Husserl y Merleau-Ponty revela los presupuestos vivenciales e intencionales que subyacen a toda construcción teórica, Henry busca revelar los presupuestos de la fenomenología misma al interrogarse por el sujeto de la intencionalidad, por el cuerpo en movimiento, cuyas potencialidades constituyen el mundo, pero cuya existencia precede a toda constitución de lo trascendente, de lo que es objeto de la intencionalidad. Así, antes de la percepción, de la constitución del mundo, está el cuerpo animado, el sujeto que se mueve autónomamente. El cuerpo no es sólo el medio que conecta al sujeto con el mundo, sino que es en sí mismo capaz de movimiento, de agencia, y el mundo aparece como derivado de las potencialidades de este cuerpo<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup>Merleau-Ponty también reconoce en el cuerpo en movimiento un elemento fundamental para la constitución de sentido. Sin embargo, sus análisis están supeditados al ser en el mundo, a la constitución de sentido a partir de la percepción y de la intencionalidad. Así, en su interpretación de uno de los aspectos de la patología que más le ocupó, la de Schneider, Merleau-Ponty afirma: “La deficiencia afectaría, a fin de cuentas, una función más profunda que la visión, más profunda aún que el tacto como suma de cualidades dadas, afectaría el área vital del sujeto, *esta abertura al mundo que hace que objetos actualmente fuera de alcance*”



Henry se basa en la distinción fenomenológica entre trascendente y trascendental para explicar gran parte de las confusiones en torno a la descripción de la propia experiencia. Lo trascendental es aquello que hace posible toda experiencia, es la condición de posibilidad de los fenómenos; mientras que lo trascendente es el objeto de un acto intencional, es lo que se me aparece como “afuera” y hacia lo que está dirigida mi conciencia. El problema con el cuerpo es que se presenta en esta doble característica de ser trascendental y trascendente: “Al mismo tiempo que una experiencia interna trascendental, nuestro cuerpo es una experiencia trascendente. Precisamente porque el saber de sí del cuerpo originario no es un saber temático, *porque el “sí mismo” y la ipseidad del cuerpo no son la conclusión sino la condición de tal saber*, este saber no está cerrado sobre sí no es el saber de sí mismo, sino el saber del ser trascendente en general”. (Henry, 1975, página.139, cursivas en el texto)

Ahora bien, retomando lo dicho en secciones anteriores, este cuerpo trascendente está ligado al movimiento, “todas nuestras impresiones son constituidas por el ser originario del movimiento subjetivo” (Henry, 1975, página.126). En relación con esto, si mis sensaciones en sus diversas modalidades se me aparecen como un todo unitario y como reflejos de un mundo real, es porque están unificadas por el movimiento originario que las hace posibles. Todos mis sentidos están condicionados por la potencia primaria de mover mi cuerpo y, con él, los órganos que permiten las sensaciones en distintas modalidades (muevo mis ojos para ver, mi cabeza para escuchar, etc.). Es por eso que, antes de todo conocimiento, de toda percepción (la percepción, de acuerdo con la tradición fenomenológica es el modo más básico de apertura al mundo) hay una capacidad de movimiento presupuesta que funciona autónomamente y cuya unidad se siente inmediatamente por el sujeto.

Lo anterior quiere decir que yo no puedo tener como objeto de mi conocimiento a mi propio cuerpo en tanto trascendental, puesto que lo trascendental es justamente lo que hace posible todo conocimiento y toda relación del conocimiento con su objeto. Cuando mi cuerpo es objeto de conocimiento, cuando lo tomo como objeto de mi conciencia y lo describo en términos

---

*cuenten, sin embargo, para el normal, existan táctilmente para él y formen parte de su universo motor”*. (Merleau-Ponty, página 126). La individualidad del sujeto estaría dada en este caso, no por su unidad autoafectiva, como lo reclama Henry, sino por la normalidad de su relación con el mundo. Sin embargo, un paciente con delirio de control podría relacionarse casi perfectamente con los objetos de su mundo circundante y sentir, con todo, que sus acciones no son propias. De ahí que prefiramos la teoría de Henry para tratar esos casos.

