

LA INTELIGIBILIDAD COMO ELEMENTO CONSTITUTIVO DE LOS ACTOS DE HABLA

Autor: Adriano Bermudo Flores

Tutor: Jesús Navarro Reyes

TRABAJO FIN DE MÁSTER - FILOSOFÍA Y CULTURA MODERNA
(UNIVERSIDAD DE SEVILLA)

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	2
INTRODUCCIÓN: Una declaración de intenciones	3
PRIMERA PARTE: Filosofía de la acción	10
1. Origen de la cuestión	11
2. Eventos y Acciones: cómo definir la acción	14
3. Razones y Causas: cómo explicar la acción	24
4. La teoría constitutivista de la acción en Velleman	34
5. Conclusiones	42
SEGUNDA PARTE: Filosofía del lenguaje	44
1. Introducción	45
2. Austin y el poder de las convenciones	47
2.1. La teoría del realizativo	49
2.2. La teoría de los actos de habla	55
3. Grice y la intención comunicativa	61
4. Searle: convenciones, intenciones y reglas	68
5. Conclusiones	80
TERCERA PARTE: Acción y Lenguaje	84
1. Introducción	85
2. La inteligibilidad en los actos de habla	86
3. Conclusiones	89
BIBLIOGRAFÍA	91

AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer enormemente la actitud comprensiva y el apoyo constante de Pilar y de Bruno, porque el tiempo que le he dedicado a la investigación, a la lectura y a la redacción de este trabajo durante estos dos largos meses era de ellos y para ellos. A ambos los recompensaré. A mi gran amigo Antonio Yuste, por tener la amabilidad de leer mis escritos, enviándome comentarios, objeciones y sugerencias (una lástima estar tan lejos y no haber podido discutir con más detenimiento de tú a tú). A mi buena amiga Marián Morón, por sus ánimos, por su entera disposición, por ser un referente y un ejemplo de trabajo y constancia. A mis alumnos de Bachillerato del IES Nicolás Copérnico de Écija, por ayudarme a salir de más de un apuro (siempre es bueno escuchar opiniones ajenas al ámbito académico, libres de prejuicios y, en muchas ocasiones, directas, claras y sencillas), por esperar a mis correcciones y soportar mis cambios de humor. Y, por supuesto, a Jesús Navarro, profesor, tutor y amigo. Por confiar en mí, a pesar de no haber sido un buen improvisador estos últimos años, buscando excusas por miedo a enfrentarme a esta ardua tarea. Por sus enseñanzas, por su dedicación, por su apoyo, por ser tan atento, por hacerme mejorar, por sus consejos.

Gracias.

INTRODUCCIÓN:
UNA DECLARACIÓN DE INTENCIONES

1. La teoría de los actos de habla es una de las teorías más comentadas y analizadas dentro de la filosofía del lenguaje. Su origen se remonta a los años sesenta del pasado siglo, y desde entonces han sido muchos los autores que han acudido a ella, no sólo del ámbito de la filosofía, sino de la lingüística, la antropología, la sociología e incluso de la política o del periodismo. Esta teoría viene a decir que hablar consiste en hacer cosas con las palabras, y con «hacer cosas» me estoy refiriendo a realizar *acciones*. Por lo tanto, el lenguaje es concebido como un medio que tenemos los seres humanos no sólo para expresar nuestras emociones, para describir lo que sucede en el mundo o para transmitirnos información entre nosotros, que también, sino que es una herramienta de la que nos servimos especialmente para actuar. Así, a través del lenguaje podemos contar un chiste, dar una orden, pedir disculpas, felicitar a alguien, hacer una promesa, insultar, dar consejos, y un sinfín de acciones más. A esto que hacemos con las palabras, a este tipo de acciones, es lo que se denomina acto de habla.

Ahora bien, aunque parezca lo contrario, resulta que no es tan fácil llevarlo a cabo, puesto que no basta con emitir una serie de palabras, sino que tienen que cumplirse unas condiciones para que se realice con éxito. Un aspecto a tener en cuenta para determinar esas condiciones es el aspecto intencional, el cual hace referencia a ciertos estados mentales que debe tener el hablante a la hora de realizar dicho acto. En el caso de la promesa, por ejemplo, el hablante debe tener la *intención* de cumplir con su palabra, debe *creer* que el acto prometido beneficia al oyente, debe *asumir* la responsabilidad de que ese acto le compete realizarlo a él, etc. De este modo, las intenciones, asunciones, creencias o deseos del hablante jugarán un papel decisivo en esta teoría, dando lugar a un problema difícil de solventar. Como se ha dicho, ciertos estados mentales tienen que estar presentes, pero como permanecen en el foro interno del hablante sólo éste tiene acceso a ellos, desconociendo el oyente si eso que le dicen se corresponde realmente con dichos estados. Debido a ese supuesto abismo que hay entre las palabras y los pensamientos o sentimientos, los hablantes podrían incurrir en falsedades e insinceridades, quedando el oyente sin armas con las que defenderse.

Para rescatar al oyente, se da otro aspecto igual de importante pero totalmente opuesto al anterior, que sería el aspecto convencional. Éste hace referencia, por un lado, al contexto donde se desarrolla el acto de habla y, por otro, al significado y a las reglas de uso del lenguaje. En definitiva, a todo aquello que está estipulado socialmente y que es ajeno a los estados mentales del hablante, porque, como sabemos, las palabras tienen un significado establecido por una comunidad de hablantes y los diferentes contextos sociales están también determinados por normas de conducta que se han ido implantando a través del tiempo.

Como puede observarse, intención y convención, son dos aspectos de difícil conciliación: mientras que el primero es interno y particular el segundo es externo y común, quedando, de un lado, el hablante como sujeto intencional y, de otro, el lenguaje que es, en esencia, público y compartido. Por lo tanto, uno de los objetivos fundamentales de los filósofos que se enfrentan a esta teoría será determinar el papel que desempeñan ambos aspectos para saber las condiciones que deben cumplir los hablantes a la hora de realizar los actos de habla y, a partir de ello, extraer reglas que sirvan para regular dicha realización.

2. Quiero dejar claro que el interés de este trabajo recaerá principalmente sobre la teoría de los actos de habla y la premisa de la cual voy a partir es la siguiente: el lenguaje es un tipo particular de acción llevada a cabo por el ser humano (de hecho, los actos de habla son precisamente acciones que realizamos a través del lenguaje). Por tanto, de esto puede seguirse que todas (o la mayoría) de las investigaciones elaboradas en la filosofía de la acción podrían ser perfectamente extrapolables a la filosofía del lenguaje, de manera que una tarea preliminar podría ser comprobar qué es lo que se está discutiendo en este terreno para tratar de encontrar propuestas que puedan aplicarse en el ámbito de la filosofía del lenguaje, y más concretamente en la teoría de los actos de habla. La filosofía de la acción es una disciplina que ha tomado mucha fuerza en la actualidad, especialmente dentro de la filosofía analítica. Su objeto de estudio es el sujeto racional y su objetivo teórico se centra en determinar en qué momento un agente actúa de forma plenamente intencional y autónoma. En este sentido, los estudios relativos a la agencia racional podrían servirme para comprender mejor la figura del hablante en los actos de habla y, también, el papel que desempeñan los estados mentales en la realización de los mismos.

3. Partiendo de esta hipótesis, la primera parte del trabajo la dedicaré a adentrarme en la filosofía de la acción de la mano de dos representantes clásicos: Elizabeth Anscombe y Donald Davidson. Tras una breve introducción de la disciplina y una presentación genérica del estado de la cuestión analizaré el concepto de acción en todas sus posibles variantes, siguiendo muy de cerca la obra de Anscombe *Intention*. Basta simplemente con atender al título de dicha obra para darse cuenta de que el elemento central en el estudio de la acción será el concepto de intención. De hecho, Anscombe llevará a cabo un estudio del mismo muy minucioso y digno de admiración, y a raíz de ello entenderá la acción como una acción necesariamente intencional, esto es, como un tipo de evento realizado por un agente en base a unas razones que explican y justifican esa acción. Una vez hecho esto me adentraré en el debate generado entre wittgensteinianos (Anscombe entre ellos) y davidsonianos relativo al modo de explicar las acciones, ya sea apelando a razones o apelando a causas. Como sabemos, será

Davidson el que saldrá mejor parado de dicho debate, convirtiéndose su explicación causal en la *teoría estándar* sobre la acción. Dicha teoría sostiene que las razones por las cuales un agente actúa no sólo explican y justifican la acción, sino que también deben ser las que verdaderamente *causen* dicha acción. Y por «razones» Davidson entenderá las intenciones que elabora un agente en base a un deseo y una creencia.

Por último, presentaré la crítica a este modelo estándar de la acción que surge a mediados de los años setenta de la mano de Frankfurt. Esta crítica se centra directamente en el denominado problema del estatuto metafísico del agente, atacando de lleno a la incapacidad de explicar determinadas acciones ateniéndonos exclusivamente a deseos y creencias, de manera que habría que añadir algo más. Dicha crítica supondrá la apertura de una nueva vía de estudio sobre la agencia racional que irá más allá de los estados mentales del agente, esta vía teórica es conocida como *constitutivismo*. El propio Frankfurt presentará una propuesta, pero será criticado por David Velleman, autor que será el referente para este trabajo. Según Velleman, no basta con señalar a nuestros deseos y creencias como los causantes de nuestra acción, sino que la clave es que el agente se reconozca en dicha acción, esté presente en ella, y la única forma que tiene de implicarse es haciendo siempre lo que tiene sentido. Según Velleman, todo agente hace lo que tiene sentido para él con el objetivo de comprenderse a sí mismo y de hacerse comprender por los demás, de manera que lo que va a *constituir* a un sujeto como un agente plenamente racional y autónomo es la *inteligibilidad*. Para llevar a cabo esta teoría, Velleman comparará al agente con el típico actor de teatro que, situado en un contexto, representa de forma improvisada un papel sobre un escenario, haciendo en cada momento lo que tendría sentido que hiciera viniendo de ese personaje, para que los compañeros de reparto entiendan lo que hace y puedan mantener la trama entre todos.

Creo que esta primera parte del trabajo centrada en la filosofía de la acción se trata de una tarea necesaria no sólo para hallar, como ya he dicho, respuestas que me ayuden a entender en qué consiste la acción y cuál es el papel que desempeña en ella la intención, sino para contextualizar a nuestro autor de referencia. De este modo, aunque podría haberme limitado a Velleman partiendo directamente de su obra, pienso que haciendo este recorrido por la filosofía de la acción se entiende mejor el sentido y la trascendencia de su aportación.

4. En cuanto a la filosofía del lenguaje, partiré de la contribución de uno de los autores más reconocidos en la disciplina, John Searle, quien dedicó buena parte de su carrera al estudio del lenguaje ordinario, esto es, al lenguaje que usamos los seres humanos en nuestra vida diaria y, a partir de ahí, se abrió paso hacia la filosofía de la mente y, después, hacia la filosofía de la acción. Las tres disciplinas están

estrechamente vinculadas en su obra, pero en este trabajo me centraré en mayor medida en su filosofía del lenguaje, concretamente, en su teoría de los actos de habla. Sin embargo, para entender mejor su aportación en este ámbito será necesario proceder de la misma forma que antes. Así, en la segunda parte del trabajo llevaré a cabo un breve recorrido por la filosofía del lenguaje, deteniéndonos en dos autores de máxima importancia: John Austin y Paul Grice, ambos muy influyentes en la obra de Searle.

Por un lado, Austin está considerado el fundador de la pragmática contemporánea, gracias a la publicación en 1962 de su conocida obra *Cómo hacer cosas con palabras*. Hasta entonces siempre se había pensado que el lenguaje sólo servía para describir la realidad. Desde Aristóteles, los enunciados que más habían interesado a la filosofía y a la ciencia fueron aquellos que decían cómo son los hechos. Se trataba, pues, de una concepción que desvinculaba totalmente al lenguaje de la praxis humana, y por ello se pensaba que hablar era una cosa y actuar otra completamente distinta. Pues en esa obra, Austin denunció dicha concepción (conocida como *falacia descriptiva*), y a raíz de su estudio mostró: que el lenguaje no está tan alejado de la acción como pensábamos ya que, en muchísimas ocasiones, el lenguaje sirve para *hacer* más que para *decir*; y que la descripción es sólo una función más del lenguaje, entre muchas otras.

Austin fue, así, uno de los primeros en percatarse de que el lenguaje no sólo servía para decir cómo son las cosas, sino que también poseía una función mucho más viva, y es que con las palabras también se podían llevar a cabo acciones. Por lo tanto, es un error, según este autor, desvincular al lenguaje de la acción; el lenguaje debe considerarse como una forma de actuar del ser humano puesto que, las palabras, cumpliendo ciertas condiciones, pueden servir para *hacer* cosas. Nos situamos así en los orígenes de la archiconocida teoría de los actos de habla; de hecho, el creador de esta teoría fue Austin (al menos el autor de la idea central y de gran parte de la terminología), mientras que Searle trató posteriormente de reformularla y desarrollarla. Por lo tanto, analizaremos la obra de Austin con mucho detenimiento, presentando en primer lugar la teoría del realizativo junto a su doctrina de los infortunios y, en segundo lugar, la doctrina de las fuerzas ilocucionarias (que más tarde pasó a llamarse teoría de los actos de habla). En ambas centraré mi atención en el papel que le otorga tanto a la convención como a la intención, y también a la figura del oyente (que será determinante para este trabajo). Puedo avanzar la idea de que Austin dará prioridad al carácter convencional del acto de habla frente a la intención del hablante, quedando atrapado, en mi opinión, en las redes de la semántica.

Por otro lado, presentaré de forma breve la postura de Grice, un autor que no se centró en la teoría de los actos de habla propiamente dicha, pero que también concebía al lenguaje como una tipo de acción humana. Así, desarrolló su teoría de la *acción comunicativa* cuya influencia en la filosofía del lenguaje posterior ha sido muy notoria. Grice apuntó que la mayoría de nuestros intercambios comunicativos no están (apenas) regidos por convenciones y propuso un modelo exclusivamente pragmático basado en meras inferencias derivadas del contexto. Según este autor, la intención será la pieza clave para la comunicación, ya que los hablantes emiten siempre ciertas palabras con la intención de comunicar algo en concreto (en muchas ocasiones incluso algo distinto a lo que dicen). Por tanto, la tarea del oyente será interpretar eso que el hablante le quiere comunicar con lo que dice, teniendo como referencia el contexto en el que se lleva a cabo la conversación. Según esto, interpretar “correctamente” la emisión del hablante significaría haber comprendido su intención comunicativa.

Y, así, llegaré finalmente a Searle, terminando la segunda parte del trabajo con la exposición de su teoría de los actos de habla. Ésta la iré desgranando a raíz de las críticas que realiza tanto a Austin como a Grice. Podremos ver que, mientras que Austin se decantó por el aspecto convencional y Grice por el aspecto intencional, el objetivo de Searle será intentar compaginar ambas dimensiones. Tanto es así, que el hecho de introducir la intención en el seno del acto de habló le hizo desembocar de forma irremediable en una filosofía de la mente en busca de fundamentos teóricos. Su visión sobre la intencionalidad de los estados mentales estará a la base no sólo de su teoría de los actos de habla, sino también de su teoría de la acción racional. Según ésta, son los estados mentales del hablante (intenciones, deseos y creencias) los que causan tanto los actos de habla como las acciones. Así, toda acción y todo acto de habla han de considerarse como la expresión de un estado mental del agente o del hablante.

En cuanto a los actos de habla, que es lo que más me va a interesar, se encontrará con un grave obstáculo: el significado convencional del lenguaje. A este respecto, dirá que las palabras que usamos para realizar dichos actos de habla no tienen significado por sí mismas, sino que son sólo simples ruidos y que es la mente del hablante la que le impone el significado cuando las usa queriendo decir una cosa concreta. Esta idea la reforzará con las reglas constitutivas que establece para que todo acto de habla se realice satisfactoriamente. De ahí que afirme que el lenguaje es una forma de conducta gobernada por reglas.

Como podemos observar, Searle da el mismo tratamiento tanto a los actos de habla como al resto de acciones (salvando la convencionalidad del lenguaje con su teoría de la mente y con el establecimiento de reglas constitutivas). Pero si nos fijamos

bien, dicho tratamiento está basado en la teoría estándar de la acción de tipo causalista elaborada por Davidson, la cual compartirá Searle en sus puntos fundamentales. Por este motivo, creo que es posible aplicar el modelo de Velleman sobre la agencia racional a los actos de habla, cerrando así el círculo: en la primera parte analicé la acción para llegar hasta la teoría causal de la acción, y en la segunda parte analizaré los actos de habla para llegar de nuevo a una explicación causal de la misma. Por lo tanto, si en la primera parte se demostró que dicha teoría era insuficiente, siendo superada por el modelo constitutivista de Velleman, ¿qué impide ahora que no pueda hacer lo mismo con la teoría de los actos de habla?

5. Por ello, la tercera parte la dedicaré a aplicar efectivamente a los actos de habla la interpretación que hace Velleman de la acción racional. En este sentido, la clave estará igualmente en entender al hablante como un actor de improvisación que trata de representarse a sí mismo para lograr la autocomprensión, sosteniendo que lo que constituirá a todo acto de habla, independientemente del aspecto convencional y del intencional, es la búsqueda de la inteligibilidad. Así, al igual que cualquier actor, el fin constitutivo del hablante consistirá en ser fiel en todo momento a su personaje guardando la coherencia precisa que dote de inteligibilidad a todos sus actos de habla, que dote de sentido a todo lo que diga, logrando así que su actuación sea creíble.

Dicho esto, la idea básica que voy a defender será que todo acto de habla tiene como fin constitutivo necesariamente la *coherencia*, entendiendo ésta en el sentido de tratar de integrar cada acto en una conducta consecuente, por ejemplo, con lo que se promete o con lo que se apuesta, en definitiva: con todo lo que un hablante dice (y hace). No defenderé aquí la necesidad de que toda acción sea moral, sino más bien que *aspire a ser inteligible*, como exigencia constitutiva de toda acción racional. Por tanto, hacer algo con las palabras sería, inherentemente, aspirar a realizar una acción que tenga sentido, porque si no cumplimos nuestras promesas ni pagamos las apuestas que perdemos correríamos el riesgo de ser excluidos de la improvisación. Además, con este modelo de Velleman se podrá asentar por fin un derecho del oyente, un derecho de la segunda persona (del compañero de reparto) frente al acto de habla realizado por el hablante, frente al derecho eterno y nunca cuestionado de la primera persona.

PRIMERA PARTE
FILOSOFÍA DE LA ACCIÓN

1. ORIGEN DE LA CUESTIÓN

1. La denominada filosofía analítica inaugurada a principios del siglo XX por Frege, Wittgenstein y Russell, entre otros, irrumpió con fuerza en el panorama filosófico poniendo el acento de manera prominente en el lenguaje y proponiendo como tarea central del filósofo el estudio del significado y el análisis lógico de las proposiciones¹. En un primer período se planteó como objetivo eliminar la ambigüedad y la falta de precisión del propio lenguaje a través de la construcción de otro lógicamente perfecto que pudiera representar fielmente los hechos que suceden en el mundo; y, en un segundo período, comprender y clarificar los diferentes usos que le damos a las palabras atendiendo al contexto en el que aparecen para lograr una comunicación clara y efectiva.

Este interés tan marcado hacia el análisis lingüístico ha supuesto que se identifique a la corriente analítica exclusivamente con la filosofía del lenguaje, contraponiéndola a una corriente continental acusada a su vez de quedar envuelta en las redes gramaticales de la metafísica y la teoría del conocimiento tradicionales. Sin embargo, hay que decir que la filosofía analítica abarca otros temas que van más allá del mero análisis lingüístico. Todos los temas centrales de la filosofía son susceptibles de ser tratados con ese enfoque metodológico, si bien es cierto que la atención en cada uno de ellos ha ido cambiando con los años. Bien entrado el siglo XX, las cuestiones relativas al lenguaje y al significado de las oraciones desembocaron en una filosofía de la mente, disciplina centrada en el estudio de la conciencia, de los estados mentales, de la voluntad, de la intencionalidad, de la relación mente/cuerpo, etc. Y, poco después, este tipo de cuestiones condujeron de forma inevitable a preguntas relacionadas con la conducta del ser humano, originándose una renovada preocupación por la acción racional. Y digo renovada porque el problema de la acción ha estado vigente a lo largo de toda la historia de la filosofía, aunque los nuevos avances en neurociencia, en las ciencias cognitivas, en psicología social y en filosofía del lenguaje y de la mente han proporcionado un equipamiento conceptual más preciso para tratar el problema desde una perspectiva más óptima.

2. Es por ello que actualmente la filosofía de la acción está adquiriendo cada vez más protagonismo dentro de la corriente analítica, y las cuestiones relativas a la naturaleza de la acción están hoy a la orden del día en el pensamiento anglosajón. Sin embargo, los temas ahí tratados no son nuevos en absoluto. Las primeras reflexiones

¹ “Entenderé por ‘filosofía lingüística’ el punto de vista de que los problemas filosóficos pueden ser resueltos (o disueltos) reformando el lenguaje o comprendiendo mejor el que usamos en el presente”, en Rorty, Richard, *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 50.

acerca del problema de la acción humana son tan antiguas como la propia filosofía. Aristóteles en su *Metafísica* sostenía que “el ser se entiende de muchas maneras”² y menciona diez formas distintas de referirnos a él, dos de las cuales son la pasión y la acción. Acción y pasión son categorías que, a pesar de ser contrarias, siempre se acompañan mutuamente, como dos caras de una misma moneda³. La primera implica actividad y la segunda pasividad, con lo cual siempre que una sustancia actúa hay otra que padece. Por ejemplo, cuando el agua del mar impacta constantemente sobre una roca creando un agujero en su superficie, decimos que dicho agujero en la roca se debe a la *acción* del agua. En este caso, el agua actúa y la roca sufre. Del mismo modo, cuando un hombre golpea con un cincel una piedra de mármol para darle una forma determinada, decimos que el mármol se rompe debido a la *acción* del hombre. El hombre actúa y el mármol sufre. Ahora bien, en casos como los del segundo ejemplo hay un elemento determinante que no se da en los otros, a saber: la voluntad. El ser humano realiza la acción de romper el mármol de forma intencionada y con un propósito, mientras que el agua no hace lo mismo con la roca.

Evidentemente, Aristóteles era consciente de esto y se dio cuenta de que la acción humana merecía un tratamiento independiente debido a las peculiaridades que presentaba. Fue principalmente en su *Ética a Nicómaco* donde llevó a cabo un análisis del asunto. El ser humano, al poseer la facultad de deliberar y de decidir, también puede actuar voluntariamente. Pintar un cuadro, saludar a un amigo o hacer la compra son ejemplos de acciones voluntarias. Ahora bien, también hay ocasiones en las que el ser humano se las puede ver en el otro lado de la moneda y, en vez de ser él el que actúe, sea el que sufra pasivamente. En estos casos estaríamos hablando de pasiones. Ejemplos de pasiones podrían ser: tropezar con una piedra, tener miedo o enamorarse. En efecto, nadie tropieza a propósito ni elige tener miedo ni tampoco decide cuándo enamorarse. Esto son cosas que nos pasan y sufrimos, pero que no hacemos. Por último, Aristóteles hablará de otro tipo de acciones denominadas involuntarias, esto es, ajenas a la voluntad del que actúa, definiéndolas como “aquellas que se dan por fuerza o por ignorancia”⁴. Por ejemplo, cuando te obligan a actuar bajo amenaza o contra tu voluntad («¡recoge tu habitación o te castigo toda la tarde!») o cuando haces algo sin prever el daño que puedes ocasionar (como cuando alguien enciende una hoguera en el campo provocando un incendio).

² Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2000, §1003a.

³ *Id.*, *Libro de las categorías*, Cap. IX, en *Tratados de lógica*, Madrid, Gredos, 2007. Aristóteles lleva a cabo una breve observación sobre ambas, resaltando la relación de contrariedad que guardan entre sí.

⁴ *Id.*, *Ética a Nicómaco*, Madrid, Gredos, 1985, p. 164

No obstante, una de las aportaciones más relevantes del filósofo griego sobre esta temática es el denominado “silogismo práctico”. Éste aparece en diferentes obras, pero es en su tratado *De Motu Animalium* (*Sobre el movimiento de los animales*) donde nos lo presenta de manera más clara. El hecho de que formule este silogismo en una obra de biología significa que no va a considerarlo como una regla de conducta normativa, sino meramente descriptiva. Es decir: el objetivo principal que se propone Aristóteles con dicho silogismo no es medir el contenido moral de las acciones, sino explicar la forma en la que se producen. La característica principal de este tipo de razonamiento es que su objetivo no consiste en alcanzar una conclusión verdadera, sino una acción conveniente, esto es: se trata de un conocimiento que empuja al sujeto a *actuar* de un modo determinado. Como dice el filósofo griego, “está claro que la conclusión es una acción, y las premisas que conducen a esa acción son de dos especies: por medio de un bien y por medio de lo que es posible”⁵. Según esto, la premisa mayor sería la formulación de un deseo, por ejemplo: estoy sediento y deseo beber agua (entendiendo el agua como un bien); la premisa menor constaría de una creencia, por ejemplo: si voy a la cocina y abro el frigorífico podré encontrar agua fría (entendiendo esto como una posibilidad de alcanzar dicho bien); y la conclusión consistiría, pues, no en emitir enunciado alguno, sino en realizar efectivamente la acción de ir hasta la cocina y beber. Así, la unión de un deseo y una creencia daría como resultado una acción⁶.

3. Como puede observarse, el problema de la acción nos acompaña desde los orígenes del pensamiento filosófico. Sin embargo, el enfoque que daré a este trabajo no es histórico, sino sistemático. Por eso propongo dar un gigantesco salto en la historia hasta llegar al estado actual de la cuestión, en el que podremos comprobar que la similitud entre el tratamiento que hace Aristóteles y el de los autores actuales es sorprendente. Son muchos los filósofos analíticos que están interesados en el problema de la acción humana, pero fue Wittgenstein uno de los primeros en reflexionar sobre este tipo de cuestiones. En *Los cuadernos azul y marrón*, analizando el uso de la expresión «por qué», nos informa de que ésta tiene un doble uso: para preguntar por las causas y para preguntar por las razones (dando por hecho desde el primer momento que causas y razones poseen una capacidad explicativa diferente). Dice Wittgenstein: “el doble uso de la expresión «¿Por qué?», preguntando por la causa y preguntando por el motivo, junto con la idea de que podemos conocer nuestros motivos, da origen a la confusión de que un motivo es una causa de la que tenemos conciencia inmediatamente”⁷. Por ejemplo, en la pregunta «¿por qué se ha fundido la luz?» queda

⁵ *Id.*, *De Motu Animalium*, Madrid, Gredos, 2000, 7, 701a 24.

⁶ Davidson se acogerá a esta misma estructura para elaborar su concepto de *razón primaria*, en *Ensayos sobre acciones y sucesos*, Barcelona, Crítica, 1995, p 18.

⁷ Wittgenstein, L., *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 2017, p.44.

claro que lo que nos interesa es saber cuál fue la causa de dicho acontecimiento, y lo que hacemos es plantear hipótesis que expliquen lo sucedido. Sin embargo, cuando preguntamos «¿por qué has apagado la luz?» lo que buscamos es una razón que ponga de manifiesto los motivos de dicha conducta. En este caso, no tiene sentido que el agente comience a elaborar hipótesis sobre su acción, puesto que conoce perfectamente el motivo por el cual apagó la luz. Sin embargo, el hecho de que ambas expresiones compartan la misma estructura sintáctica nos hace creer que cuando le pedimos a alguien explicaciones sobre su acción estamos buscando una causa, cuando el agente lo único que puede ofrecernos son razones que le den sentido y coherencia a su acción, razones que normalmente coinciden con el fin que se había propuesto alcanzar.

