

## La estructura de la acción humana

Daniel González Lagier\*

### 1. Introducción

1.1. Existe una teoría de la acción de los filósofos y una teoría de la acción de los juristas (especialmente de los penalistas). Ambas se enfrentan a problemas semejantes y son en gran medida paralelas, pero se han desarrollado, al menos en la tradición jurídica continental, de manera independiente y sin contacto entre sí. Esta situación contrasta con lo que ocurre en el ámbito anglosajón, donde no es extraño encontrar filósofos interesados por los problemas que la teoría de la acción plantea a los penalistas y penalistas que recurren a las teorías de la acción de los filósofos. Una buena muestra de esta actitud la encontramos en un jurista como George Fletcher, quien ha dicho que el Derecho Penal es "un tipo de filosofía jurídica y social". Con este trabajo quisiera contribuir a acercar la teoría de la acción de los filósofos a quienes se ocupan de estas cuestiones desde el lado del Derecho.

1.2. Si se repasa la literatura que se ha ocupado del concepto de acción (tanto desde la perspectiva filosófica como desde la dogmática jurídico-penal) es fácil advertir la dificultad que entraña llegar a un acuerdo acerca de cómo definir la acción humana. Probablemente,

---

\* Profesor del Departamento de Filosofía del Derecho de la Universidad de Alicante.

muchos de los desacuerdos entre las distintas concepciones de la acción tienen lugar por el distinto peso que se otorga a los elementos relacionados con este concepto. Por ejemplo, la teoría causal de la acción, sostenida por algunos penalistas, al igual que la teoría de la individualización de acciones de filósofos como Elizabeth Anscombe o de Donald Davidson, parece asumir una perspectiva naturalística, desde la que el elemento que aparece con mayor peso es la secuencia de movimientos corporales o sus efectos causales. Para la teoría final de la acción de Welzel y sus seguidores, o para la teoría del filósofo finlandés G.H. von Wright, que adoptan una perspectiva subjetivista, el elemento central en el concepto de acción es el de intención. Por último, para la teoría social de la acción penal, o para la filosofía de la acción de autores como Hart o Feinberg, el acento se pone en la dimensión social de la acción y en su "significado" a la luz de reglas y convenciones.<sup>1</sup>

Ante estas dificultades, quizá sea más prometedor un análisis de la acción humana que sortee en la medida de lo posible el problema conceptual y se aproxime a ella a través del análisis de ciertos elementos que, directa o indirectamente, se relacionan con la acción. De manera que en este trabajo quisiera analizar algunos de los elementos comunes que podemos distinguir en un buen número de acciones (aunque quizá no en todas), como cerrar una ventana, disparar, matar, otorgar testamento, etc.

1.3. Nuestro punto de partida, que espero que suscite suficiente acuerdo, puede ser la siguiente constatación: El hombre puede interferir en el curso de la naturaleza, haciendo que tengan lugar acontecimientos que no se hubieran producido sin su intervención o evitando que tengan lugar acontecimientos que hubieran acaecido sin la interferencia humana. Muchas de estas interferencias en el mundo se

<sup>1</sup> Para una comparación de estas concepciones en el campo de la filosofía de la acción y de la dogmática jurídico-penal y una propuesta de integración entre ellas puede verse Daniel González Lagier, *Diez tesis sobre la acción humana*, en *Isonomía*, México, núm. 10, 1999.

adaptan al siguiente esquema: en primer lugar, el agente se forma la intención de producir un determinado cambio en el mundo; esta intención es llevada a la práctica por el agente a través de movimientos de su cuerpo: de alguna manera, la intención pone en marcha el cuerpo del agente, que realiza ciertos movimientos que sabe que se conectan (causalmente o de alguna otra forma) con el cambio pretendido, esto es, que son suficientes para producir el cambio, en circunstancias normales. Por ejemplo, el agente tiene la intención de abrir una ventana, por lo que realiza ciertos movimientos de su cuerpo (girar la mano, presionar la manija de la ventana, etc.) que producen la apertura de la misma.

Pero es posible que la intención del agente no fuera simplemente la de abrir la ventana, sino la de ventilar la habitación abriendo la ventana. Entonces, el cambio en el mundo consistente en la apertura de la ventana es un requisito causal del cambio pretendido por el agente: ventilar la habitación. Esto muestra que nuestros movimientos corporales pueden poner en marcha una cadena de cambios o consecuencias, algunas queridas y previstas, pero es posible que otras no (al abrir la ventana y ventilarse la habitación, puede que baje demasiado la temperatura de la habitación, o que se desordenen los papeles que hay sobre la mesa). Probablemente siempre que actuamos iniciamos una cadena de consecuencias más o menos relevantes, aunque no siempre somos conscientes de ello.

Ahora bien, rara vez hacemos referencia directamente a los movimientos corporales. Normalmente interpretamos esos movimientos corporales a la luz de los cambios a los que han dado lugar: no decimos que el asesino flexionó su dedo sobre un gatillo, sino que mató a su víctima; ni decimos que Pedro emitió ciertos sonidos delante de Juan, sino que le insultó. Esto es, nuestras descripciones de acciones alcanzan cierto nivel de abstracción y tienen en cuenta los efectos de los movimientos corporales y el contexto en que tuvieron lugar.

En definitiva, si tenemos en mente este esquema, cuando actuamos podemos distinguir, al menos en muchos casos, los siguientes elementos:

- (1) Una secuencia de movimientos corporales.
- (2) Un efecto o cambio en el mundo producido por los movimientos corporales.
- (3) Un vínculo entre la secuencia de movimientos corporales y el cambio en el mundo (o entre un cambio y otro).
- (4) Una intención.
- (5) La interpretación o significado de la acción.

En los apartados siguientes analizaré cada uno de estos elementos.

## 2. La secuencia de movimientos corporales

2.1. Los movimientos corporales son el sustrato a través del cual las acciones "entran" en el mundo y lo que excluye que sean entidades puramente conceptuales. Esto quiere decir al menos dos cosas: por un lado, desde el punto de vista de los observadores, lo único que en realidad vemos cuando un agente actúa es una secuencia de movimientos de su cuerpo, que nosotros interpretamos de una u otra forma. Por otro lado, desde el punto de vista del agente, los movimientos corporales son el único medio que éste tiene para generar acciones: realizar una acción consiste muchas veces en realizar una acción distinta que genera la primera acción. Enfrío la habitación al abrir la ventana, y abro la ventana al mover la manija. El primer elemento de este proceso externo al agente (externo por contraposición a los sucesos mentales) son los movimientos corporales.

Cualquier acción ha de tener por tanto un aspecto observable. Adoptar esta perspectiva implica dejar fuera de nuestro análisis a las acciones mentales (que, en todo caso, son tan radicalmente diferentes de las acciones externas que merecen un análisis separado) y a las omisiones (las cuales, aunque guardan con las acciones positivas mayor parecido que las acciones mentales, también requieren un análisis específico, del que no me ocuparé en este trabajo), pero no a las acciones lingüísticas, que, en última instancia, consisten en la emisión de ciertos sonidos, para lo que resulta necesario realizar movimientos corporales (movimientos de la laringe, de la boca, de los

labios,...). Así, Habermas habla de movimientos corporales causalmente relevantes y de movimientos corporales semánticamente relevantes.<sup>2</sup> Esta última categoría podría ampliarse (para dar cuenta de todas las acciones institucionales, esto es, de las acciones que producen determinados efectos porque tales acciones y tales efectos están previstos en reglas), hablando de movimientos corporales convencionalmente relevantes.

