

REPRESENTACIÓN Y CONOCIMIENTO PRÁCTICO

José María Torralba, Alejandro Llano. Universidad de Navarra

Resumen: Se toman como referencia los escritos de Elizabeth Anscombe para aclarar el estatuto epistemológico de la “intención”, así como la relación que ésta guarda con la acción. La clave es la noción de conocimiento práctico, pues permite superar las teorías causalistas. Al conocer la intención, lo que se conoce es el orden de los elementos de la acción que se va a realizar o se realiza ahora. En este sentido, la intención es la causa formal de la acción.

Abstract: This article explores the epistemological status of “intention” and its relation to human action in Elizabeth Anscombe. Central to our analysis is the notion of practical knowledge, which let us overcome a mere causalist theory of action. When the agent knows her intention, she knows the order of the elements of action which she is going to undertake or is currently undertaking. In this sense, intention is the formal cause of the action.

1.- Introducción

Entre los numerosos méritos que cabe atribuir a la filósofa Elizabeth Anscombe destaca el de haber dado nuevos bríos a los estudios sobre la acción humana y la racionalidad práctica, en el pasado siglo XX. Para ello, aprovechó los mejores hallazgos de la filosofía antigua y medieval y aplicó el poderoso análisis lingüístico aprendido de su maestro, Ludwig Wittgenstein¹. Su libro *Intention*, aparecido en 1957, se convirtió ense-

* Conferencia pronunciada en el XVI Convegno di Studi “*Intention* di E. Anscombe e il rinnovamento della psicologia morale”, de la Facoltà di Filosofia, Pontificia Università della Santa Croce, Roma, 28-29 de febrero de 2008.

Para citar la obras de Elizabeth Anscombe se emplearán las siguientes abreviaturas. En el caso de *Intention*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2000 [= 2nd ed., Basil Blackwell, Oxford, 1963], se citará como *Intention*, seguido del número de párrafo (por ejemplo: *Intention*, 1). Para *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, Volumes I – II – III, Basil Blackwell, Oxford, 1981, se empleará la siguiente abreviatura: *CP* I – II – III, seguida del número de página (por ejemplo: *CP* II 23). La traducción de los textos al castellano de *Intention* se toma de *Intención*, trad. de A.I. Stellino, Paidós, Barcelona, 1991. El resto de traducciones es de los autores, salvo que se indique lo contrario. Hay una completa bibliografía de las publicaciones de Anscombe disponible en <<http://www.unav.es/filosofia/jmtorralba/anscombe/>>.

guida en el clásico de la teoría contemporánea de la acción, referente imprescindible para cualquier estudio sobre el actuar humano que se haya escrito desde entonces. No sin cierta exageración, Donald Davidson ha dicho de él que es el estudio más importante acerca de la acción que se ha escrito desde Aristóteles.

Sin embargo, no es menos cierto que son pocos quienes han interpretado adecuadamente las tesis mantenidas por Anscombe y que, con frecuencia, se ha tergiversado su postura². La razón que lo explica es quizá sencilla: la mayor parte de los estudios actuales sobre teoría de la acción asumen un modelo “causalista” de explicación —el más conocido y refinado de ellos es sin duda el de Davidson—, que suele ir asociado a un naturalismo de corte empirista acerca del conocimiento y la mente³. Y, si por algo se distingue la filósofa oxoniense es por sus denodados esfuerzos para distinguir la “intención” de las “causas mentales”, así como por su decidido rechazo del empirismo (los sentidos elogios que dedica a la genialidad de los argumentos humeanos, van siempre acompañados de contraargumentos no menos contundentes).