4. La clave de todo está en que con la pregunta «¿por qué se ha fundido la luz?» se está haciendo referencia a un mero evento que se da en el mundo sin la necesidad de que intervenga ningún ser humano, de ahí que tengamos que dar con la causa que lo desencadenó. En cambio, la pregunta «¿por qué has ha apagado la luz?» alude a un evento llevado a cabo por un agente. Es a este segundo caso al que comúnmente denominamos *acción*. En general, la mayoría de las definiciones del concepto de acción suelen incluir como requisito básico la presencia de *ciertos movimientos corporales*, los cuales tienen que estar guiados *intencionalmente* por el agente. Sin embargo, este tipo de definiciones no tienen en cuenta un aspecto clave de la acción racional, a saber: las acciones que se llevan a cabo *en* el lenguaje. Ya hemos visto como incluso el propio Aristóteles sostuvo que el silogismo práctico no tiene como conclusión un enunciado, sino una acción. Ahora bien, como voy a sostener a lo largo de todo el trabajo, los actos de habla son expresiones que sirven para realizar acciones, de modo que una definición del concepto de acción que deje fuera este tipo de actos será siempre insuficiente. Por ello, creo que es imprescindible analizar el concepto de acción atendiendo a todas sus formas y variantes,

2. EVENTOS Y ACCIONES: CÓMO DEFINIR LA ACCIÓN

1. Es una obviedad decir que en el mundo están sucediendo cosas constantemente: una hoja se cae de un árbol, llueve, un volcán entra en erupción, un río se desborda, etc. A este tipo de cosas las denominamos eventos (o sucesos), queriéndonos referir con ello a que algo ha ocurrido, ha tenido lugar, ha acontecido. Tales eventos tienen la característica de que sencillamente ocurren, con independencia de que alguien desee o no que ocurran. Sin embargo, en el mundo también se dan cosas tales como: una mujer que saluda a otra persona, un hombre que roba un banco, un niño que se tira a una piscina, etc. Este tipo de cosas, además de considerarlas eventos,

porque efectivamente ocurren, para diferenciarlos de éstos les damos el nombre de acciones. ¿Por qué? Pues, esencialmente, porque este tipo de eventos no ocurren simplemente, sino que hacemos que ocurran; lo cual quiere decir que detrás de ellos hay un agente que *los hace*. En cambio, no pensamos igual de los meros eventos: no creemos que detrás de la lluvia haya alguien abriendo un grifo, ni que dentro de un volcán se encuentre una persona encendiendo una cerilla. Comúnmente, sabemos que los eventos acontecen debido a unas causas previas; las acciones no sólo acontecen, sino que son hechas en base a unas razones.

A raíz de esto, la acción puede definirse de forma general como *un evento realizado por un agente*. De esta forma, podemos distinguir todo lo que un sujeto hace de lo que simplemente le pasa. Comer, por ejemplo, es algo que realiza un sujeto, en cambio la digestión es algo que le pasa; desarrollar un tic en un ojo es algo que le pasa, pero guiñar a otra persona es algo que hace. Tomarse un café es algo que hace, que lo empujen y lo derrame es algo que le pasa, etc. Cuando actúa, el agente tiene la capacidad de decidir si realiza o no una acción determinada, en cambio cuando padece no es él quien controla lo que sucede. Por ejemplo, si llaman a la puerta puede levantarse a abrir o no, pero si está sujetando una taza de café y alguien le golpea en el brazo, no puedo elegir derramar o no la taza. Por eso, levantarse a abrir la puerta se considera una acción (algo que hace) y derramar el café debido a un golpe lo consideramos un suceso (algo que le pasa).

Todo aquello que sucede y cuyo origen está en un agente se considera pues una acción, el resto serían solamente eventos que le sobrevienen y que escapan a su control. Este tipo de eventos en el momento en que entran en contacto con un sujeto producen en él una pasión. La lluvia, por ejemplo, es un evento natural, un evento sin más, pero que un sujeto se moje con la lluvia sería una pasión, algo que le pasa. El desbordamiento de un río también es un evento, pero que alguien sea arrastrado por la corriente debido a dicho desbordamiento sería una pasión. Según esto, acción y pasión son sucesos que refieren siempre a un sujeto, con la diferencia de que en el primer caso éste aparece en calidad de agente y, en el segundo, de paciente.

2. En ciertas ocasiones, basta con fijarnos en lo que un agente hace para darnos cuenta de que lo hace de forma intencionada, lo cual quiere decir que está queriendo hacer eso que hace. No tiene sentido, por ejemplo, hacer ejercicio sin la intención de hacer ejercicio, o cocinar una lasaña sin la intención de cocinar una lasaña. Por lo tanto, la característica más importante de la acción es su *intencionalidad*, esto es, que se trata de un evento realizado por un agente de forma intencionada. Anscombe, en su célebre

obra *Intención* analiza el término «intención» distinguiendo en él tres formas gramaticalmente distintas.⁸

- *Expresar una intención de futuro*. Hace referencia a algo que se va a hacer próximamente, pero que aún no se ha hecho; de ahí que se refiera a un acto futuro. Por ejemplo, cuando alguien dice «esta tarde voy a ir al mercado».

- *Decir de una acción que es intencional*. Hace referencia al modo como se lleva a cabo una acción, de ahí que posea un carácter adverbial. Sería cualquier acción de la cual el agente sea perfectamente consciente de que la hace, por ejemplo, «ir al mercado».

- *Atribuir una intención*. Hace referencia directamente a la finalidad que se persigue al hacer algo, de ahí que aluda al *para qué* de la acción. Por ejemplo, «voy al mercado *para* comprar fruta». Como puede apreciarse, en este caso se alude no a lo que se hace, sino a lo que el agente pretende conseguir con eso que se hace.

Estos tres usos nos sirven para describir y explicar nuestras acciones (las que realizamos en calidad de agentes) y para tratar de explicar y de entender las acciones de los demás (cuando somos meros espectadores). Desde un punto de vista epistémico parece que el que actúa tiene un acceso privilegiado a eso que está haciendo, frente a lo que pueda saber un simple observador externo. De hecho, normalmente creemos que nadie mejor que el agente podrá conocer *lo que* hace, *cómo* lo hace y *para qué* lo hace, porque supuestamente dispone de un acceso especial a sus intenciones. Sin embargo, existen situaciones muy diversas. En algunas de ellas la intención se manifiesta perfectamente en lo que se hace, pudiendo acceder cualquier observador a ella; en otras es el propio espectador el que se percató de que el agente está realizando algo sin darse cuenta, informándole, para su sorpresa, de lo que estaba haciendo; y, por último, también hay casos en los que el agente es el único que sabe la intención con la que actúa.

Lo cierto es que, salvo en ciertas excepciones, cuando nos movemos lo solemos hacer intencionadamente, esto es, queriendo hacer algo a través de tales movimientos (un agente levanta el brazo *para* saludar o mueve sus piernas deprisa *para* no llegar tarde a su cita, etc.). Nuestro cuerpo no suele moverse en exceso a menos que nosotros queramos que se mueva (salvo algunos casos como los espasmos, los ataques epilépticos, los actos reflejos, los tics nerviosos, etc.). Anscombe afirma en este sentido que “si queremos decir algunas cosas verdaderas acerca de las intenciones de un hombre, tendremos grandes probabilidades de éxito si mencionamos lo que hizo o está haciendo”.⁹ Según esto, para Anscombe las intenciones no siempre se mantienen ocultas en una supuesta vida interior del agente a la que sólo él tiene acceso mediante la

⁸ Anscombe, E., *Intención*, Barcelona, Paidós, 1991, p.41.

⁹ *Ibid.*, p. 49.

introspección, sino que en muchos casos se manifiestan perfectamente en la conducta, con lo cual “cuando describimos lo que alguien hace estamos señalando, en cierto modo, las intenciones que tuvo para actuar así¹⁰. Por ejemplo, si llaman a la puerta y el agente se levanta, es obvio que lo hace con la intención de abrir, del mismo modo que si un agente ve un sombrero en el suelo y se inclina, su conducta deja en evidencia de que lo hace con la intención de cogerlo.

Anscombe, pues, no entiende la intención como una misteriosa entidad previa e independiente de la acción, sino más bien como una forma de describir los sucesos que denominamos acciones. Es decir, no se trata de que el agente tenga un acceso privilegiado a una supuesta vida mental, sino que lo único que posee es una perspectiva de su acción diferente a la del resto. “En realidad, el término intencional hace referencia a una *forma* de descripción de los hechos”¹¹. Un sujeto, al aparecer en calidad de agente, conoce lo que está haciendo de manera distinta a como lo conoce cualquier observador externo. Ese conocimiento del agente acerca de lo que hace es lo que Anscombe llama *conocimiento práctico*. De esta forma, la pensadora inglesa preserva la perspectiva de primera persona, clave para comprender la agencia racional, pero evitando caer en una postura mentalista. Por eso afirma que “la intención que posee un hombre al actuar no resulta tan privada e interna como para que tenga la autoridad absoluta de explicar *cuál es*”¹². Por ejemplo, cuando vemos a un hombre colgando un cartel de “se vende” en la ventana de su vivienda, queda claro (1) que tiene la intención de vender su vivienda, (2) que el cartel lo cuelga intencionalmente y (3) que lo cuelga con la intención de anunciar que su vivienda está en venta (aludiendo, así, a los tres modos gramaticales del término que señalamos anteriormente).

3. Como no podía ser de otra manera, que una acción sea intencionada o no depende del agente que actúa y no del espectador. En este sentido, una acción es intencionada cuando el agente sabe lo que está haciendo en el momento en que lo hace. El agente, cuando actúa intencionalmente, tiene un conocimiento directo de la acción y sabe lo que hace *mientras* lo hace. En cambio, con las pasiones y los meros eventos no sucede lo mismo, ya que en estos casos el agente sabe lo que le pasa *después* de que le pase. Para saber si se ha manchado la camisa mientras comía tiene que observar su camisa, pero para saber que estaba comiendo no tiene que observar nada, puesto que es consciente de ello durante el tiempo en que realiza esa acción. Por consiguiente, mientras que el agente no necesita observar lo que está haciendo para darse cuenta de

¹⁰ En castellano existe una expresión popular que se usa cuando la disposición de una persona a actuar de una forma es tan evidente que podemos anticiparnos a lo que va a hacer, por eso le decimos: «te estoy viendo las intenciones».

¹¹ *Ibid.*, p. 145.

¹² *Ibid.*, p. 84.

que lo hace, cuando *le pasa algo* sí tiene que acudir a la observación. Por eso dice Anscombe que “las acciones intencionales pertenecen a la clase de cosas conocidas sin observación”¹³. Y *sin observación* quiere decir aquí que el agente no necesita observar su cuerpo para saber lo que está haciendo ni fijarse en ningún estado mental interior llamado «intención» que le dicte la forma en la que tiene que actuar. El agente simplemente actúa, sabedor de cómo hace lo que hace mientras lo hace.

4. Ahora bien, nuestra experiencia cotidiana nos dice que existen muchos casos en los que un agente hace algo sin saber que lo está haciendo, esto es, que hace algo sin habérselo propuesto previamente, que no estaba entre sus planes y que, por consiguiente, no tenía la intención de hacerlo. Yo puedo tocar el piano y no saber que estoy molestando a mi vecino; puedo lavarme los dientes y no saber que lo hago con el cepillo de mi mujer; o puedo conducir mi vehículo de noche y no saber que lo hago con las luces apagadas. Por lo tanto, hay casos en los que el agente no tiene conocimiento de lo que está haciendo y, sin embargo, lo hace, dejando a un lado la característica esencial de la acción: la intencionalidad. Curiosamente, en muchos de los casos de este tipo es el espectador el que suele avisar al propio agente de que está haciendo algo que ni siquiera él sabe. Por ejemplo, probablemente fuese mi mujer la que me informara de que estaba usando su cepillo o de que estaba molestando al vecino o de que se había hecho de noche y aún no había encendido las luces del vehículo. Por tanto, en las acciones intencionadas es el agente el que suele disponer de una perspectiva más idónea, mientras que en las acciones no intencionadas es el espectador el que disfruta de ella.

5. En estos casos en los que un agente hace algo sin darse cuenta, al haber sido realizado por él, debería considerarse una acción. Ahora bien, se ha dicho que lo que caracteriza a la acción es su intencionalidad, y este requisito parece no cumplirse en este tipo de casos. Anscombe salva este problema afirmando que “una acción puede tener muchas descripciones distintas, (...) y es importante señalar que un hombre puede saber que está haciendo una cosa bajo una descripción, pero no según otra”¹⁴. Esto significa que una misma acción puede ser intencionada bajo una descripción y no intencionada bajo otra descripción. De manera que, para que un evento pueda ser denominado acción *tiene que ser intencionado, al menos, bajo una descripción*. De lo contrario estaríamos hablando de un mero evento.

Si observamos detenidamente lo que sucede con las acciones no intencionadas, nos daremos cuenta de que todas tienen en su base ciertos movimientos corporales que sí son intencionales. Anscombe pone el siguiente ejemplo: “puedo saber que estoy

¹³ *Ibid.*, p. 57.

¹⁴ *Ibid.*, p.54.

aserrando una tabla, pero no que estoy aserrando una tabla de caoba o de Pérez; aunque aserrar una tabla de caoba o de Pérez no es una acción diferente a la de estar simplemente aserrando una tabla”¹⁵. Según esto, una acción no intencionada es aquella en la que el agente hace algo sin saber que lo está haciendo. Por consiguiente, para poder considerarlo una acción, eso que hace tendría que ser intencionado bajo otra descripción. Por ejemplo: es cierto que yo no molesté al vecino de forma intencionada, pero al menos toqué el piano intencionadamente; es cierto que usé el cepillo de mi mujer sin saberlo, pero al menos sabía que me estaba lavando los dientes; etc. Si una acción no fuese intencionada bajo ninguna descripción, no se trataría de una acción, sino de un mero suceso. No sería algo que realiza el agente, sino algo que le pasa.

6. Para saber si una acción es, en última instancia, intencionada o no intencionada, Anscombe, al igual que hiciera con su análisis del término «intención», vuelve a recurrir al lenguaje proponiendo el siguiente criterio:

“¿Qué distingue a las acciones intencionales de las que no lo son? La respuesta que voy a sugerir consiste en que aquéllas comprenden las acciones en las cuales resulta aplicable algunos de los sentidos de la pregunta “¿por qué?”; desde luego, el sentido al que nos referimos es el que presenta en su respuesta, de ser positiva, una razón para actuar”¹⁶.

Un agente está haciendo cosas constantemente, pero ¿cómo podemos saber si las está haciendo de forma intencionada o no? Anscombe propone apelar a la pregunta «¿Por qué?». Si el agente puede responder a la pregunta «¿Por qué has hecho eso?» aportando las razones que lo movieron a actuar de esa forma, la pregunta sería pertinente y se trataría, pues, de una acción intencional. En cambio, si la respuesta fuese del tipo: «no lo sé», «ha sido sin querer» o «no sabía que lo estaba haciendo», significaría que la pregunta no es pertinente y que, por tanto, no se trataría de una acción intencional. Por ejemplo, un hombre se encuentra de pie en un autobús y al girarse empuja sin darse cuenta a otra persona. Si esa persona le pregunta «¿Por qué ha hecho eso?» probablemente no podría ofrecerle ninguna razón, respondiéndole algo así como «no ha sido mi intención» o «no me he dado cuenta». Según Anscombe, dicha acción no podría entenderse en términos intencionales. Ahora bien, es muy probable que el movimiento corporal del hombre fuese intencional *bajo otra descripción* que no fuese «empujar a otra persona», por ejemplo, «girarse para observar un edificio». Vista así, la acción sí fue intencionada. (Otra cosa muy distinta es que el hombre golpear con el

¹⁵ *Ibid.*, p 54.

¹⁶ *Ibid.*, p. 51.

codo a esa persona debido a un movimiento brusco del autobús; en este caso, como ya habíamos anticipado, no podríamos hablar de acción, sino de un mero suceso).

Por lo tanto, toda acción es intencionada o no intencionada según la descripción que usemos, y en los casos en los que tengamos dudas Anscombe propone recurrir a la pregunta «¿Por qué?». Este criterio descansa sobre la premisa de que cuando el agente actúa intencionalmente conoce las razones que lo movieron a actuar de esa forma sin necesidad de acudir a la observación. Por lo tanto, cuando un agente ofrece sus razones lo que está haciendo básicamente es justificar su acción. Por este motivo, el agente no podrá justificar lo que hace si no sabe que lo está haciendo, ya que en ese caso carecería de razones. Es más, según Anscombe “el concepto de acción intencional no existiría si no existiera la pregunta «¿Por qué?» con respuestas que ofrezcan razones para actuar”¹⁷. Es decir, que un agente actúe intencionalmente significa que lo hace por una razón. Por eso, si le preguntásemos por qué hace lo que hace siempre debería estar en condiciones de ofrecernos las razones que lo empujaron a actuar de esa forma y no de otra.

7. Este punto es determinante sobre todo a la hora de responsabilizar a los agentes de sus propias acciones (y de las consecuencias de las mismas). En mi opinión, el agente *siempre* ha de hacerse responsable de lo que hace, independientemente de si lo hace de forma intencionada o no intencionada. Por ejemplo, si alguien está en una tienda de decoración y tira un jarrón de cristal al suelo, es evidente que el responsable de que el jarrón se haga añicos es él, y es muy probable que el dependiente le pidiera que se hiciera cargo de los desperfectos. Ahora bien, si se gira y lo golpea sin querer con su mochila, tal vez la reacción del dependiente no fuera la misma que en el caso anterior. Aún así, creo que el responsable en este caso de que el jarrón se haga añicos también sería él. Por tanto, si la acción no es intencionada también tendría que hacerse responsable, puesto que se trata de algo que ha hecho él. Aunque es cierto que normalmente ante este tipo de situaciones solemos ser más comprensivos, y que diferentes tipos de excusas son de aplicación en según qué contextos¹⁸.

Es evidente, que las acciones no intencionadas, como su propio nombre indica, no son acciones buscadas por el agente, no entran dentro de su proyecto vital y, por ello, le puede resultar difícil reconocerse en ellas. No son, digamos, un reflejo o una expresión voluntaria y consciente de su personalidad. Pero, al fin y al cabo, le guste o no, son acciones realizadas por él. Donald Davidson, sin ir más lejos, sostiene: “¿podemos señalar ahora qué sucesos comprenden una actuación? Lo hacen las

¹⁷ *Ibid.*, p. 81.

¹⁸ Nuestro Código Penal distingue el delito doloso (aquél que se lleva a cabo de forma consciente y con la intención real de producir un daño) del que no lo es. En el primer caso, la pena siempre es mucho mayor.

acciones intencionales y, también, algunas otras cosas que hacemos”¹⁹. Esas «otras cosas que hacemos» hacen referencia directa a las acciones no intencionadas y, a pesar de no ser intencionadas, es muy probable que se nos exija alguna responsabilidad y que se espere de nosotros, como mínimo, una disculpa. Por ejemplo, lanzar una piedra al mar es una acción intencional, cuyo responsable es el agente que decide lanzarla. Sin embargo, supongamos que justo en el momento de lanzarla sale del agua una persona, de manera que la piedra impacta sobre ella. Si el responsable de lanzar la piedra fue el agente, ¿no lo sería también de que la piedra impactase sobre esa persona? ¿O es que acaso se trata de dos acciones distintas? Su intención no fue golpear a esa persona, pero fue lo que finalmente hizo.

8. A lo largo de todo el apartado, me he centrado sobre todo en un tipo de acciones: las acciones corporales. Sin embargo, existen dos formas posibles a través de las cuales un agente puede realizar una acción. La primera, efectivamente, sería con su cuerpo, llevando a cabo ciertos movimientos corporales. Esta es la forma más popular y extendida que tenemos de actuar. Yo no podría ir al mercado, ni bailar, ni correr, ni saltar si no moviera las piernas; ni podría vestirme, ni pintar la pared de mi habitación, ni cocinar, ni subir la persiana si no moviera los brazos; ni tampoco podría escribir, ni dibujar, ni tocar el piano si no moviera las manos, etc. Nuestro cuerpo es una herramienta que usamos constantemente para realizar acciones, ya sean intencionadas o no intencionadas. Como ya se ha dicho, en la mayoría de las ocasiones nuestro cuerpo no se mueve a menos que lo hagamos de forma intencionada (salvo contadas excepciones). De esto se deduce que, en nuestro día a día, todos nuestros movimientos son necesariamente intencionados, esto es, que buscamos hacer algo con ellos.

En este sentido, toda acción se reduce a un movimiento corporal guiado intencionalmente, aunque dependiendo de la descripción que hagamos de dicha acción, ésta podrá considerarse intencionada o no intencionada. El proceso podría ser el siguiente: un agente se propone un objetivo que para realizarse requiere de ciertos movimientos corporales; si tales movimientos los lleva a cabo de la forma correcta, alcanzaría el objetivo propuesto. Por ejemplo: un hombre va conduciendo, gira a la derecha con la intención de tomar una avenida, pero golpea a un vehículo que circulaba por ese lado de la calzada. El giro es un movimiento completamente intencionado, pero el golpe al otro vehículo, no. Bajo la descripción «giró a la derecha» la acción es intencionada, pero bajo la descripción «golpeó al vehículo que circulaba a su lado», no lo es. Acudiendo al criterio de Anscombe, si le preguntan «¿Por qué has girado a la derecha?», su respuesta sería «porque quería tomar la avenida». Y si, a continuación, le

¹⁹ Davidson, D., *Ensayos sobre acciones y sucesos*, Barcelona, Crítica, 1995, p.66.

preguntan «¿Y por qué has golpeado a ese vehículo en lugar de tomar la avenida?», la respuesta sería: «no me he percatado» o «no era mi intención golpearle».

En el siguiente apartado, donde hablaré de las razones y las causas de las acciones, incidiré más sobre este asunto, pero antes es necesario exponer de forma breve la segunda forma que tenemos de actuar y que también usamos diariamente sin darnos apenas cuenta de que, en el fondo, estamos llevando a cabo acciones: me estoy refiriendo al lenguaje. Aunque mi objetivo en este trabajo es equiparar las acciones lingüísticas a las acciones corporales soy consciente de que hay un matiz en las primeras que obliga a que se les dé un tratamiento diferente. Me estoy refiriendo a las convenciones que regulan su uso. Como bien dice Searle “hablar un lenguaje es una forma de conducta gobernada por reglas”²⁰. Esto quiere decir, que, frente a los movimientos corporales, el lenguaje tiene una serie de reglas convencionales sin las cuales no podríamos hacer uso de él. Se trata, pues, de un tipo de acción que no sólo se atiene a la intención del hablante a la hora de emitir ciertas palabras, como sucede con los movimientos corporales, sino que a ésta habría que sumarle el significado y el uso de dichas palabras, ambos aspectos establecidos convencionalmente y, por ende, ajenos a la voluntad del hablante. Esta particularidad de las acciones lingüísticas (o actos de habla) hace que se diferencien de los meros movimientos corporales, ya que éstos están exentos (salvo algunas excepciones) de dicho aspecto convencional.

De este modo, para llevar a cabo una acción usando palabras uno no puede decir lo que le plazca, ya que está supeditado, por un lado, a ciertas reglas sintácticas y semánticas y, por otro, a ciertas reglas pragmáticas. Las primeras hacen referencia, respectivamente, al orden que han de tener las palabras en la oración para que sea inteligible y tenga sentido, y al significado de las palabras propiamente dicho. Las segundas se refieren al uso que se le da a las palabras y al reconocimiento tanto del hablante como del oyente de lo que se hace con ellas. Cumpliendo estas reglas el agente podrá realizar a través del lenguaje multitud de acciones: dar una orden, prometer, apostar, inaugurar un curso académico, contraer matrimonio, prometer, dar la bienvenida, dar la enhorabuena, insultar, humillar, pedir disculpas, dar el pésame, contar un chiste, describir un objeto, etc. Y esto es posible porque los que intervienen en el intercambio lingüístico reconocen y asumen tales convenciones. Por ejemplo, las palabras «cierra la ventana» emitidas con la intención adecuada, en un contexto determinado y atendiendo a las reglas convencionales, implica *realizar* una orden.

²⁰ Searle, J., *Actos de habla*, Madrid, Cátedra, 2007, p. 26.

Esto no sucede con los movimientos corporales, salvo algunas excepciones. Por ejemplo, un movimiento como levantar el brazo puede estar determinado convencionalmente y, dependiendo del contexto y de la intención del agente, puede significar una amenaza (si el agente lo lleva a cabo dentro de una discusión acalorada), una votación (si se encuentra en una reunión) o un saludo (si va por la calle y se cruza con un conocido). Es decir, hay movimientos corporales que están sujetos a convenciones y, por tanto, se entienden de una manera o de otra, pero en contadas ocasiones²¹. En cambio, los actos de habla son necesariamente convencionales, y esto significa que su realización no depende exclusivamente de la intención con la que el hablante emita sus palabras, sino también del significado de tales palabras y del contexto en el que se emitan. Por ejemplo, decir «¡Sí, quiero!» en un altar implicaría el casamiento de esa persona por la mera razón de ser de ese convencionalismo, porque esas palabras emitidas en ese contexto significan o quieren dar a entender eso, independientemente de la intención con que se emitan.

Casos similares a este pueden suceder también con ciertos movimientos corporales. Por ejemplo, si el agente se encuentra en una sala de reuniones y justo cuando están votando a mano alzada entra una persona en la sala y éste levanta el brazo para saludarla, ese gesto computará como un voto más, aunque el agente no hubiera levantado el brazo con esa intención. Por consiguiente, la relación entre convención e intención no queda clara en este tipo de casos, porque si nos fijamos en la intención que tuvo el agente debemos decir que lo que hizo fue saludar, pero si nos fijamos en el contexto no saludó, sino que lo que hizo fue votar. En todos los actos de habla nos encontramos con este problema ya que, a pesar de que las palabras tengan un significado convencional, es el hablante el que las usa con una intención determinada, queriendo hacer con ellas algo muy concreto. En la segunda parte del trabajo analizaré con más detalle los actos de habla en su doble aspecto convencional e intencional.

9. Después de este análisis, una posible definición de la acción podría ser la siguiente: *evento realizado por un agente de forma intencionada, al menos, bajo una descripción, ya sea mediante movimientos corporales o a través del lenguaje, entendiéndolo al agente como la persona más indicado para ofrecer las razones que lo empujaron a actuar así y, en función de éstas, como el responsable de tal evento.* Hemos llegado hasta aquí principalmente de la mano de Elizabeth Anscombe, una de las autoras más influyentes en esta disciplina. Su teoría sobre la acción intencional dominó el panorama filosófico durante varios años hasta que apareció en escena otro de los

²¹ En tales ocasiones quizás podríamos decir que, en realidad, son actos lingüísticos. Porque lo que hace que la conducta sea lingüística no es que se use la voz o la escritura solamente, sino que se emplee un código con la intención de comunicar algo.

autores más relevantes, Donald Davidson. El filósofo americano coincidirá con Anscombe en la tesis de que “existe la posibilidad de definir la acción intencional como una acción que se hace por una razón”²², lo que significa que el agente ha de tener ciertos motivos que lo empujen a actuar de una forma determinada, siendo estos motivos o razones los que expliquen y justifiquen su acción. Ambos autores están, pues, de acuerdo en entender las razones como el elemento clave para explicar la acción. Sin embargo, Davidson se distanciará de Anscombe por considerar insuficiente esta idea, sosteniendo que las razones no sólo deben justificar la acción sino que, además, deben causarla. Es decir: las razones, para que puedan explicar la acción, tienen que ser la causa de dicha acción.

3. RAZONES Y CAUSAS: CÓMO EXPLICAR UNA ACCIÓN

1. Tanto Anscombe como Davidson llevaron a cabo un riguroso estudio de la agencia racional y ambos comparten el mismo punto de partida: la acción tiene que ser necesariamente intencional, lo que significa que un movimiento corporal o la emisión de ciertas palabras podrán considerarse una acción si, y sólo si, pueden justificarse mediante razones. Sin embargo, una diferencia fundamental entre ambos filósofos es que Davidson, además de afirmar que las razones tienen que justificar la acción, sostiene que deben ser las que efectivamente provoquen dicha acción desde un punto de vista causal. En este sentido, está considerado el primer autor en presentar una teoría causal de la acción, la cual se ha convertido en la teoría estándar, rompiendo con la propuesta comúnmente aceptada hasta entonces.

Davidson defiende, pues, “la posición antigua -y de sentido común- según la cual la racionalización es una especie de explicación causal”²³. Y con «antigua» se está refiriendo directamente al famoso silogismo práctico de Aristóteles, el cual le servirá de modelo para elaborar su teoría. Un suceso, para que sea considerado una acción, debe ser causado por un deseo y una creencia. La unión de un deseo y una creencia da lugar a una razón primaria. Y “la razón primaria de una acción es su causa”²⁴. Un ejemplo de razón primaria sería el siguiente: *deseo* ser millonario, y *creo* que una forma de conseguirlo es jugando a la lotería del Estado. Se trata de un razonamiento que tiene la estructura de un silogismo, pero de un silogismo práctico, lo cual quiere decir que de ambas premisas no se deriva un enunciado verdadero, sino una acción: *ir* hasta una administración de lotería y *comprar* un décimo. Esta unión entre un deseo y una

²² Davidson, D., *op. cit.*, p. 21

²³ *Ibid.*, p. 17

²⁴ *Ibid.*, p. 18

creencia no sólo justifica mi acción, puesto que existe una conexión lógica entre dicha razón primaria y la propia acción sino que, además, la causa: es precisamente esa razón primaria y no otra la que, en efecto, pone en marcha mi acción.