2.2. ¿Qué "cantidad" de movimientos corporales, por decirlo de una forma gráfica, forman parte de una determinada acción? Puesto que normalmente realizamos una acción tras otra, y es posible que incluso varias acciones en una misma ocasión (como cuando voy andando y cantando al mismo tiempo), es necesario introducir un criterio para seleccionar qué movimientos corporales son los que tienen relación con una determinada acción (por ejemplo, poner un pie delante de otro es parte de la acción de andar, pero no de cantar). Creo que un criterio adecuado puede ser el siguiente: forman parte de una acción todos aquellos movimientos corporales que son condición suficiente de la producción del cambio interno a la acción, esto es, del cambio que define a la acción (véase el siguiente apartado). Así, la acción de abrir una ventana, por ejemplo, se compone de todos los movimientos corporales que son condición suficiente de abrir la ventana. Si mientras abrimos la ventana estamos al mismo tiempo sosteniendo un libro con la otra mano, los movimientos corporales involucrados en esta segunda acción no forman parte de la primera. Y si inmediatamente después de abrir la ventana ando hacia el sofá, esta última secuencia de movimientos corporales tampoco forman parte de la acción de abrir la ventana.

## 3. El cambio en el mundo

3.1. El segundo elemento de las acciones que interesa analizar es precisamente el cambio en el mundo. De entrada, este elemento

<sup>2</sup> Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Ed. Taurus, 1987, p. 140.

plantea el problema de si puede afirmarse que todas las acciones producen un cambio en el mundo. Esta es, en realidad, una cuestión que depende en gran medida de qué se entienda por "cambio". Hay un sentido débil en el que la respuesta es trivialmente afirmativa: si todas las acciones presuponen un movimiento de nuestro cuerpo y nuestro cuerpo pertenece al mundo, cada vez que realizamos una acción ocurre un cambio en el mundo. Muchas veces nos encontramos con que no podemos describir el cambio producido por una acción con independencia de la descripción misma de los movimientos corporales que dan lugar a dicha acción. Esto es lo que ocurre cuando nos preguntamos cuál es el cambio de acciones como "flexionar un dedo" o "correr": la respuesta suele ser que tales cambios son los de "haber flexionado un dedo" o "haber corrido". En estos casos hacemos referencia a cambios en un sentido débil. Pero nuestros movimientos corporales pueden producir otros cambios. Pueden provocar, por ejemplo, que una puerta se cierre, que un jarrón se rompa, que un hombre o una mujer muera, que un bosque se incendie, que estalle una guerra. No me parece claro que pueda afirmarse que todas las acciones produzcan un cambio en este sentido más fuerte; al menos, no está claro que todas las acciones produzcan un cambio relevante, distinto de los movimientos corporales.

3.2. A la vista de lo anterior, podemos afirmar que todas las acciones se relacionan conceptualmente con un cambio (en sentido fuerte o, al menos, débil) en el mundo. Llamaré a este cambio el "cambio interno a la acción". La relación entre una acción y su "cambio interno" es conceptual, porque sólo decimos que la acción ha tenido lugar si dicho cambio se ha producido. Esto es, el "cambio interno" es el que da nombre a la acción (para que se haya realizado la acción de abrir la ventana, la ventana se debe haber abierto; para que se haya realizado la acción de matar a Pedro, Pedro debe haber muerto por mi causa). Dicho de otra manera: identificamos las acciones y las distinguimos unas de otras atendiendo al cambio al que dan lugar.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> La noción de cambio interno es fuertemente heredera de la noción de von Wright de "resultado de una acción". La diferencia es que para von Wright

3.3. En una teoría de la acción que resulte adecuada para el Derecho es conveniente distinguir entre cambios naturales y cambios o efectos institucionales que, por decirlo así, se producen en dos "mundos" distintos: el "mundo natural" o el "mundo normativo". Los cambios naturales son aquellos que se producen con independencia de la existencia de reglas; los cambios o efectos institucionales son aquellos cuya producción depende de la existencia de una regla. Esta última afirmación no debe entenderse en ningún sentido metafísico: cuando se dice que una norma constituye un cambio o una acción, hay que entender esta afirmación en el sentido de que las normas ofrecen nuevos esquemas de interpretación del cambio natural o la acción natural correspondiente. La muerte de una persona es un cambio natural, porque es independiente de las reglas; éstas pueden prohibir dar lugar a ese cambio, pero el cambio puede producirse con independencia de ellas. Ahora bien, matar a una persona en determinadas circunstancias constituye (esto es, puede interpretarse como) un homicidio o un asesinato. Haber cometido homicidio o asesinato es un cambio institucional, al igual que haber contraído matrimonio o promulgado una ley. Una vez producido un cambio institucional, éste se caracteriza por desencadenar una serie de consecuencias normativas (en última instancia consistentes en el

---

el resultado de una acción (que tiene una relación conceptual con ella) es el cambio pretendido por el agente (mientras que las consecuencias son los cambios no queridos relacionados causalmente con el resultado), por lo que no puede hablarse del resultado de acciones no intencionales. A diferencia de éste, el "cambio interno" es independiente de la intención del agente, por lo que así se puede dar cuenta tanto de las acciones intencionales como de las acciones no intencionales. Tanto unas como otras se definen a partir de un cambio, que hemos seleccionado entre la cadena de cambios que puede iniciar un movimiento corporal bien porque es el cambio pretendido por el agente (acción intencional), bien porque es un cambio relevante de acuerdo con principios o convenciones sociales (acción no intencional).

Sobre la distinción entre resultado y consecuencia véase G.H. von Wright, *Norma y acción*, Madrid, Ed. Tecnos, 1970. Un análisis de estas nociones puede encontrarse en Daniel González Lagier, *Acción y norma en G.H. von Wright*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995.

surgimiento de nuevas reglas, derechos y deberes), por lo que tales cambios pueden describirse a la luz de dichas consecuencias.

3.4. No todos los cambios naturales que ocurren en el mundo pueden formar parte de las acciones: sólo aquéllos que, en última instancia, podemos producir por medio de movimientos corporales. Pero la expresión "poder producir", aun cuando la entendamos en su sentido fáctico (y no en sentido normativo), es demasiado vaga, y quizá convengan algunas observaciones para tratar de precisarla.

La distinción entre lo que podemos y lo que no podemos hacer es demasiado tajante. En su lugar, propongo que distingamos entre cambios (razonablemente) dentro del control del agente (como cerrar una puerta), cambios fuera del control del agente (como provocar que llueva mañana) y cambios parcialmente dentro (o fuera) del control del agente (como hacer que aumente la esperanza de vida o sacar un doce con los dados).<sup>4</sup> Un cambio está dentro del control de un agente cuando puede realizarse una acción que constituye una condición razonablemente suficiente del cambio.<sup>5</sup> Un cambio está totalmente fuera del control del agente cuando no puede realizarse ni una condición suficiente ni siquiera una condición que, sin ser

<sup>4</sup> A su vez, podemos entender la expresión "dentro/fuera del control del agente" como referida a un agente cualquiera en condiciones normales o como relativa a un agente determinado.