A pesar de su brevedad —o, quizás, debido a ella— quienes se han enfrentado a *Intention* coinciden en afirmar que se trata de una obra de gran complejidad. Semejante en el estilo a las Investigaciones filosóficas de Wittgenstein, abunda en ejemplos que ilustran la argumentación, pero carece del orden y la sistematicidad que cabría exigir a un tratado sobre el concepto de intencionalidad. De todos modos, una atenta lectura —y relectura— permite descubrir el hilo argumental y la organización de la obra en torno a los tres sentidos de intención: como “acción intencional”, “intención con la que” y “expresión de intención”⁴. Ciertamente, dicho hilo argumental conforma más bien una madeja, por el ir y venir de la argumentación y los inesperados saltos de una cuestión a otra. Pero, en nuestra opinión, en la obra existe un punto de inflexión fundamental, que se encuentra entre los 32 y 33, cuya importancia no siempre ha sido conve-

1 Elizabeth Anscombe fue pionera en explorar las fecundas posibilidades que la confluencia de las tradiciones aristotélico-tomista y analítica abren para el progreso de la filosofía; un campo que, en buena medida, permanece todavía ignoto. Cfr. Haldane, J. (ed.), *Mind, Metaphysics and Value in the Thomistic and Analytical Traditions*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2002.

2 Cfr. Hursthouse, R., “Intention”, en Teichmann, R. (ed.), *Logic, Cause & Action. Essays in Honour of Elizabeth Anscombe*, Royal Institute of Philosophy, *Philosophy Supplement*: 46, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 83-105.

3 Cfr. Anscombe, G.E.M., “Twenty Opinions Common Among Modern Anglo-American Philosophers”, en *Persona, verità e morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale*, Città Nuova Editrice, Roma, 1987, pp. 49-50.

4 Cfr. *Intention*, 1.

nientemente reconocida. Ese punto es en el que Anscombe se refiere por primera vez al conocimiento práctico como el conocimiento que el agente tiene de su acción. Hasta ese lugar de la obra, la autora se había centrado principalmente en distinguir lo voluntario de lo intencional y las causas mentales de los motivos prospectivos (o intenciones), así como en justificar que la respuesta adecuada a la pregunta “¿Por qué haces esto?”, que se plantea al agente, consiste en una “descripción de la acción”. Lo relevante de la noción de conocimiento práctico es que permite situar en su contexto adecuado todos los elementos que habían ido apareciendo a lo largo de los treinta y dos párrafos anteriores. Dicho contexto es el del silogismo o razonamiento práctico aristotélico⁵.

Anscombe se lamenta de que en la filosofía moderna haya quedado oscurecido el sentido de este concepto aristotélico, y lo achaca a una “incorregible concepción contemplativa”⁶ del conocimiento, incapaz de hacer justicia a un conocer que no consiste en la adecuación a unos hechos (facts) anteriores a él, sino precisamente en ser causa de lo que se conoce⁷. Porque –según se va a mostrar– sólo desde una concepción de la acción como *prâxis* –en la que se imbrican de manera singular los aspectos cognoscitivos y volitivos que conforman el actuar– tiene sentido hablar de conocimiento práctico. De acuerdo con la estructura del silogismo, dicho conocimiento es el que se tiene de la conclusión, esto es, de la acción que se realiza (o se va a realizar). De esta manera, la noción de conocimiento práctico se convierte en la principal clave interpretativa de Intention, pues pone de manifiesto –por medio de la estructura del silogismo práctico– la íntima trabazón que existe entre la teoría de la acción y la racionalidad práctica, es decir, entre los dos sentidos fundamentales de “intención”: como la intencionalidad característica de la “acción intencional” y la “intención con la que” el agente realiza la acción⁸.

Al igual que sucede con los demás conceptos filosóficos fundamentales, el de conocimiento práctico se dice en diversos sentidos. Anselm Müller –

5 “The notion on ‘practical knowledge’ can only be understood if we first understand ‘practical reasoning’” (*Intention*, 33).

6 Cfr. *Intention*, 32.

7 “This is the explanation of the utter darkness in which we found ourselves. For if there are two knowledges—one by observation, the other in intention—then it looks as if there must be two objects of knowledge; but if one says the objects are the same, one looks hopelessly for the different *mode of contemplative knowledge* in acting, as if there were a very queer and special sort of seeing eye in the middle of the acting” (*Intention*, 32).