La introducción de esta relación causal es lo que determinará que ambos filósofos se separen tomando caminos diferentes, ya que Anscombe seguirá una línea más wittgensteiniana según la cual lo que interesa de una acción en tanto que racional no es su causa, sino la posibilidad de hacerla inteligible. En cambio, Davidson considera insuficiente esta forma de explicar la acción, porque “una persona puede tener una razón para una acción y llevar a cabo la acción sin que esta razón sea la razón por la que la lleva a cabo”²⁵. Es decir, un agente puede tener muchas razones distintas que justifiquen su acción, pero evidentemente sólo una de ellas debió ser la que causó dicha acción. Para este autor no basta, pues, con que las razones guarden una conexión lógica con la acción, sino que tiene que haber una relación ontológica, real, esto es: las razones no pueden limitarse a dotar de sentido a la acción, sino que tienen que ser las que, de hecho, causen la acción. Así, “la explicación causal toma la forma de una descripción más completa de una acción”²⁶. Sin la introducción de esta conexión causal, las razones no serían más que bellas historias que nos contamos sobre lo que hacemos sin base epistemológica alguna. De esta forma, Davidson comparte con las teorías no causales la condición de que las razones justifican la acción desde un punto de vista racional, añadiendo a esto una condición adicional de causalidad. Veamos ambas propuestas por separado.

2. El sentido común nos dice que como los meros eventos y las acciones no son de la misma naturaleza el método a seguir a la hora de explicar un evento no puede ser el mismo que para explicar una acción. Normalmente, para explicar un evento preguntamos por su causa. En la naturaleza, como bien ha demostrado la ciencia moderna, todo evento tiene una causa, a saber: otro evento anterior que lo provoca, el cual también es causado por otro evento anterior, y éste, a su vez, por otro y, así, sucesivamente. Desde esta óptica, el mundo sería un conglomerado de eventos relacionados causalmente entre sí, de manera que no habría finalidad ni posibles valoraciones: sólo eventos. Para esta visión estrictamente naturalista del mundo todo lo que acontece posee el mismo valor: ninguno. La caída de una hoja desde la rama de un árbol sería equiparable a la caída de un niño desde la sexta planta de un edificio; la erupción de un volcán en medio de la nada equivaldría a la aparición de un cáncer en el pulmón de una mujer, etc. Todo acontecimiento observable se vería reducido a un simple efecto que se explicaría yendo hacia atrás hasta llegar a otro estado de cosas

²⁵ *Ibid.*, p. 24

²⁶ *Ibid.*, p. 68.

previo que sería el causante del mismo, quedando ambos unidos mediante esa conexión necesaria.

Ahora bien, para explicar una acción no solemos preguntar por la causa que la ha producido, sino por su razón, por el motivo que empujó al agente a hacer eso que hizo. Esto se debe a que detrás de una acción no sólo hay un qué (algo que acontece), como en el caso de los eventos, sino también un quién, un agente que sería el “responsable” de eso que ha acontecido. Con lo cual, se hace necesaria la pregunta por la finalidad de la misma, por su sentido. Es decir, más que el por qué ocurrió, nos interesaría saber el por qué se hizo. El mismo Davidson, siguiendo a Anscombe, sostiene que “sabemos que una acción es intencional si el agente puede responder a la pregunta «¿por qué lo hiciste?»”²⁷. Como puede apreciarse, este «por qué» sería en el fondo lo mismo que preguntar por la finalidad de la acción, esto es, por su *para qué*. No tiene sentido preguntar para qué llueve, para qué se desborda un río o para qué se funde una luz; en cambio, sí resulta oportuno preguntar para qué se tiró el niño a la piscina, para qué robó ese hombre un banco o para que apagó la luz. Lo que hacemos ante este tipo de situaciones es buscar un agente a sabiendas de que dicho agente no esconde causas, sino razones para actuar. Las causas siempre remiten a una situación previa al acontecimiento que queremos explicar, en cambio las razones aluden a un propósito.

3. A este respecto, Anscombe dirá que “cuando la respuesta a la pregunta ¿Por qué?, referida a una acción presente, describe una situación futura, se la distingue inmediatamente de una causa mental por el simple hecho de aplicarse al futuro”²⁸. Por ello, va a sostener que las razones no te dicen *qué* es lo que ha causado la acción, porque las razones refieren a la finalidad, no al origen; no escarban, sino que discurren. Las razones apelan a intenciones futuras: tratan de hacer inteligible lo acontecido en función de un fin, mientras que las causas apelan a eventos pasados. Por eso “los motivos pueden explicar las acciones, pero ello no quiere decir que las determinen en el sentido de causarlas”²⁹. Uno de los argumentos más conocidos contra una posible explicación causal es el denominado argumento de la «conexión lógica». Viene a decir que entre las razones y la acción existe una vinculación lógica, lo que significa que el concepto de la acción está incluido en el concepto de la razón. Por ello, todo intento de explicar causalmente la acción queda invalidado, ya que causa y efecto deben ser independientes desde un punto de vista lógico. Por tanto, para Anscombe y otros autores similares, las razones justifican la acción, nos sirven para justificar y hacer inteligible la acción. No nos muestran, pues, que la acción sea un *efecto* de las razones del agente, sino

²⁷ *Ibid.*, p. 21.

²⁸ Anscombe, E., *op. cit.*, p. 67-68.

²⁹ *Ibid.*, p. 63.

simplemente que, a la luz de tales razones, podemos decir que es una acción lógica, inteligible, racional.

4. Por su parte, Davidson tiene muy presente que las acciones son un tipo de evento más y que por tanto, al igual que todos los eventos, han de tener una causa. Por eso, aunque comparte con Anscombe la explicación de la acción mediante razones, éste irá un poco más allá afirmando que dichas razones, para que verdaderamente expliquen la acción, han de causarla, es decir: la razón primaria del agente es la que tiene que poner en marcha la acción, hasta tal punto que sin esa razón la acción no se habría realizado. Las dos condiciones que propone Davidson para que una razón explique la acción son las siguientes:

“C1. *R* es una razón primaria por la que un agente llevó a cabo la acción *A* bajo la descripción *d* sólo si *R* consiste en una actitud favorable del agente hacia acciones que tengan cierta propiedad y en una creencia del agente según la cual *A*, bajo la descripción *d*, tiene esa propiedad”³⁰.

C2. Una razón primaria de una acción es su causa”³¹.

La primera alude a la justificación de las razones y la segunda a la causalidad. Según esto, para explicar una acción tenemos que acudir al deseo y la creencia del agente. Ahora bien, tal deseo y tal creencia sólo nos servirán para explicar la acción si: (C1) la justifican racionalmente y (C2) fueron verdaderamente la causa por la cual el agente actuó de esa forma.

John Searle también defiende algo muy similar cuando habla de la «causación intencional». Para Searle, “la intención queda satisfecha sólo si la propia intención causa el resto de sus condiciones de satisfacción”; y acompaña esta afirmación con el siguiente ejemplo: “lograré llevar a efecto mi intención de levantar el brazo si: a) levanto de hecho el brazo y b) mi intención de levantar el brazo causa que levante el brazo”³². Como puede observarse, ambos autores coinciden en la necesidad de acudir a la intención y a otros estados mentales del agente (deseos, creencias, etc.) para descubrir las razones de su acción. Sin embargo, éstas, además de otorgarle un sentido y una coherencia a dicha acción, tienen que explicarla también desde una perspectiva causal. Para Searle tiene que darse una relación causal y necesaria entre el estado mental y la acción posterior, hasta el punto de que si la intención no fuese la causante de la acción

³⁰ Davidson, D., *op. cit.*, p. 20

³¹ *Ibid.*, p. 27.

³² Searle, J., *Mente, Lenguaje y Sociedad*, Madrid, Alianza, 2004, p. 98

no podría describirse como tal, sino más bien como un simple evento, ya que no es el movimiento “corporal” o “físico” lo que dota de intencionalidad a la acción, sino el estado mental del agente que lo realiza. Como veremos en la siguiente parte, esta misma tesis la aplicará al problema de los actos de habla: éstos, por sí mismos, no son intencionales, sino que dependen de la intencionalidad mental del hablante. Por sí mismos no son más que ruidos o sonidos sin ton ni son, desprovistos de significado alguno; es el hablante el que los dota de sentido emitiéndolos en un momento concreto y con una intención determinada.

La postura de Davidson podría resumirse, pues, con la siguiente frase: las razones son las causas de nuestras acciones. Por ejemplo, si un agente desea ver una película y cree que una forma de hacerlo es yendo al cine, si efectivamente va al cine, dicho deseo y dicha creencia explicarían su acción de ir al cine principalmente porque ambas fueron la causa de que actuara de esa manera. Por lo tanto, para que las razones tengan fuerza explicativa, además de justificar la acción, han de ser su causa. Para Davidson, la conexión lógica entre razón y acción, conexión que él mismo asume como condición necesaria, no excluye el concepto de causa. Según sostiene, el argumento que proponen los que rechazan la capacidad causal de las razones no está bien construido, ya que confunden el ámbito lingüístico con el ontológico.

Para Davidson, no tiene sentido hablar de relación lógica o no lógica entre dos eventos, porque este tipo de relaciones sólo se dan entre las descripciones lingüísticas que hacemos de dichos eventos, pero no entre los propios eventos. Ahora bien, la relación causal entre dos eventos no tiene por qué verse afectada por la conexión lógica que guarden sus respectivas descripciones. Sin ir más lejos, la relación entre una hoguera y el incendio de un bosque puede describirse de tal forma que se aprecie una conexión lógica entre ambas descripciones, por ejemplo: «la causa del incendio causó el incendio». Como puede observarse, el concepto de la descripción 2 (causó *el incendio*) está incluido en el concepto de la descripción 1 (la causa *del incendio*), habiendo una conexión lógica entre ambas. Sin embargo, que dicha conexión aparezca en el ámbito lingüístico no afecta en absoluto a la relación causal que se da en la realidad entre esos dos eventos. Pues lo mismo sucede con las razones y la acción. Esta idea obligó a Davidson a aceptar que más allá de la relación lógica entre razones y acción subyace una relación causal entre eventos, reduciendo así razones y acción a eventos físicos, aunque eso sí, se trataría de un tipo de eventos diferente al resto (gracias precisamente a la justificación que las razones aportan a la acción)³³.

³³ Por cuestiones de tiempo no puedo detenerme en explicar esta teoría, más compleja de lo que a simple vista podría parecer, denominada “monismo anómalo” y que Davidson ha desarrollado en distintos artículos, todos ellos recopilados en su obra *Ensayos sobre acciones y sucesos*, Barcelona, Crítica, 1995,

5. Dije más arriba que era de sentido común explicar las acciones de manera distinta a como explicamos los meros eventos, buscando en éstos la causa que los provocaron y en que aquéllas las razones que movieron al agente a actuar de una determinada manera. Sin embargo, al mismo tiempo entra dentro del sentido común pensar que dichas razones no sólo sirven para mostrarnos nuestra conducta como algo lógico e inteligible, sino que efectivamente nos determinan a actuar de una manera o de otra. Se trata, en efecto, de un dato incuestionable que deseos y creencias hacen que nos comportemos de una manera concreta, hasta el punto de que si tuviéramos otros deseos y otras creencias actuaríamos de forma distinta. Carlos Moya, partidario de la teoría causal de la acción, pone un ejemplo cotidiano que ilustra muy bien la relación causal entre nuestros estados mentales y nuestro modo de actuar:

“Supongamos que Dolores le ha dicho a su amigo Javier que al día siguiente por la tarde se quedará en casa. Supongamos que la tarde del día siguiente Javier desea charlar un rato con Dolores, de modo que decide ir a su casa. Sin embargo, Dolores ha cambiado de idea y ha salido de casa, olvidando comunicárselo a Javier”³⁴.

Como puede apreciarse, el hecho de que Javier vaya a casa de Dolores no sólo es perfectamente comprensible desde un punto de vista racional, independientemente de que su creencia resultase falsa y su deseo insatisfecho, sino que también se entiende como una consecuencia directa de lo que desea y cree acerca del mundo. En este sentido, si Javier no hubiese tenido el deseo de charlar con Dolores o hubiese creído que Dolores no se encontraba en casa no habría actuado como lo hizo, lo cual demuestra que nuestros estados mentales determinan necesariamente nuestra manera de actuar.

Ejemplos de este tipo dejan constancia de que era simplemente cuestión de tiempo que la teoría causal se convirtiera en la teoría estándar de la acción, ya que es la única en tener en cuenta la convicción de todo ser humano acerca de la manera en que nuestros deseos, creencias e intenciones determinan nuestra conducta. Ahora bien, esto no significa que esta teoría resuelva definitivamente todos los problemas de la agencia racional y que no se enfrente a grandes dificultades. Por un lado, que la experiencia cotidiana nos haga pensar que nuestros estados mentales son causalmente eficaces no puede considerarse un argumento válido y suficiente, sino que se trata de un asunto que precisa de un exhaustivo estudio. De hecho, la causalidad mental es un problema de plena actualidad sobre el cual no existe aún solución alguna. Por otro lado, los partidarios de la explicación causal tienen que dar cuenta también de varios

Ensayo 11« Sucesos mentales», Ensayo 12« La psicología como filosofía», Ensayo 13 «La mente material».

³⁴ Moya, C., *Filosofía de la mente*, Valencia, Universidad de Valencia, 2006, p. 22.

inconvenientes que se derivan de su propia estructura teórica; el más conocido es la existencia de cadenas causales desviadas (señalada por primera vez por Chisholm). Las cadenas causales desviadas refieren a una situación en la cual las dos condiciones de Davidson se cumplen pero, aún así, la acción del agente no puede considerarse intencional. El ejemplo clásico de cadena causal desviada lo propone Chisholm:

“Supongamos, por ejemplo, que (i) cierto sujeto desea heredar una fortuna; (ii) cree que, si mata a su tío, heredará una fortuna; y (iii) esta creencia y este deseo le excitan de tal modo que conduce con excesiva rapidez con el resultado de que, accidentalmente, atropella y mata a un peatón que, sin que el sobrino lo sepa, no es otro que su tío”³⁵.

Según este caso, no es posible afirmar que dicho agente atropelló intencionalmente a su tío. El propio Davidson reconoce este problema: “por mi parte, desespere de la posibilidad de especificar el modo en que las actitudes han de causar la acción para que puedan explicarla racionalmente”³⁶.

El problema se halla, según Carlos Moya, en la independencia que Davidson introduce entre justificación y causalidad. Por ello, Moya propone entender la justificación como una explicación causal en sí misma, de tal modo que una razón no podrá justificar una acción a menos que la cause. Es decir, si se puede hablar de justificación es básicamente porque tales razones son las que, de hecho, han causado la acción, de lo contrario dicha acción no estaría justificada de ninguna manera.³⁷ Esta forma de aproximarse a la acción, dice Moya, permite hacer frente a las cadenas causales desviadas, además de coincidir con el sentido común en su doble dimensión: deja patente la relación causal entre los estados mentales y la conducta, pero distinguiendo, al mismo tiempo, entre la explicación de una acción y la de un simple evento.

6. Aunque no deja de ser interesante la discusión entre razones y causas, algunos de los autores que han ido sumándose al estudio de la acción han señalado que se estaban dejando fuera de la reflexión características de la acción imprescindibles y determinantes para explicar la agencia racional. Tal vez desde un punto de vista teórico pueda estar justificado dicho debate, pero desde la perspectiva práctica del que actúa hay otra serie de aspectos más preocupantes. Un sujeto a la hora de actuar no está

³⁵ *Ibid.*, p. 202

³⁶ Davidson, D., *op. cit.*, p. 104.

³⁷ Para profundizar en esta tentativa de solución de la teoría causal de la acción, véase Moya, C.J., “Justificación, causación y acción intencional”, en *Theoria*, Vol. 13/2, 1998, pp. 349-365. En este artículo, Moya pretende superar el problema de las cadenas causales desviadas y, también, la tendencia al epifenomenismo de lo mental que se deriva del monismo anómalo de Davidson

pendiente de si las razones que tiene determinan causalmente su comportamiento o simplemente lo justifican racionalmente, sino que lo que verdaderamente le preocupa es, por ejemplo, reconocerse en eso que hace y entender su acción como un reflejo de su voluntad.

Harry Frankfurt es quien sostiene esta idea en su obra titulada *La importancia de lo que nos preocupa*. En el capítulo “El problema de la acción” se enfrentará a la teoría causal de la acción de autores como Davidson o Pears tildándola de «poco razonable». En ningún momento niega que las acciones carezcan de causas, pero lo que sí critica es que se sitúe la característica diferenciadora de la acción en el proceso causal previo a la misma, en vez de situarlo en el momento durante el cual ésta se desarrolla. En palabras del propio Frankfurt:

“Queda más allá de su alcance (refiriéndose a la teoría causal) estipular que la persona debe relacionarse de algún modo específico con los movimientos de su cuerpo *durante* el período en que se presume que está llevando a cabo una acción. (...) Una vez que han ocurrido los antecedentes causales de la realización de la acción, no exigen nada de un agente excepto que su cuerpo se mueva como efecto de esos antecedentes”.³⁸

El enfoque causal, al poner su atención en las causas, se limita al momento en que éstas se dan, que necesariamente es un momento previo a la acción. En cambio, para Frankfurt el momento crucial de toda acción es mientras ésta se desarrolla, la clave está en el *durante*, no en el *antes*. Esta crítica de Frankfurt a la teoría causal es de especial relevancia porque a partir de ella va a construir su modelo sobre la autonomía personal.

Según se ha visto anteriormente, sólo los movimientos que han sido causados por la unión de un deseo y una creencia pueden dar lugar a una acción intencional. Ahora bien, según Frankfurt, puede darse el caso de que efectivamente el par deseo-creencia determine la conducta de un agente y que, sin embargo, éste no se reconozca en ella, sintiéndose alienado en lo que hace. Por ejemplo, alguien puede tener el deseo de holgazanear y creer que lo puede lograr tumbándose en su sofá toda la mañana, pero en el fondo podría preferir no tener ese deseo, sino otro que lo empujara a trabajar. La acción de holgazanear estaría causada por un deseo y una creencia, tal y como exige Davidson, pero el agente estaría ausente en dicha acción, porque ese deseo lo concebiría como algo ajeno a su voluntad. Para los causalistas, como lo que les interesa es el proceso causal previo, se trataría de una acción intencional; en cambio, para Frankfurt,

³⁸ Frankfurt, H., *La importancia de lo que nos preocupa*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 106

más centrado en la acción en sí misma, puede que se trate de una acción intencional, pero en absoluta podría considerarse *autónoma*, debido a la «ausencia» del agente. Ambos deseos son suyos, es decir, que en cualquiera de los casos haría lo que él desea (de ahí que no ponga trabas al carácter intencional), pero el hecho de que se imponga un deseo u otro es determinante para que la acción sea autónoma, porque sólo en uno de ellos se manifestaría su verdadera voluntad.

Para explicar esto, Frankfurt lleva a cabo una distinción entre “deseos de primer orden”, aquellos deseos de hacer o no una cosa u otra (los que autores como Davidson tienen en cuenta para desarrollar su teoría causal de la acción), y “deseos de segundo orden”, aquellos que configuran y evalúan los deseos que nos mueven a actuar. Es decir, según Frankfurt, el ser humano no sólo desea hacer tal o cual cosa, sino que tiene la capacidad de cuestionarse si ese deseo que lo mueve a hacer tal o cual cosa es realmente deseable, es digno de tenerse. Esta distinción, dirá Frankfurt, es la que permite explicar con más exactitud el comportamiento humano, pues si nos limitáramos a los deseos de primer orden no habría diferencia entre la conducta humana y la de otras especies, pues éstas también actúan guiadas por sus deseos. Gracias a estos deseos de segundo orden los seres humanos “son capaces de querer ser diferentes, en sus preferencias y en sus propósitos, de lo que son”³⁹. Esto es, no sólo tenemos deseos, sino que también disponemos de la capacidad de someterlos a una evaluación reflexiva para saber si verdaderamente queremos tener esos deseos y motivaciones u otros distintos.

No obstante, esto no implica que no haya seres humanos a los que no les importe su voluntad, este tipo de humanos existe, pero Frankfurt no los considerará personas, ya que aunque puedan tener deseos de segundo orden, carecen de voliciones de segundo orden, es decir, que no se preocupan de cuál es definitivamente el deseo de primer orden que se hace efectivo, por eso se referirá a este tipo de sujetos con el término “inconscientes”. El ejemplo que el propio Frankfurt propone de los tres adictos es muy aclaratorio. El primero sería un «adicto contra su voluntad», esto es, aquel que desea la droga pero que, al mismo tiempo, quiere abstenerse de consumirla y lucha desesperadamente por dejarla, aunque termina sucumbiendo al deseo de tomarla. La conducta de este adicto, a pesar de estar causada por un deseo y una creencia, no podría considerarse una acción en sentido estricto, porque se da un conflicto entre dos deseos de primer orden, drogarse y abstenerse, pero el que él quiere que se haga efectivo realmente es el segundo. Según la teoría estándar, se trataría de una acción intencional y, por tanto, explicable en términos de razones, ya que el drogadicto tiene en todo momento la disposición a comportarse de esa forma, dadas las circunstancias propicias.

³⁹ *Ibíd.*, p. 27

Sin embargo, para Frankfurt que dicha acción sea intencional no quiere decir que sea autónoma, porque el agente desearía no tener ese tipo de deseo ni esa disposición, por tanto, su voluntad no es libre, ya que su deseo de primer orden a favor de tomar una determinada droga no es el que realmente desea que se haga efectivo. El adicto desea consumir esa droga, pero lo desea de forma ajena.

El segundo sería un “adicto inconsciente”, al cual le trae sin cuidado qué deseo le induce a actuar. En este caso, el agente no se plantea si desear la droga es lo que realmente quiere, por eso su voluntad tampoco es libre, pues “el adicto inconsciente no tiene ni la voluntad que quiere ni una voluntad diferente de la voluntad que quiere, dado que no tiene voliciones de segundo orden”⁴⁰. El tercero sería un «adicto por voluntad propia», esto es, aquel que es consciente de su adicción y, aun así, se deja llevar por su deseo de tomar la droga. En este caso, el adicto quiere que el deseo de tomar la droga lo determine a actuar haciéndose, así, su voluntad. Frente a lo que pudiéramos pensar, para Frankfurt este tipo de acción es intencional y autónoma, porque dicha conducta supone la expresión de la voluntad del agente: desea la droga y, además, quiere que sea ese el deseo que lo induzca a tomarla. Ahora bien, su voluntad tampoco es libre, porque “su deseo de consumir la droga será efectivo independientemente de si quiere o no que ese deseo constituya su voluntad. Aunque, debido a que su deseo de la droga es efectivo no sólo por su adicción, es posible que sea moralmente responsable de consumirla”⁴¹.

Como puede observarse, Frankfurt introduce, además del concepto de intención, el concepto de autonomía como característica fundamental de la acción, concepto que la teoría causal no tiene en cuenta. La intención estaría relacionada con los deseos de primer orden y la autonomía con los deseos de segundo orden. Sin embargo, esta teoría se presta a que se la considere arbitraria, pues ¿qué impide que no haya deseos de tercer orden o de cuarto orden? ¿Qué razones tenemos para escoger un punto concreto y no otro? ¿Qué o quién otorga esa autoridad a los deseos de segundo orden?

7. David Velleman, consciente de esta insuficiencia, tomará un camino muy similar al de Frankfurt, pero en lugar de acudir a deseos de segundo orden, en su caso considerará la acción como la única forma que tiene el ser humano de lograr un entendimiento de sí mismo, siendo este autoentendimiento el elemento constitutivo de toda acción, consistente en hacer algo con sentido. Para Velleman, pues, la acción no implica que el agente haga lo que desee, sino *lo que más* desee. Y en esta tarea será imprescindible la respuesta que los demás den a sus acciones en los diferentes contextos sociales, una perspectiva que pone especial énfasis en el factor social de la acción.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 38

⁴¹ *Ibid.*, p. 44

4. LA TEORÍA CONSTITUTIVISTA DE VELLEMAN

1. Para entender la teoría de Velleman es preciso que me detenga en la crítica que lleva a cabo a la respuesta que Frankfurt propone para resolver el *problema del estatuto metafísico del agente* en la teoría causal de la acción. Hemos visto que Frankfurt fue uno de los primeros en señalar las dificultades que se derivan de dicha teoría a la hora de intentar localizar al agente dentro de ese entramado de eventos psicológicos y procesos físicos, ya que un agente podría realizar una acción que se explicase atendiendo a sus estados mentales (a sus creencias, deseos o intenciones), pero aun así no reconocerse en ella, debido a que dicha acción no sería una manifestación de su autonomía (como sucedía con los tres tipos de adictos). En este sentido, según Velleman, Frankfurt acierta de pleno en el diagnóstico, pero a pesar de ello no hace lo mismo con la solución que presenta.

Para Velleman, el modelo jerárquico de Frankfurt no llega a satisfacer sus pretensiones, las cuales no eran otras que mostrar la manera en la que el agente estaba presente en la acción. Frankfurt trata de solucionar el problema introduciendo deseos de segundo orden en el agente para que éste pudiera evaluar sus deseos de primer orden, aquellos que le llevaban directamente a actuar. De esta forma, el agente sí estaría presente en la acción actuando no sólo intencionalmente, sino también autónomamente, ya que tendría la posibilidad de evaluar qué deseo de primer orden querría que determinara su acción, subsumiéndolo bajo otro deseo de nivel superior. A este respecto, Velleman plantea lo siguiente: “En este modelo, los segundos deseos no son necesariamente una respuesta a deseos de primer orden en calidad de razones para actuar. Por tanto, desempeñan en el agente un papel causal del que puede volver a disociarse”⁴².

Esto quiere decir que el agente también podría sentirse alienado en relación con sus deseos de segundo orden, de forma que no queda claro por qué el agente se hace presente en su acción por el simple hecho de elevar el orden de la evaluación, es decir, por reflexionar acerca de los deseos que quiere tener. Por tanto, al igual que puede no sentirse identificado con sus deseos de primer orden, también podría sucederle lo mismo con sus deseos de segundo orden. Según esta crítica, aparte de que es evidente que tal modelo desemboca en un regreso a infinito (la introducción de deseos de tercer orden, de cuarto orden, etc.), Frankfurt no termina de afrontar de verdad el problema planteado, debido a que continúa dentro de la perspectiva causal de la acción, pero esta vez en un nivel superior de deseos.

⁴² Velleman, D., *The Possibility of Practical Reason*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p.13

2. Velleman, en lugar de acudir a deseos de orden superior, se propone hallar un objetivo de la acción que la constituya como tal. Para ello compara la acción con la creencia: “la creencia apunta a la verdad en el sentido de que está constitutivamente regulada por mecanismos diseñados para asegurar que es verdad”⁴³. Esto significa que, si no estuviera regulada por dichos mecanismos, no podría tratarse de una creencia. Se entiende mejor cuando compara la creencia con la circulación: “la creencia apunta a la verdad en el mismo sentido en que la circulación apunta a suministrar nutrientes y oxígeno a los tejidos corporales. No cualquier movimiento de fluidos dentro del cuerpo cuenta como circulación, sino sólo aquellos que están bajo el control de mecanismos diseñados para dirigirlos hacia el suministro de dichos tejidos”⁴⁴. Velleman está sosteniendo con esto que el objetivo de suministrar nutrientes a los tejidos es constitutivo de la circulación, del mismo modo que el objetivo de ser verdadera es constitutivo de la creencia.

La cuestión es si la acción en general, o al menos la acción racional, podría poseer también un objetivo que fuera *constitutivo*, una especie de mecanismo que otorgase el estatus de acción a los movimientos generados por un agente. Y, según Velleman, dicho objetivo se halla en las razones para actuar “a la luz de las cuales la acción tendría sentido para el agente”. Y una acción tendría sentido cuando el agente hiciera lo que le resultara más inteligible en función de esas razones. Por tanto, no todo movimiento podrá contar como una acción propiamente dicha, sino sólo aquellos en los que el agente *persiga* la inteligibilidad. Y esas razones de más peso serían el mecanismo diseñado para dirigir la acción hacia dicha inteligibilidad.