<sup>5</sup> La noción lógica de condición suficiente es excesivamente fuerte para la teoría de la acción, porque nunca podemos estar seguros de que un movimiento corporal será realmente suficiente para producir un cambio (distinto al mero movimiento corporal). Esto es así al menos por dos razones: la primera, el carácter inductivo de nuestro conocimiento de las relaciones causales; la segunda, el hecho de que nunca podemos estar absolutamente seguros de que el contexto causal en un determinado momento sea exactamente el adecuado para producir el cambio que pretendemos, porque sus variables escapan a nuestra capacidad de análisis. Por ello, puede ser conveniente hablar de condiciones razonablemente (a la vista de lo que sabemos y lo que creemos poder hacer) suficientes. Véase Daniel González Lagier, "Cómo hacer cosas con acciones. Sobre las reglas de acción y las reglas de fin", en *Doxa*, Alicante, núm. 20, 1997.

suficiente, contribuya a ese cambio. Y un cambio está parcialmente dentro del control del agente cuando sólo pueden realizarse condiciones que contribuyen al cambio, pero no condiciones suficientes del mismo.

Está claro que los cambios razonablemente dentro del control del agente pueden formar parte de las acciones, mientras que no pueden hacerlo los cambios totalmente fuera del control del agente; pero nos podemos preguntar qué ocurre con los cambios parcialmente dentro del control del agente. ¿Es una acción producir un cambio de este tipo, o sólo consecuencia en última instancia de nuestros movimientos corporales, pero fuera del ámbito de lo que llamamos acciones? ¿Existe una acción de "aumentar el nivel de vida", o de "sacar doce a los dados"? La respuesta no es nada obvia, y lo único que puede decirse con seguridad es que nos encontramos en una zona de penumbra del concepto de "acción", porque serán circunstancias como los usos lingüísticos o la mayor o menor influencia del azar en cada caso concreto lo que nos lleve a una conclusión u otra. Quizá pudiera sugerirse que éstas son cosas que hacemos con nuestras acciones, pero no propiamente acciones nuestras. Por decirlo con un ejemplo de John Searle:

"Si tengo la intención de pesar 160 libras por Navidad y tengo éxito, no se dirá por ello que realicé la acción intencional de pesar 160 libras por Navidad ni se dirá que pesar 160 libras por Navidad pueda ser una acción intencional. Lo que se quiere decir más bien es que si tengo éxito en mi intención de pesar 160 libras por Navidad, debo haber realizado ciertas acciones por medio de las cuales llegué a pesar 160 libras".<sup>6</sup>

Por lo que respecta a los cambios institucionales, a qué cambios de este tipo podamos dar lugar dependerá del sistema de normas del que se trate. En principio, no parece haber restricciones a los cambios normativos que un sistema de normas pueda constituir. En todo caso, persisten para estos cambios las restricciones que vimos a propósito

<sup>6</sup> John Searle, *Intencionalidad*, Madrid, Ed. Tecnos, 1992, p. 92.

de los cambios naturales (esto es, debe tratarse de un cambio dentro del control del agente o, al menos, parcialmente dentro), pues no hay que olvidar que un cambio institucional es una interpretación de un cambio natural.

#### 4. El vínculo entre el movimiento corporal y el cambio en el mundo

4.1. Dado que los movimientos corporales producen un cambio en el mundo (natural o institucional), debe existir alguna relación, algún vínculo, entre tales movimientos corporales y dicho cambio. Este vínculo es causal, en el caso de los cambios naturales, o convencional, en el caso de los cambios institucionales.

4.2. Normalmente, entendemos que la relación de causalidad es un tipo de relación que se da en la naturaleza: si calentamos un trozo de metal, éste se dilata. La dilatación de los metales con el calor se produce con una necesidad que podríamos llamar "necesidad natural":<sup>7</sup> la relación de causalidad es algo así como una necesidad física. Nos llevaría muy lejos un análisis detenido de las relaciones de causa-efecto, pero sí que conviene recordar que esta manera de presentar el tema -sin ser falsa- oscurece el carácter convencional y contextual de la causalidad. Como señalaba Feinberg, en realidad, el suceso que llamamos causa rara vez es un suceso individual y aislado, sino más bien un suceso o estado de cosas que se encuentra en conexión con otros, formando lo que se llama un "contexto causal". Cada uno de los elementos del "contexto causal" no es por sí solo suficiente para producir el resultado, pero en conjunción con el resto de elementos del contexto causal se convierte en condición suficiente del mismo. Así, por ejemplo, cuando decimos que la causa

<sup>7</sup> Para un resumen de algunas teorías acerca de la causalidad puede verse Daniel González Lagier, "Sobre el concepto de causa", en *Poder Judicial*, Madrid, núm. 33, 1994. Sobre la idea de necesidad natural, véase G.H. von Wright, *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

de un incendio fue el cigarro que arrojamos al bosque, estamos suponiendo tácitamente que están presentes otras condiciones sin las cuales el efecto no se hubiera producido (por ejemplo, la presencia de oxígeno en el aire). Si decimos que arrojar el cigarro ha sido la causa del incendio, y no decimos que la causa fue, por ejemplo, la presencia de oxígeno en el aire, es porque individualizamos este suceso como el elemento anormal en el contexto. Es la normalidad o anormalidad en el contexto lo que señala a un elemento como causa y nos permite priorizarla frente al resto de condiciones. Pero esta normalidad o anormalidad depende de las circunstancias contextuales. En un experimento científico, en el que se crean condiciones de laboratorio, la presencia no querida del oxígeno sí puede ser considerada causa de un incendio.<sup>8</sup>

De todas formas, esta dependencia de la noción de causa respecto del contexto y los intereses del observador no excluye el carácter natural de la relación entre la causa (inmersa en el contexto correspondiente) y el efecto, puesto que el "poder causal" del contexto no depende del observador.

4.3. Si el cambio en el mundo es un cambio institucional, la relación o vínculo que estamos examinando será una relación convencional o normativa. Las relaciones convencionales son puestas por reglas o convenciones. Si queremos trazar un paralelismo entre el mundo natural y el mundo normativo, podríamos decir que algunas reglas ocupan en el mundo normativo una posición semejante al de las leyes causales en el mundo natural (por supuesto, esta afirmación no implica desconocer que las leyes causales son descriptivas: las leyes causales describen relaciones causales, mientras que las reglas crean o constituyen relaciones convencionales).

¿Qué tipo de reglas establecen estas relaciones convencionales? En principio, debe tratarse de reglas que vinculan la "ocurrencia" de cierto estado de cosas (en nuestro caso, en última instancia, la realización de ciertos movimientos corporales en ciertas circunstancias)

<sup>8</sup> Ernest Nagel, *La estructura de la ciencia*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1981.

con un determinado cambio normativo (esto es, un cambio interpretado a la luz de un sistema de reglas). Las reglas que Searle llama reglas constitutivas se adaptan a este esquema; pero en el ámbito del Derecho no siempre es fácil distinguir entre reglas constitutivas y reglas regulativas. Así, una norma como la que establece una sanción para el homicidio se ha considerado tradicionalmente como una regla regulativa, no constitutiva; sin embargo, si tal regla no existiera, no cabría hablar de homicidio ni se produciría el resultado institucional correspondiente, por lo que también tiene una dimensión constitutiva.<sup>9</sup> En lugar de buscar un criterio que nos permita distinguir tajantemente entre reglas de uno y otro tipo, podemos admitir que, en ocasiones, las reglas (incluso las regulativas o reglas de conducta) tienen una dimensión constitutiva. Son estas reglas con dimensión constitutiva las que establecen un vínculo convencional entre ciertos movimientos corporales y un cambio institucional.

## 5. La intención

5.1. La intención es sin duda el elemento más complejo de las acciones. Algunas de las dificultades que plantea el concepto de intención tienen que ver con la ambigüedad de las expresiones "intención", "acción intencional" y "acción voluntaria". Otras tienen que ver con problemas filosóficos de gran tradición (como el de la relación entre entidades mentales y entidades físicas). En los siguientes apartados trataré de ofrecer algunas distinciones y consideraciones que me parecen importantes para un análisis de esta noción.