8 Con lo cual, de paso, se muestra que la teoría de la acción no puede ser una disciplina “neutra”, sino que tiene *en su raíz* un carácter ético, debido a la estructura teleológica del actuar humano. Cfr. Llano, A., “Hacia una teoría general de la acción”, en Melé, D. (coord.), *Ética, en el gobierno de la empresa*, Pamplona, Eunsa, 1996, p. 309 y Torralba, J.M., *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe*, Eunsa, Pamplona, 2005, pp. 184-185.

en un importante artículo sobre la cuestión— ha señalado que, al menos, hay seis sentidos distintos, aunque relacionados entre sí⁹. Para el propósito del presente estudio, interesa señalar los tres siguientes: el conocimiento práctico es (a) el conocimiento que el agente tiene de lo que realiza, (b) la descripción de la acción que sirve como respuesta adecuada a la pregunta “¿Por qué?” y (c) el conocimiento de la conclusión del silogismo práctico, que mueve al agente a actuar. Para que esta pluralidad de sentidos no termine en equivocidad es preciso explicar, en primer lugar, cómo es posible y bajo qué condiciones tiene lugar un tipo de conocimiento como el práctico y, en segundo lugar, la relación que hay entre la noción de *prâxis* y el conocimiento de la conclusión del silogismo práctico. Al hilo de la exposición irá apareciendo en todo su relieve la riqueza —y el acierto— de la teoría de la acción propuesta por la filósofa oxoniense.

El propósito del artículo es el de aclarar el estatuto epistemológico de la “intención”, así como la relación que ésta guarda con la acción. De este modo, se mostrará la intrínseca relación que guardan entre sí el conocimiento de la intención, el conocimiento que el agente tiene de lo que realiza y el conocimiento práctico. Para ello, en primer lugar (2.1.), se examina la crucial distinción entre intención y causa mental, y se explican las razones de la crítica de Anscombe a la “Teoría causal de la acción”. Bajo dicho rótulo se engloban diversas posturas, pero probablemente su exposición más refinada se halle en los escritos de Donald Davidson. En el presente artículo no se confronta su postura con la de Anscombe, pero sí se indican las profundas diferencias que separan a ambos filósofos.

A continuación (2.2.), se considerará la representación cognoscitiva y el defecto del representacionismo, según el cual la representación sería una tercera “cosa” entre lo conocido y cognoscente. Siguiendo a su maestro Wittgenstein, la filósofa oxoniense crítica esta visión mentalista del conocimiento y abre el camino para una consideración del conocer como acto, que permita también dar cuenta del conocimiento de la intención. Desde esta perspectiva, (3.1.) adquiere todo su sentido la consideración del conocimiento práctico como conocimiento sin observación, a la que se dedican varios párrafos de *Intention*. Se muestra que dicha caracterización le sirve a Anscombe para recuperar la perspectiva de primera

9 Cfr. Müller, A. W., “Was heißt ‘praktisches Wissen’? Probleme um einen Schlüsselbegriff in Anscombes Handlungstheorie”, en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 45 (1991), pp. 545-557. Müller considera que la cuestión no está exenta de dificultades, porque Anscombe —como es habitual— no ofrece una exposición sistemática del concepto y eso ha dado lugar a confusiones acerca de su significado completo. Un ejemplo es el de la relación que hay entre el conocimiento sin observación y el conocimiento práctico.

persona, inherente a la acción humana. A la vez, permite asegurar que lo que el agente conoce no es –en principio– algo distinto de lo que puede conocer un observador, sino que lo conoce de manera distinta. Por eso, el conocimiento práctico no tiene un objeto distinto, ni hay dos objetos de conocimiento.

Tras las aclaraciones precedentes, se aborda (3.2.) la siguiente cuestión: ¿qué se conoce propiamente al conocer la intención? La respuesta que se ofrece es que el agente conoce el orden que guardan entre sí los elementos que componen la acción o, si se prefiere, la forma de la acción. Dicho orden no se crea “de la nada”, porque no hay hechos brutos, sino que se basa en el contexto en que el agente se encuentra. Pero, a la vez, puesto que se trata de conocimiento práctico, al conocerlo, se está –de algún modo– estableciendo dicho orden. En este sentido, se propone la conclusión (4.) de que la intención es causa formal de la acción, y que, al formar parte de un proceso desiderativo ya iniciado –el silogismo práctico–, forma también parte de su causa eficiente. Todo lo cual contribuye a una comprensión más cabal de la tesis de partida de Anscombe: el conocimiento práctico es causa de lo que entiende.