Hemos visto que todas las acciones tienden a un fin que le vienen determinado por una razón primaria, por ejemplo: deseo comer algo y creo que una forma de lograrlo es entrando en un restaurante, por lo que decido entrar a ese restaurante y comer. Hasta aquí la teoría estándar de la acción. Sin embargo, dice Velleman: “en mi opinión, lo que le falta a este comportamiento dirigido es algún objetivo adicional que lo comparta con cada acción, sin importar cuáles sean sus otros objetivos contingentes”⁴⁵. Velleman sostiene que, aparte del fin concreto que persiga con su acción (en este caso, entrar al restaurante y comer), el agente debe perseguir necesariamente otro fin superior en base a unas razones que son constitutivas de la acción, a saber: las razones que le empujen a hacer algo inteligible, algo que tenga sentido, por ejemplo: ir a un restaurante en el horario de apertura normal, acorde a su nivel económico, con un tipo de comida que le guste y en el que el ambiente sea de su agrado. De esta manera, “las razones deberán

⁴³ *Ibid*, p. 17

⁴⁴ *Ibid*, p. 17

⁴⁵ Velleman, D., “The Possibility of Practical Reason”, en *Ethics*, Chicago University Press, 1996, p. 715.

calificarse como mejores o más fuertes en relación con el objetivo constitutivo de la acción, el cual otorga a dichas razones su fuerza normativa”⁴⁶. Es decir, el valor de las razones que un agente tiene para actuar se medirá dependiendo del grado de inteligibilidad que le permitan conseguir. Por consiguiente, actuar de forma autónoma no consiste, como decía Frankfurt, en actuar de acuerdo a los deseos que el agente quiera tener, sino en actuar en función de las razones que le conduzcan a la inteligibilidad.

De esta forma, soluciona el problema de la presencia del agente en la acción, ese que Frankfurt no supo solucionar, puesto que en el modelo de Velleman el agente sí está necesariamente presente en lo que hace, debido a ese segundo fin que le obliga a hacer algo inteligible, y que es lo que constituye su acción. Además, no se trata de un fin contingente, en el sentido de querer aspirar a él o no, sino que forma parte de la propia racionalidad del agente, porque el hecho de perseguir la inteligibilidad, de dotar de sentido a lo que hace es lo que lo constituye como agente racional.

“¿Por qué debería tener mi conducta un objetivo inteligible? ¿Por qué debo tratar de hacer lo que tiene sentido? (...) En primer lugar es algo inevitable, por estar dotado de manera natural con una inteligencia teórica y de una autoconsciencia objetiva. Estas dos dotes se combinan de forma inevitable para producir el objetivo de entenderse a uno mismo, que ineludiblemente nos motiva a hacer aquello que podemos entender”⁴⁷.

3. Es en su obra *Cómo nos entendemos* donde Velleman desarrolla su teoría constitutivista de forma más detallada, y lo hace comparando la agencia racional con el típico actor de método que tiene que improvisar un papel sobre un escenario sin un guión previamente memorizado con el fin de mantener en pie la trama. En una situación como esta, es evidente que la inteligibilidad y la coherencia que se desprendan de su actuación serán requisito ineludible para que pueda lograr una comprensión de su propio personaje y, cómo no, para hacerse comprender por sus compañeros de reparto. Según esta analogía, el objetivo de todo agente será el mismo que el de un actor que improvisa: alcanzar la inteligibilidad, esto es, hacer lo que tiene sentido para dicho personaje. Así, “el agente al representar las ideas de lo que para él sería inteligible hacer se convierte en el improvisador que se representa a sí mismo”⁴⁸.

⁴⁶ *Íd., op. cit.*, p. 29

⁴⁷ *Íd., Cómo nos entendemos*, Madrid, Avarigani, 2015, p. 197

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 48

Pero, al igual que el actor no está solo sobre el escenario, tampoco el agente se encuentra aislado cuando actúa, sino que siempre está inmerso en un contexto social y rodeado por otros agentes, los cuales comparten con él la búsqueda del autoconocimiento a través de lo que hacen. Ambos “están motivados para colaborar en una improvisación, no muy diferente a la de los actores de improvisación de teatro, una colaboración en la que cada uno actúa sobre un entendimiento común de lo que están haciendo”⁴⁹. De esta forma, Velleman resalta la relevancia de entender la agencia racional a partir de unos escenarios socialmente compartidos, rechazando la forma estandarizada de aproximarse a la acción como si el agente estuviera aislado y concentrado sola y exclusivamente en sus deseos y creencias.

4. Uno de los objetivos de Velleman es superar dicha concepción individualista (y también causal) de la acción, de ahí que proponga esta forma tan novedosa de entender la agencia racional. Ésta consiste en concebir a los agentes como hipotéticos actores que están actuando sobre un escenario (que no es otro que la propia sociedad) y representando de forma improvisada a un personaje determinado (a sí mismos), con el propósito de mantener en pie la trama (las relaciones sociales y lo que estas conllevan, a saber: el entendimiento). Por tanto, la única manera de llevar a cabo esta tarea sería *metiéndose en la piel* del personaje, atendiendo: en primer lugar, a sus deseos, creencias e intenciones, a su carácter y temperamento, a su forma de estar y de expresarse, etc.; en segundo lugar, al resto de agentes a los que les une un objetivo común; y, por último, a las normas y pautas del contexto en el que se desarrolla dicha improvisación. Una vez asumidos esos tres aspectos, el agente tendría que actuar en consecuencia.

Esto quiere decir que tiene que ser fiel en todo momento a su personaje, guardando la coherencia precisa que dote de inteligibilidad a todas sus apariciones y a todas sus intervenciones, o lo que es lo mismo, dotando de sentido a todo lo que haga sobre ese escenario. No sólo por tratar de ser coherente consigo mismo, sino especialmente por respeto a sus “compañeros de reparto” (los que interactúan directamente con él), puesto que sin esa coherencia a los demás actores (o agentes) les resultaría imposible continuar la representación (comprenderse mutuamente y llegar a un entendimiento) y a él mismo reconocerse en lo que hace (la auto-comprensión). Velleman es muy claro al respecto:

“Si no se puede atribuir el comportamiento del actor a causas que pertenezcan al personaje, entonces este comportamiento no estará dentro del personaje y, por lo tanto, el público no lo atribuirá al personaje de ficción que el actor representa; de hecho, lo atribuirá a

⁴⁹ *Ibid.*, p. 102

una mala actuación o, incluso, a una desviación completa de la actuación”⁵⁰.

Expresiones cotidianas tales como «¡no hay quien te entienda!» o «no te reconozco», que normalmente surgen cuando nuestras acciones no encajan con la concepción que los demás tienen de nosotros, cuando lo que hacemos no se ajusta a nuestra manera de ser o cuando nos alejamos de las pautas que rigen los distintos escenarios, dejan en evidencia que el interés de todo agente racional a la hora de actuar, al igual que el de todo actor, es lograr que su interpretación sea creíble y, para ello, la clave reside en que sus apariciones guarden cierta sintonía y conecten con el perfil de su personaje. Porque, “un agente corriente, cuando interactúa con los demás, se encuentra en pie delante de un público a quien debe ofrecer una interpretación plausible de sí mismo”⁵¹. Ese público no sólo lo forman los espectadores que observan su interpretación, sino el propio agente que tiene la posibilidad de contemplarse a sí mismo *desde bastidores*. Por eso, antes de actuar tendría que hacerse preguntas del tipo: ¿cómo debería comportarme en una circunstancia como esta? ¿Qué sería lo apropiado en esta situación? ¿Qué esperan los demás de mí? ¿Qué tendría sentido hacer? Siempre teniendo muy en cuenta que “la idea de «tener sentido» no es normativa: no se trata de lo que el personaje *debe* hacer”⁵². Es decir: *actuar con sentido* no significa actuar conforme al deber, sino actuar con miras a la inteligibilidad, mostrándose el agente coherente de cara a los demás y de cara a la autointerpretación que tiene de sí mismo.

5. En este sentido, las razones por las que un agente actúa, según Velleman, han de ser aquellas que hagan inteligible su conducta. En palabras del propio autor: “el agente escoge su acción con base en una razón, que consiste en consideraciones según las cuales la acción tenga sentido”⁵³. Sólo así podrá pasar al siguiente grado de inteligibilidad, en el que lo que prima no es ya la relación causal entre razones y acciones, sino la relación narrativa que debe haber entre ellas. Según Velleman, cada nueva escena debe enlazar con la anterior para de esta manera ir creando la historia completa de su vida, una historia que precisa de un argumento que la dote de sentido; por tanto, tales escenas han de poder atribuirse a lo que el personaje ha venido haciendo. Actuando así, el agente podrá escribir poco a poco el guión de su vida, al mismo tiempo que se constituye narrativamente a sí mismo con la ayuda de los demás.

6. Este concepto de narratividad será crucial en la propuesta de Velleman, ya que como he dicho, con ella pretende superar la visión causal de la acción. Según Velleman,

⁵⁰ *Ibid.*, pp.42-43

⁵¹ *Ibid.*, nota al pie, p.43

⁵² *Ibid.*, p. 42

⁵³ *Ibid.*, p. 49

las acciones no sólo tienen que ser causadas por los estados mentales del agente, por sus deseos y creencias, sino que tales acciones deben poder incluirse de manera inteligible en su vida hasta el punto de que puedan narrarse a modo de historia. Lleva pues la semejanza con el actor de teatro hasta sus máximas consecuencias, porque este, como buen improvisador que es, también “tiene el objetivo de dar sentido a sus acciones en términos narrativos. (...) Este prevé el curso de la acción que entendería no sólo de un modo psicológico, sino como el siguiente capítulo de su historia”⁵⁴. Según esto, el propósito de cualquier agente es otorgarse sentido a sí mismo no sólo a través de una explicación casual, sino también en forma de narración.

“Lo ideal es conseguir que las diversas formas de autocomprensión (causal y narrativa) armonicen: querer lo que tenga sentido para nosotros querer; tener valores que sean coherentes con nuestros deseos y propósitos; hacer que todo aquello que perseguimos concuerde en una historia, para que sepamos cómo nos sentimos al final respecto a ella; y, por último, gestionar todo esto en compañía de otras personas que están tratando de gestionarlo todo del mismo modo”⁵⁵.

Lo que Velleman propone, como puede desprenderse de este fragmento, es no limitar nuestras acciones a meras conexiones causales, sino añadirles un sentido narrativo que nos permita comprendernos a nosotros mismo a través de lo que hacemos. No obstante, reconoce que para poder dotar de un sentido narrativo a lo que hacemos y, por tanto, a lo que somos, hay que hacerlo teniendo a la base la perspectiva causal-psicológica. Sin ésta, aquélla no sería posible, actuando pues como fundamento.

7. Para cumplir con el requisito de buscar a toda costa la inteligibilidad, Velleman basa su teoría en un aspecto fundamental de la acción: su dimensión social. En este sentido, la contextualización dentro de los diversos escenarios compartidos, que son los mismos para todos los agentes y que están conformados por una serie de pautas y patrones sociales que se van adquiriendo a medida que tales agentes van interactuando, se convierte en una condición ineludible para alcanzar dicha inteligibilidad. Según Velleman, es el entorno en el que se encuentra el agente y no sólo sus deseos y motivos, lo que determina su conducta, ya que dependiendo del contexto adoptará un comportamiento u otro, un papel u otro, actuando siempre de la forma más acorde a su personaje y al entorno social en el que se ubique. De esta forma supera la visión individualista presente en la mayoría de los teóricos de la acción

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 261-262

⁵⁵ *Ibid.*, p. 289

Cuando digo entorno o contexto social me estoy refiriendo a los distintos escenarios que los agentes comparten entre sí, y que Velleman denomina *supuestos*. Tales supuestos aluden a las distintas situaciones que se dan en nuestra vida y en las que todos debemos desenvolvernos de la manera más inteligible, en base al rol o a la identidad que nos corresponda. Estos supuestos están regidos por convenciones que los propios agentes han ido configurando a partir de muchos años de improvisación, convenciones que están determinadas por normas de cortesía, maneras adecuadas de actuar, respuestas exigidas, etc., todo para lograr el entendimiento mutuo. Tanto es así que, en caso de no seguir esos patrones sociales que rigen la improvisación, las consecuencias para los agentes pueden ser desastrosas, ya que podría suponer su exclusión social. En efecto, un agente que no contribuya con su acción al entendimiento mutuo sería expulsado automáticamente de la improvisación, ya que no sería alguien de fiar, por ser incapaz de sustentar su personaje en el escenario social. Por ese motivo, los agentes “dependen de las prácticas sociales que desarrollan para hacer realidad su autonomía racional”⁵⁶. Según esto, las acciones corporales no serían tan distintas a las acciones lingüísticas, puesto que al parecer también aquéllas estarían sujetas a diversas pautas y normas establecidas convencionalmente y, por tanto, ajenas a los estados mentales de los agentes, al igual que sucede con los actos de habla.

Imaginemos el caso de un profesor de Instituto que, al mismo tiempo, es alumno de un Máster Universitario. Cuando llega a la Universidad y entra en clase no puede olvidar que lo hace en calidad de alumno, de manera que tomará consciencia del papel que está representando para, en función de ello, adecuar su comportamiento a dicho contexto. Si en dicho supuesto le pertenece el papel de alumno, no tendría sentido que ocupara el lugar del profesor, ni que impartiera él los contenidos de la asignatura, ni que llamara la atención al resto de compañeros, ni que les enviara tareas. Un agente que actuara así no estaría siendo inteligible, no se estaría dando a entender por los demás, poniendo en riesgo la improvisación. En este sentido, Velleman sostiene que “cuando el agente echa a perder la presentación que lleva a cabo de sí mismo, corre el riesgo de ser excluido de la improvisación conjunta por no haber sido competente”⁵⁷. Un agente así, no podría considerarse un buen compañero de reparto, no sólo por no ajustarse a su personaje, sino por no ajustarse a las normas que moldean el contexto en el que se encontraba. Es un compromiso que todos adquirimos tácitamente en el momento en que formamos parte de una sociedad y que por el bien de alcanzar un entendimiento común no debemos romper, a menos que queramos quedarnos fuera de la improvisación.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 125

⁵⁷ *Ibid.*, p. 145

Velleman ilustra esta idea a través del supuesto del restaurante, aludiendo a los ítems que debe seguir un agente cuando entra en un local de este tipo. Es necesario, dirá, que todos los agentes implicados adopten los pasos para que la escena se desarrolle de manera inteligible. Según esto, lo normal sería que el agente espere a que le asignen una mesa, luego tendría que solicitar amablemente la carta al camarero y, a continuación, decirle los platos que quiere tomar. Velleman vuelve a insistir en que no se trata de actuar desde una perspectiva moral, sino desde la perspectiva de lo que tiene sentido hacer para lograr un entendimiento. “¿Por qué le dices al camarero «tomaré un sándwich»? (...) De todos los medios por los que se podría conseguir comida, este es el que entenderá la gente como un movimiento que forma parte del supuesto del restaurante”⁵⁸. Es decir, el agente hace lo que tiene sentido hacer en ese momento, lo más apropiado en función de sus deseos y creencias y del contexto.

7. Esta forma de entender la acción por parte de Velleman ofrece una visión más holística de la agencia racional, superando como ya se ha dicho la visión individualista y causal imperante en filosofía de la acción. Además, se trata de una concepción más pegada a la realidad, ofreciendo una descripción más fiel de la acción humana al tener en cuenta la influencia que ejercen sobre el agente los distintos entornos sociales en los que necesariamente se ve envuelto y la reacción del resto de agentes. Velleman demuestra que es un error dejar fuera del estudio de la autonomía personal a la dimensión social, pues se trata de un factor clave para la constitución de la misma, de manera que si no contamos con él, los resultados de nuestras reflexiones serán sesgados e insuficientes.

5. CONCLUSIONES

1. La tesis que subyace a este trabajo es aquella que entiende el lenguaje como una forma de conducta humana, lo cual quiere decir que los seres humanos podemos hacer cosas, podemos realizar acciones a través de las palabras y no sólo con nuestros cuerpos. Este ha sido el motivo que me ha obligado a sumergirme a lo largo de este primer capítulo en los aspectos más importantes de la filosofía de la acción en busca de posibles respuestas que puedan servirme para enfrentarme a problemas relacionados con la filosofía del lenguaje, y muy especialmente, con la teoría de los actos de habla. De la mano de Elizabeth Anscombe, autora de gran reconocimiento en esta disciplina, he llegado a la conclusión de que una acción, para poder considerarla como tal y no como un mero evento, debe ser necesariamente intencional, surgiendo, así, uno de los

⁵⁸ *Ibid.*, p. 120

conceptos fundamentales en el estudio de la agencia racional: el concepto de «intención». En base a dicho concepto, tanto Anscombe como, un poco después, Donald Davidson presentaron sus diferentes propuestas.

Mientras que Anscombe era partidaria de explicar la acción intencional atendiendo a las razones que llevan al agente a actuar de una manera o de otra, Davidson fue más allá, sosteniendo que dichas razones, para que pudieran explicar y justificar la acción, tenían además que causarla. Esta visión causal de la acción, a pesar de convertirse en la teoría estándar, resultó insuficiente e incompleta a muchos filósofos, entre ellos, a Harry Frankfurt y David Velleman. En este sentido, hemos visto que Frankfurt fue uno de los primeros en señalar las carencias de dicha teoría, especialmente las relativas al estatuto metafísico del agente. Según este autor, limitar la acción a conexiones causales entre ésta y los deseos del agente podía dar lugar a situaciones en las que éste actuase de forma alienada al no sentirse identificado ni reconocerse con esos deseos. Frankfurt propuso como solución la necesidad de acudir a deseos de segundo orden en base a los cuales el agente pudiera determinar qué deseos de primer orden eran los más apropiados para dejarse llevar por ellos y actuar, así, de forma autónoma.

A partir de este modelo jerárquico de la acción llegué al filósofo que más interesa a este trabajo: Velleman. En primer lugar, he analizado su crítica a la alternativa de Frankfurt basada en los deseos de segundo orden y después he presentado su teoría constitutivista de la acción basada en la inteligibilidad y en hacer lo que tiene sentido. Para ello, Velleman consideró pertinente, entre otras cosas, introducir la dimensión social como factor clave de la acción, entendiendo al agente no de forma aislada, sino comprometido con un entorno social marcado por una serie de patrones que se repiten y rodeado de otros agentes.

2. Concluida esta primera parte del trabajo, conviene que centre a partir de ahora toda mi atención en la filosofía del lenguaje. El punto de partida será el análisis de la teoría de los actos de habla iniciada por John Austin (y desarrollada más tarde por John Searle). Dicha teoría sostiene básicamente que hablar es hacer. Cuando hablamos no sólo emitimos palabras, sino que también hacemos cosas. Por ejemplo, al proferir la frase «te prometo que iré», no solamente emitimos una serie de palabras dotadas de significado, sino que también hacemos algo: en este caso, estamos haciendo una promesa. Es concretamente a este hacer que se lleva a cabo con lo que decimos a lo que Austin le dio el nombre de acto de habla. Una vez haya expuesto detalladamente la propuesta de Austin, presentaré la teoría de la acción comunicativa de Paul Grice (por

ser totalmente antagónica a la de Austin) y, por último, me detendré a analizar la filosofía del lenguaje de Searle.

La segunda parte, pues, girará en torno a dos aspectos esenciales en todo acto de habla, la convención del lenguaje y la intención del hablante. En este sentido, Austin afirmará que lo que constituye un acto de habla es principalmente su dimensión convencional; Grice sostendrá que es el aspecto intencional lo que prima en cualquier intercambio comunicativo; y, por último, Searle defenderá la unión indisoluble de ambos aspectos para que el acto de habla se realice satisfactoriamente. Tras el estudio pormenorizado de la teoría de los actos de habla, la tercera y última parte la reservaré para presentar de la mano de Velleman mi propia aportación a dicha teoría, consistente en la necesidad de añadir a los actos de habla el mismo fin que constituye a la acción racional, que no es otro (como acabamos de ver) que aspirar a la inteligibilidad.

SEGUNDA PARTE:
FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

1. INTRODUCCIÓN

1. La pregunta con la que comenzaré esta segunda parte del trabajo no puede ser otra que esta: ¿es posible extrapolar los contenidos del primer capítulo al ámbito del lenguaje y, más concretamente, a la teoría de los actos de habla? La respuesta tiene que ser necesariamente afirmativa, pero con sus matices. Y digo esto porque a pesar de que las acciones y los actos de habla coinciden en ciertos aspectos claves, también difieren en otros. Una de las cosas que tienen en común es que tanto en las acciones (aquellas que no consisten en decir nada, sino simplemente en realizar ciertos movimientos), como en los actos de habla encontramos el punto neurálgico en el concepto de «intención». Es decir, del mismo modo que si movemos nuestro cuerpo ese movimiento lo realizamos (1) intencionalmente y (2) con la intención de hacer algo (comprar, correr, abrir la ventana, etc.), si emitimos ciertas palabras, esa emisión también la llevamos a cabo (1) intencionalmente y (2) con la intención de hacer algo (pedir disculpas, dar el pésame, prometer, etc.).

De hecho, una de las tareas más relevantes de este capítulo será determinar el papel que desempeña la intención en los actos de habla, tratando de responder a cuestiones como: ¿En qué medida influye la intención del hablante a la hora de realizar un acto de habla? ¿Se trata de un aspecto esencial? ¿Puede haber actos de habla no intencionales? ¿Es posible considerar ciertos actos de habla como meros eventos (como meras locuciones)? ¿Podemos utilizar expresiones del tipo: «lo dije, pero no lo hice»? ¿Puede emitir un hablante ciertas palabras sin saber lo que está haciendo con dichas palabras? Al igual que se puede golpear a alguien sin querer, ¿se puede insultar a alguien sin querer?

Ahora bien, no hay que olvidar que los actos de habla se llevan a cabo a través de palabras, las cuales forman parte de un sistema de signos más amplio que es el lenguaje, el cual se rige por una serie de reglas estipuladas socialmente. Dicho conjunto de reglas hace referencia al aspecto convencional, que aunque no afecta de lleno a las acciones (salvo contadas ocasiones), sí es inherente a los actos de habla. Ese aspecto convencional incluye, por un lado, el significado concreto de las palabras y las relaciones sintácticas que éstas guardan entre sí y, por otro lado, el contexto en el que son usadas. Que sea inherente a los actos de habla implica que éstos no podrán llevarse a cabo a menos que el hablante cumpla con dichas reglas. Como bien apunta Searle, y así se entiende en este trabajo, el lenguaje es una forma de conducta humana gobernada por reglas, de manera que no bastaría con tener la intención «a secas» de decir o de hacer tal o cual cosa, ya que la única forma de expresar esa intención es a través del lenguaje.

Por ello, mientras que en las acciones no lingüísticas el agente actúa siempre en base a unas razones que justifican y explican su acción, el hablante actúa siempre en base a unas reglas semánticas, sintácticas y pragmáticas, que son las que posibilitan la realización de dichos actos. En este sentido, si una acción era intencional y se distinguía de un simple evento porque el agente sabía lo que estaba haciendo mientras movía su cuerpo, esto es, porque conocía las razones que le empujan a actuar de esa forma, un acto de habla es intencional, distinguiéndose de una simple emisión de ruidos, porque el hablante sabe lo que está haciendo mientras emite sus palabras, esto es, porque conoce las reglas que le permiten actuar de esa forma. Si un hablante tiene la intención de hacer una promesa tiene que saber qué tipo de palabras debe usar, de qué manera y en qué momento, es decir, ha de conocer las reglas del «juego de las promesas». En cambio, si escoge las palabras incorrectas, esa promesa no podrá realizarla, independientemente de su intención.

Tendré que analizar con más detenimiento este aspecto del lenguaje, respondiendo a preguntas del tipo: ¿debe el hablante acatar estas reglas para que sus actos de habla se realicen efectiva y satisfactoriamente? ¿Tiene que adecuarse necesariamente a ellas o basta con tener la intención de hacer algo con eso que dice? ¿Hasta qué punto está condicionado por tales reglas? ¿Son esenciales para la constitución de los actos de habla? ¿Qué prevalece a la hora de realizar un acto de habla, la intención o la convención? ¿Es posible compaginar ambos aspectos? ¿Es posible que sin tener la intención de hacer una promesa, el hablante la haga por el simple hecho de emitir ciertas palabras? ¿O necesariamente ha de tener la intención? ¿Y cómo sabemos que el hablante conoce dichas reglas y que las está cumpliendo con la intención real de hacer una promesa y no otra cosa?

Por último, habría que señalar otro aspecto muy significativo que comparten los actos de habla y el resto de acciones. Se trata de algo que, sin lugar a dudas, es absolutamente característico de los primeros y que, aunque a simple vista creamos que no tendría por qué darse en los segundos, se da de hecho en todos los casos. Por norma general, tendemos a pensar que las acciones no tienen que estar necesariamente dirigidas a otras personas, mientras que los actos de habla sí: éstos *siempre* están dirigidos a un oyente que es el que tiene que interpretar y comprender adecuadamente dicho acto de habla. Sin embargo, tal y como hemos visto con Velleman, el factor social es determinante para la acción, pues le permite al agente alcanzar el fin que lo constituye como un sujeto racional: la inteligibilidad. Según esto, aunque el agente se encuentre solo, sin nadie a su alrededor, necesariamente hace lo que tiene sentido hacer, ya que la única forma de *ser sí mismo* es haciendo lo que *cabe esperar de sí*, de lo contrario no se sentiría identificado con su manera de actuar, no se reconocería en eso

que hace y no alcanzaría la autocomprensión. Por tanto, actuamos siempre *como si* nos estuvieran observando, *como si* estuviésemos delante de un público (en el caso de que no hubiese otros agentes nos tendríamos delante a nosotros mismos), con lo cual, el fin de toda acción será en cualquier caso darnos a entender, ya sea frente a los demás o con respecto a nosotros mismos.

Esta dimensión social, intersubjetiva, está presente de forma muy palmaria en los actos de habla, en el sentido de que todo hablante cuando emite ciertas palabras lo que busca es hacerse comprender por el oyente. Y atendiendo a la relevancia que pudiera tener dicho oyente en la constitución del acto de habla, surgen dudas a las que tendré que enfrentarme, como por ejemplo: ¿qué puede aportar a todo esto la figura del oyente? ¿Tiene algo que decir desde su perspectiva de segunda persona? ¿Afecta su interpretación de lo que dice el hablante a la realización del acto de habla? ¿En qué se basa para tomar las palabras de su interlocutor como una orden, un ruego, una apuesta o una disculpa? ¿Es posible que se alcance un entendimiento entre ambos? En caso contrario, ¿quién sería el responsable? ¿Puede el oyente inferir cuál fue la intención del hablante al emitir esas palabras? ¿Cómo le afectan los actos de habla? ¿Cómo podemos explicar que una sarta de sonidos puedan ofenderle, convencerle de algo, avisarle de algún peligro, ordenarle que realice tal o cual cosa, etc.?

2. En virtud de lo expuesto pienso que es posible trasladar a la filosofía del lenguaje muchos de los contenidos tratados en filosofía de la acción. Sin embargo, el problema al que me enfrento no es tarea fácil, por eso me apoyaré en algunos de los filósofos más representativos de esta disciplina: John Austin, Paul Grice y John Searle. Mi objetivo principal será determinar en qué momento podemos decir que un acto de habla ha tenido lugar o, lo que es lo mismo, determinar cuándo la emisión de ciertas palabras por parte de un hablante supone la realización de una acción. Para ello será necesario dejar clara la postura que adopta cada uno de estos autores con respecto al papel que desempeñan tanto la intención y la convención como la perspectiva de segunda persona del oyente. Una vez hecho esto, señalaré las posibles deficiencias de cada una de las propuestas y, a continuación, propondré una posible respuesta a la cuestión planteada que, como ya he adelantado, estará en consonancia con el modelo de autonomía racional elaborado por David Velleman.