5.2. En primer lugar, debe distinguirse entre la Intencionalidad<sup>10</sup> como un rasgo de algunos sucesos mentales (o la Intencionalidad de la

mente, en general) y la intención como un rasgo de las acciones. La siguiente aproximación de Searle a la noción de "Intencionalidad" puede ser útil para comprender esta distinción:

"Como formulación preliminar podríamos decir: la Intencionalidad es aquella propiedad de muchos estados y eventos mentales en virtud de la cual éstos se dirigen a, o son sobre o de, objetos y estados de cosas del mundo. Si, por ejemplo, tengo una creencia, debe ser una creencia de que tal y tal es el caso; si tengo un temor debe ser de algo o de que algo ocurrirá; si tengo un deseo, debe ser un deseo de hacer algo, o de que algo suceda o sea el caso; si tengo una intención, debe ser una intención de hacer algo".<sup>11</sup>

De acuerdo con Searle, no todos los estados y eventos mentales tienen Intencionalidad ("hay -escribe- formas de nerviosismo, de dicha y ansiedad no dirigida que no son Intencionales").<sup>12</sup> Si un estado es Intencional, debe haber una respuesta a preguntas como "¿Sobre qué es?", "¿De qué es?", etc. Así, por ejemplo, si alguien me informa de que tiene una creencia o un deseo, tiene sentido preguntarle "¿qué es lo que crees?" o "¿qué es lo que deseas?", y la respuesta no puede ser "sólo tengo una creencia o un deseo, sin creer o desear nada".

Tener la intención de realizar algo, o la intención que acompaña a una acción, es sólo un estado más dotado de Intencionalidad (al igual que los deseos o las creencias), pero -a pesar del parentesco terminológico- la intención de las acciones no tiene por qué ocupar un lugar especial en una teoría de la Intencionalidad; dicho de otro modo: que un estado sea Intencional no quiere decir que contenga algún tipo de intención.<sup>13</sup>

No obstante, hablar de estados mentales, y de la intención como un estado mental, es tomar partido en la polémica acerca de la

<sup>9</sup> Joseph Raz ha criticado por esta razón la distinción de Searle entre reglas regulativas y reglas constitutivas. Véase Joseph Raz, *Razón práctica y normas*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991, p. 125. Véase también Daniel González Lagier, "Clasificar acciones. Sobre la crítica de Raz a las reglas constitutivas de Searle", en *Doxa*, Alicante, núm. 13, 1993.

<sup>10</sup> Searle propone escribir Intencionalidad o Intencional con mayúscula cuando nos referimos a la Intencionalidad de los estados mentales en general.

<sup>11</sup> John Searle, *Intencionalidad*, p. 17.

<sup>12</sup> John Searle, *Intencionalidad*, p. 17.

<sup>13</sup> Para una exposición de los problemas planteados por la Intencionalidad y los intentos de explicarla puede verse William Bechtel, *Filosofía de la mente. Una panorámica para la ciencia cognitiva*, Madrid, Ed. Tecnos, 1991, caps. 3 y 4.

existencia de los mismos y en la discusión correspondiente en el ámbito de las acciones entre volicionistas y no volicionistas.

5.3. El punto de partida de la discusión es el siguiente:<sup>14</sup> de acuerdo con un sentido de "voluntariedad", una acción es voluntaria cuando los movimientos corporales que la constituyen están causados por un fenómeno mental, que suele denominarse "voluntad", "volición", "acto de voluntad", etc. De acuerdo con esta concepción, todas las acciones se componen de una fase interna (la volición) y una fase externa (los movimientos corporales y las consecuencias de los mismos). Si falta la fase interna, o si no hay relación de causalidad entre ésta y la fase externa, no nos encontramos ante una acción voluntaria y, en realidad, no nos encontramos ante una acción. Como hemos visto, a esta concepción se le conoce como la teoría ortodoxa de la acción, y la afirmación de que existen las voliciones es uno de los componentes de esta teoría.

El problema de los "volicionistas" radica en los presupuestos que subyacen a su concepto de "acción voluntaria". Estos presupuestos son directamente heredados de la filosofía de Descartes, para quien la vida de una persona transcurre en dos mundos distintos, aunque paralelos y conectados entre sí: el mundo de lo mental y el mundo de lo físico. Al primero pertenecen una serie de fenómenos caracterizados por tener existencia temporal -pero no espacial- y poseer consciencia; al segundo pertenecen aquellos fenómenos que existen en el espacio y el tiempo y poseen materia. Los fenómenos del segundo tipo son públicos, en el sentido de que cualquiera puede observarlos, pero los fenómenos mentales son estrictamente privados, porque sólo nosotros tenemos acceso a ellos. Entre estos dos tipos de fenómenos existen interacciones, aunque resulta difícil precisar la naturaleza de esta conexión.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Hago ampliamente uso del resumen que Nino hace de esta polémica, en Carlos S. Nino, *Introducción a la filosofía de la acción humana*, Buenos Aires, Ed. Astrea, 1972, capítulo III.

<sup>15</sup> Thomas Moro Simpson, "El fantasma de la máquina: Notas sobre dualismo y materialismo", en *Análisis filosófico*, vol. V, núm. 2, 1985, pág. 57.

La filosofía cartesiana ha sido fuertemente criticada por autores como Wittgenstein, Elisabeth Anscombe y Gilbert Ryle. Este último se ha referido a esta concepción como "el mito del fantasma de la máquina", por suponer que detrás de cada acción hay un fenómeno mental fantasmagórico que la impulsa. Algunas de las críticas de Ryle referidas en particular a la existencia de voliciones, expuestas en su libro *El concepto de lo mental*, son las siguientes:

- a. Los predicados que se aplican a la mayoría de los eventos no pueden aplicarse a las voliciones, hasta el punto de que el lenguaje común carece de términos para referirse a ellas.
- b. No podemos llegar a conocer directamente las voliciones de otro, por lo que toda valoración o explicación que presuponga tales voliciones se basa en meras conjeturas.
- c. La naturaleza de las relaciones causales entre voliciones y movimientos corporales no puede ser explicada, dado que unas y otros tienen un tipo diferente de existencia.
- d. Si las voliciones se introducen para distinguir las acciones voluntarias de las involuntarias, entonces cabe preguntarse si ellas mismas son acciones voluntarias o involuntarias. Si se responde que son acciones voluntarias, ello nos lleva a un regreso al infinito. Si se responde que son involuntarias, la respuesta parece absurda.