2. Representacionismo y teoría causalista de la acción

2.1. Causas mentales e intenciones

La conocida distinción entre razones y causas constituye el marco general de *Intention*¹⁰, hasta el punto de que cabría afirmar que el primer objetivo que Anscombe se propone es el distinguir cuidadosamente las “causas mentales” de las “intenciones”, y superar así la comprensión “causalista” de la acción. Por causa mental debe entenderse lo siguiente: “Es la explicación que uno daría ante esta pregunta específica: ¿qué te llevó a esta acción, pensamiento o sentimiento, qué viste, oíste o sentiste, o qué ideas o imágenes surgieron en tu mente que te indujeron a ello?”¹¹. Desde luego, la causa mental ofrece una cierta explicación acerca de una acción, en la medida en que indica el “hecho mental” (mental event) que estuvo en el origen (temporal) de la acción. Pero esto no implica que toda respuesta a la pregunta “¿Por qué?” deba ser una causa mental. Cualquier lector de *Intention* sabe bien hasta qué punto resulta útil a su autora esta pregunta –¿por qué?, ¿por qué haces eso?, ¿por qué lo hiciste?,

¹⁰ Cfr. Anscombe, G.E.M., “Intention”, en *CP* II 75-82 y “The Causation of Action”, en Ginet, C. (ed.), *Knowledge and Mind*, Oxford University Press, New York, 1983, pp. 174-190.

¹¹ *Intention*, 11.

etc.— para avanzar en su investigación. En efecto, Anscombe se sirve de dicha pregunta, como si se tratara de un “bisturí conceptual”, para ir descartando aquellas respuestas o acontecimientos (mentales o extra-mentales) que no ofrecen una respuesta conforme con el carácter intencional de la acción.

Aunque las causas mentales dan algún tipo de explicación sobre lo que ha ocurrido, no ofrecen una explicación intencional de la acción¹². Así lo explica Anscombe: “Podemos enfadarnos por la acción de una persona cuando lo que nos produce el enfado es acordarnos de esa acción o el que alguien nos la refiera”¹³. En este ejemplo se puede distinguir entre la causa del origen del enfado, que sería el recuerdo o la representación mental de lo que esa persona nos hizo, y la intención que explica nuestro modo de actuar como una reacción al daño que esa persona nos ha provocado. Es posible que haya una coincidencia temporal de la causa y la intención, precisamente porque la causa se refiere al origen de la acción, pero eso no impide distinguirlos conceptualmente, en el sentido en que se distinguen origen y principio¹⁴. Lo que explica intencionalmente mi reacción no es la representación o el recuerdo del enfado sino el mal que considero que me han infligido.

La clave reside en advertir que el conocimiento de la intención no equivale al conocimiento de algún contenido o “hecho mental” (mental event). La razón la expone claramente Anscombe en un denso artículo de 1983 titulado “The Causation of Action”: “El error consiste en pensar que la relación de ser hecho como ejecución de una cierta intención, o ser hecho intencionalmente, es una relación causal entre el acto y la intención. Nos damos cuenta de que se trata de un error si nos percatamos de que una intención no tiene que ser un estado psicológico distinto que exista con anterioridad o de modo concomitante a la acción intencional de la que es intención. Por ejemplo, alguien aplica cierta fuerza adicional a la tecla del teléfono porque está atascada. ¿No es acaso la aplicación de la fuerza adicional perfectamente intencional? De modo opuesto, digamos, al caso en el que esa persona mueve su mano fortuitamente (con el dedo introducido ya en uno de los agujeros) como reacción involuntaria a una

12 “Motives are not mental causes” (*Intention*, 12). La intención es, para Anscombe, una clase de motivo (el prospectivo o de futuro).

13 *Intention*, 10.