2. AUSTIN Y EL PODER DE LAS CONVENCIONES

1. Hasta bien entrado el siglo XX, los filósofos y lingüistas se habían centrado casi de forma exclusiva en dos aspectos del lenguaje: la sintaxis y la semántica. La

primera estudia la forma, la apariencia o el orden que ha de tener el lenguaje para que signifique, para que tenga sentido; y la segunda estudia el contenido mismo del lenguaje, el significado de las palabras propiamente dicho. Pero hay un tercer aspecto igual o más importante: la pragmática, que estudia el modo en que las palabras son usadas por los hablantes, teniendo en cuenta sus intenciones a la hora de proferirlas y el contexto en el que aparecen. Fue este aspecto el que comenzó a ganar protagonismo en la filosofía del lenguaje de mediados del siglo pasado, debido a dos acontecimientos muy significativos: por un lado, la publicación de las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein en 1953, en la que afirmará que el significado de las palabras se encuentra en el *uso* que hacemos de ellas; y, por otro lado, el ciclo de conferencias que John Austin impartió en Harvard en 1955 y, que más tarde, en 1962, se publicaron en forma de libro con el título *Cómo hacer cosas con palabras*, considerada por todos los lingüistas y filósofos del lenguaje como la piedra fundacional de la pragmática contemporánea.

2. Austin desarrollará a lo largo de sus doce conferencias dos teorías del lenguaje distintas, ambas estrechamente relacionadas. A la primera, que le dedicará casi la mitad de la obra, se la conoce como la *teoría del realizativo* y está centrada en la distinción entre dos tipos de emisiones lingüísticas: las constatativas, que consisten en *decir algo* y las realizativas, que consisten en *hacer algo*. Esta distinción que al principio se presentaba muy clara, se fue haciendo cada vez más insostenible a medida que la línea divisoria entre ambas empezó a borrarse, hasta que el propio Austin se dio cuenta de que las características que supuestamente eran propias de las emisiones constatativas afectaban también, y de la misma forma, a las emisiones realizativas, y viceversa. Por consiguiente, se vio obligado a abandonar dicha distinción y a empezar de cero. Fue entonces cuando presentó una de las teorías más influyentes en filosofía del lenguaje: la teoría de los *actos de habla*, centrada en la doctrina de las fuerzas ilocucionarias. Según esta teoría, cuando emitimos ciertas palabras estamos haciendo tres actos diferentes: el primero hace referencia al mero hecho *de* decir algo, y que Austin denomina *acto locucionario*, el segundo se refiere a lo que hacemos *al* decir eso que decimos, y que denomina *acto ilocucionario*, y el tercero hace referencia a los efectos producidos *por* decir lo que decimos, denominado *acto perlocucionario*.

Con esta teoría se confirmó lo que todos sospechábamos desde la quinta conferencia, a saber: que con los enunciados constatativos también se realizan acciones tales como informar, anunciar, describir, etc., de manera que no sólo se limitan a decir, sino que también hacen. Y en cuanto a los realizativos sucedió exactamente lo mismo pero de la forma contraria, puesto que comprobamos que no sólo se limitan a hacer, sino que también consisten en decir. Observando la teoría del realizativo desde la perspectiva

de los actos de habla podríamos decir que el error de base en el que cayó Austin fue identificar el enunciado constatativo con el acto locucionario y la expresión realizativa con el acto ilocucionario. Es cierto que esta forma de proceder le sirvió para desenmascarar la falacia descriptiva cometida desde sus inicios por la filosofía, pero vista desde la distancia, esa contraposición tan tajante entre decir y hacer no podía mantenerse. Así, los constatativos, aquellos enunciados que se limitaban a describir, aparecen ya en la doctrina de las fuerzas ilocucionarias como un tipo más de acto ilocucionario, esto es, como una expresión realizativa más.

Aunque es la segunda teoría la que más interesa a este trabajo, creo que es necesario repasar los aspectos más destacados de la teoría del realizativo que, de una forma u otra, han permanecido en la teoría de la teoría de los actos de habla y que nos ayudarán a determinar qué postura adopta Austin con respecto a la convención del lenguaje, la intención del hablante y la figura del oyente. Además, al margen de la diferencia preliminar entre constatativos y realizativos que, como digo, termina abandonando, todo el estudio que Austin lleva a cabo sobre las emisiones realizativas servirá para comprender mejor la teoría de los actos de habla, puesto que aquéllas se transformarán en actos ilocucionarios.

2.1. LA TEORÍA DEL REALIZATIVO

3. Efectivamente, John Austin fue de los primeros filósofos (junto a Wittgenstein) en percatarse de que el lenguaje no sólo sirve para transmitir una información, para expresar emociones y sentimientos, para constatar un hecho acaecido en el mundo o dejar testimonio sobre un suceso⁵⁹, sino que también posee una función mucho más viva, y es que con las palabras también se pueden llevar a cabo acciones, esto es, se pueden realizar *actos*. Por lo tanto, es un error desvincular al lenguaje de la praxis; el lenguaje debe considerarse como una forma de actuar del ser humano, puesto que las palabras dependiendo de cómo, dónde, cuándo y quién las utilice pueden servir para *hacer* cosas.

Como ya se ha visto en la primera parte del trabajo, el ser humano puede realizar acciones sin necesidad de expresarlas a través del lenguaje: correr, saltar, comer, reír, y un largo etcétera. Para realizar estas acciones no se requiere *decir* nada, sencillamente hay que llevar a cabo ciertos movimientos corporales de forma intencional. Por ejemplo,

⁵⁹ “Durante mucho tiempo los filósofos han presupuesto que el papel de un enunciado solo puede ser describir algún estado de cosas, o enunciar algún hecho con verdad o falsedad”. Con estas palabras da comienzo Austin su primera conferencia de las doce que ofreció en la Universidad de Harvard, recopiladas posteriormente en su obra *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1982, p. 45.

para comer arroz no necesito decir ‘yo como arroz’, sencillamente tengo que comerlo, de manera que comer arroz no es una acción que yo realice al pronunciar determinadas palabras. Por ello, Austin afirmará que la clase de enunciados del tipo «Yo como arroz» se limitan más bien a *describir* una acción o un hecho, pero no lo realizan. Son, pues, enunciados *constatativos*, puesto que dejan constancia de algo que ocurre (alguien come arroz) y, por ello, pueden ser verdaderos o falsos en función de si describen correcta o incorrectamente tal acción o tal hecho, si se adecuan o no a lo que sucede en el mundo. Si, de hecho, yo estoy comiendo arroz, el enunciado sería verdadero, de lo contrario, sería falso.

Ahora bien, para realizar acciones tales como ordenar, apostar, prometer o pedir disculpas sí es condición necesaria el uso del lenguaje. Es más, son acciones que sólo se pueden llevar a cabo *en* el lenguaje. De manera que, para dar una orden hay que decir algo parecido a «Te ordeno tal cosa o tal otra», y para apostar «Te apuesto tanto o tanto otro». Este tipo de expresiones no describen hechos ni acciones, sino que ellos mismos son acciones. Lo explico: cuando alguien dice «Yo como arroz» no está realizando la acción de comer, sino que está describiendo el acto de comer. Sin embargo, cuando alguien dice «Te prometo que vendré» no está describiendo el acto de prometer, sino que justamente lo está llevando a cabo. Se trataría, pues, de una expresión *realizativa*, en tanto en cuanto está realizando una acción en el momento justo en que se emiten esas palabras. En estos casos, “emitir la expresión es realizar una acción y ésta no se concibe normalmente como el mero decir algo”⁶⁰. Una característica de estas oraciones, además de que nos permiten realizar acciones, es que no pueden ser verdaderas ni falsas, puesto que las acciones no son ni verdaderas ni falsas, sino que podrán ser afortunadas o desafortunadas, en función de si se realizan satisfactoriamente o yerran en su intento. Así llegó Austin a la diferencia esencial entre enunciados constatativos y oraciones realizativas: los primeros sólo dicen (o describen), y pueden ser verdaderos o falsos; las segundas, más que decir, *hacen*, y pueden ser afortunadas o desafortunadas⁶¹.

4. Frente a la falacia descriptiva según la cual el lenguaje tiene como única función principal decir cómo es el mundo a través de enunciados descriptivos, Austin demostró que éste posee otra función que nada tiene que ver con la descripción de hechos, sino más bien con la realización de acciones. Dedicó casi la mitad de sus conferencias a esta contraposición entre constatativos y realizativos, y lo hizo a través de la *doctrina de los infortunios*. En primer lugar, Austin enumeró seis condiciones que todo realizativo debe cumplir para que sea afortunado, esto es, para que se lleve a cabo satisfactoriamente y, a continuación, fue presentando casos en los que tales condiciones

⁶⁰ *Ibid.*, p. 51

⁶¹ *Ibid.*, pp. 57-59.

no se cumplían. Es importante que analicemos esto porque es aquí donde aparecerán por primera vez, por un lado, el aspecto convencional y el intencional y, por otro, la figura del oyente. Como he dicho, Austin ofrece seis condiciones, las cuales afectarán exclusivamente a los realizativos (dejando a un lado los constatativos); las cuatro primeras tendrán una carga convencional muy fuerte y las dos últimas estarán más vinculadas a la intención del hablante. De forma muy resumida quedarían de la siguiente forma:

“Para el funcionamiento afortunado de un realizativo (1) tiene que haber un procedimiento convencional aceptado; (2) en cada caso, las personas y circunstancias particulares deben ser las apropiadas; (3) el procedimiento debe llevarse a cabo de la forma correcta (4) y en todos sus pasos; (5) los participantes deben estar animados por el propósito de conducirse de la manera adecuada (6) y tienen que comportarse efectivamente así”⁶².

Si nos fijamos bien, no cabe duda de que Austin otorga a las convenciones un papel determinante para que el realizativo sea afortunado, y la prueba de ello no sólo está en las cuatro primeras condiciones, sino en los casos de infortunio que suele proponer (juramentos, bautizos, apuestas, etc.), ya que todos refieren siempre a procedimientos “que poseen el carácter general de ser rituales o ceremoniales, esto es, a todos los *actos convencionales*”⁶³. Es decir, la mayoría de los ejemplos a los que Austin alude hacen referencia a procedimientos regidos por convenciones muy bien delimitadas, en los que emitir ciertas palabras sólo sería un paso más en dicho procedimiento, pero no el único ni el más importante. Por ejemplo, un tipo de infortunio según Austin sería que alguien intentara divorciarse emitiendo las palabras «Me divorcio de ti». Este acto incumpliría la primera condición, ya que en la actualidad no existe ningún procedimiento convencional que permita ejecutar un divorcio por el simple hecho de emitir esas palabras. Otro caso sería cuando alguien dice «Queda inaugurado el curso académico 2020/2021» pero resulta que quien lo dice no es la persona autorizada para ello. En este caso, se estaría incumpliendo la segunda condición, porque quien emitió esas palabras no fue la persona apropiada. Y lo mismo sucedería cuando la persona no autorizada para ello emite la frase «Bautizo este barco como *‘Reina Elizabeth’*». Un último caso, pero que esta vez incumpliría la tercera condición, sería emitir las palabras «Lego mi reloj a mi hermano» cuando la persona que lega tiene más de un reloj. Aquí, habría un fallo en el procedimiento.

⁶² *Ibid.*, pp. 59-60

⁶³ *Ibid.*, p. 64

Si nos centramos en las dos últimas condiciones, nos daremos cuenta de que hacen referencia, en cierto modo, a las intenciones que debe tener el emisor a la hora de pronunciar sus palabras para que el realizativo sea afortunado. Según esto, mientras que en los casos anteriores la clave residía en el aspecto convencional, ahora el papel protagonista lo juega supuestamente la intención. Un ejemplo de infortunio que incumpla la quinta condición sería cuando alguien dice «Te felicito por tu carrera» cuando en realidad no se alegra lo más mínimo por ello, o cuando alguien en un velatorio emite las palabras «Te acompaño en el sentimiento», pero en el fondo le es indiferente la pérdida de ese ser querido. En estos casos, el hablante, dice Austin, no está siendo sincero, porque sus palabras no se corresponden con lo que verdaderamente piensa o siente. Por tanto, aquí lo que se produce no es un fallo en el procedimiento, sino en la intención con la que el hablante emite sus palabras. Algo parecido ocurre cuando se incumple la sexta condición, pero en este caso lo que no concuerda con las palabras emitidas es la conducta posterior del hablante. Por ejemplo, un invitado llega a casa y el anfitrión le dice «Sea usted bienvenido, pase y siéntese», pero resulta que luego lo trata de forma grosera. O también pasa lo mismo cuando alguien dice «Te prometo que te lo devolveré» pero nunca llega a devolverle nada, no ajustándose su conducta posterior a las palabras expresadas.

Los tipos de infortunio que atentan contra las cuatro primeras condiciones Austin los denomina *desaciertos*, lo cual quiere decir que los actos no consiguen llevarse a cabo y son considerados nulos. Sin embargo, curiosamente, los infortunios que atentan contra las dos últimas condiciones sí consiguen realizarse, pero lo que sucede es que están huecos, vacíos (de intención), por eso los denomina *abusos*. Dice literalmente Austin: “Llamaremos desaciertos a los infortunios en los que no se consigue llevar a cabo el acto. (...) Y llamaremos abusos a aquellos infortunios en los que el acto es llevado a cabo”⁶⁴. Ahora bien, si el pésame fue dado, la persona que ganó la carrera fue felicitada, a la visita se le dio la bienvenida y la promesa fue hecha sin que el hablante en ninguno de los casos tuviera la intención apropiada, ¿qué papel juega entonces la intención del hablante en la constitución del realizativo? ¿En qué afecta la intención con la que el hablante emite sus palabras si el realizativo se va a llevar a cabo desde el momento en que esas palabras son emitidas? ¿No parece contradictorio que Austin denomine a estos casos infortunios cuando en el fondo el hablante llevó a cabo las acciones que quería?

5. Mi impresión es que Austin sin ser consciente de ello queda atrapado en las redes semánticas del lenguaje, porque en el fondo lo que nos está diciendo es que

⁶⁴ *Ibid.*, p. 61

bastaría con emitir las palabras «Te prometo que te lo devolveré» o «Te acompaño en el sentimiento» para que el hablante efectivamente realice la acción de prometer y de dar el pésame. ¿Por qué? Por lo que esa emisión significa desde un punto de vista convencional, porque tanto el hablante como el oyente conocen el significado de esas palabras y lo que implican si se utilizan en una emisión. Si Austin le diera verdaderamente importancia a la intención, no podría sostener que tales emisiones se llevaron a cabo. Por consiguiente, para él lo que constituye principalmente al realizativo es la dimensión convencional. Por esto mismo puede decir que el barco no fue bautizado, ni el curso académico inaugurado, ni el reloj legado, ni el divorcio ejecutado, porque tales actos no cumplieron con el procedimiento convencional por el cual se rigen. Se trata de una tendencia que denominaré convencionalista y que actúa en detrimento de la intención, tendencia que Austin va a mantener, e incluso incrementar, en su doctrina de las fuerzas ilocucionarias.

Esta dimensión convencional hace referencia, por un lado, al procedimiento antes mencionado y, por otro, al significado de las palabras. Un enunciado tiene un significado concreto porque se ha acordado así *convencionalmente* y, por tanto, nadie puede alterarlo por su cuenta (a menos que sea un apasionado de los malentendidos y las confusiones). Según esto, las palabras no pueden significar lo que cada hablante quiera, sino que están dotadas de un significado común que trasciende el propio uso individual. Por tanto, si yo quiero dar una orden debo utilizar unas palabras determinadas para que, en virtud de su significado, pueda llevar a cabo dicha orden. Supongamos el siguiente caso: un hombre emite las palabras «Sí, quiero» delante del altar y como respuesta a la pregunta del sacerdote sobre si desea contraer matrimonio. ¿Importa algo la intención con la que el hombre haya emitido esas palabras? Sea cual sea su intención, el casamiento se habrá celebrado debido (1) al procedimiento convencional y (2) al significado de esas palabras en ese contexto. Es cierto que cuando se refiere a casos del tipo de las promesas sostiene que “es apropiado que la persona que expresa la promesa tenga una intención, a saber, cumplir con su palabra”⁶⁵. Sin embargo, es obvio que no entiende dicha intención como condición ineludible para la realización del acto, entre otras cosas porque, como hemos señalado antes, el acto se lleva a cabo de forma satisfactoria con independencia de la intención con la que se realiza. Austin lo dice muy claro: frente a este tipo de situaciones “la palabra empeñada nos obliga”⁶⁶.

Desde la primera conferencia, podemos darnos cuenta de que uno de los objetivos de Austin consiste en procurar que el oyente no se quede sin armas con las

⁶⁵ *Ibid.*, p. 55

⁶⁶ *Ibid.*, p. 55

que defenderse ante los farsantes y los embusteros. Por lo tanto, tal vez sea esta la razón por lo que termine identificando la intención con la mera emisión de las palabras, reduciendo la dimensión intencional del hablante a la convención del lenguaje. Austin señala que un realizativo “puede ser descrito como el acto de decir ciertas palabras, más que como el acto de realizar una acción interna y espiritual de la cual esas palabras serían simplemente el signo externo y audible”⁶⁷, dando prioridad, así, a la parte convencional en detrimento de la intención. Esta sería la manera, según Austin, de conseguir que los tramposos no se puedan defender, que los que perjuran no se puedan excusar y que Hipólito no encuentre una escapatoria con su famosa frase “«Mi lengua lo juro, pero no lo juró mi corazón»”⁶⁸. Para evitar este tipo de conductas habría que entender este juramento no como un acto interno y espiritual independiente de las palabras en las que se manifiesta, sino como si la emisión misma de esas palabras fuese el juramento en sí.

6. Austin, en casos como estos, con tal de librarse del dichoso Hipólito, le otorga incluso un papel más importante a la figura del oyente que a la figura del propio hablante, afirmando que “para que pueda decirse que he hecho una promesa es necesario que el destinatario de la promesa haya entendido que hice una promesa”⁶⁹. Es decir, la clave para hacer una promesa estaría (1) en que el hablante emitiera las palabras apropiadas y (2) en que el oyente las entendiera como tal, quedando la intención del hablante en un segundo plano. Situándonos, por tanto, en la perspectiva de segunda persona para analizar el realizativo, la dimensión convencional ganaría aún más fuerza que si lo analizáramos desde el punto de vista del hablante. Con los realizativos *implícitos* o *primarios*⁷⁰ se aprecia de forma más notoria. En este tipo de realizativo el verbo principal no aparece en la emisión del hablante, de manera que no podemos saber claramente qué es lo que está haciendo con sus palabras. La expresión «Estaré allí» sería un buen ejemplo de lo que estamos examinando. Por un lado, como el hablante no está siendo claro con su emisión ésta podría tomarse como una simple información de lo que hará después o también como una promesa y, por otro lado, como el oyente a lo único que puede aferrarse es a esas palabras, si la emisión del hablante es ambigua o incompleta, es muy probable que no sepa cómo interpretar esa expresión. En casos así, ¿qué debería hacer el oyente? ¿Estaría justificado que entendiera esas palabras como una promesa? Austin no nos ofrece una respuesta precisa, pero sí nos dice que “la persona a quien dije «Estaré allí» lo tomó como una promesa en razón de que lo que

⁶⁷ *Ibid.*, p. 58

⁶⁸ *Ibid.*, p. 54

⁶⁹ *Ibid.*, p. 67

⁷⁰ Por un momento Austin duda en considerar este tipo de realizativos como un tipo más de infortunio: “Podríamos asimilar esto a una realización defectuosa o incompleta, sino fuera porque es en realidad completa, aunque no esté libre de ambigüedad”. *Ibid.*, p. 79

dije fue emitido por mí de forma incompleta”⁷¹. Con lo cual la interpretación del agente estaría absolutamente justificada y, en el caso de producirse algún malentendido, el culpable, por decirlo de alguna manera, sería el hablante, por no haber sido más claro a la hora de expresarse.

Por consiguiente, si el oyente es libre de interpretar las palabras del emisor cuando éste ha sido ambiguo, en los casos en los que sea explícito y directo no le quedará otra que tomarse al pie de la letra las palabras emitidas por el hablante. Así, si alguien dice «Te prometo que estaré allí» es porque le está dando a entender al oyente que tiene que tomar su emisión como una promesa y no como otra cosa. Por tanto, el oyente esperará de él que cumpla con su palabra y que, de hecho, esté allí a la hora acordada, sin ni siquiera cuestionarse si el hablante tendrá o no la intención de hacerlo, porque independientemente de eso la promesa se ha llevado a efecto en el momento de su emisión. Según Austin, “cuando digo «prometo» sin intención de cumplir, he prometido, pero...”⁷². ¿A qué se refiere con «pero...»? ¿Se refiere a que no tiene más remedio que dejarle una puerta abierta a Hipólito? De lo que no hay duda es que el realizativo se ha llevado a cabo al emitir esas palabras, y muy especialmente de cara al oyente, quien las ha recibido de la única forma posible debido al significado convencional que poseen. Sin embargo, también es cierto (Austin lo sabía perfectamente) que aunque el realizativo haya sido afortunado no implica que el hablante vaya a cumplir, de hecho, su promesa. Son dos cosas muy distintas: (1) le guste o no al hablante, la promesa la ha realizado, pero... (2) ¿significa eso que vaya a cumplir con su palabra? Me temo que por muchas veces que Austin intente rodear a Hipólito a base de convenciones y *obligándole* a cumplir con su palabra, éste siempre va a disponer de una salida, a no ser que logremos hacerle ver que ha de entender sus palabras como un despliegue inteligible de su autonomía, una manifestación libre de su personalidad para que, reconociéndose en ellas, pueda constituirse como sujeto racional.

2.2. LA TEORÍA DE LOS ACTOS DE HABLA

7. Austin daba por sentado que las condiciones que regulaban el cumplimiento de las expresiones realizativas no afectaban en absoluto a los enunciados constatativos, ya que lo relevante en éstos era si se correspondían con la realidad o no y, por tanto, si eran verdaderos o falsos, en lugar de afortunados o desafortunados. Sin embargo, después de dedicar cuatro conferencias a señalar las características de las emisiones realizativas, no sólo desde un punto de vista convencional (como acabamos de ver), sino también desde una perspectiva gramatical y léxica, con el objetivo de diferenciarlos de

⁷¹ *Ibid.*, p. 79

⁷² *Ibid.*, p. 61

los enunciados constatativos, Austin advirtió que “quizá, en verdad, no haya una gran diferencia entre los enunciados y las expresiones realizativas”⁷³. ¿Por qué? Porque Austin descubre, por un lado, que había muchos enunciados constatativos a los que podíamos catalogar de afortunados y, por otro, que también existían expresiones realizativas que podían verse afectadas por condiciones de verdad o falsedad.

Por ejemplo, si alguien dice «Le advierto que el toro le va a atacar» y resulta que es falso que el toro quiera atacar al interlocutor, ese realizativo podría no ser afortunado debido a que es falso, a que no hay una correspondencia entre las palabras y los hechos. Y del mismo modo hay decenas de emisiones cuya función consiste claramente en constatar algo y, sin embargo, adquieren la forma de un realizativo, por ejemplo: «Anuncio que no hay habitantes en Marte» o «Declaro que no hay habitantes en Marte». En relación a estos casos dice Austin: “la cláusula que viene después tendrá normalmente el aspecto de un enunciado, pero los verbos en sí parecen ser realizativos puros”⁷⁴. Lo cual significa que los enunciados constatativos podrían ser también afortunados o desafortunados. Tras llegar a esta situación, Austin se planteó comenzar de cero:

“Es menester que reconsideremos de un modo más general los sentidos en que decir algo puede ser hacer algo, o en que al decir algo hacemos algo (y también, quizá, considerar el caso diferente en el que *por* decir algo hacemos algo). Tal vez un poco de clarificación y de definición pueda ayudarnos a salir del enredo. Porque después de todo «hacer algo» es una expresión muy vaga. (...) Ha llegado el momento de afinar nuestra reflexión sobre las circunstancias que rodean «el emitir una expresión»”⁷⁵.

Estrictamente hablando, en el fondo Austin no volvió a comenzar de cero, ya que la mayor parte del estudio sobre las emisiones realizativas no lo abandona, sino que le servirá para determinar las características y las condiciones de satisfacción de lo que denominará las *fuerzas ilocucionarias*. Veamos cómo lo hace.

8. El filósofo británico se propone aclarar los distintos sentidos en que decir algo es hacer algo, y señala al respecto que cuando emitimos una serie de palabras podemos decir que estamos llevando a cabo tres actos distintos, por lo que existen tres sentidos diferentes de decir que hacemos algo cuando hablamos. Al mero hecho de emitir las palabras lo llamó *acto locucionario*. Este acto implica “la emisión de ciertos ruidos, la

⁷³ *Ibid.*, p. 99

⁷⁴ *Ibid.*, p. 114

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 139-140

de ciertas palabras en una determinada construcción y con un cierto significado”⁷⁶. Es decir, que en el mismo acto locucionario estaríamos realizando a la vez tres actos distintos: uno fonético (emisión de ruidos), uno fático (ruidos emitidos de forma ordenada, con cierta entonación y pertenecientes a un vocabulario concreto) y uno rético (ruidos que tienen un sentido y una referencia, esto es, que están dotados de significado). Sin embargo, continúa, un hablante no se limita simplemente a emitir palabras de forma ordenada y con un significado determinado, sino que las emite queriendo hacer algo con ellas. A ese «hacer» lo denominó *acto ilocucionario*. Por tanto, el primer acto hace referencia a la mera emisión de la frase, mientras que el segundo indica lo que hacemos con esa frase: prometer, amenazar, apostar, etc. Aclararé esta diferencia.

Según Austin, “cuando realizamos un acto locucionario, usamos el habla; pero, ¿de qué modo preciso la estamos usando en cada ocasión? (...) Es muy diferente que estemos aconsejando, o meramente sugiriendo, o realmente ordenando, o que estemos prometiendo en un sentido estricto o sólo anunciando una vaga intención, etc.”⁷⁷. La diferencia (muy similar a la que elaboró entre constatativos y realizativos) es muy clara: de un lado, emitimos ciertas palabras y, de otro, hacemos cosas con ellas. Mientras que lo que constituye el acto locucionario es, básicamente, su significado (lo que esa emisión significa), lo que va a definir al acto ilocucionario será su *fuerza*. De esta forma distingue Austin dos elementos claves en todo acto de habla: la mera emisión (con su correspondiente significado) y la fuerza ilocucionaria, (lo que hacemos con dicha emisión). Este concepto de «fuerza ilocucionaria» es la aportación más valiosa que hará Austin a la filosofía del lenguaje, abriendo el camino hacia una nueva concepción mucho más pragmática del mismo. En este fragmento queda bastante claro:

“Desde hace algunos años venimos advirtiendo cada vez con mayor claridad que la ocasión en que una expresión se emite tiene gran importancia, y que las palabras usadas tienen que ser «explicadas» por el «contexto» dentro del cual se intenta usarlas o fueron realmente usadas. (...) Sin embargo, todavía nos sentimos demasiado inclinados a explicar estas cosas en términos del «significado de las palabras. Por eso deseo distinguir *fuerza* de significado, entendiendo por este último sentido y referencia»⁷⁸.

Sin embargo, a pesar de la originalidad del concepto y de lo que supondría para la filosofía del lenguaje su efectiva aplicación al estudio de los actos de habla, Austin

⁷⁶ *Ibid.*, p. 141

⁷⁷ *Ibid.*, p.146

⁷⁸ *Ibid.*, p. 147

optará por no seguir ese camino que él mismo abre, continuando la línea que se marcó en su teoría del realizativo. Si antes vimos cómo identificaba la expresión realizativa con el aspecto convencional de la mera emisión, ahora veremos de qué forma reduce la fuerza ilocucionaria a la mera emisión locucionaria, cayendo de nuevo en las redes de la semántica. No obstante, antes de llegar hasta este punto es necesario presentar el tercer y último sentido según el cual decir algo consiste en hacer algo. Este hace referencia a los efectos y consecuencias que producen nuestras emisiones en el oyente, y Austin lo denominará *acto perlocucionario*. Este acto no forma parte de la acción propiamente dicha, de lo que hace el hablante con las palabras (acto ilocucionario), sino más bien de la reacción que dichas palabras provocan en el oyente. En este sentido hablamos de *obedecer* una orden o de *asustarse* ante una amenaza. Aunque sea legítimo decir (y de hecho se dice constantemente) que el hablante *hizo* que el oyente se asustara, o que el oyente le obedeciera, no todas las reacciones dependen o son hechas por el hablante. Hay casos en los que una orden puede infundir temor o quietud, lo cual dependerá más de la forma en la que el oyente se tome esas palabras que de las propias palabras. Por ello, sólo los dos primeros actos conforman la acción propiamente dicha, mientras que el tercero responde, más bien, a los efectos o consecuencias que podrían derivarse de esa acción.