Otros autores, como A.I. Melden o H.L.A. Hart se han sumado a este tipo de críticas. Ahora bien, el principal problema de estos críticos es el de presentar una propuesta alternativa satisfactoria al "mito de las voliciones". Así, Ryle -inspirándose en el segundo Wittgenstein- sostiene que muchas de las expresiones que hacen referencia a sucesos mentales (y así ocurre según él también en el caso particular de las voliciones) denotan simplemente disposiciones de comportamiento, esto es, sirven para hablar de cómo se comporta alguien o cómo es posible que se comporte. Por ejemplo, podemos explicar qué quiere decir que alguien cree que lloverá haciendo referencia a diversas propensiones de conducta, como coger un paraguas, cancelar los planes para una



comida campestre, etc.<sup>16</sup> A esta concepción, que puede considerarse una primera manifestación del materialismo moderno, se le conoce como conductismo filosófico o conductismo lógico. El siguiente párrafo de May Brodbeck, que relaciona esta concepción de los estados mentales con la polémica acerca del método adecuado para las ciencias del hombre, puede contribuir a aclarar esta postura:

“Los estados mentales de los demás, sus pensamientos, sentimientos, deseos y esperanzas no son directamente accesibles a la inspección pública. Tampoco podemos comprobar las inferencias cotidianas que hacemos acerca de ellos, con base en lo que observamos, en la forma en que sí nos es posible comprobar independientemente una inferencia acerca de la acidez de un líquido a partir de un cambio observado en un pedazo de papel tornasol. Aun cuando podamos acertar con frecuencia en nuestras inferencias cotidianas sobre los estados de los demás partiendo de su comportamiento, todo lo que tenemos para continuar es lo que la gente quiera decirnos o su conducta observable. Como no hay manera de comprobar, de manera independiente, la aparición de estos criterios y la utilidad de los mismos, quienes proponen una ciencia del hombre evitan toda mención de los estados mentales. Ellos sostienen, sin embargo, que puede darse, en principio, una descripción completa y una explicación causal de los actos humanos mediante términos que -como los de la ciencia física- se refieren sólo a las propiedades, observables objetivamente, de los objetos materiales. Los objetos materiales que les interesan son, naturalmente, los cuerpos de la gente; los caracteres, entre otros, son los comportamientos observables de esos cuerpos en ciertas condiciones y en determinados ambientes. Todos los términos mentales que caracterizan a las acciones, tales como ‘propósito’ y ‘pensamiento’ son, en esta posición,

<sup>16</sup> William Bechtel, *Filosofía de la mente*, pág. 122.

eliminables mediante definiciones que empleen únicamente términos no-mentalistas”.<sup>17</sup>

Seguramente, el principal enemigo que tiene el conductismo (en la medida en que se tome como algo más que una propuesta metodológica) es el sentido común, pues niega algo que parece intuitivamente evidente: yo tengo intenciones, creencias, dolores, tristezas, deseos, miedos y esperanzas y tengo una experiencia de ellos que resulta muy extraño explicar en términos de propensiones a actuar de una u otra manera. Pero los conductistas excluyen la posibilidad de que yo pueda acceder a mis estados mentales, salvo por la observación externa. Esta tesis fue ridiculizada con algunos chistes, como el siguiente: El conductista 1 le dijo a la conductista 2 después de hacer el amor: “Fue estupendo para tí, ¿qué tal me fue a mí?”.<sup>18</sup> En definitiva, en palabras de Searle:

“Aunque quizás la mayoría de las polémicas en las publicaciones filosóficas tratan de las objeciones ‘técnicas’, de hecho, son las objeciones de sentido común las más embarazosas. El absurdo del conductismo radica en el hecho de que niega la existencia de los estados mentales internos como algo adicional a la conducta externa. Y, como sabemos, esto va frontalmente en contra de nuestras experiencias ordinarias de lo que se siente siendo un ser humano”.<sup>19</sup>

Esta objeción, por supuesto, no se dirige contra todo tipo de materialismo, sino contra las versiones del materialismo que niegan la existencia de estados mentales y de características de los mismos como la consciencia y la Intencionalidad. Pero las teorías materialistas que

<sup>17</sup> May Brodbeck, “El significado y la acción”, en P.H. Nidditch (comp.), *Filosofía de la ciencia*, México, FCE, 1975, pág. 176.

<sup>18</sup> John Searle, *El redescubrimiento de la mente*, Barcelona, Ed. Crítica, 1996, p. 49.

<sup>19</sup> John Searle, *El redescubrimiento de la mente*, p. 49.

no niegan los estados mentales dejan abiertas las puertas a la explicación de las acciones voluntarias como acciones que proceden de una volición. Algunos de los autores más destacados de la filosofía de la acción, como Davidson y Goldman, han construido sus teorías de la acción desde una postura volicionista (para ellos las voliciones son una combinación de deseos y creencias conectados causalmente con las acciones), sin comprometerse con los aspectos más conflictivos del dualismo.

En definitiva, parece haber buenas razones para sostener que lo que diferencia a las acciones del resto de movimientos corporales que no constituyen acciones es que las primeras proceden de un estado mental que, genéricamente, podemos llamar voluntad o volición. A estas acciones que proceden de la voluntad, para recalcar sus diferencias frente a los actos reflejos, se les llama a veces "acciones voluntarias". Pero éste es sólo uno de los sentidos de esta expresión, como ya he señalado.

5.4 ¿Qué estados mentales son los que llamamos "voliciones"? Parece que con esta expresión se hace referencia fundamentalmente a los deseos y a las intenciones de los agentes. Aunque muchas veces no se distingue entre unos y otras (ni en el lenguaje ordinario ni en trabajos especializados), los dos estados tienen características distintas. En opinión de Carlos Moya, una definición de intención debería tener en cuenta las siguientes diferencias entre deseos e intenciones:<sup>20</sup>

a. Las intenciones tienen como objeto una acción, son intenciones de hacer "x" o de hacer "y"; aun en el caso de que intentemos conseguir un determinado estado de cosas, el objeto directo de la intención es la acción con la que conseguir dicho estado de cosas. Por el contrario, los deseos pueden tener como contenido a cosas, personas o estados de cosas, además de acciones. Por ejemplo, yo puedo desear un coche, desear ser alto y desear hacer un viaje; y

puedo tener la intención de hacer un viaje, pero no tiene sentido decir que tengo la intención de un coche o de ser alto.

- b. Mientras que las intenciones afectan o no a la acción en su conjunto, se puede sentir deseo y aversión hacia la misma acción, en función de distintos aspectos de la misma. "Se puede -escribe Moya- adoptar actitudes contrarias, en particular deseos y aversiones, hacia la misma cosa, persona, estado de cosas o acción, en razón de sus diferentes aspectos, pero no ocurre nada similar con la intención: es incoherente tener y no tener la intención de hacer una y la misma acción".<sup>21</sup>
- c. Las intenciones son "todo o nada", mientras que los deseos son graduables: Podemos sentir deseos más o menos fuertes, pero no intenciones más o menos fuertes. A veces, decimos que tenemos una intención más firme que otra, pero en opinión de Moya se trata de un sentido distinto de "fuerza", con el que hacemos referencia a nuestra mayor o menor disposición a cambiar de intención: "Si tengo la intención de hacer A, y no B o C, no pretendo hacer A más de lo que pretendo hacer B o C: no tengo la intención de hacer B o C en absoluto. Pero es perfectamente natural decir que deseamos algo más de lo que deseamos otra cosa".<sup>22</sup>
- d. Mientras que puedo desear algo que sé que es imposible de conseguir, no puedo tener la intención de hacer algo que sé que es totalmente imposible hacer (se requiere al menos un mínimo de esperanza, y aun así mi intención se describiría mejor como la intención de intentar hacer tal cosa).
- e. La "lógica" de las intenciones difiere de la "lógica" de los deseos. Así, por ejemplo, no puedo tener racionalmente la intención de hacer dos acciones que sé que son incompatibles; si la acción B se sigue de la acción A y soy consciente de ello, no puedo tener la

<sup>21</sup> Carlos J. Moya, *The Philosophy of Action*, p. 136.

<sup>22</sup> Carlos J. Moya, *The Philosophy of Action*, p. 137. No obstante, esta característica me parece más controvertible, porque la mayor o menor disposición a cambiar de intención puede verse como un indicador (entre otras cosas) de la intensidad de mi intención de hacer algo.