de sensaciones, de partes, de órganos, ya estoy hablando de un cuerpo constituido y estoy presuponiendo una conciencia más básica que permite esas descripciones. En este sentido, ni las sensaciones táctiles, ni las cinestésicas, ni las visuales pueden reclamar el lugar de la constitución de la unidad subjetiva. Yo no soy el conjunto de mis sensaciones ni de mis experiencias, mi unidad fundamental está en mi capacidad de sentir que precede, unifica y hace posible toda sensación. “El cuerpo, en tanto que cuerpo subjetivo, es uno con el acto de sentir; no es en modo alguno un compuesto de sensaciones, cualquiera que fuese la unidad que se pudiera encontrar entre tales sensaciones”. (Henry, 1975, página.119)

De ahí que la interpretación de los sentidos de agencia y propiedad como sensaciones falle en la descripción de la subjetividad originaria. Mi sensación de que algo me está ocurriendo o de que soy agente de mis acciones presupone una capacidad de sentir más básica frente a la cual se despliega todo el cúmulo de sensaciones que surgen gracias a las posibilidades de mi propio cuerpo. De ahí también se puede deducir que la diferencia entre tener una sensación ilusoria de que alguien me mueve y tener un delirio de movimiento sea tan radical. En el primer caso, hay un problema al nivel de lo trascendente, de la experiencia que tengo de mi propio cuerpo cuando lo hago objeto de mi conciencia, hay algo que no encaja en la unidad originaria, que aparece como anómalo en un todo armónico. En el segundo caso, es mi conciencia básica misma la que está afectada: no hay una sensación anómala en un trasfondo de normalidad agentiva, sino más bien un trasfondo anormal en el cual todo sentido de familiaridad se ha perdido y en donde las sensaciones aparecen siempre como ajenas y extrañas.

Para finalizar, podemos decir hasta que todas las consideraciones realizadas a lo largo de los capítulos contribuyen a la comprensión del sentido subjetivo de ser agentes, sin embargo, la discusión no se finaliza aquí, su fin aún está muy lejos.

Pues, si la comprensión del fenómeno de ser agentes se ha desplazado a un terreno mucho más básico de la experiencia de movernos, entonces, desde la perspectiva que hemos intentado proponer, ¿cómo comprender que este movernos ya conlleva un sentido y una dirección, es decir, cómo comprender el sentido teleológico y normativo de nuestros movimientos?, ¿qué relación se puede establecer entre la afectividad implicada en el movernos y la intencionalidad de nuestros movimientos?, ¿qué relación se establece entre los hábitos que tenemos de nuestros movimientos con la experiencia de ser agentes no por un instante sino a través del tiempo?, es decir, ¿cómo el hábito de movimiento implicaría una subjetividad de sí en el movimiento y en el tiempo?

Interrogantes como estos nos adelantan nuevos caminos por recorrer, que a su vez nos anticipan de manera intuitiva un sentido de sí mismo como agente que puede ser comprendido a mayor profundidad a partir de una caracterización de las dinámicas que se pueden establecer entre una subjetividad corpórea que siente y una subjetividad corporal que se mueve, es decir, a partir de una caracterización de un sentido de sí mismo que es uno con el cuerpo animado por un movimiento que es en sí mismo afectivo.

Como podemos apreciar el interés por comprender el sentido subjetivo de sí como agente conlleva muchas preguntas, de las cuales muchas han quedado por responder y que por cuestiones de espacio y de tiempo no es posible ni siquiera intentar abordarlas. Así que hasta una próxima oportunidad (que espero sea muy pronto) los invitaré nuevamente a que me acompañen a seguir indagando la dinámica de la subjetividad agentiva del movimiento.