El propio Austin afirma que “el sentido perlocucionario de «hacer una acción» de algún modo tiene que ser excluido como irrelevante para preservar el sentido de que una expresión es un realizativo. (...) Tenemos pues que trazar una línea entre la acción que hacemos y sus consecuencias”⁷⁹. Lo que a Austin verdaderamente le preocupa no son los efectos que puedan ocasionar las emisiones, ya que en muchos casos pueden darse incluso sin ser pretendidos, lo importante es lo que un hablante hace con sus emisiones: en eso consiste precisamente la teoría de los actos de habla. Austin dedica la novena conferencia a intentar distinguir el acto ilocucionario del perlocucionario, y lo hace a través del concepto de convención.

9. Para Austin, el acto ilocucionario es convencional, mientras que el acto perlocucionario no lo es, en el sentido de que “para realizar un acto ilocucionario es menester realizar un acto locucionario; por ejemplo, *agradecer* es necesariamente decir ciertas palabras”⁸⁰. Sin embargo, no es necesario decir nada para realizar un acto perlocucionario. Esto significa que sólo en las palabras, sólo en el lenguaje es posible llevar a cabo un acto ilocucionario, ¿de qué otra forma vamos a pedir disculpar, felicitar, dar una orden, prometer, insultar... si no es a través de un acto locucionario? En cambio, para producir una reacción en el oyente, para provocar en él una serie de

⁷⁹ *Ibid.*, p. 156-157.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 160.

efectos y de consecuencias, no es un requisito ineludible hacer uso del lenguaje, ya que puedo conseguirlo sin acudir a actos locucionarios. De esta manera, distingue, por un lado, el efecto que debe generar en el oyente el acto ilocucionario y, por otro, el efecto perlocucionario que se deriva de ello. El efecto principal y el que más interesa a su teoría es el primero, el cual consiste en hacerle ver al oyente cuál es la *fuerza* de la emisión, si se trata de una amenaza, de un ruego, de una orden, etc.; ese efecto es imprescindible para que el acto de habla se lleve a cabo (ya lo vimos en el apartado anterior con el ejemplo de la promesa: si el oyente no toma esa emisión como una promesa ésta sería desafortunada). Ahora bien, ¿de qué forma, según Austin, se manifiesta la fuerza ilocucionaria? ¿Cómo podemos mostrársela al oyente? La respuesta es obvia: en el acto locucionario. En lugar de permanecer instalado en el acto ilocucionario e introducir el concepto clave de intención, preservando así el valor de la fuerza frente a la emisión, Austin opta de nuevo por la vía convencionalista.

Al identificar la fuerza ilocucionaria de los actos de habla con la expresión realizativa, automáticamente dicha fuerza queda vinculada al acto locucionario realizado por el hablante. Este hecho de resaltar el carácter convencional del lenguaje convierte a las intenciones del hablante en simples formalidades, quedando reducida la interpretación de la fuerza ilocucionaria a un ejercicio puramente mecánico, porque en el fondo no sería relevante quiénes son los interlocutores ni en qué contexto de comunicación se produce la emisión, sino que todo quedaría sujeto a simples reglas convencionales. Dice el autor: “el acto ilocucionario, y aun el acto locucionario, suponen convenciones. Por ejemplo, algo constituye un acto de pleitesía porque es convencional, y sólo se lleva a cabo porque es convencional”⁸¹. De este modo, vuelve a reducir el acto ilocucionario al acto locucionario, la fuerza de la emisión a la emisión misma, al igual que hiciera con la expresión realizativa.

10. Como puede observarse, Austin (tal vez porque su muerte tan prematura le impidió reflexionar más sobre el asunto), construye un modelo de lenguaje muy rígido basado en convencionalismos pre-establecidos y reconocidos por una comunidad de hablantes. Seguramente se vio arrastrado hasta aquí por la inercia de los ejemplos utilizados al principio de su obra para detectar la expresión realizativa y distinguirla de la constativa. Esos mismos ejemplos le han ido acompañando durante todo el proceso de reformulación que dio origen a la teoría de los actos de habla, que culminó con la identificación entre acto ilocucionario y verbo realizativo, ambos dependientes de las reglas convencionales que rigen su uso, pues para él era la única forma de que se llevaran a cabo de forma efectiva. Los ejemplos de carácter institucional, legal o

⁸¹ *Ibid.*, p.153

ceremonial, regulados de forma rigurosa por leyes, reglamentos, normativas y procedimientos, son justamente los que Austin propone de manera constante (una ceremonia nupcial, el bautizo de un barco, una disposición testamentaria, una apuesta, una sentencia judicial, etc.), en los que las convenciones comprometen al hablante sea cual sea su intención, dando por hecho incluso que la intención es la que dicta la propia convención, es decir: que el reconocimiento de la fuerza ilocucionaria vinculada a la emisión es inmediato, ya que ésta se encuentra, sí o sí, determinada por el procedimiento específico que regula su ejecución.

En este sentido, creo que Austin no acierta al proponer como casos paradigmáticos de los actos ilocucionarios aquellos que son, en esencia, convencionales, ya que debido a esta forma de proceder no logra percatarse de que en el fondo la mayoría de los intercambios comunicativos en los que los seres humanos nos movemos no están regidos por convenciones, sino que están sujetos más bien a las intenciones con las que emitimos nuestras palabras y al contexto en los que se desarrollan⁸². De hecho, él mismo se acerca a esta idea cuando analiza los realizativos primarios. Ahí señala la ambigüedad, vaguedad e inexactitud que los caracterizan, pero en vez de seguir por ese camino para llegar al juego de inferencias de intenciones entre hablantes y oyentes, se vuelve inmediatamente hacia el realizativo explícito. Aun así, sabemos que incluso en los casos de realizativos explícitos muchos de ellos van a depender del contexto y de la intención del hablante, puesto que el hablante podría estar haciendo algo distinto a lo que dice literalmente. Por ejemplo, actos de habla tales como «Te pido que pongas la mesa» o «Te aconsejo que te vayas», en función de las circunstancias que rodeen la emisión, podrían interpretarse como una orden y como una amenaza, respectivamente, no coincidiendo el acto de habla pretendido con el verbo realizativo utilizado.

En definitiva, Austin abrió las puertas de la pragmática con una herramienta poderosísima como era el concepto de «fuerza ilocucionaria», pero se quedó anclado en la perspectiva semántica, enredado en los diferentes significados de las palabras y en las reglas procedimentales que rigen su uso. No vamos a negar que los actos de habla sean hasta cierto punto convencionales, ya que cuando un hablante emite unos sonidos queriendo dar una orden y el oyente los entiende como tal, es debido a las convenciones que rigen nuestra conducta lingüística. Ahora bien ese «queriendo dar una orden», que hace referencia directa a la intención con la que el hablante emite esas palabras es determinante para la constitución de dicho acto de habla (y es, entre otras cosas que luego analizaremos, lo que diferenciará a Searle de Austin). Al igual que las acciones no lingüísticas son intencionales porque el agente siempre mueve su cuerpo (1)

⁸² Este es precisamente el punto de partida de los post-griceanos, especialmente la teoría de la relevancia de Sperber & Wilson, a la cual aludiré más adelante.

intencionalmente, esto es, a propósito y (2) con la intención de hacer algo determinado, los actos de habla también han de poseer esa misma estructura.

El acto ilocucionario es, sin lugar a dudas, el aspecto clave en todo acto de habla, en él está lo que el agente *quiso hacer al* pronunciar esas palabras; es lo que nos muestra, en definitiva, la intención que tuvo al pronunciarlas. Sin acto ilocucionario no habría acción, sólo expresión (sería un simple evento). De manera que, lo que constituye al acto de habla no es solamente su carácter convencional, sino también su aspecto intencional.

11. Por lo tanto, siempre que un hablante emita determinadas palabras estará queriendo hacer algo muy concreto con ellas, de tal forma que el oyente, a partir de lo que dijo y de las circunstancias en las que lo dijo, tendrá que acceder a esa intención, su tarea será inferir qué está haciendo con esas palabras. En algunos casos tal inferencia la realizará automáticamente, atendiendo a lo que esas palabras significan en el contexto en el que son emitidas, pero en otros no será tan evidente y para poder acceder a dicha intención habrá de tener en cuenta otros aspectos importantes. Un autor que se dio cuenta de esto fue Paul Grice, quien propuso una teoría completamente opuesta a la de Austin. Mientras que Austin permaneció obsesionado con el carácter convencional de los actos de habla, dedicándole muy poco tiempo al papel que juega la intención del hablante en la constitución de éstos, Grice, en cambio, elaboró una teoría de la acción comunicativa en la que se le resta toda la importancia a la dimensión convencional del lenguaje y centra toda su atención exclusivamente en las intenciones del hablante.

Aunque esta aportación no esté dentro de la teoría de los actos de habla, ya que se desarrolló paralelamente a esta, no tendremos problemas para entenderla desde la perspectiva de dicha teoría. De hecho, Grice lleva a cabo una distinción entre decir y comunicar muy similar a la que Austin realiza entre decir y hacer, y, además, es evidente que se basa fundamentalmente en los actos perlocucionarios, aquellos que Austin marginó por considerarlos irrelevantes. Veamos brevemente en qué consiste su propuesta, con el objetivo de tenerla como contrapunto a la postura convencionalista de Austin.

3. GRICE Y LA INTENCIÓN COMUNICATIVA

1. Antes de entrar en el contenido de la teoría de Grice, es necesario señalar los objetivos que se marca a la hora de construir su filosofía del lenguaje. Una de las tareas que emprende es, por un lado, el análisis de los intercambios comunicativos,

entendiéndolos como procesos racionales y esencialmente colaborativos (que estarán determinados por el famoso Principio de Cooperación) y, por otro lado, la explicación del significado de las oraciones que emitimos desde un punto de vista exclusivamente intencional (distinguiendo entre el significado atemporal de la oración –*decir*– y el significado ocasional del hablante –*comunicar*–). Ambos objetivos parten del supuesto básico mediante el cual el lenguaje se concibe como un tipo de acción humana.

Partiendo de esto, Grice sostiene que el significado de una oración no puede limitarse a las convenciones sociales (y, de hecho, la propia experiencia lo pone de manifiesto) porque, en ese caso, el lenguaje perdería todo su encanto y riqueza. Dirá, pues, que una cosa es lo que se dice y otra muy distinta lo que se quiere comunicar con eso que se dice. Esta dicotomía entre decir y comunicar, entre significado convencional y significado intencional, se asemeja mucho a la que elabora Austin entre acto locucionario y acto ilocucionario, entre significado y fuerza. Lo primero hace referencia a lo que se dice y lo segundo a lo que se hace (o, en este caso, a lo que se comunica) con eso que se dice. La diferencia entre ambos autores estriba en que esa separación sí es efectiva en Grice, mientras que en Austin lo segundo terminó reduciéndose a lo primero. Por eso, Grice dará más prioridad a la intención y Austin a la convención. Aun así, dice Grice:

“Naturalmente no quisiera yo negar que cuando el vehículo del significado sea una oración las intenciones del hablante tengan que reconocerse, en un caso normal, en virtud de un conocimiento del uso convencional de la oración. Pero me gustaría tratar el querer decir algo mediante la proferencia de una oración sólo como un caso especial de querer decir algo mediante una proferencia”⁸³.

Grice no está defendiendo que lo que se dice no tenga un significado concreto y estipulado social y convencionalmente, lo que sostiene es que en base a eso el hablante puede querer transmitir diferentes mensajes en contextos distintos y en función de sus intenciones. Esto es, que aparte del significado atemporal que poseen las oraciones, los hablantes *cuando las usan* pueden darle un significado distinto en cada ocasión. La definición que el propio Grice ofrece es clara y sencilla: “profiriendo x, H quiso decir algo”⁸⁴. Por ejemplo, si alguien está en casa con su pareja y de pronto ésta le dice «Tengo frío», es muy probable que con esa emisión no esté informándole de una sensación corporal (que es lo que pensaríamos si atendiéramos al significado convencional de esa oración), sino que seguramente le esté intentando comunicar que

⁸³ *Ibid.*, p.495

⁸⁴ Grice, H. P., “Las intenciones y el significado del hablante”, en Luis ML. Valdés Villanueva (ed.), *La búsqueda del significado*, Madrid, Tecnos, 1991, p. 485.

cierre la ventana o que encienda la calefacción. Lo normal, dice Grice, es que lo que los hablantes intenten transmitir no coincida estrictamente con lo que dicen, sino que quieran comunicar otra cosa distinta de lo que efectivamente dicen. Por tanto, podríamos decir que, en esa ocasión, el hablante usó esa oración para significar otra cosa diferente a lo que está establecido.

Por lo tanto, la comunicación para Grice, en la inmensa mayoría de los casos, no consiste en trasladar una información de manera literal y directa al interlocutor, como acabamos de ver en el ejemplo. Más bien consiste en que el oyente, teniendo en cuenta el contexto en el que se desarrolla la conversación, reconozca las intenciones del hablante, las cuales casi siempre van a ir más allá del significado convencional. Llega incluso a afirmar que es necesario incumplir o traspasar tales convenciones para que la comunicación se haga efectiva, ya que de lo contrario estaríamos tan encorsetados por la sintaxis y la semántica que sería inviable transmitir satisfactoriamente todo lo que quisiéramos comunicar. De manera que, más que hacer hincapié en la literalidad de lo que se nos dice habría que tratar de descubrir la intención que esas palabras esconden; y, en este sentido, el contexto juega un papel trascendental.

Se trata pues de una teoría que sólo tiene en cuenta la dimensión pragmática del lenguaje, llevando al extremo la propuesta wittgensteniana del significado como uso⁸⁵. Las palabras son concebidas por Grice como un conjunto de herramientas de las que nos servimos para comunicarnos y, frente a Austin, si queremos hallar el significado ocasional de una oración no hay que atender exclusivamente a lo que significa convencionalmente (expresión tipo), sino al uso que un hablante particular hace de ella en un determinado contexto (expresión ejemplar)⁸⁶. Sin embargo, este proceso no es tan sencillo como pudiera parecer, pues no se trata de que el hablante emita una oración cualquiera, sino aquella que le sirva para llamar la atención del oyente y que éste reaccione. Porque si el objetivo del hablante es que sus emisiones surtan el efecto deseado en el oyente, tendrá que proceder de una manera particular. Por eso hemos dicho que Grice se centraba en el acto perlocucionario, porque se preocupa más por las consecuencias que nuestras emisiones tienen sobre el oyente que por lo que realmente hacemos con ellas. (En el siguiente apartado veremos la crítica elaborada por Searle en

⁸⁵ “Piensa en las herramientas de una caja de herramientas: hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador, una regla, un tarro de cola, cola, clavos y tornillos. Tan diversas como las funciones de estos objetos son las funciones de las palabras”. En Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 2004, p. 27

⁸⁶ Un ejemplo muy clarificador podría ser el siguiente: no es lo mismo preguntar a alguien «¿Qué significa esa palabra?» que preguntar «¿En qué sentido estás usando esa palabra?» En el primer caso preguntamos por la expresión tipo, por el significado que tiene asignado esa palabra convencionalmente y es común a todos los hablantes de una misma lengua; en cambio, en el segundo caso nos estamos refiriendo a la expresión ejemplar, a lo que quiere decir el hablante con esa palabra en ese momento concreto.

este sentido). Según Grice, la acción comunicativa funciona (o debería funcionar) de la siguiente forma (añadiendo tres condiciones a la definición anterior):

“«*H* quiso decir algo profiriendo *x*» es verdadero si y solo si para alguna audiencia *A*, *H* profirió *x* con la intención de que

- 1) *A* llevase a cabo una cierta respuesta *r*,
- 2) *A* pensara (reconociera) que *H* intentaba 1),
- 3) *A* cumpliera 1) sobre la base de su cumplimiento de 2)”⁸⁷.

Es decir, el hablante no profiere una oración con la única intención de que el oyente reaccione de cierta manera, sino que lo hace con la intención adicional de que el oyente reconozca esa intención, siendo esta la razón por la cual reaccione de esa forma. Es decir, intervienen dos intenciones por parte del hablante: la intención primera sería lograr que el oyente reaccione de una forma, y la segunda sería que reaccionase así precisamente por haber reconocido esa intención, y no por otra razón distinta. Por ejemplo, si le digo a mi pareja «Tengo frío» con la intención de que se levante y cierre la ventana (intención primera) y, en efecto, actúa así, ella habrá actuado así porque ha reconocido que mi intención era darle a entender precisamente eso (intención segunda). Por lo tanto, mi pareja reconoció mi intención porque yo emití esas palabras con la intención de que reconociera que mi intención era esa, a saber: que entendiera mis palabras en ese sentido.

Aunque no lo parezca son muchas las situaciones cotidianas en las que actuamos así. De hecho, en los casos más evidentes solemos incluso seleccionar muy bien nuestras palabras sólo para que nuestro interlocutor reconozca nuestra intención y actúe movido por el reconocimiento de dicha intención. Por ejemplo, con la oración «Estás más guapo callado» el hablante no está queriendo decir que su interlocutor esté realmente más guapo cuando está callado; su intención es otra totalmente distinta. Esas palabras el hablante las emite (1) para que el oyente no diga ciertas cosas y, además, (2) para que el oyente deje de decir ciertas cosas por haber reconocido la intención del hablante o, como decimos coloquialmente, por haber captado el mensaje, siendo esto algo buscado deliberadamente por el hablante. A lo mejor, con un ejemplo de una acción no lingüística propuesto por el propio Grice se entiende mejor. “Voy a mi habitual expendeduría de tabaco a por un paquete de mi marca de siempre, cuyo precio es característico (digamos 43 centavos). No digo nada, sino que entrego los 43 centavos. El vendedor reconoce lo que necesito y me entrega el paquete. En este caso, poniendo sobre el mostrador los 43 centavos yo quise decir algo, a saber, que quería un paquete

⁸⁷ Grice, P., *op. cit.*, p. 486

de la marca X”⁸⁸. El protagonista de esta historia no depositó esa cantidad de dinero sólo con la intención de que el vendedor le diera un paquete de la marca X, sino que lo hizo con la intención de que esa intención fuese reconocida por el vendedor. El hablante antes de actuar se habría dicho a sí mismo algo similar a esto: «quiero que este señor me dé un paquete de tabaco, por lo que depositaré los 43 centavos sobre el mostrador para que reconozca que lo hago para que se dé cuenta de lo que quiero y me lo dé”.

2. Aunque es cierto que la mayoría de nuestros intercambios comunicativos funcionan así, esta fórmula centrada exclusivamente en el reconocimiento de intenciones parece no favorecer mucho a los intereses del oyente, sobre todo a la hora de habérselas con las emisiones del hablante. Esto se debe a que, en el momento en que la dimensión convencional se anula por completo, el oyente se encuentra completamente desprotegido frente a las intenciones de su interlocutor, ya que la responsabilidad de inferir dichas intenciones cae exclusivamente sobre él, estando desprovisto de convenciones previamente establecidas que lo salvaguarden. Grice se defiende de esta posible objeción diciendo que “uno no puede tener intenciones de obtener resultados cuyo logro no ve posible; y el éxito de intenciones requiere que aquéllos a quienes van dirigidos los mensajes sean capaces, en las circunstancias en cuestión, de extraer determinadas conclusiones”⁸⁹. Efectivamente, damos por sentado que el propósito de toda conversación es entendernos y hacernos entender, de manera que dependiendo del contexto y de la persona que tengamos delante emitiremos unas oraciones u otras buscando una cierta garantía de que éstas van a ser captadas y asimiladas correctamente. Volviendo al ejemplo del propio Grice, la persona que entra a la expendeduría de tabaco puede actuar así (1) porque no es la primera vez que va (2) porque el vendedor es el mismo de siempre y (3) porque, cuando va, compra siempre el mismo paquete de tabaco. De esto se deduce que el lenguaje es algo vivo y que está al servicio de los usuarios que lo practican; por ello, los mismos sujetos van construyendo sobre los distintos significados convencionales otros significados ocasionales a medida que van interactuando, significados que, con el paso del tiempo, se van convirtiendo ellos mismos en convencionales.

3. En relación con esta idea Grice presenta su famoso Principio de Cooperación, el cual rige supuestamente todas las acciones comunicativas. Lo formula de la siguiente manera: “Haga usted su contribución a la conversación tal y como lo exige, en el estado en que tenga lugar y el propósito o la dirección del intercambio que usted sostenga”⁹⁰. Este principio parte de la idea de que los seres humanos somos seres racionales que,

⁸⁸ *Ibid.*, p. 488

⁸⁹ *Ibid.*, p. 493

⁹⁰ Grice, H.P., *Lógica y Conversación*, (*op. cit.*, p. 516).

cuando conversamos, damos por sentado que buscamos un fin común, la comunicación, y que, por consiguiente, todos vamos a cooperar para conseguirlo. Está compuesto por cuatro máximas fundamentales: la de *cantidad*, que nos pide que nuestra contribución sea tan informativa como sea necesario, ni más ni menos; la de *cualidad*, que nos pide que nuestra contribución sea verdadera; la de *relación (o relevancia)*, que nos pide que nuestra contribución sea pertinente; y la de *modo*, que nos pide que nuestra contribución sea escueta y ordenada en lugar de oscura y ambigua.⁹¹

Ahora bien, lo más llamativo es que estas máximas se incumplen continuamente. De hecho, podemos observar cómo se quebrantan diariamente, en cada conversación, en cada intercambio de palabras. Porque si las aplicásemos de forma estricta la comunicación perdería sus peculiaridades y matices, pues consistiría simplemente en transmitir una serie de datos de manera rígida y mecánica (como cuando pasas información desde un ordenador a otro). En cambio, la experiencia nos dice que la comunicación no tiene nada que ver con eso. Por consiguiente, Grice parte del supuesto de que nadie en su sano juicio se saltaría dichas máximas con el propósito de entorpecer la comunicación, sino todo lo contrario, si tuviera que hacerlo estaría dando a entender directamente al interlocutor que le está queriendo comunicar una cosa distinta de lo que le está diciendo. De dicho incumplimiento surgen las llamadas *implicaturas conversacionales*, las cuales hacen referencia a esa información encubierta que conduce al oyente hasta la intención genuina del hablante. Grice las describe así:

“Una persona que al decir que *p* ha implicado que *q*, ha implicado conversacionalmente que *q*, supuesto que: 1) está observando las máximas conversacionales, o al menos el principio cooperativo; 2) dicha persona es consciente de que *q*, a fin de que el que haya dicho que *p* sea consistente con ese supuesto; y 3) que el hablante piense que está dentro de la competencia del oyente determinar que el supuesto mencionado en 2) es necesario”⁹².

Por ejemplo, alguien le pregunta a un amigo si quiere ir al cine, a lo que este responde: «Mi hija está enferma». Con esta respuesta está violando descaradamente la máxima de relación, ya que nadie le ha preguntado por el estado de salud de su hija. Habiendo respondido «No, gracias» o «No puedo» habría bastado. Sin embargo, el incumplimiento flagrante del principio de cooperación es lo que da sentido a la conversación: mi amigo está intentando comunicarme que no puede ir al cine porque su

⁹¹ *Ibid.*, pp. 516-518. En estas páginas Grice explica tales máximas de forma más detallada.

⁹² *Ibid.*, pp. 520-521

hija está enferma y tiene que cuidar de ella. En ese contexto, la expresión «Mi hija está enferma» significaría «Lo siento, no puedo ir».

4. Como podemos observar, Grice cree demostrar con su teoría, frente a Austin, que la mayoría de nuestros intercambios comunicativos no están (apenas) regidos por convenciones, de ahí que nos presente un modelo exclusivamente pragmático basado en simples inferencias derivadas del contexto. A partir de esta idea tomó forma una de las teorías más dominantes en la actualidad, la *teoría de la relevancia*, la cual incide en que “la característica esencial de la mayor parte de la comunicación humana es la expresión y el reconocimiento de intenciones”⁹³. Como su propio nombre indica, las cuatro máximas conversacionales quedarían reducidas a una sola: la máxima de relevancia (de relación, si seguimos la terminología de Grice). Lo importante para esta teoría y también para Grice es que las diferentes aportaciones que los implicados hagan a la conversación han de ser pertinentes y relevantes, para que el esfuerzo por procesar dicha información *valga la pena*.

No obstante, creo que dicha propuesta no puede considerarse suficiente por tres motivos. El primero porque con ella no se explica la necesidad que tenemos los seres humanos de coordinarnos de manera previsible ni se garantizan unos derechos mínimos para el oyente a la hora de interpretar las palabras emitidas por el hablante, con independencia de las supuestas intenciones que las movieron. El segundo porque centra su propuesta en los *efectos perlocucionarios* de las emisiones, los cuales no dependen siempre y necesariamente del hablante, sino que están fuertemente condicionados por la forma en la que el oyente se tome dichas emisiones y por el contexto en el que se den, más que por las intenciones del propio hablante. Y tercero porque se trata de una visión muy limitante de la acción comunicativa, ya que la concibe como un simple mecanismo de transmisión y procesamiento de información, dejando a un lado otros aspectos fundamentales. Según Grice, el elemento esencial en todo acto comunicativo es la intención del hablante, cuyo fin constitutivo consiste en transmitir toda la información que sea relevante y pertinente para la conversación, para que el oyente pueda inferir su intención y responder en base a ella.

Primero fue Austin reduciendo las fuerzas ilocucionarias a meros emisiones convencionales, y ahora Grice reduciendo la acción comunicativa a una simple descodificación basada en la inferencia de intenciones; ninguno supo ver cuál es el elemento constitutivo de toda acción, incluida la lingüística: asumir dicha acción como un esfuerzo del hablante por decir algo que le resulte inteligible, dada la concepción que

⁹³ Spelber, D y Wilson, D, “La teoría de la relevancia”, en *Revista de Investigación Lingüística*, Vol. VII, 2004, pp. 238.

tiene de sí mismo y del contexto. La intención del hablante no puede limitarse a lo que le dicte una convención, ni tampoco a decir algo relevante de cara a la conversación para llamar la atención del oyente, sino que el fin primigenio consiste en decir algo que tenga sentido, algo que pueda articularse de forma narrativa como parte de una historia inteligible del personaje que representa. Antes de desarrollar más detenidamente esta propuesta, queda por analizar a un autor imprescindible en filosofía del lenguaje, John Searle, quien partiendo de Austin y Grice elaborará de forma más sistemática una teoría de los actos de habla tratando de conciliar las dos dimensiones más importantes: convención e intención.

4. SEARLE: CONVENCIONES, INTENCIONES Y REGLAS

1. John Searle es uno de los autores que mejor supo desarrollar el planteamiento de Austin. La reformulación que hizo de la teoría de los actos de habla, además de sus aportaciones en filosofía de la mente y filosofía de la acción, le han valido para ganarse un hueco dentro de las figuras más destacables de la filosofía del siglo XX. Su punto de partida es la obra del filósofo británico, la cual criticará en muchos de sus puntos fundamentales, y lo mismo hará con la propuesta de Grice, que en una parte la criticará, pero la seguirá en otra. Lo que sí va a compartir con ambos autores es la premisa de entender el lenguaje como un tipo de acción humana. A este respecto dice: “si mi concepción del lenguaje es correcta, una teoría del lenguaje forma parte de una teoría de la acción, simplemente porque hablar un lenguaje es una forma de conducta gobernada por reglas”⁹⁴. Más adelante examinaré cuáles son esas reglas y en qué consisten. Antes se hace imprescindible analizar las críticas que dirige a la teoría de los actos de habla de Austin y a la teoría de la acción comunicativa de Grice y, al mismo tiempo, ir presentando su propuesta teórica.

2. En cuanto a los actos de habla, una de las divergencias más evidentes entre el británico y el americano se encuentra en la división que propuso Austin del acto de habla en tres actos distintos: locucionario, ilocucionario y perlocucionario. Searle aceptó los dos últimos, pero no le convenció el tratamiento que Austin dio al acto locucionario. Por eso propuso una división distinta: (1) la emisión de palabras, que la denominó *acto de emisión*; (2) la referencia y la predicación que se lleva a cabo en dicha emisión, que la denominó *acto proposicional*; la fuerza con la que se presenta dicho acto proposicional, que la denominó *acto ilocucionario*; y, por último, los efectos que se producen en el oyente derivados de dicho acto ilocucionario, que lo denominó *acto*

⁹⁴ Searle, J., *Actos de habla*, Madrid, Cátedra, 2007, p. 26

*perlocucionario*⁹⁵. Searle identifica de forma manifiesta el acto de habla con el acto ilocucionario, el cual englobará principalmente la fuerza ilocucionaria y el contenido proposicional, ocupando la emisión un lugar simplemente accesorio. En cuanto a los efectos que puedan producirse en el oyente, ni si quiera formarán parte del acto de habla propiamente dicho. Trataré de explicar brevemente cómo llega a esta división.