<sup>20</sup> Carlos J. Moya, *The Philosophy of Action, An Introduction*, Cambridge, Polity Press, 1990, pp. 136 y 137.

intención de hacer B y sé que A es el único medio para ello, no puedo tener la intención de hacer B y no tener la intención de hacer A. Es fácil ver que estos principios no son aplicables a los deseos.

- f. Las intenciones de un agente son autorreferentes, en el sentido de que genuinamente sólo puedo tener la intención de hacer algo por mí mismo (decir que tengo la intención de que "x" haga algo es una manera indirecta de decir que tengo la intención de hacer por mí mismo que "x" haga algo). En cambio, puedo tener genuinos deseos de que "x" haga algo.

A estas diferencias señaladas por Carlos J. Moya se podría añadir una en la que este autor hace especial hincapié, convirtiéndola en el núcleo de su noción de intención:

- g. La intención compromete a actuar de una manera más fuerte que los deseos. "Al tener una intención me comprometo a mí mismo a hacer (si creo que seré capaz) o intentar hacer (si no creo que seré capaz) su contenido verdad".<sup>23</sup>

Una manera de entender qué es tener una intención que permite explicar algunas de las diferencias entre intenciones y deseos (por lo menos los rasgos b, c, d, e y f señalados anteriormente) es la que aporta Donald Davidson en su artículo "Tener la intención". Para este autor, una intención es querer realizar una acción que se distingue del resto de deseos relativos a acciones porque implica un juicio global - y no meramente *prima facie*- de que, a la luz de todas las razones, tal acción es deseable. Podríamos decir que una intención es un deseo de actuar *all thing considered*:

"Pues un juicio de que algo que pienso que puedo hacer y que pienso que veo claro el camino para hacerlo, un juicio de que tal acción es deseable no sólo por una u otra razón, sino a la luz de todas mis razones: un juicio como éste no es un mero deseo. Es una intención".<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Carlos J. Moya, *The Philosophy of Action*, p. 138.

<sup>24</sup> Donald Davidson, "Tener la intención", en *Ensayos sobre acciones y sucesos*, Barcelona, Ed. Crítica, 1995, p. 128.

"(...) tener la intención y querer pertenecen al mismo género de actitudes favorables expresadas por juicios de valor. El querer, los deseos, principios, prejuicios, deberes arraigados y obligaciones, proporcionan razones para las acciones y las intenciones y se expresan mediante juicios *prima facie*; las intenciones y los juicios que acompañan a las acciones intencionales se distinguen por su forma global o incondicional".<sup>25</sup>

Pero esta caracterización de las intenciones plantea un problema, porque parece sugerir que las intenciones son el resultado de un proceso de deliberación y balance de razones y creencias que el agente realiza conscientemente y previamente a la acción, y esto no parece ser el caso para todas las acciones que llamamos intencionales.

5.5. No todo lo que hacemos intencionalmente lo hacemos tras un proceso de decisión o balance de razones; muchas acciones que llamamos intencionales no son acciones premeditadas. Cuando paseamos, por ejemplo, no siempre hemos decidido previamente qué camino tomar, pero paseamos intencionalmente; cuando mantenemos una conversación, no siempre hemos decidido previamente qué vamos a decir, pero lo decimos intencionalmente; cuando alguien nos insulta y le golpeamos, le hemos golpeado intencionalmente, pero es posible que no nos hubiéramos formado la intención de golpearle en el caso de que nos insultara.

Searle señala dos tipos de acciones intencionales que hacemos sin haber forjado previamente la intención de hacerlas (aunque pueden plantearse dudas acerca de que las acciones del segundo tipo sean realmente intencionales): (1) Aquellas que forman parte de un plan preconcebido, esto es, acciones subsidiarias que dependen de una acción global realizada con una intención previa: por ejemplo, "supongamos que tengo la intención previa de ir conduciendo mi coche hacia mi despacho, y supongamos que estoy llevando a cabo esa intención previa y cambio de la segunda a la tercera velocidad.

<sup>25</sup> Donald Davidson, *Tener la intención*, p. 129.

Ahora bien, no he formado ninguna intención previa para cambiar de la segunda a la tercera. Cuando formé mi intención de ir conduciendo mi coche hacia el despacho nunca la formulé en un pensamiento. No obstante, mi acción de cambiar de velocidad era intencional".<sup>26</sup> (2) Aquellas que no forman parte de una acción realizada con una intención previa o de un plan de vida. Por ejemplo: "supongamos que estoy sentado en una silla reflexionando sobre un problema filosófico, y de repente me levanto y comienzo a pasearme con aspecto preocupado por la habitación. Mi levantarme y pasear con aspecto preocupado son claramente acciones intencionales, pero para hacerlas no necesito formar una intención de hacerlas antes de hacerlas".<sup>27</sup>

Algunos autores tratan de dar cuenta del carácter intencional de estas acciones afirmando que la intención de realizar estas acciones es una intención inconsciente. Así, para Carlos J. Moya, por ejemplo, las intenciones de realizar una acción futura no son necesariamente "episodios mentales conscientes".<sup>28</sup> Pero parece haber algo extraño en la idea de una intención inconsciente (aunque es probable que haya distintos grados de consciencia de nuestras intenciones). Otros autores introducen una distinción entre dos tipos de intenciones. Por ejemplo, Searle distingue entre intenciones previas a la acción e intenciones en la acción. Cuando afirmamos que hemos golpeado a alguien intencionalmente, pero sin haber formado la intención de hacerlo, queremos decir que no teníamos la intención previa de hacerlo, pero la intención sí estaba en la acción. Searle da el siguiente criterio para distinguir ambos tipos de intenciones:

"La forma lingüística característica de expresión de una intención previa es 'Yo haré A' o 'Voy a hacer A'. La forma característica de la expresión de una intención en la acción es 'Estoy haciendo A'. Diremos de una intención previa que el

<sup>26</sup> John Searle, *Intencionalidad*, p. 96.

<sup>27</sup> John Searle, *Intencionalidad*, p. 96.

<sup>28</sup> Carlos J. Moya, *The Philosophy of Action*, p. 132.

agente actúa de acuerdo con su intención, o que intenta llevarla a cabo; pero en general no podemos decir tales cosas de la intención en la acción, porque la intención en la acción es precisamente el contenido Intencional de la acción; la acción y la intención son inseparables".<sup>29</sup>

Ahora bien, la pregunta que queda en el aire es la siguiente: ¿son las intenciones en la acción un estado mental? ¿Están en la mente?

5.6. Quizá el problema que plantean las intenciones en la acción muestra que, aunque escojamos la alternativa volicionista para construir la noción de "intención", necesitamos también un concepto de "intención" deudor de los no mentalistas.

Recordemos que, de acuerdo con los propios volicionistas, las intenciones (y los estados mentales, en general), son estrictamente privadas, en el sentido de que no tenemos posibilidad de acceder a las intenciones de los demás; a lo sumo, podemos inferir a partir de su comportamiento, contrastándolo con nuestras máximas de experiencia, cuáles parecen ser sus intenciones. Ni siquiera preguntando al agente podemos averiguar más allá de toda duda sus intenciones, porque su respuesta es también una acción respecto de la cual podemos preguntarnos de nuevo con qué intención fue realizada.