## **Apéndice**

Una vez aclarado hemos avanzado en la manera de comprender el sentido de agencia y de de su relación con la capacidad trascendental de sentir y de movimiento y de habitar el mundo, podemos pasar a retomar por un breve momento lo que habíamos venido analizando hace un par de páginas arriba sobre la experiencia psicopatológica de pacientes esquizofrénicos. Pues, a todas estas, podemos nuevamente preguntarnos, ¿qué tiene que ver estas concepciones de causalidad, habito, sentir y movimiento con la enfermedad mental donde el sentido de si agentivo no se encuentra en su usual normalidad? Pues bien, estas nociones representan unos nuevos elementos desde los cuales reinterpretar la experiencia patológica de no ser fuente causal de lo que hacen.

La observación de algunos pacientes en el hospital santa clara nos han ofrecido una posibilidad interpretativa de la enfermedad a partir de la observación de los llamados síntomas negativos. Estos síntomas comienzan a destacarse como elemento clave para comprender la experiencia de enajenación del sentido trascendental del movimiento, es decir, del sentido de agencia en la experiencia esquizofrénica, pues los síntomas negativos van directamente al foco o nivel afectivo. Las expresiones emocionales disminuidas, la abulia, la falta de capacidad para iniciar y mantener algún tipo de actividad, sumado a una falta de comunicación y empobrecimiento de la interacción con los otros son los aspectos claves de los síntomas negativos<sup>18</sup>. Como se puede apreciar, los síntomas negativos describen una anormalidad afectiva (DMS V. 2013), la cual puede ser comprendida como una alteración de la autoafectividad, del sentido trascendental de ser en el movimiento, es decir, de nuestro yo-puedo, yo-muevo.

La presencia de síntomas negativos significativos fue apreciada en varios de los pacientes observado en la clínica<sup>19</sup>. Entre los pacientes observados destaco a N quien en las diferentes

---

<sup>18</sup> Esta diversidad de aspectos que se han agrupado bajo el nombre de síntomas negativos ya no hace referencia a síntomas como lo son las alucinaciones y los delirios. De hecho, algo curioso que se puede presentar en algunos pacientes es que, gracias al efecto de una medicación apropiada, los síntomas positivos se disminuyen e incluso pueden llegar a desaparecer, pero los síntomas negativos tienen a mantenerse como si una vez florecidos se sedimentaran en el tiempo, pues hasta el momento no hay un medicamento que provoque cambios significativos en este ámbito afectivo de los pacientes esquizofrénicos.

<sup>19</sup>Se tuvo la oportunidad de apreciar este tipo de situaciones en algunos de los pacientes observados en la clínica Santa Clara de la ciudad de Bogotá bajo la orientación del

consultas siempre refirió una queja particular: su cabeza al girarse no se gira completamente, una parte queda rígida. El paciente entra al consultorio con un semblante tranquilo, se acerca a las personas de manera amable y atenta. Ya iniciada la consulta, el paciente expresa “como si no tuviese la libertad para girar completamente la cabeza. Gira una parte, pero no otra”. N dice que tiene la sensación de la cabeza dividida. Ante la pregunta de cómo explica esta situación él dice que “me guío por lo que me dice el psiquiatra, eso es debido a la enfermedad. “El soplo del oído ya desapareció”.

En otra consulta N siguió refiriendo que "por causa de la cabeza me he sentido un poquito mal, cada rato lo siento, tengo que estar concentrado para que no pase, pues cuando giro la cabeza, una parte no gira...los demás movimientos son normales, el de la cabeza no, eso me afecta hacer actividades, el no poder completar el giro porque una parte de la cabeza se pone rígida y no gira. Está perdida la movilidad total".

N es un paciente interesante porque en él se comienza a ver con mayor claridad unas percepciones extrañas de su propio cuerpo. Para él tal experiencia le parece anormal, e incluso le incomoda y muestra interés de saber qué puede hacer para quitarlo. Se trata de un caso donde se presenta una plena experiencia somática que no está acompañada por una narrativa delirante. Su experiencia de flujo motriz no es coherente, su cuerpo es como si lo comenzara a experimentar desconectado por partes, fragmentado.