Austin relacionaba el acto locucionario con el *decir*, pero ese decir llevaba implícito tres actos: emitir ciertos sonidos (acto fonético) de forma ordenada (acto fático) y con un significado preciso (acto rético). Gracias a esto podíamos llevar a cabo los actos ilocucionarios que Austin relacionaba exclusivamente con el *hacer*. El problema de este planteamiento es que el acto rético, el cual hace referencia al significado de las palabras, afecta directamente al acto ilocucionario, de manera que fue un error incluirlo dentro del acto locucionario. El significado de las palabras no puede formar parte de la mera locución, sino del acto ilocucionario. Según Searle, Austin no se percató del hecho de que no todas las emisiones que profiere un hablante poseen significado, puesto que hay muchos casos en los que el hablante emite palabras sin decir nada y, por tanto, sin hacer nada (ya que sin significado no hay forma de realizar un acto de habla). Esta forma de entender los actos de habla fue lo que llevó a Austin a identificar el acto ilocucionario con el acto locucionario, centrándose irremediabilmente en la dimensión convencional y dejando fuera el concepto de intención. Por eso Searle decidió eliminar el acto locucionario proponiendo en su lugar, de un lado, el acto de emisión y, de otro, el acto proposicional: el primero consiste en la mera emisión de palabras, haciendo referencia al acto fonético, y el segundo en referir y predicar, haciendo alusión principalmente al acto rético (pero también al fático). El acto proposicional y el acto ilocucionario son, pues, los que constituyen básicamente el acto de habla, jugando el acto de emisión un papel secundario.

Así, mientras que el acto de emisión consiste simplemente en emitir secuencias de palabras, “los actos ilocucionarios y proposicionales consisten característicamente en emitir palabras dentro de oraciones, en ciertos contextos, bajo ciertas condiciones y con ciertas intenciones”⁹⁶. Con acto ilocucionario Searle se está refiriendo a la fuerza y con contenido proposicional al significado; ambos, significado y fuerza, están controlados intencionalmente por el hablante. Como veremos a continuación, lo que convierte una mera emisión en un acto ilocucionario es el significado, y el significado, a su vez, se deriva de la intencionalidad del hablante. El error de Austin fue incluir el significado de las palabras en el acto locucionario, en el mero decir, cuando éste debería formar parte del acto ilocucionario, porque significar es algo que también *hace* el agente. Con esta

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 32-34. En estas páginas Searle explica detalladamente esta división.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 33

forma de entender el acto de habla, tanto el significado como la fuerza van a depender ahora de la intención del hablante y no sólo de las convenciones. Es cierto que el contenido proposicional encierra en sí un significado convencional, pero es el hablante el que selecciona unas palabras u otras en función de lo que *quiere significar*. Así, aun considerando el significado convencional como un elemento clave para la realización del acto de habla, Searle no llega a adoptar una actitud convencionalista, porque el papel fundamental lo jugará la intención del hablante a la hora de proferir esas palabras. Searle lo explica de la siguiente forma:

“Distingo entre *significado de la frase* por un lado y *significado del hablante*, por otro. El significado de una frase está determinado por los significados de las palabras y la estructura sintáctica de las palabras en la frase. Pero lo que el hablante *quiere significar mediante esa expresión* de la frase depende, dentro de ciertos límites, enteramente de sus intenciones”⁹⁷.

Según esto, hablar consiste en emitir palabras, pero normalmente el hablante cuando emite esas palabras pretende decir y hacer algo con ellas, y para conseguir esto lo que hace es imponerles *intencionalmente* un sentido para que signifiquen eso que quiere decir. Muy relacionado con esto está su *principio de expresabilidad*, a través del cual afirma que “cualquier cosa que pueda querer decirse puede ser dicha”⁹⁸. Según Searle, puede suceder que a veces digamos más de lo que queramos decir y a veces menos, pero independientemente de eso, siempre existe la posibilidad de expresar de forma literal exactamente lo que queremos decir. Dicho esto, si nos fijamos bien, la distinción que hace entre significado de la frase y significado del hablante se acerca mucho a la que elaboró Grice entre significado atemporal de la oración y significado ocasional del hablante, aunque no son exactamente iguales. La diferencia está en que Searle va a limitar el significado del hablante mediante las convenciones. Éstas ponen límites a los hablantes en el sentido de que las palabras no pueden significar lo que nosotros queramos que signifiquen. Un hablante no puede decir «Mañana tengo un examen» queriendo significar «El pan no está tierno». Ahora bien, “aunque el lenguaje limite el significado del hablante, éste sigue siendo la fuente primaria de significado lingüístico”⁹⁹, porque no son las palabras las que significan por sí mismas, sino los hablantes a través de ellas.

Como dice Searle, “cuando se considera un ruido o una marca hecha sobre un papel como una instancia de comunicación lingüística, (...) ese ruido o marca debe

⁹⁷ Searle, J., *op. cit.*, p. 127

⁹⁸ Searle, J., *op. cit.*, p. 28

⁹⁹ Searle, J., *op. cit.*, p. 127

contemplarse como habiendo sido producido por un ser con ciertas intenciones”¹⁰⁰. Es decir, según Searle una oración significa algo preciso cuando es usada por un sujeto; no posee significado por sí misma, sino porque alguien la profiere con una *intención* determinada, *queriendo significar* algo concreto. No está sosteniendo que el significado de una oración dependa absolutamente del hablante, ya que defiende que los significados son convencionales, pactados socialmente. Lo que está sosteniendo es que a esa oración se le puede atribuir un significado porque ha sido *proferida intencionalmente* por un sujeto, queriendo significar algo preciso. Básicamente, está supeditando el lenguaje en general, y los actos de habla en particular, a la intencionalidad de la mente. Por eso dice que “la clave para comprender el significado es esta: el significado es una forma de intencionalidad derivada de la intencionalidad original e intrínseca del pensamiento del hablante”¹⁰¹. El término «intencionalidad¹⁰²» lo recuperó Brentano¹⁰³ de la escolástica medieval, y define una característica que es exclusiva de lo mental y sólo de lo mental. Según éste, los estados mentales tienen la capacidad de «tender hacia» o de «referirse a» cosas u objetos distintos a ellos mismos. Así, creemos que las palabras refieren al mundo, pero no es así, es el estado mental del hablante el que, a través de las palabras, refiere al mundo. De esta forma, nuestras emisiones tienen significado porque somos nosotros los que seleccionamos cuidadosamente las palabras para decir eso que queremos decir y no otra cosa.

3. Queda claro que, para Searle, el concepto de intención y del resto de estados mentales son una pieza fundamental para explicar los actos de habla (al igual que lo son para explicar la agencia racional), por eso afirma que “los actos ilocucionarios tienen que ser realizados intencionalmente. Si uno no tiene la intención de hacer una promesa o una afirmación, entonces no hace una promesa ni una afirmación”¹⁰⁴. Es decir, el hablante, antes de hablar (o, mejor dicho, de actuar) elabora una intención (o un deseo, o una creencia) y después lleva a cabo el acto de habla conforme a ese estado mental. Por tanto, si no hay estado mental no hay acto de habla, todo quedaría reducido a mera expresión, al igual que sin intención la acción se consideraba un mero evento. Searle puede sostener esta idea porque defiende que tanto los actos de habla como los estados

¹⁰⁰ Searle, J., *op. cit.*, p. 26

¹⁰¹ Searle, J., *op. cit.*, p. 127

¹⁰² No podemos confundir el concepto de «intencionalidad» con el concepto de «intención». El primero hace referencia a una característica de todos los estados mentales consistente en su capacidad de “referirse a” algo distinto de ellos mismos o de “tender hacia” ese algo, mientras que el segundo sería un estado mental más junto a los deseos, las creencias, etc.

¹⁰³ Véase Brentano, F., “Psicología desde el punto de vista empírico”, en Scholten, H., *Revista de psicología*, 2016, libro II, Cap. I, §5.

¹⁰⁴ Searle, J., *op. cit.*, p.125

mentales poseen la misma estructura¹⁰⁵: podemos distinguir en ambos, por un lado, el *contenido intencional* del estado mental o del acto de habla y, por otro, el *tipo* de acto de habla o de estado mental. Por ejemplo, un deseo y una creencia son dos tipos distintos de estados mentales, y los dos pueden compartir un mismo contenido mental, por ejemplo «la lluvia». Así, un sujeto puede «*desear* que llueva» o «*creer* que llueva». Pues con los actos de habla sucede lo mismo: el mismo contenido proposicional puede aparecer en dos tipos de habla distintos, como aseveración («Está lloviendo») o como pregunta («¿Está lloviendo?»). Como puede observarse, Searle equipara contenido mental con contenido proposicional y, al mismo tiempo, equipara el acto de habla con un estado mental (la promesa con la *intención*, la aseveración con la *creencia*, la orden con el *deseo*, etc.).

Gracias a esta relación isomórfica entre actos de habla y estados mentales Searle puede afirmar que “el acto ilocucionario es la unidad mínima completa de comunicación lingüística humana”¹⁰⁶. Esto quiere decir que por debajo de ella no existe nada que pueda considerarse un acto lingüístico en sí mismo y que, por lo tanto, todo contenido proposicional expresado en una emisión tiene que darse necesariamente con una fuerza determinada, esto es, en forma de orden, de amenaza, de promesa, etc. No puede haber acto proposicional sin acto ilocucionario, del mismo modo que todo contenido intencional se da en un modo psicológico concreto (ya sea un deseo, una creencia, una intención, etc.). Mientras que en Austin el significado dependía de la mera emisión de las palabras, en Searle depende de la fuerza, siendo simplemente la emisión el medio en el que ambos (significado y fuerza) se expresan.

Así, “cuando el hablante dice algo y quiere significar algo con ello, está realizando un acto intencional”¹⁰⁷. La tarea del hablante según esto no consiste solamente en emitir una oración con cierto significado convencional, sino en emitirla *queriendo significar* precisamente eso y no otra cosa. Una persona que está aprendiendo a hablar inglés puede repite constantemente la expresión «It’s raining» simplemente para practicar la pronunciación, pero sin la intención de significar nada. Sin embargo, para realizar el acto de habla de aseverar o de afirmar, deberá de tener el estado mental idóneo (en este caso, la creencia de que está lloviendo) para poder imponerle esa significado y esa fuerza a dicha emisión. Porque, según Searle, los actos de habla dependen de los estados mentales que el hablante quiera expresar o manifestar. “Por ejemplo, si formulo una promesa expreso necesariamente una intención de hacer la cosa

¹⁰⁵ “Precisamos una distinción dentro del acto ilocucionario entre el contenido del acto y el tipo de acto que sea. Esta distinción es exactamente paralela a la distinción entre el contenido proposicional de un estado intencional y el tipo de estado intencional que sea”. *Ibid.*, p. 125

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 124

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.128

que he prometido”¹⁰⁸. Así, el contenido mental quedaría reflejado en el contenido proposicional de la emisión y el estado mental se expresaría en el tipo de acto de habla; por un lado, el significado y, por otro, la fuerza del acto, ambos fuertemente condicionados por la mente del hablante. Visto así, el objetivo de todo acto de habla sería, en última instancia, que el hablante transmitiera lo que tiene en su mente (desear que alguien cierre la puerta) de la forma que dicte su mente (en forma de orden).

Con la introducción de estos cambios en la teoría de los actos de habla de Austin, Searle cree haber conjugado de forma definitiva dos aspectos que parecían contradictorios, y por tanto, imposible de conciliar: convención e intención. Limitando el acto locucionario a su aspecto fonético e introduciendo el aspecto fático y el rético dentro del acto ilocucionario a través del contenido proposicional, Searle anula la tendencia convencionalista sin la necesidad de dar de lado a las convenciones, sino resaltando el papel esencial de la intención a la hora de proferir una oración. Austin, al incluir el significado convencional en la emisión misma (en el aspecto rético del acto locucionario), no pudo ver que el decir de un hablante no es un mero decir, sino que es un decir absolutamente intencionado, guiado por su intención de querer significar algo preciso y de realizar un acto de habla concreto. Podríamos decir que un hablante no realiza una promesa, una orden o una apuesta por el hecho de emitir ciertas palabras, sino que emite ciertas palabras con la intención de realizar una promesa, una orden o una apuesta. Ahora con Searle, el acto de habla sí puede considerarse como la realización de una acción interna y espiritual de la cual las palabras son simplemente el signo externo y audible, en contra de las pretensiones de Austin.

4. En cuanto a la acción comunicativa de Grice, Searle va a emprender una crítica en dos sentidos diferentes, aunque estrechamente relacionados. En primer lugar, dirá que al igual que Austin se equivocó centrándose exclusivamente en el carácter convencional del lenguaje, a Grice le sucederá lo mismo pero centrándose únicamente en el aspecto intencional. Y, en segundo lugar, dirá que Grice confunde el acto ilocucionario con el perlocucionario, construyendo de manera errónea su filosofía del lenguaje a partir del segundo. El primer error lo soluciona introduciendo las convenciones del lenguaje como límite a las intenciones del hablante. Para Searle, es cierto que las palabras adquieren un significado pleno cuando el hablante las usa con la intención de significar lo que él quiere decir y no otra cosa; ahora bien, de esto no puede seguirse que cualquier expresión pueda significar lo que a cada hablante le parezca oportuno (recordemos que Searle introdujo “ciertos límites” al significado del hablante). Para entender mejor el problema planteado presentaré un caso hipotético muy conocido

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 133

con el que el autor ilustra perfectamente el error de Grice a la hora de analizar el significado de las oraciones desde la perspectiva intencional y dejando a un lado las convenciones.

“Supongamos que yo soy un soldado americano de la segunda guerra mundial y que soy capturado por las tropas italianas. Y supongamos también que deseo inducir a esas tropas a creer que soy un soldado alemán, de modo que consiga que me suelten. Lo que me gustaría hacer sería decirles en alemán o en italiano que soy un soldado alemán. Pero supongamos que no sé alemán o italiano suficientes para decirles eso. Entonces, yo, por así decirlo, intento representar la pantomima de decirles que soy un soldado alemán recitándoles los pequeños trozos de alemán que conozco, confiando en que ellos no sepan suficiente alemán como para darse cuenta de mi plan. Supongamos que conozco solamente una línea de alemán que recuerdo de un poema que tenía que memorizar en un curso de alemán de la escuela secundaria. Por lo tanto, yo, un prisionero americano, me dirijo a mis capturadores italianos con la siguiente oración: *Kennst du das Land wo die Zitronen blühen?*”¹⁰⁹

Lo que Searle pretende demostrar con este ejemplo es que, por mucho que el soldado americano emita esas palabras queriendo decir algo así como «Soy un soldado alemán», esas palabras van a significar lo que convencionalmente significan, que no es otra cosa que «¿Conocéis el país donde florecen los limoneros?». Se trata de un significado convencional que no puede modificarse a gusto del hablante, de manera que no podrá emitirse con otro significado distinto. Wittgenstein sostiene algo similar cuando al proponernos el siguiente experimento: “Di «aquí hace frío» y *significa* «aquí hace calor». ¿Lo puedes hacer?”¹¹⁰. Cuando emitimos una oración, lo que queremos decir con ella está relacionado con lo que dicha oración significa dentro de ese lenguaje. Por eso dice Searle que “el significado, más que un asunto de intención, es también, algunas veces al menos, un asunto de convención”¹¹¹. De esta forma, anula la tendencia intencionalista de Grice, resaltando la importancia de los significados convencionales de las expresiones que usamos. Ahora bien, ¿se trata de un paso atrás en su teoría? ¿No se contradice al hablar primero de la intencionalidad intrínseca de la mente y después del significado convencional del lenguaje? ¿Cómo es posible que las palabras posean un significado socialmente establecido y, al mismo tiempo, dependan de la intencionalidad del hablante? Supongamos que el hablante que está practicando su pronunciación del

¹⁰⁹ Searle, J., *op. cit.*, p. 53

¹¹⁰ Wittgenstein, L., *op. cit.*, p. 335

¹¹¹ Searle, J., *op. cit.*, p. 54

inglés emite las palabras «It's raining» sin la intención de significar que está lloviendo, pero resulta que su vecino, que es americano, oye lo que dice y justo antes de salir a la calle coge un paraguas. Si el hablante no imprimió ese significado a esas palabras y su intención no fue aseverar, sino practicar la pronunciación, ¿cómo pudo su vecino comprender el significado de esa emisión y tomarlo como una aseveración? Parece que Searle abusa en su teoría de la perspectiva de primera persona y no tiene en cuenta el papel del oyente en la constitución del acto de habla. En seguida volveré a este asunto, que lo considero crucial.

Volviendo al ejemplo anterior, la clave de todo se encuentra, según Searle, en que los efectos que el soldado americano pretende provocar en los otros no son efectos ilocucionarios, sino perlocucionarios. Grice es perfectamente consciente de que la oración «Kennst du das Land wo die Zitronen blühen?» nunca podrá significar «Soy un soldado alemán», por mucho que el hablante la repita con la intención de significar eso en vez de «¿Conocéis el país donde florecen los limoneros?». En este sentido, Searle sostiene que “la intención de hablar con significado mediante palabras no debe confundirse con la intención de comunicar ese significado a un oyente”¹¹². Es decir, para Searle la realización de un acto de habla engloba tres intenciones distintas: no sólo emito una oración (1) con la intención de significar y (2) con la intención de hacer algo, sino también (3) con la intención de comunicar. Y el problema de Grice es que confunde estas intenciones. Si alguien me pregunta si puedo ir al cine y yo respondo «Mi hija está enferma», con esa respuesta lo que estoy intentando decir es exactamente que mi madre está enferma y no otra cosa: eso es lo que yo quiero significar, y ese es el efecto ilocucionario. Ahora bien, otra cosa muy distinta es que el oyente infiera de esa respuesta que no podré ir al cine, entre otras cosas porque mi madre está mala. Pero esto sería un efecto perlocucionario, el cual se da porque previamente el oyente ha comprendido el significado de mi expresión gracias a que ha reconocido lo que yo quería significar con ella. Por lo tanto, las inferencias que, según Grice, llevan a cabo los hablantes en los distintos intercambios comunicativos son posteriores a la comprensión del significado. Por eso dice Searle que Grice confunde el acto ilocucionario con el perlocucionario, cuando existe una distinción muy clara entre ambos: los primeros son intencionales, mientras que los segundos no.

Para el filósofo americano el acto ilocucionario, como ya hemos visto, es esencialmente intencional, en tanto en cuanto es el hablante el que emite las palabras con la intención de significar una cosa concreta; en cambio, los actos perlocucionarios no tienen por qué ser intencionales, porque “uno puede *persuadir* a alguien de algo, o

¹¹² Searle, J., *op. cit.*, p. 130

conseguir que *haga algo, o molestarle, o divertirlo*, sin tener la intención de hacerlo”¹¹³. Con esto Searle está diciendo que la forma con la que el oyente reciba las emisiones depende de él más que del propio hablante. Cuando alguien emite las palabras «Cierra la puerta» lo hace (1) con la intención de que el oyente entienda lo que se le está queriendo decir, (2) con la intención de que eso que ha entendido lo tome como una orden y (3) con la intención de que, una vez comprendido el significado de la oración y haberlo asumido como una orden, reaccione, efectivamente, cerrando la puerta. El tercer efecto, aunque sea buscado, escapa totalmente al control del hablante, ya que el oyente podría comprender sin ningún problema el significado de lo que se le está diciendo y saber que se trata de una orden pero, aún así, hacer caso omiso. Es más, el oyente puede incluso reaccionar de forma que no se ajuste en absoluto a los deseos del hablante. Por ejemplo, alguien puede decirle a otra persona «¡Cuidado!» con la intención de avisarle de un peligro, y en cambio éste podría asustarse.

5. Searle no sólo criticará a Grice en estos dos sentidos, sino que también va a cuestionar las máximas que según este autor regulan los diferentes intercambios comunicativos. Como ya sabemos, Grice estipuló un supuesto pragmático bastante general por el cual se espera un determinado comportamiento por parte de los interlocutores con el objetivo de alcanzar el entendimiento. Me refiero al principio de cooperación, del que se extraían una serie de máximas conversacionales. Estas máximas son muy flexibles, hasta el punto de que pueden seguirse o no. Sin embargo, a Searle no le parece suficiente establecer reglas que sirvan simplemente para regular los actos lingüísticos que llevamos a cabo. Para él, el lenguaje es un tipo de conducta que requiere de otro tipo de reglas diferentes, más estrictas, más claras y absolutamente necesarias, sin las cuales fuese imposible hacer uso de él. Se está refiriendo a un tipo de reglas que denominará *constitutivas*, y que las va a distinguir de aquéllas que simplemente regulan. “Las reglas regulativas regulan una actividad preexistente, cuya existencia es lógicamente independiente de las reglas. Las reglas constitutivas constituyen (y también regulan) una actividad cuya existencia es lógicamente dependiente de las reglas”¹¹⁴.

Para aclarar un poco esta diferencia, diré que las reglas regulativas pueden desaparecer y, aun así, la actividad que regulaban podría continuar existiendo, puesto que tales reglas no son esenciales a dicha actividad, esto es, no la constituyen como tal. Por ejemplo, las reglas de tráfico sirven para que los vehículos circulen de forma ordenada en base a unas directrices, pero se trata de reglas que podrían modificarse radicalmente o incluso desaparecer sin que ello implique el cese del tráfico. Es más, yo

¹¹³ *Ibid.*, p. 125

¹¹⁴ Searle, J., *op. cit.*, p. 43

puedo incumplir dichas normas y, aún así, seguir circulando (de hecho, se incumplen constantemente). En cambio, con las reglas constitutivas esto no sucede, porque cambiar este tipo de reglas significaría modificar completamente la actividad que regulan, y eliminarlas supondría la desaparición total de dicha actividad. Un ejemplo serían las reglas del ajedrez; estas reglas, además de regular, proporcionan la posibilidad de jugar a este juego. Uno no podría jugar al ajedrez sin cumplir las normas, básicamente porque jugar al ajedrez consiste en seguir una serie de pautas con el objetivo de dar jaque mate al rey.

La tesis que sostiene Searle es que “los actos ilocucionarios se realizan dentro del lenguaje en virtud de ciertas reglas y, de hecho, no podrían realizarse a menos que el lenguaje permitiese la posibilidad de su realización”¹¹⁵. Según esto, los actos de habla son, por un lado, intencionales, puesto que el hablante no emite simples ruidos, sino palabras queriendo significar algo concreto, queriendo expresar el contenido intencional de un estado mental determinado; y, por otro lado, son convencionales, en tanto que se rigen por un conjunto de reglas y significados compartidos por todos y que nos permiten realizar e interpretar emisiones como actos ilocucionarios. Para hallar tales reglas, Searle tomará un acto de habla que entienda paradigmático y analizará las condiciones que debe cumplir para que se lleve a cabo con éxito (una forma de proceder totalmente contraria a la doctrina de los infortunios de Austin). El acto de habla que seleccionará será la promesa, “puesto que es bastante formal y está bastante bien articulado (...) y muchas de las lecciones que han de aprenderse de él son de aplicación general”¹¹⁶. Son nueve las condiciones que un hablante debe cumplir para realizar el acto de prometer, pero las más importantes son: que el contenido de la promesa haga referencia a un acto futuro (regla 1), que el hablante *crea* que el acto que se compromete a hacer sea algo que el oyente *desea*, porque de lo contrario estaríamos realizando una amenaza más que una promesa (regla 2), que el oyente *crea* que no se trata de un acto que el hablante tuviera que realizar con independencia de la promesa (regla 2 también), que el hablante tenga la *intención* de cumplir lo prometido (regla 3) y que la mera emisión baste para sentirse en la obligación de cumplirlo (regla 4).

Como vemos, de aquí extrae cuatro tipos de reglas constitutivas que podrá extender al resto de actos de habla:

1. *Regla de contenido proposicional*: hace referencia a las cualidades significativas de la proposición utilizada.
2. *Regla preparatorias*: permite que el acto de habla tenga sentido.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 47

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 62

3. *Regla de sinceridad*: alude directamente al estado mental involucrado en el acto de habla (en el caso de la promesa sería la intención)
4. *Regla esencial*: asume lo expresado el contenido proposicional, esto es, el propósito ilocucionario.

Como venía diciendo, creencias, deseos e intenciones, en casos como la promesa (y en todos los actos de habla) juegan un papel determinante. Tanto es así que Searle se vio obligado a modificar una de las reglas para dar cabida a las promesas insinceras. Con las promesas insinceras el hablante hace creer al oyente mediante su emisión que tiene la intención de realizar el acto prometido, pero en realidad carece de ella. Searle dirá que “una promesa incluye una expresión de intención, ya sea sincera o insincera, así que para tener en consideración las promesas insinceras necesitamos enunciar que el hablante asume la responsabilidad de tener la intención más bien que enunciar que efectivamente la tiene”¹¹⁷. Para ser neutral respecto de la cuestión de si la promesa es sincera o insincera, Searle reformula la problemática regla de sinceridad añadiendo el concepto de *responsabilidad*. Según esto, el hablante no tendría que mostrarle al oyente su intención de cumplir con lo prometido, sino solamente hacerle ver que *asume la responsabilidad de tener la intención* de realizar el acto prometido. Ahora bien, ¿qué consigue Searle con este cambio? Como bien apunta Jesús Navarro:

“Para que alguien pueda responsabilizarse de algo, ha de estar en su mano la realización de ese determinado acto, y sólo en la medida en que se extienda esa capacidad puede extenderse igualmente la responsabilidad ante el hecho. Si un acto de habla implica asumir la responsabilidad de *tener* una determinada intención (...) el hablante ha de estar en condiciones de *saber* si es o no el caso que se encuentra en tal estado mental.”¹¹⁸.

Lo que Jesús Navarro quiere decir es que Searle continúa moviéndose en el ámbito privado del hablante, ámbito al que el oyente no tiene acceso, y además su teoría da por hecho que el conocimiento que el hablante tiene de sus propios estados mentales es inmediato y directo. Pienso que Searle no tiene en cuenta al oyente en ningún momento, y en las condiciones que enumera se echa en falta una referencia más explícita a la perspectiva de segunda persona (recordad al vecino inglés que cogió el paraguas antes de salir de casa). Austin sí se dio cuenta de ello afirmando que uno de los requisitos para que la promesa fuese afortunada era que el oyente la tomase como tal. Este punto es trascendental, puesto que la responsabilidad del oyente no es de cara a sus

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 69

¹¹⁸ Navarro, J., *Cómo hacer filosofía con palabras*, Madrid, FCE, 2010, p. 86-87

estados mentales, sino respecto a los oyentes. Por tanto, la clave no estaría en hacernos responsables de las intenciones, creencias o deseos que tenemos, sino de lo que hacemos con ellos, la clave estaría en hacernos responsables de *nuestras palabras*.

6. Ya vimos en la primera parte de este trabajo que Searle era partidario de la explicación causal de la acción, y no hay dudas de que lo que hace es trasladar la teoría estándar de la acción a los actos de habla. Por eso, al igual que acude a una filosofía de la mente para fundamentar su teoría de la acción racional, también lo hace para justificar su teoría de los actos de habla. Frente a Austin, en Searle debe haber una correspondencia entre los estados mentales del hablante y los actos de habla, de tal modo que si alguien dice «te prometo» dicha expresión debe entenderse como la manifestación de un acto interior, en el caso de la promesa sería la intención de cumplir el acto prometido, en el caso de la orden el deseo de que el oyente lleve a cabo la acción ordenada, en el caso de la aseveración la creencia de lo que se afirma o se niega, etc. Para Searle, los seres humanos tenemos dos maneras distintas de manifestar nuestros estados mentales: a través de movimientos corporales generando acciones y a través del lenguaje generando actos de habla. Mientras que para Austin la palabra empeñada obligaba, independientemente de la intención del hablante, para Searle la presencia de esa intención hay que entenderla como regla constitutiva del acto de habla, de manera que para que éste sea afortunado dicha regla tendrá necesariamente que cumplirse. Porque, como se ha dicho, se trata de reglas constitutivas, que no sólo nos dicen cómo actuar sino que, antes que eso, nos permiten actuar. Así, del mismo modo que en el ajedrez si un jugador toca una pieza ésta debe ser movida, si un hablante hace una promesa debe asumir la responsabilidad de cumplir con su palabra.