El hecho de que atribuir a un agente una determinada intención sea el resultado de una inferencia a partir de la observación de su conducta, puede hacer pensar que el concepto de intención que nos interesa no es el que toma como referencia un estado mental del individuo: la intención no está en la mente del individuo, sino que es algo que está en la acción (más concretamente, en las circunstancias y el contexto de la acción) y me permite realizar esa inferencia (o bien es el resultado de esa inferencia, esto es, lo que en el próximo apartado llamaré la interpretación intencional de la acción). Esta es una manera de entender el concepto de intención

<sup>29</sup> John Searle, *Intencionalidad*, p. 96.

cercana a la de los conductistas.<sup>30</sup> En este sentido, algunos autores se han planteado la posibilidad de que existan dos modelos de intención: "en uno hay un elemento psicológico interno que un ángel podría descubrir y en otro un esquema coherente de conducta externa".<sup>31</sup> Podemos hablar de "intención interna" e "intención externa" o de "intención en sentido subjetivo" e "intención en sentido objetivo". Pues bien, lo que quiero sugerir es que la noción de Searle de "intención en la acción" puede entenderse como "intención externa". Cuando hablamos de acciones intencionales realizadas sin una intención previa, lo que probablemente queremos decir es que esa acción es explicable en términos teleológicos y que, aunque de hecho no la realizamos tras una deliberación, la habríamos realizado igualmente si hubiéramos sopesado nuestras razones para actuar. Lo que queremos decir es que la observación de esa acción permite inferir una intención, aunque no haya habido realmente una intención previa, esto es, que cabe hacer una interpretación intencional de esa acción a la luz de las circunstancias y nuestro conocimiento del mundo. Por ello decimos que se trata de una intención en la acción.

Ahora bien, creo que el sentido externo u objetivo de intención es secundario respecto del interno o subjetivo. Como hemos visto, el sentido externo de intención, esto es, la interpretación intencional de la acción, puede acompañar tanto a las acciones realizadas con una intención previa como a acciones realizadas sin intención previa. En el primer caso, depende de la intención previa: si pudiéramos conocer exactamente la intención entendida como estado mental de un agente, nuestra interpretación intencional de su conducta no debería diferir en principio de la suya. Dicho de otra manera, lo que tratamos de inferir a partir de la observación de su conducta es cuál es su intención interna o previa a la acción. En el segundo caso, cuando no existe una intención previa (esto es, cuando se trata de una acción que llamamos intencional pero que hemos hecho sin deliberación), la interpretación

<sup>30</sup> Y que sería la noción que subyace a la teoría social de la acción de la dogmática penal.

<sup>31</sup> Alan R. White, *Grounds of Liability*, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 72. El autor menciona esta tesis, pero no la asume.

intencional, o intención en la acción, o intención exterior, depende de la intención previa que hubiera tenido el agente si se hubiera detenido a deliberar antes de actuar, de la explicación que éste pueda dar de su conducta.

Me parece por tanto que puede concluirse que, al igual que en algunas acciones el elemento del cambio en el mundo puede solaparse con los movimientos corporales, existen otras acciones en las cuales el elemento de la intención se solapa con el requisito de la interpretación de la acción.

5.7. Para concluir estas precisiones conceptuales sobre la noción de intención puede ser conveniente tratar de aclarar las relaciones entre las acciones voluntarias y las acciones intencionales.

- a. En ocasiones "acción voluntaria" significa la existencia de una relación causal entre una volición del agente y sus movimientos corporales. Este es el sentido de "voluntariedad" que usamos cuando decimos que lo que diferencia a las acciones de los meros movimientos corporales es su voluntariedad (a veces, se usa intencionalidad también en este sentido). Una acción involuntaria, es por el contrario, aquella en la que falta la volición o la conexión causal. Entonces el movimiento corporal puede haberse producido a causa de alguna fuerza física exterior (como cuando alguien levanta mi brazo) o psíquica (distinta de la voluntad), o en estado de inconsciencia. A veces se dice que estos supuestos no son casos de acciones en sentido propio.
- b. En otras ocasiones "acción voluntaria" puede ser equivalente a acción intencional libre, realizada sin coerción de ningún tipo. En este sentido, una acción es involuntaria cuando es intencional pero nos hemos visto forzados a realizarla, por ejemplo porque es obligatoria jurídicamente o porque ha sido realizada bajo amenazas o algún tipo de coerción, o en estado de necesidad, o sin que hubiera otro curso de acción alternativo. Estas acciones son, sin embargo, voluntarias en el primer sentido (proceden de una volición), y son también intencionales (en el sentido de que son interpretadas conforme a la intención del agente).

c. Por último, a veces identificamos voluntariedad e intención y decimos de una acción que es voluntaria cuando es plenamente intencional, y que es involuntaria cuando es una consecuencia no querida de nuestros movimientos corporales. Por ejemplo cuando digo "mi acción de alertar al enemigo no fue voluntaria, yo sólo quería fumar y por ello encendí un cigarrillo".

## 6. La interpretación o el significado de la acción

6.1 Un pasaje de Wittgenstein que parece ineludible citar en cualquier trabajo sobre teoría de la acción (y con esto cumplo con esa tradición) es el siguiente: "¿Qué es lo que resta cuando del hecho de que levanto el brazo sustraigo el que mi brazo se levante?".<sup>32</sup> Muchos filósofos han pensado que la respuesta correcta, esto es, "lo que queda" cuando a una acción le quitamos el movimiento corporal, es el significado de ese movimiento. Esta es una de las cuestiones sobre las que ha gravitado parte de la discusión acerca de la distinción entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas. Se ha dicho que lo que es característico de las ciencias humanas es precisamente el estudio de fenómenos que poseen un sentido o un significado, lo que impide que pueda darse de ellos una explicación meramente causal. La polémica acerca del método propio de las ciencias humanas y su delimitación frente a las ciencias de la naturaleza puede verse -como sugiere von Wright- como la continuación de dos tradiciones distintas acerca del modelo de explicación en las ciencias: la tradición galileana (que entiende la tarea de la ciencia como explicación causal) y la tradición aristotélica (que la entiende como explicación teleológica).

Un análisis de la tradición aristotélica y sus diversas versiones a lo largo de la historia sugiere que hay básicamente dos candidatos posibles en lo que puede consistir "el significado de una acción". Una posibilidad es relacionar la cuestión del significado de una acción con su explicación teleológica, esto es, entendemos una acción cuando

<sup>32</sup> Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Ed. Crítica, 1988, § 621.

podemos responder a la pregunta "¿Por qué o para qué  $x$  hizo  $y$ ?"; otra posibilidad es afirmar que entendemos una acción o conocemos su significado cuando podemos responder a la pregunta "¿Qué es  $y$ ?". Estas dos preguntas apuntan a la distinción entre explicar y comprender una conducta.<sup>33</sup>

Si se sostiene que el significado de las acciones es lo que las explica como racionales, esto es, el propósito perseguido por ellas (o, más exactamente, el propósito que el agente persigue con ellas), nos topamos con el inconveniente de que no podemos hablar del significado de las acciones no intencionales. Estas se muestran como un sinsentido. Por el contrario, entender que el significado de la acción es lo que permite clasificarlas o comprenderlas como una acción de un tipo u otro es "un significado más amplio de significado" (porque abarca también a las acciones no intencionales). De manera que esto último es lo que entenderé por el "significado de una acción". Y hablaré de interpretar una acción como el proceso de búsqueda de su significado, esto es, el proceso de subsunción de la misma en una u otra clase de acciones. La "interpretación de una acción" puede hacer referencia a ese mismo proceso o al resultado del mismo.