Lo curioso es algo que siente y no que observa: el logra girar la cabeza, mirar en un espejo girando la cabeza y sin embargo siente que hay algo atascado, rígido que no se mueve cuando gira. Este caso representa un llamado a atender las experiencias cinestésicas del cuerpo.

En este tipo de experiencia podemos notar una dimensión más básica de la experiencia de sí mismo que se encuentra alterado, esto es, la manera de habitar, la manera de moverse está alterado: la experiencia del propio cuerpo muestra unas cualidades extrañas del movimiento. El movimiento de su cabeza se le presenta como no familiar y poco armonioso, un obstáculo para sus actividades, pues ha dejado de encontrar a sí mismos en sus movimientos de la cabeza habitual, ha comenzado a dejar de autoafectarse. Dada estas experiencias, los movimientos de su cabeza comienzan a aparecer extraños, y experimenta una falta de familiaridad e incluso de una desunidad pues aquello que se queda atascado no va con el flujo del resto de su cuerpo. Su modo

---

doctor Marco Fierro, medico-psiquiatra interesado también en la comprensión de la subjetividad alterada de los pacientes esquizofrénicos.

de habitar a través del movimiento comienza de decaer y a convertirse en una temática de preocupación para el paciente.

En esta misma línea de los síntomas negativos se encuentra R, una mujer con diagnóstico de esquizofrenia, cuyas alucinaciones auditivas y delirios han sido atenuados por efecto de los medicamentos suministrados, pero que a pesar de eso los síntomas negativos se han venido acentuando cada vez más. R al presentarse al consultorio se le observa un déficit en la expresión facial pues su gesto es aplanado y decaído. Además de su diagnóstico de esquizofrenia, R presenta limitaciones moderadas en la abstracción y establece poco contacto visual con el psiquiatra, y habla muy poco. Al enfocarnos en su postura, notamos cierta rigidez general: su cabeza está inclinada hacia adelante y hacia abajo y sus hombros están encogidos. Su contacto visual es fijo, pero no agresivo. Ella se queja de la tembladera en sus piernas y en sus manos, mientras que su esposo reporta que ella ha tenido ciertos olvidos respecto a las actividades cotidianas de la casa como lo es dejar cocinando ciertos alimentos en la cocina.

En otra oportunidad, R vuelve al consultorio y se aprecia una marcada tendencia al mutismo, una mirada un poco más perpleja y fija, su expresión facial está totalmente disminuida. Su esposo quien la acompaña dice que ella ya no hace las actividades y los oficios bien, que tiende a trabarse para hablar y que ahora ella se ve acabada y con una mirada constante que incomoda. La fisionomía le ha cambiado, sus movimientos son más lentos, parece una masa pasiva en la silla.

En este caso se observa que el paciente tiene poco o nada de sociabilidad. No muestra interés en conversar o interactuar. Al mismo tiempo se observa que en estos casos no es una cuestión de querer hacer algo, sino que se puede pensar como una disminución del interés hacia el mundo donde la experiencia trascendental de movimiento ha dejado de ser condición de posibilidad de modo que se ha cerrado su apertura o disponibilidad al mundo. Se puede decir que los síntomas negativos revelan una disminución de la capacidad agentiva, es decir, de moverse. R ha comenzado a dejar de habitar el mundo.

Otro paciente es LH con quien es difícil establecer una conversación pues él deja claro que no le gusta y que no le gusta hacer nada, solo sentarse en una silla, lo cual el acudiente nos lo confirma, él puede pasar todo el día en una silla sentado. En LH prima el desinterés, ya no hay apertura al mundo, se ha plegado a si mismo de manera patológica pues se presenta como un problema del yo-puedo y no del mundo, no del orden de lo intencional. Su capacidad para auto-

afectarse ha sido disminuido al punto que se ha aislado de toda operación intencional, ya no está dirigido a las cosas del mundo.