14 Principio se toma aquí en el sentido aristotélico de *archè*, de manera que la *proáresis* sería principio de la *práxis*. Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, ed. M. Araujo – J. Marías, CEPC, Madrid, 1999, 1139a 31 y *Acercas del alma*, ed. T. Calvo, Gredos, Madrid, 1994, 432a 15-433b 31; *Intention*, 34.

picadura. Pero en ese caso, podemos suponer, no hubo una formación previa de la intención, ni la intención es un estado mental que acompaña a la intención. El que la acción bajo esta descripción –‘aplicando un poco de fuerza’– fue intencional aparece [comes out] en su explicación, en lo que dice si alguien le pregunta”¹⁵.

La intención no tiene por qué estar presente de modo explícito –en la forma de una representación intelectual, la formulación de un propósito o lo que fuere– en el momento anterior a la acción. Como bien explica Peter Geach a este respecto, tener la intención de hacer algo no consiste en decirse uno a sí mismo: “lo que voy a hacer es tal cosa”¹⁶. Y el ejemplo que propone (no exento de polémica) es el siguiente: en el caso de un soldado que se ve obligado a disparar al enemigo, la diferencia entre la –en principio– honrada acción de “defender a su país” y la de “asesinar” no puede depender de lo que en ese preciso momento pase por su cabeza, cuando dispara y acaba con la vida del soldado enemigo. Si la intención fuera eso, entonces sería una propiedad independiente y añadida a la acción: ésta se compondría de diversos elementos (movimientos corporales, cambios de lugar, etc.), a los que se añadiría la intencionalidad al relacionarlos causalmente con la representación mental de la intención con la que se realizan¹⁷. Lo cual, dicho sea de paso, deja abierta la puerta al razonamiento moral –mejor dicho, inmoral– propio del consecuencialismo, en el que no se distingue entre la intencionalidad propia de la acción y la “intención con la que” ésta se realiza, es decir, entre –por emplear una cono-

15 Anscombe, G.E.M., “The Causation of Action”, pp. 179-180.

16 “[It is considered] as acts of intending what are perfectly genuine acts of mind, namely acts of ‘saying in one’s heart’ something like, ‘What I am about (to do) is so-and-so’” (Geach, P., “Intention, Freedom and Predictability”, en Teichmann, R. (ed.), *Logic, Cause & Action. Essays in Honour of Elizabeth Anscombe*, Royal Institute of Philosophy, *Philosophy Supplement*: 46, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 73-74). Cfr. *Intention*, 25. Habría que hacer tan sólo una pequeña matización: “Intention is never a performance in the mind, though in some matters a performance in the mind which is seriously *meant* may make a difference to the correct account of the man’s actions—e.g. in embracing someone. But the matters in question are necessarily ones in which outward acts are ‘significant’ in some way” (*Intention*, 27).

17 Cfr. *Intention*, 19. Hursthouse resume el argumento de Anscombe de la siguiente manera: “Any feature, let us call it *I*, which is supposed to be the feature in virtue of which what someone does is an intentional action must have a particular content which relates suitably to the action, determining which intentional action is performed (first premise; agreed ground). But (second premise) nothing about the agent considered by himself at the moment of acting could possibly determine that content, which therefore might be anything, which is absurd. Arguments for the second premise that ‘nothing about the agent considered by himself at the moment of acting could possibly determine the content’ of the *I* take us into deep issues in the philosophy of language. (...) Briefly, in terms of a post-*Intention* slogan, if meanings aren’t in the head then *Is* aren’t either; hence no *I* can be a state of (or event in) an agent such that solely in virtue of it and his movements he performs a certain intentional action” (Hursthouse, R., “Intention”, pp. 88-89).

cida terminología tomista— el finis operis y el el finis operantis¹⁸. En cambio, Anscombe considera que la intencionalidad de una acción no es una propiedad adicional, pues la intención no puede ser una “cosa” con vida propia, sino que se trata “simplemente” —si se nos permite aquí la ingenuidad— de aquello que convierte una serie de sucesos del mundo en una acción humana¹⁹. Pero esta “conversión” no supone un cambio en las características o propiedades de dichos sucesos, sino que se trata tan sólo de otra forma de describirlos. La intencionalidad reside, según se va explicar, en la relación y el orden que el agente establece entre los diversos elementos y sucesos que componen su —por así decir— “contexto de acción”; y su realidad se agota ahí²⁰. En este sentido, la intención no puede de ninguna manera ser causa de la acción, si por causa se entiende —como se hace en la teoría causal— causalidad eficiente, puesto que no precede a la acción, sino que forma parte de ella²¹. De todos modos, más adelante habrá ocasión de mostrar en qué otro sentido cabe decir que la intención causa la acción.