7. Parece que nos encontramos en la misma situación que cuando analicé la agencia racional: los estados mentales (deseos, creencias e intenciones) causaban las acciones, al igual que ahora causan los actos de habla. Por tanto, en base a esta analogía podríamos decir que del mismo modo que podían existir acciones no intencionales también pueden darse actos de habla no intencionales. Searle cree que todo acto de habla es necesariamente intencional, ya que lo entiende como la expresión de un estado mental perfectamente accesible al hablante, de modo que sería imposible que un hablante hiciera una promesa sin saber que está haciendo una promesa. En cambio, en la parte dedicada a la filosofía de la acción dijimos que para que un evento fuese considerado una acción éste debía ser intencional, al menos, bajo una descripción, lo cual significa que podíamos hacer cosas sin saber que las estábamos haciendo. Así, yo podía tocar intencionalmente el piano, pero molestar a mi vecino de forma no intencional, no siendo consciente de que podía molestarle, o tal vez sí; independientemente de eso, lo que estaba claro es que no sabía que en ese momento le

estaba molestando. ¿Sucederá lo mismo con los actos de habla? ¿Somos siempre conscientes de nuestros estados mentales y de las implicaciones de nuestras palabras? ¿Hasta qué punto puedo responsabilizarme de la intención con la que digo algo? ¿Estoy seguro de mis deseos o de mis creencias?

Imaginemos a un estudiante alemán que está pasando su último curso de la carrera en España gracias a una beca Erasmus. Dicho estudiante, que todavía no domina el castellano, se siente atraído por una compañera española. Después de unos días dudando le pide a un compañero (casualmente al menos indicado) que le enseñe algún piropo, y éste le aconseja que la llame «estúpida». El estudiante alemán, muy decidido, se acerca a ella y le dice: «Eres estúpida». ¿Con qué *intención* emitió esa palabra? ¿Cuál era su *deseo*, insultarla o decirle un piropo? ¿Qué *creerá* el estudiante alemán que ha hecho, que le ha dicho un piropo o que la ha insultado? Evidentemente, su *intención* nunca fue insultar a su compañera, todo lo contrario: su *deseo* era decirle algo bonito. Es más, él *creía* que realmente le estaba lanzando un piropo. De esto se sigue que el conocimiento que el hablante tiene de sus estados mentales no es infalible y que, por tanto, es un error identificar la realización plena de un acto de habla con la manifestación de un estado mental. No sólo por esto, sino también porque la figura del oyente no tiene la, dentro de una teoría así, la consideración y la importancia que verdaderamente merece. En este sentido, la propuesta de Searle es insuficiente, y creo que la clave para completarla se puede encontrar en el modelo de Velleman sobre la agencia racional.

5. CONCLUSIONES

1. Después de haber dedicado la primera parte del trabajo a analizar el concepto de acción, llegué a la conclusión de que el punto neurálgico sobre el cual gira dicho concepto es la intención del agente. Según esto, tanto Anscombe como Davidson sostuvieron que toda acción, para considerarse como tal, tenía que ser necesariamente intencional (al menos, bajo una descripción). Por lo tanto, la intención se convirtió en el elemento clave para definir la acción racional. Sin intención no hay acción, sólo eventos. Y con «intención» nos referíamos a un estado mental que permitía a los agentes actuar en el mundo siguiendo unas razones y buscando unos objetivos. Junto a éste aparecieron otros estados mentales que también intervenían en la formación de dichas intenciones, como son las creencias y los deseos. El carácter causal de tales estados fue postulado por Davidson y aceptado por la mayoría de los filósofos de la acción (incluido el propio Searle). Frankfurt y Velleman estuvieron incluso de acuerdo con esta tesis, sin embargo tanto uno como otro demostraron que dicha teoría era

insuficiente. En este sentido, seguí la propuesta de Velleman según la cual no sólo bastaba con acudir a los estados mentales para explicar la acción, sino que era necesario añadir un fin constitutivo que todo agente, por el mero hecho de ser racional, busca cuando actúa: la inteligibilidad.

2. En esta segunda parte, me he centrado en la filosofía del lenguaje, intentando extrapolar en la medida de lo posible estos contenidos al ámbito de los actos de habla. El objetivo ha sido determinar el papel que jugaba la intención y ver si el peso era el mismo que en el resto de acciones. Para ello me he centrado en tres de los filósofos más representativos de la filosofía del lenguaje, Austin, Grice y Searle, los cuales compartían el mismo punto de partida: la concepción del lenguaje como un tipo de acción. En Austin, después de analizar su teoría del realizativo y su formulación de la teoría de los actos de habla, he podido ver que, aunque introdujo el concepto de intención como condición de posibilidad de los realizativos y de los actos ilocucionarios, el peso que finalmente le otorgó fue minúsculo en comparación con el que dio a las convenciones del lenguaje y a los contextos que rodean a las emisiones lingüísticas.

Por ello, he considerado oportuno presentar la teoría de la acción comunicativa de Grice, puesto que está construida sola y exclusivamente sobre las intenciones de los hablantes, dejando a un lado las convenciones. Grice nos ha mostrado que cuando emitimos una oración lo hacemos (1) con la intención de decir algo al oyente y (2) con que la intención de que éste reaccione a raíz de la comprensión de eso que queríamos decirle. Pero lo más importante de este proceso es que normalmente esa información no la transmitimos de forma literal, sino que el oyente tiene que hacer el esfuerzo de interpretar lo que le dicen para inferir a partir de ahí la intención que el hablante tuvo a la hora de decir eso. Así, teniendo a la base una serie de máximas que rigen los distintos intercambios comunicativos con miras al entendimiento, la tarea de los interlocutores consistía en la inferencia de las respectivas intenciones comunicativas, apoyándose ambos en el contexto en el que se desarrollaba la conversación. Así, mientras que para Austin los significados de las oraciones eran un producto convencional, para Grice éstos podían alterarse completamente en función de las intenciones de los hablantes, pudiendo significar cosas distintas dependiendo del contexto en el que se usaran.

En un punto intermedio se situaba Searle, quien se marcó como objetivo aunar convención e intención, de tal forma que ambas tuvieran la misma relevancia dentro de los actos de habla. Para ello, criticó y siguió tanto a Austin como a Grice en función de sus intereses teóricos. Frente al primero, creyó pertinente reformular desde su origen la teoría de los actos de habla, incluyendo en el seno del acto ilocucionario la intención del

hablante (siguiendo en este caso a Grice). Y frente a Grice dicha intención la limitará a través de las convenciones del lenguaje, sosteniendo que las palabras no pueden significar lo que el hablante quiera que signifiquen, pues éstas poseen un significado convencional, el cual, eso sí, no se hará plenamente efectivo hasta que el hablante no las use con la intención de significar algo determinado. El hecho de otorgarle a la intención una presencia tan relevante le obligó a dirigirse hacia una filosofía de la mente para fundamentar su teoría de los actos de habla.

En la base de ésta se hallaba la intencionalidad de los estados mentales y la postulación de una relación isomórfica entre éstos y los actos de habla. La consecuencia estaba servida: los estados mentales, al igual que causan el resto de acciones, también causan los actos de habla. Así, del mismo modo que una acción es necesariamente intencional, también los actos de habla serán, en esencia, intencionales. Searle, partidario del modelo estándar de la agencia racional, lo que hace es trasladarlo a la teoría de los actos de habla. Ahora bien, no podía olvidar que los actos de habla también son, en cierto modo, convencionales, en el sentido de que se basan en ciertas reglas que no sólo regulan su uso, sino que los constituyen como tales actos de habla, los crean. Por lo tanto, su proyecto estaba encaminado desde el principio a determinar esas reglas que hacen posible la realización de los actos de habla, las cuales tendrán que tener en cuenta, evidentemente, el papel fundamental de la intención y del resto de estados mentales (deseos, creencias...), además del significado convencional del lenguaje.

Después de analizar el acto particular de prometer, Searle extrajo las cuatro reglas constitutivas de todo acto de habla, aquellas que el hablante debe cumplir sí o sí para llevar a cabo, no sólo una promesa, sino también una orden, una amenaza, un consejo y, en definitiva, cualquier acto de habla posible. Sin embargo, a pesar de que esta teoría ha supuesto un salto cualitativo con respecto a la primera formulación de Austin, creo que no termina de explicar en qué consiste realmente la realización de un acto de habla, por los motivos que he expuesto anteriormente.

Por eso, podría ser una buena opción aplicar el modelo constitutivista de Velleman a los actos de habla, al igual que el propio Velleman lo aplica en el ámbito de la acción racional. Así, el problema de la promesa (y el de muchos otros actos de habla) podría solucionarse (como demostraré en la siguiente parte del trabajo) añadiendo a las condiciones que Searle ha propuesto otra que consista en la búsqueda de la inteligibilidad. Siguiendo a Velleman sostendré que lo que constituye realmente un acto de habla, más allá del aspecto intencional y convencional, es la búsqueda por parte del hablante de la inteligibilidad, siendo esta la única forma que tiene de *implicarse* en aquello que dice (y hace) y de tener en cuenta al oyente. Según esto, cuando un hablante

emita ciertas palabras estará realizando un acto de habla: (1) si su intención es hacer eso, (2) si lo hace de acuerdo a las convenciones establecidas y (3) si lo que hace es inteligible y tiene sentido. Es decir, que además de perseguir un propósito concreto con lo que dice, por ejemplo, dar una orden, pedir disculpas o hacer una promesa, el hablante tiene que aspirar siempre a otro propósito que consiste en decir (y, por tanto, hacer) algo inteligible. Esto se debe a que cuando un hablante dice algo, lo dice siempre con la intención de darse a entender por el oyente, de sentirse identificado y reconocido con eso que dice, alcanzando así el estatuto de agente racional.

Dicha condición podría describirse de la siguiente forma: el hablante intenta con lo que dice producir en el oyente el reconocimiento de que eso que dice es lo que tiene sentido decir para él en el contexto en el que se encuentran, pretendiendo además que con dicho reconocimiento el oyente entienda la emisión como algo inteligible al ser dicho por ese hablante. De esta forma, además del propósito ilocucionario habría otra regla esencialmente constitutiva de todo acto de habla, que sería la inteligibilidad. Según esto, para que un hablante pueda realizar de forma satisfactoria (y sincera) un acto de habla, deberá perseguir la inteligibilidad, esto es: que todo acto de habla debe tener como fin constitutivo decir (y hacer) lo que tiene sentido para el hablante. Para llegar hasta aquí me basaré, al igual que hace el propio Velleman, en la comparación entre el hablante y un actor de improvisación, donde el objetivo de ambos es decir lo que tiene sentido en función del personaje que están representando, con el fin de lograr un entendimiento con el oyente y con sí mismos.

TERCERA PARTE:
ACCIÓN Y LENGUAJE

1. INTRODUCCIÓN

1. Llegamos a la tercera y última parte del trabajo. Tras la exposición que he llevado a cabo en la segunda parte dedicada a la filosofía del lenguaje, hemos visto que, frente a Austin, que basó su teoría en el carácter convencional de los actos de habla para evitar que los embusteros se escondieran en la privacidad de sus mentes, Searle, siguiendo en este caso a Grice, consideró los estados mentales del hablante como una regla constitutiva determinante para la realización efectiva de un acto de habla. Sin embargo, creo que no es suficiente con acudir a los estados mentales para resolver los problemas relacionados con los actos de habla, en primer lugar, porque el acceso del hablante a dichos estados mentales hemos comprobado que no es infalible y, además, porque el hablante podría no sentirse identificado con dichos estados mentales aún teniéndolos; y, en segundo lugar, porque genera muchos conflictos y contradicciones el hecho de centrarnos en la perspectiva de primera persona y no tener en cuenta a la figura del oyente. En este sentido, creo que la teoría constitutivista de Velleman podría servir para superar los defectos o deficiencias que están presentes en las teorías de los actos sobre el lenguaje que hemos analizado. Tal vez a través de ella consigamos que Hipólito cumpla su palabra, y en el caso de que no fuera así, no podrá sino asumir las consecuencias.

2. El constitutivismo es una de las teorías más recientes en filosofía de la acción, cuyo objeto de estudio principal es la agencia racional y su propósito está centrado en señalar qué es lo que nos constituye como agentes racionales, qué procesos o estados nos convierten en agentes que actuamos de forma plenamente intencional y autónoma. Se trata, pues, de un término muy cercano a la teoría de los actos de habla de Searle, concretamente a las reglas constitutivas que, frente a aquellas que son simplemente regulativas, constituyen los actos de habla como tales, las que nos permiten, no que realicemos mejor o peor un acto de habla, sino que lo llevemos a cabo simplemente. En el ajedrez puede haber malos jugadores, pero incluso éstos tienen que seguir las reglas que constituyen ese juego, de lo contrario no podríamos considerarlos jugadores. Con los actos de habla sucede lo mismo: las reglas constitutivas actúan como condición de posibilidad de los propios actos de habla. En este sentido, el elemento que voy a añadir ha de entenderse como constitutivo de los actos de habla, y no como algo meramente accidental y accesorio. Sería el eslabón perdido que faltaba para que un acto de habla pueda ser realizado satisfactoriamente.

Ese elemento constitutivo de todo acto de habla sería un fin al que todo ser humano necesariamente tiende a la hora de actuar: la inteligibilidad. Decir lo que quiero significar, hacer cosas con las palabras, manifestar mis estados mentales, seguir las

reglas que rigen la conducta lingüística, nada de eso es suficiente para que el acto de habla se realice plenamente; la pieza clave de todo ello es decir lo que en cada momento tiene sentido decir para mí, en función del contexto y del oyente, considerando mis actos de habla como un despliegue de mi personalidad para poder ensamblarlos de forma narrativa en la historia de mi vida. Normalmente, cuando actuamos intentamos hacerlo de la forma más coherente posible, de la forma que mejor se adecúe al personaje que representamos, y con los actos de habla sucede exactamente lo mismo: hacemos con las palabras aquello que tiene sentido para nosotros, lo que los demás esperan que hagamos dependiendo del contexto en el que nos encontremos. Por tanto, del mismo modo que si un agente no tiene la intención de ir al cine no tendría sentido que fuese hasta la taquilla y comprara una entrada para la sesión de la tarde, si alguien no tiene la intención de cumplir una promesa, tampoco sería inteligible que realizara esa promesa.

2. LA INTELEGIBILIDAD EN LOS ACTOS DE HABLA

1. Según Velleman, “entender el llanto como arrebato de la pasión manifiesta simplemente la emoción que lo motiva, mientras que concebirlo como acción manifiesta que la emoción está bajo la guía de la concepción que tenemos de llorar”¹¹⁹. Con la promesa podría suceder lo mismo, no podemos limitarnos, como hace Searle, a entender la promesa (ni ningún otro acto de habla) como la expresión de un estado mental interior, sino que tenemos que entenderla como un acto deliberado que se basa en la concepción que tengo de la promesa como perteneciente a una comunidad de hablantes, de lo que supone prometer y de las implicaciones que conlleva ese acto. Lo primero y más importante sería salir de la esfera interior de los estados mentales y enfocar los actos de habla desde el lugar donde se ponen en práctica: la sociedad. Una vez situado el hablante en un contexto social, la pregunta que deberá hacerse antes de tomar la palabras es: ¿qué tiene sentido decir? Y la fórmula que plantea Velleman para poder responder a esta cuestión es considerarse a sí mismo como un actor de improvisación que está actuando sobre un escenario junto a otros actores con el objetivo de lograr un entendimiento mutuo y mantener en pie la trama. En una situación así, se daría cuenta inmediatamente que sin una comprensión previa de su propio personaje sería imposible que pudiera mostrarse inteligible frente a sus compañeros de reparto. Por eso, el objetivo de cada acto de habla, lo que el hablante debe perseguir a toda costa es la inteligibilidad, decir lo que tiene sentido decir viniendo del personaje que está representando.

¹¹⁹ Velleman, D., *op. cit.*, p. 59

Tanto hablantes como oyentes “compartimos un escenario común sobre el que improvisar nuestras propias acciones, mientras observamos y tratamos de interpretar las acciones el uno del otro”¹²⁰. Un aspecto clave en todo acto de habla es la consideración del oyente como un igual que, además de compartir contigo un mismo escenario, está compartiendo el objetivo común de alcanzar un entendimiento mutuo y de lograr su propia inteligibilidad. En este sentido, el problema de no pagar mi apuesta si pierdo, de no cumplir lo que prometo, de no tratar bien a quien le doy la bienvenida, de echarle en cara a otro un acto que le había perdonado, de no aceptar algo que previamente he solicitado, etc., no está sólo en que mi conducta no se esté correspondiendo con los estados mentales que supuestamente estoy expresando en mis actos de habla, el problema está en que no estoy siendo inteligible y, por ende, no estoy contribuyendo con mi actuación a que alcancemos un entendimiento.

Según Velleman, “cuando alguien se vuelve inteligible para los demás mejora sus posibilidades de continuar interactuando con ellos de modo que estos sean inteligibles para él”¹²¹. El hecho de buscar la inteligibilidad no es algo que podamos elegir, es algo necesario en el momento en que aceptamos nuestro papel en la improvisación, y la prueba es que con ello obtenemos múltiples beneficios. Así, cuando uno se da a entender, cuando se vuelve inteligible repercute en la comprensión que tiene de sí mismo y de los demás, reforzando las bases de la improvisación compartida en la que todos representamos lo que somos. Y “cuando un agente averigua cómo le entiende el otro, aprenderá categorías con las que se sentirá bastante seguro al tratar de que el otro le entienda”¹²².

2. Según esto, todos nuestros actos de habla están delimitados por supuestos convencionales que se han ido construyendo a medida que hemos ido interactuando; situaciones repetitivas que han configurado la realización de unos actos de habla u otros en función del contexto. Hemos ido asumiendo que cuando fallece el ser querido de algún amigo lo inteligible sería acudir al velatorio, saludarlo y darle el pésame; cuando perdemos un partido de tenis, sabemos que tenemos que acercarnos al adversario y felicitarlo por su victoria; cuando estamos en una ciudad desconocida y no sabemos cómo llegar a nuestro destino, lo inteligible sería preguntar a alguien. Saludar, dar el pésame, felicitar, preguntar... son actos de habla que llevamos a cabo de forma intencional pero teniendo como referencia cada uno de los supuestos compartidos. El hablante sabe cuán importante es decir lo que tiene sentido decir en cada momento ya que “si se aleja demasiado del supuesto relevante se convertirá en una especie de

¹²⁰ *Ibid.*, p. 100

¹²¹ *Ibid.*, p. 106 (nota al pie)

¹²² *Ibid.*, p. 123

proscrito social”¹²³. Evidentemente, si no nos mostramos inteligibles en nuestros actos de habla ponemos en peligro el entendimiento y, por tanto, corremos el riesgo de ser apartados de la improvisación. Es cierto que los estados mentales causan nuestros actos de habla, pero no podemos perder de vista que la realización de tales actos de habla la hemos ido interiorizando a través de nuestras interacciones. Quiero decir que, independientemente de que podamos considerar los actos de habla como manifestaciones de ciertos estados mentales de un hablante, el sentido que les otorgamos y la forma como los interpretamos están fuertemente determinados por los supuestos en los que estos se dan. Sabemos que un velatorio no es el contexto apropiado para hacer chistes o que en un restaurante no podemos ordenar que nos traigan la comida; nuestros actos de habla han de ser inteligibles en términos socialmente reconocidos. Por eso dice Velleman que “dependemos de las prácticas sociales que desarrollamos para hacer realidad nuestra autonomía racional”¹²⁴. De esta forma, los actos de habla no podrán ser plenamente intencionales y autónomos si no los adecuamos a dichas prácticas sociales, pues sólo a través de ellas podremos alcanzar la autocomprensión.

3. Dicha autocomprensión es constitutiva de la autonomía racional. Con cada acto de habla debemos aspirar a hacernos inteligibles ante nosotros mismos con la ayuda de los demás. Que alguien no cumpla nunca sus promesas sería un síntoma de incompetencia a la hora de actuar y podría considerarse “que el agente es incapaz de sustentar un personaje en el escenario social”¹²⁵. En este sentido, Hipólito no sería un actor con el que se pudiera seguir improvisando, siendo desacreditado inmediatamente como integrante de dicha improvisación. Si partimos efectivamente de la hipótesis de que siempre que actuamos buscamos la inteligibilidad, Hipólito ya no podría refugiarse en la privacidad de su mente, puesto que los demás no aceptarían la excusa según la cual fue su boca la que juró, pero no su corazón. El caso del Hipólito de Austin es un claro ejemplo de la importancia que tiene el hecho de que nos mostremos inteligibles no sólo hacia nosotros mismos, sino también hacia los demás. Es la única manera de que nuestros actos de habla sean tomados en serio por los otros, y de que podamos formar parte de esa improvisación conjunta. En este sentido, Velleman dice que “el incentivo racional que conlleva el hecho de no engañar casi nunca es lo suficientemente fuerte como para superar los motivos contingentes que benefician el engaño”¹²⁶.

¹²³ *Ibid.*, p. 124

¹²⁴ *Ibid.*, p. 125

¹²⁵ *Ibid.*, p. 145

¹²⁶ *Ibid.*, p. 214

Así, además del propósito ilocucionario del acto de habla (cumplir lo prometido, desear lo ordenado, creer lo afirmado) estaría el propósito de inteligibilidad (decir lo que tiene sentido), convirtiéndose dicha inteligibilidad en el criterio de corrección de los actos de habla, por ser ésta su propósito constitutivo. Con esto quiero decir que si queremos llegar a un entendimiento de nosotros mismos, del personaje que representamos, es inevitable que digamos cosas que podamos entender y que tengan sentido para nosotros; sólo así podremos comprendernos en nuestros actos de habla y podrán comprendernos a través de nuestros actos de habla.

4. En la presentación del modelo de Velleman que elaboré en la primera parte del trabajo quedaron claros dos aspectos que son necesarios recordar: la búsqueda de la inteligibilidad no es una opción, sino una necesidad inherente a la propia naturaleza humana; no se trata de una cuestión moral, sino metaética. En cuanto a lo primero, Velleman sostiene que el hecho de estar dotados de inteligencia y de autoconsciencia objetiva es razón suficiente para sentirnos inclinados a lograr una comprensión de nosotros mismos, de ahí que siempre intentemos hacer aquello que nos resulte fácil y cómodo de entender. Y en cuanto a lo segundo, dirá que no se trata de juzgar desde una perspectiva moral, sino solamente de detectar los fallos que se dan en la constitución de una acción, procediendo de forma análoga a la doctrina de los infortunios de Austin. Una vez aclarados ambos puntos, puedo decir que lo que justifica un acto de habla es aquello que lo hace inteligible.

5. Esta inteligibilidad que rige los actos de habla y que los constituye como tales, tendría que ser también necesariamente narrativa. Se trata de una característica que, más que en las acciones no lingüísticas, cobra mucho más sentido al introducirla en los actos de habla. Es necesario cumplir las promesas y pagar las apuestas que se pierden para que nuestros actos de habla puedan encajar unos sobre otros formando una historia inteligible. De esta forma, si en una escena de esa historia hice un juramento, en la siguiente tendría que cumplirlo. Con ello no sólo estaríamos siendo fieles a los estados mentales manifestados en los actos de habla, explicando tales actos desde una perspectiva causal, sino que también podríamos construir una historia que tuviera un sentido para nosotros, explicándolos además desde una perspectiva inteligible y narrativa.

6. CONCLUSIONES

1. En la primera parte de este trabajo, se ha podido comprobar que la teoría estándar de la acción, la misma que usó Searle para los actos de habla, consideraba

como acciones intencionales muchas que no lo eran plenamente, ya que el agente no se encontraba presente en esa acción. Esto era posible precisamente porque dicha explicación refiere exclusivamente a deseos y creencias. Frankfurt fue de los primeros en cuestionar este modelo estándar de la explicación de la acción, afirmando que era incompleto e insuficiente y que, por ello, era necesario introducir otro criterio más allá de la mera alusión a los estados mentales como causantes de la misma. En la primera parte del trabajo no seguí la vía abierta por Frankfurt relativa a la necesidad de incorporar deseos de segundo orden, sino que adopté el modelo actoral de Velleman, sosteniendo que lo que constituye verdaderamente una acción es la búsqueda por parte del agente de la inteligibilidad.

Teniendo como referencia este caso, me adentré a lo largo de la segunda parte en varios de los estudios más relevantes sobre el lenguaje, empezando con Austin, siguiendo con Grice y terminando con la teoría de los actos de habla de Searle. Mi objetivo era aplicar el modelo actoral de Velleman a la teoría de los actos de habla, y afirmar que también en lo que se dice (y en lo que se hace con eso que se dice) el hablante tiende o aspira a la comprensión, esto es, a hacerse inteligible frente a los demás y frente a sí mismo. Una de las claves que ha proporcionado este modelo a la teoría de Searle ha sido la superación de la perspectiva de primera persona en favor de un punto de vista más social y, por tanto, más centrado en la figura del oyente. En este caso, el elemento esencial para realizar un acto de habla no será solamente que el hablante manifieste un estado mental, sino hacerse inteligible a los demás a través de lo que dice para alcanzar un entendimiento mutuo y una autocomprensión de sí mismo, considerando así la inteligibilidad como un elemento constitutivo de los actos de habla.

BIBLIOGRAFÍA

- Acero Fernández, Juan J.: *Filosofía y análisis del lenguaje*, Madrid, Cincel, 1990
- Anscombe, Elizabeth: *Intención*, Barcelona, Paidós, 1991
- Aristóteles: *Metafísica*, Madrid, Gredos, 2000
- *Tratado de Lógica*, Madrid, Gredos, 2007
- *Ética a Nicómaco*, Madrid, Gredos, 1985
- *De Motu Animalium*, Madrid, Gredos, 2000
- Austin, John: *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós, 1982
- Brentano, Franz, “Psicología desde el punto de vista empírico, en Scholten, H., *Revista de Psicología*,” 2016
- Cruz, Manuel: *Filosofía contemporánea*, Madrid, Taurus, 2002
- Davidson, Donald: *Ensayos sobre acciones y sucesos*, Barcelona, Crítica, 1995
- Frankfurt, Harry: *La importancia de lo que nos preocupa*, Buenos Aires, Katz, 2006
- García Suárez, Alfonso: *Modos de significar*, Madrid, Tecnos, 1997
- González Lagier, Daniel: *Las paradojas de la acción*, Madrid, Marcial Pons, 2013
- Grice, Paul: “Lógica y Conversación” y “Las intenciones y el significado del hablante”, en Valdés Villanueva, L. *La búsqueda del significado*, Madrid, Tecnos, 1991
- “Presuposición e implicatura conversacional”, en *Textos clásicos de pragmática*, Madrid, Arco/Libros, 1998
- Hierro Sánchez-Pescador, José: *Principios de filosofía del lenguaje*, Madrid, Alianza, 1980
- Mosterín, Jesús: *Racionalidad y acción humana*, Madrid, Alianza, 1983
- Moya, Carlos: *Filosofía de la mente*, Valencia, Universidad de Valencia, 2006
- *Philosophy of Action. An Introduction*, Oxford, Polity Press, 1990
- “Justificación, causación y acción intencional”, en *Theoria*, Vol. 13/2, 1998
- Navarro, Jesús: *Cómo hacer filosofía con palabras*, Madrid, FCE, 2010
- Reyes, Graciela: *El abecé de la pragmática*, Madrid, Arco/Libros, 2011
- Rivero, Mercedes: *La dramatización del sujeto como construcción del proceso agencial. La analogía del actor en David Velleman*, Tesis Doctoral, 2015

- Rorty, Richard: *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós, 1998
- Searle, John: *Actos de habla*, Madrid, Cátedra, 2007
- *Mente, Lenguaje y Sociedad*, Madrid, Alianza, 2004
- *Creando el mundo social*, Barcelona, Paidós, 2014
- “¿Qué es un acto de habla?”, en *Cuadernos de Teorema*, Nº 15, Valencia, Universidad de Valencia, 1977
- *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, Oviedo, Nobel, 2000
- *Intencionalidad: un ensayo sobre filosofía de la mente*, Madrid, Tecnos, 1992
- Sperber Dan y Wilson, Dierdre: “La teoría de la relevancia”, en *Revista de lingüística*, Vol. VII, 2004
- *Sobre la teoría de la conversación de Grice*, en *Textos clásicos de pragmática*, Madrid, Arco/Libros, 1998
- Velleman, David: *Cómo nos entendemos*, Madrid, Avarigani, 2015
- *The Possibility of Practical Reason*, Oxford, Oxford University Press, 2000
- “The Possibility of Practical Reason”, en *Ethics*, Chicago University Press, 1996
- *Yo a Yo: Ensayos sobre el ser y la identidad*, Madrid, A. Machado Libros, 2014
- Wittgenstein, Ludwig: *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 2017
- *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Cátedra, 2004