Por último, está O, también un paciente esquizofrénico con prevalencia de los síntomas negativos y con los síntomas positivos controlados. Durante en el consultorio se le observa como una persona tímida y pueril. Está orientado. Ante las preguntas Omar responde que nada le gusta y que no disfruta nada. No muestra iniciativa para conversar o algún interés por hacer alguna otra cosa. O se la pasa en su casa, en su rutina cotidiana parece vivir solo en el presente, pues no estipula un plan para el futuro.

En el caso de O llama la atención esa aparente neutralidad absoluta donde el mundo no le llama a hacer algo. Lo menos incómodo para él ha sido quedarse en casa. Ante la falta iniciativa de O, se puede decir que se trata de una manifestación de su disminución de ser agente trascendental, su capacidad de sentir y de moverse ha sido disminuida casi en su totalidad, de modo que su apertura al mundo, su disposición para actuar ya no está presente. Sin esta disposición es difícil que haya futuro e incluso alguna iniciativa donde el mundo sea el termino trascendente de su conciencia de sí trascendental. Su vida y el mundo ahora se le presenta igual como si viviera en un continuo presente.

Hay que anotar que su falta de iniciativa no se trata de que sea persona perezosa, sino que hacer algo no se le presenta como una opción en la vida, moverse ya ha dejado de ser una opción, su sentido trascendental está afectado y con ella toda intencionalidad que hubiese podido tener hacia su entorno. Sin embargo, es interesante indagar si ante un propósito, tal propósito se queda en una proyección y no en la acción. Si la respuesta es en apoyo a la idea de proyección, se estaría generando un debate acerca de por qué las intenciones parecen desviarse o no tener el suficiente impacto en el comportamiento humano, pues no se logra ejecutar. Por lado tendríamos a aquellos que defenderían la opción de que los propósitos intencionales están alterados o no son lo suficientemente fuertes como para movilizar al cuerpo (el sujeto no está del todo convencido de hacer algo). Por otro lado, estarían aquellos quienes defenderían una posición más encarnada de la cognición, pero quienes no tienen una explicación clara de por qué la corporalidad no obra, y tampoco una clara explicación de una intención en el hacer. Se podría pensar que el sujeto no logra “ponerse en situación” como lo podría decir Merleau-Ponty y que por ello no actúa en el mundo. Se trata de un debate que hay que profundizar en especial respecto a cómo una visión enactiva comprendería este tipo de casos psicopatológicos donde parece que

la fuerza de ser agentes se disminuye y por consecuencia el mundo ya no es un destino para sus posibilidades movimientos, el mundo deja de ser constituido por el fallo en la condición de posibilidad de movernos como cuerpo animado que somos. Si esto es así, la experiencia distante de un mundo solo puede ser comprendida por una experiencia alterada de si como posibilidad de movimiento, por nuestra alteración de habitar el mundo, de nuestros hábitos en el mundo que comienzan a desestructurar ese mundo que ha habia sido constituido por nuestros hábitos.

Este tipo de pacientes como O e incluso como R parecieran ser una estatua que ve pasar el mundo sin interés, inmutable al viento frio o caliente, inmutable a la lluvia, sin cambio ante los acontecimientos que le rodean. Una estatua que se corroe poco a poco sin percatación alguna.

En los pacientes señalados, la experiencia de moverse y de actuar les puede llegar a parecer tan extraño y distorsionado que prefieren no hacer mayor cosa. El punto en común es que la experiencia de movimiento comienza a perder interés y ser extraño para algunos casos, de modo que el paciente se va enajenando de sí mismo, de su experiencia corporal y de su poder de sentir. Su experiencia de ser causalidad no es la misma, y no se trata de una experiencia sensorial o fisiológica extraña como que al moverme me duele o algo así por el estilo, sino de una extrañeza de uno mismo al movilizarse porque ese hábito ya no lo encontramos, se ha distorsionado. La psicopatología de no experienciarse agente se trata de una distorsión de la subjetividad trascendental que es la experiencia de movimiento extraña y deshabituada. Esa distorsión paulatinamente va generando que nuestra corporalidad sea un tema de atención y comience a ser algo que nos incomoda, nos estorba como es el caso de N, convirtiéndose en una temática de consulta.