Es preciso, por tanto, evitar que la intención se identifique con la causa mental. Para ello, se hace necesario superar la comprensión mentalista del conocimiento, asociada a la teoría causal de la acción. El motivo de dicha asociación reside en la interpretación naturalista de lo mental: la asunción de que —de un modo u otro— los estados mentales son reductibles a estados fisiológicos del cerebro, esto es, que hay una identidad fun-

18 Cfr. Tomás de Aquino, *In Sententiarum [Opera omnia]*, ed. Comisión Leonina, Editori di San Tommaso, 1970-1975], lib. 2, d. 1, q. 2, a. 1. “Respondeo dicendum, quod agere aliquid propter finem est dupliciter: vel propter finem operis, vel propter finem operantis. Finis operis est hoc ad quod opus ordinatum est ab agente, et hoc dicitur ratio operis; finis autem operantis est quem principaliter operans intendit: unde finis operis potest esse in alio; sed finis operantis semper est in ipso”. Cfr. Pinckaers, S., *Ce qu'on ne peut jamais faire*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg, 1986, pp. 42-43

19 Cfr. *Intention*, 19. La intencionalidad no es una propiedad añadida, porque eso exigiría ser capaces de elaborar “la descripción fundamental de lo que ocurre” a la que se añade la intención. Tal es el intento de Arthur C. Danto con su concepto de “acción básica”. Cfr. Danto, A., “Basic Actions” en White, A. R. (ed.), *The Philosophy of Action*, Oxford, Oxford University Press, 1968, pp. 43-58. Anscombe muestra que no puede existir algo así como acciones humanas “pre-intencionales”, sino que cualquier consideración de la acción se hace ya bajo una cierta descripción, que incluye (y está definida por) su carácter intencional.

20 Cfr. *Intention*, 46.

21 Cfr. Anscombe, G.E.M., “The Causation of Action”, pp. 175-177. “We may be reminded of Aristotle’s four causes: he at least recognized some variety. (...) We certainly need to remember often repeated warnings against using the expression “the cause” (p. 175). Allí distingue dos maneras de considerar la causalidad: “In the first we are interested in picking out ‘chains’ of causality going back in time. (...) This ‘how’ about the connexion between established links is the second of the directions of enquiry. When we want to know how human beings (...) works in doing such things as pushing doors, we are usually asking for answers to questions (...) tracing causal chains, not back and back, but in and in: until we reach, if we ever reach, elementary links—links not themselves chains” (p. 177).

cional entre mente y cerebro. O, al menos, que el evidente “salto” (gap) que existe entre lo mental y lo corporal queda salvado precisamente por ese hecho mental, que –desde esta perspectiva– no es otra cosa que un “estado cerebral” que desencadena todo el proceso de movimientos corporales²². Y de este modo, la consideración intencional de las acciones sería únicamente una “supervenient description” –una ilusión, en definitiva– de lo que en realidad no son más que procesos neuronales y fisiológicos²³.

La refutación de dicho naturalismo pasa por demostrar que no toda representación intelectual es un “hecho mental” (mental event). En otro genial artículo sobre este asunto –“Events in the Mind”, escrito en 1963²⁴– Anscombe muestra el error de considerar que todos los contenidos mentales –concediendo que tal expresión resulte afortunada– son de la misma clase: a saber, ideas. Tal tesis se remontaría a Descartes, quien “introdujo la palabra ‘idea’ para expresar lo que es inmediatamente percibido por la mente, y en ocasiones da a entender que la identifica con las representaciones de una cosa u otra, ya sea en el entendimiento o en la sensación”²⁵. El filósofo francés también llegó a considerar que “querer” y “tener la intención de” son ideas en ese mismo sentido, como si “Tengo la intención de” hiciera referencia a un contenido de experiencia llamado “intención”, de manera semejante a como “Yo veo azul” se refiere a un contenido de experiencia llamado “sensación”.