¿Qué es lo que hace que subsumamos un movimiento corporal en una u otra clase de acciones? Creo que la respuesta, en la mayoría de los casos, es la siguiente: clasificamos a los movimientos corporales como una acción de dar lugar a uno u otro cambio (en sentido fuerte o débil y natural o institucional). La clase de acciones bajo la que subsumimos el movimiento corporal depende de dicho cambio. Por lo tanto, el proceso de interpretación de las acciones puede verse como

<sup>33</sup> Esta distinción entre explicar y comprender suele trazarse en términos más sugerentes, pero, a la vez, más vagos. Aquí tomo la distinción tal como la traza Georg Henrik von Wright. Para este autor, la contraposición entre ciencias de uno u otro tipo no debería entenderse como una contraposición entre "explicar" y "comprender", sino entre la explicación intencional o teleológica y la comprensión, por el lado de las ciencias humanas, y la explicación causal o funcional, por el lado de las ciencias de la naturaleza. Véase G.H. von Wright, *Explicación y comprensión*, especialmente el último capítulo.

el proceso de selección del "cambio interno a la acción", dentro de la cadena de cambios a la que se haya dado lugar. Y los criterios que usamos para seleccionar este cambio son distintos en función de que hagamos una interpretación intencional o no intencional de la acción.

## 6.2. La interpretación intencional de los movimientos corporales

6.2.1. Interpretar intencionalmente una acción requiere "ponerse en el lugar" del agente y realizar una inferencia a partir de sus movimientos corporales y de las circunstancias del contexto. Esta inferencia es en cierta manera "el espejo" de la inferencia que realiza el agente para determinar cuáles deben ser sus movimientos corporales si quiere dar lugar a cierto cambio. Partamos de los siguientes puntos:

- El agente quiere dar lugar al cambio  $x$  (natural o institucional), que constituirá el resultado de su acción.
- Para ello pone en juego su conocimiento del conjunto de reglas técnicas naturales (basadas en leyes causales) y/o institucionales (basadas en convenciones de carácter constitutivo) que le permiten dar lugar a dicho cambio.
- Utiliza esas reglas técnicas de forma relativa a su conocimiento del contexto en que va a realizar la acción.

La inferencia que realiza el agente sería: "si quiero producir el resultado  $x$  (esto es, hacer la acción  $x$ ), entonces, dado  $C$ , debo hacer los movimientos corporales  $z$ "; y la inferencia de un observador intérprete: "si ha hecho los movimientos corporales  $z$ , entonces, dado  $C$ , tenía la intención de (hacer la acción de) dar lugar a  $x$ ". La primera parte de la intención para inferir qué movimientos corporales deben hacerse; la segunda parte de los movimientos corporales realizados para determinar cuál era la intención con la que se hicieron.

6.2.2. La anterior inferencia interpretativa se apoya (entre otros) en los siguientes factores:

- El conocimiento de ciertas relaciones causales, esto es, de los medios causales adecuados para alcanzar ciertos fines naturales.
- El conocimiento de las reglas constitutivas, esto es, de los medios convencionales adecuados para alcanzar ciertos fines institucionales.

- El conocimiento de los hábitos sociales de conducta y reglas de carácter regulativo que acepta el agente.
- El conocimiento del carácter y la personalidad del agente.

Así mismo, hay una serie de principios sobre la intención que pueden guiarnos en la interpretación intencional de una acción:

- Si tengo la intención de hacer  $A$  y  $B$  es incompatible con  $A$ , no tengo la intención de hacer  $B$ .
- Si la acción  $B$  se sigue evidentemente de la acción  $A$ , no puedo tener la intención de hacer  $A$  sin la intención de hacer  $B$ .
- Si tengo la intención de hacer  $B$  y sé que  $A$  es el único medio para ello, no puedo tener la intención de hacer  $B$  y no tener la intención de hacer  $A$ .

Ahora bien, creo que la naturaleza de los anteriores principios no es el de tratarse de descripciones de características necesarias de la intención, sino que constituyen presunciones<sup>36</sup> revocables acerca de la intención de los sujetos en determinadas circunstancias. Ayudan al observador a ponerse en el lugar del agente e interpretar su acción, pero no garantizan la corrección de tal interpretación. La interpretación intencional que un observador realiza de los movimientos corporales de otro agente no coincide necesariamente con la intención del agente, aunque debe aspirar a hacerlo en la mayor medida posible.

## 6.3. La interpretación no intencional de los movimientos corporales

La interpretación no intencional de los movimientos corporales está guiada por ciertos criterios cuya función es doble: por un lado, estos criterios nos "autorizan" a pasar de la interpretación intencional a una interpretación de los movimientos corporales que no tenga en cuenta la intención del agente; por otro lado, nos permiten determinar en qué consecuencia de la cadena de cambios iniciada por los movimientos corporales podemos apoyarnos para atribuir al agente una acción no intencional.

<sup>36</sup> La plausibilidad de estas presunciones deriva, por un lado, de nuestra experiencia y, por otro, de la noción de intención (de la misma manera que, de acuerdo con von Wright, el hecho de que la intención implique un compromiso con la acción se debe al propio concepto de intención).

Como señala Ricardo Guibourg,<sup>37</sup> los criterios para la individualización de acciones son muy difíciles de tipificar y no hacen que la individualización sea decidible, sino que sólo actúan como motivaciones de fuerza variable y que hay que contrapesar entre sí. Como señala este autor, los más evidentes (además de la intención) son los siguientes :

- a. La longitud de la cadena de efectos: cuanto más alejada esté la consecuencia del movimiento corporal, menor será nuestra disposición a identificar esa consecuencia con una acción atribuible al agente.
- b. La previsibilidad de la consecuencia: cuanto más previsible es (o debía ser) para el agente la consecuencia, más dispuestos estaremos a atribuirla a la acción correspondiente.
- c. Interposición de algún suceso que refuerza la cadena de consecuencias: "si entre el Primer Acontecimiento [los movimientos corporales] y el Segundo Acontecimiento [la consecuencia] aparece otro hecho susceptible de ser identificado como Primer Acontecimiento distinto del primero, tendemos a interrumpir la cadena causal en homenaje a la doctrina del libre albedrío".<sup>38</sup>
- d. La importancia social de la consecuencia: cuanta más relevancia tiene la consecuencia considerada, estamos dispuestos a aceptar mayor extensión en la cadena. La relevancia social de la consecuencia es relativa a un sistema de reglas.

\*\*\*\*\*

Para finalizar, cabe hacer una reflexión a propósito de la interpretación o el significado de las acciones. Si efectivamente éste es un elemento centralmente vinculado con la noción de acción (esto es, si no podemos -o no resulta interesante- referirnos a la mayoría de acciones de una manera aséptica, sin atribuirles algún significado), entonces resulta urgente ponernos de acuerdo acerca de qué criterios

debemos usar para interpretarlas. Sólo mediante un análisis y explicitación de estos criterios podremos evitar la arbitrariedad o subjetividad en esta interpretación. Piénsese, por ejemplo, en el problema que esto plantea para la teoría de la prueba judicial de los hechos: no basta con probar que el agente realizó ciertos movimientos corporales. Habrá que probar también que la interpretación (intencional o no) que hacemos de esos movimientos como una acción de hacer tal o de hacer cual es correcta. Y para ello debemos esforzarnos en explicitar cuáles son esos criterios de corrección. Interpretar acciones tiene cierto parecido con la interpretación lingüística: atribuir significado a una acción es como atribuir significado a un texto. Ambas actividades dependen de una gramática (entendida en sentido amplio), pero todavía no nos hemos ocupado suficientemente de la "gramática de las acciones".

<sup>37</sup> Ricardo Guibourg, *El fenómeno normativo*, Buenos Aires, Ed. Astrea, 1987, pp. 49 y ss.

<sup>38</sup> Ricardo Guibourg, *El fenómeno normativo*, p. 53.