Los cuatro casos que brevemente se ha presentado nos permiten mostrar que el sentido de ser agentes tendría que ver con nuestra experiencia de habitar el mundo, que en la patología se desestructura, haciendo perder la familiaridad de nuestra experiencia corporal y haciendo distante nuestro mundo como termino de nuestro habitar. Se puede decir que los enfermos crónicos de esquizofrenia han dejado de habitar el mundo pues ya no sienten el poder para hacer algo, su capacidad de sentir se ve totalmente disminuida, viéndose reflejada en sus inexpressiones afectivas y su desinterés hacia las actividades. En los pacientes es casi que una constante que no expresen algún tipo de afecto evidente, es como si se hubiesen quedado en una neutralidad absoluta respecto a si mismo y en consecuencia respecto al mundo. Nada los llama,



han dejado de ser y de estar en el mundo lo cual se debería a que la capacidad de auto-afectarse ha sido disminuida casi en su totalidad, es decir, la experiencia de movimiento ha dejado de ser condición de posibilidad de vida en el mundo.

En los síntomas negativos, la experiencia de moverse y de actuar les resulta distorsionado e incluso incomodo que prefieren minimizar su posibilidad de movimiento. Esto nos lo permite apreciar R, LH y O. En ellos la experiencia de movimiento no es el mismo, su experiencia de ser agente está disminuida. Mientras que para los casos señalados en el capítulo 2, J y H quienes tienen síntomas positivos se puede decir que ellos tampoco se experimentan como sujetos que determinan el curso y los hechos de sus vidas. Lo que les ha tocado vivir y lo que han hecho ha sido determinado por un otro, un otro que no es más que esta enajenación de su propia subjetividad trascendental que ha llevado a una distorsión de sí mismo como un otro.

Todos estos pacientes mencionados, que muestran una afectividad plana como muestra de un déficit de su auto-afección, del poco o nulo interés hacia el mundo, y de la poca familiaridad que pueden experimentar al movilizarse, nos permiten indicar que el hábito como ha sido propuesto por Henry no es volverse automático, se trata de reencontrarse en nuestras propias experiencias de uno mismo al moverse, de modo que en cada movimiento que repito y por el cual habito me actualizo, y me siento familiarizado cada vez que lo hago con esa misma experiencia de ser yo la posibilidad y condición de los actos realizados. de modo que su distorsión conllevaría a una alteración de si como agentes, la experiencia de si deja de ser familiar para convertirse en algo extraño. En la psicopatología de la agencia, el déficit se da en el orden trascendental y no de lo trascendente, las condiciones de posibilidad del ser han sido fracturadas y por con ello la intencionalidad al mundo como termino de sus movimientos se ha dificultado.

## Referencias

- American psychiatric association. (1994). Diagnostic and statistical manual of mental disorders DSM-IV (4<sup>a</sup>. Ed). Washington, D.C.
- American psychiatric association. (2013). Diagnostic and statistical manual of mental disorders DSM-IV (5<sup>a</sup>. Ed). Arlington, VA.
- Andreasen. (2007). DSM and the death of phenomenology in America: an example of unintended consequences. *Schizophr Bull*; 33:108–112.
- Anscombe, G. E. M. (1963). *Intention*. Boston, MA: Harvard University Press.
- Bratman, M. (2001). Two problems about human agency. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 101(1), 309–326.
- Davidson, D. (2001). *Essays on actions and events*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Descartes, R. (1992). *Tratado del hombre*. Madrid: Alianza Editorial.
- Dray, W. (1970). *Laws and Explanation in History*. Oxford, UK: Clarendon Press.
- Fierro, M. (2008). *Semiología del Psiquismo*. Bogotá: Cultura Libre.
- Frith, C. D. (2014). *The cognitive neuropsychology of schizophrenia*. Psychology Press.
- Gallagher, S. (2005). Consciousness and free will. In F. Collin (Ed.), *Danish Yearbook of Philosophy* (pp. 7–16). Copenhagen, Denmark.
- Gallagher, S. (2006). *How the body shapes the mind*. Clarendon Press.
- Gallagher, S. (2008). Self-Agency and Mental Causality. In *Philosophical issues in psychiatry: explanation, phenomenology and nosology* (pp. 286–312). Baltimore, MD: John Hopkins University Press.
- Gallagher, S., & Shear, J. (1999). *Models of the Self* (Vol. 6). Imprint Academic.
- Grünbaum, T. (2013). Seeing what I am doing. *Philosophy and Phenomenological Research*, 86(2), 295–318.
- Hempel, C. (1966). *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science*. New York City, NY: The Free Press.
- Henry, M. (1975). *Filosofía y fenomenología del cuerpo: Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*. (J. (Trad. . Gallo, Ed.) (2007th ed.). Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Hume, D. (1740). *Tratado de la naturaleza humana*. (F. (Trad. . Duque Pajuelo, Ed.) (2005th ed.). Madrid: Tecnos.

- Jonas, H. (2000). *El Principio Vida - Hacia Una Biología Filosófica*. Madrid, España: Trotta.
- Kendler, K., & Parnas, J. (Eds.). (2008). *Philosophical Issues in Psychiatry*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press.
- Merleau-Ponty, M., (1957). *Fenomenología de la percepción*. México: Fondo de Cultura Económica. (Traducción de Emilio Uranga)
- Moya, C. J. (1990). *The Philosophy of Action: an introduction*. *Polity*.
- Moya, C. J. (1992). *Mente, mundo y acción: claves para una interpretación*. Barcelona, España: Paidós.
- Moya, C. J. (2006). *Filosofía de la Mente*. Valencia, España: Universitat de València.
- Moya, C. J. (2008). Razones, Justificación y Causalidad. In C. E. Caorsi & W. J. Silva-Filho (Eds.), *Razones e Interpretaciones: La filosofía después de Donald Davidson*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo.
- Parnas, J., Sass, L. A., & Zahavi, D. (2012). Rediscovering psychopathology: the epistemology and phenomenology of the psychiatric object. *Schizophrenia Bulletin*, 39(2), 270–277.
- Parnas, J., & Zahavi, D. (2002). The role of phenomenology in psychiatric diagnosis and classification. *Psychiatric Diagnosis and Classification*, 137–162.
- Roy, J.-M. (2017). La conciencia de sí como otro: Hacia un re-examen de la tradición psicopatológica. *Ideas Y Valores*, 66(3), 193–220.
- Sass, L. (1992). *Madness and Modernity. Insanity in the Light of Modern Art, Literature and Thought*. New York City, NY: Basic Books.
- Sass, L. A., & Parnas, J. (2003). Schizophrenia, consciousness, and the self. *Schizophrenia Bulletin*, 29(3), 427–444.
- Sass, L. A., & Parnas, J. (2007). Explaining schizophrenia: the relevance of phenomenology. *Reconceiving Schizophrenia*, 63–95.
- Sass, L., Parnas, J., & Zahavi, D. (2008). Recent developments in philosophy of psychopathology. *Current Opinion in Psychiatry*, 578–584.
- Schüür, F., & Haggard, P. (2011). What are self-generated actions? *Consciousness and Cognition*, 20(4), 1697–1704.
- Taylor, C. (1965). The Explanation of Behaviour. *Philosophical Quarterly*, 15(61), 379–381.
- Tsakiris, M. (2015). The relations between agency and body ownership. *The Sense of Agency*, 235–256.

- Tsakiris, M., Schütz-Bosbach, S., & Gallagher, S. (2007). On agency and body-ownership: Phenomenological and neurocognitive reflections. *Consciousness and Cognition*, 16(3), 645–660.
- von Wright, G. H. (1971). *Explanation and Understanding*. London, England: Routledge&Keagan Paul.
- Winch, P. (1960). *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*. *American Sociological Review* (Vol. 25). London, England: Routledge&Keagan Paul.