22 “The gap will be filled with the *brain-states* corresponding to beliefs and wants. We know that it used to be suggested that there will always be a gap, however close we get to closing it, in this chain of physical causality, and that this gap is filled by a mental, spiritual event of choice, will, intention, which determines the further physical processes, the messages down the efferent nerves” (Anscombe, G.E.M., “The Causation of Action”, p. 181).

23 Cfr. Anscombe, G.E.M., “The Causation of Action”, p. 189. La exposición más refinada de esta postura sería el “monismo anómalo” de Davidson. “Anomalous monism resembles materialism in its claim that all events are physical, but rejects the thesis, (...) that mental phenomena can be given purely physical explanations. (...) Although the position I describe denies there are psychophysical laws, it is consistent with the view that mental characteristics are in some sense dependent, or supervenient, on physical characteristics. Such supervenience might be taken to mean that there cannot be two events alike in all physical respects but differing in some mental respect, or that an object cannot alter in some mental respect without altering in some physical monism” (Davidson, D., “Mental events”, en Davidson, D., *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 214). Acerca de la “supervenencia” y, en general, la postura de Davidson en este punto, cfr. Vidal, J., “La aporía de la acción en Davidson”, en *Tópicos*, 22 (2002), pp. 95-111.

24 Cfr. Anscombe, G.E.M., “Events in the Mind”, en *CP II* 57-63.

25 Anscombe, G.E.M., “Events in the Mind”, en *CP II* 61. “Con la palabra *idea*, entiendo aquella forma de todos nuestros pensamientos por cuya percepción inmediata tenemos consciencia de ellos. De suerte que, cuando entiendo lo que digo, nada puedo expresar con palabras sin que sea cierto, por eso mismo, que tengo en mí la idea de la cosa que mis palabras significan” (Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, Alfaguara, Madrid, 1977, p. 129). Cfr. Llano, A., *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999, pp. 179-180).

En este artículo al que nos venimos refiriendo, por medio de hábiles ejemplos, Anscombe muestra la necesidad de distinguir entre (1) “reports of experience”, que son sensaciones e imágenes con contenidos mentales (lo más parecido a las ideas en sentido cartesiano), (2) “reports of intention, knowledge and belief”, que no son hechos (events) mentales, porque no se identifican con ninguna imagen o representación que haya tenido lugar en la mente en algún momento concreto, y (3) “thought of or that”, que son hechos mentales, pero no experiencias, porque no consisten necesariamente en sensaciones ni en imágenes. Lo que aquí nos interesa es la segunda clase de “contenidos mentales”, la que incluye las intenciones. De ellas explica Anscombe que tienen como uno de sus rasgos esenciales el siguiente: “Es característico de ellas que aunque alguien haya podido tener la intención de hacer algo, etc. en un momento concreto, eso no exige que lo que uno tenía la intención de hacer, etc. en aquel momento estuviera presente [before] en su mente en aquel momento”²⁶. La razón es que las intenciones, al igual que los conocimientos, no se refieren al posible contenido mental asociado con ellos (un recuerdo, una imagen, una sensación, etc.), sino que se refieren a algo que tiene lugar en el mundo²⁷. Por eso –con estas irónicas palabras concluye Anscombe su artículo– puede decirse que “algo que no es un ‘pensamiento’ en el sentido que Descartes dio al término ‘pensamiento’, en latín y francés, es: un pensamiento”²⁸.

2.2. Representacionismo y acto cognoscitivo

La tesis de la necesidad de la representación cognoscitiva equivale a la afirmación de que el conocimiento no puede implicar, en todos sus niveles, un contacto inmediato con la realidad conocida. Por lo menos en algunos de sus ámbitos se requiere una cierta mediación, consistente en la elevación del contenido cognoscitivo a la altura de la operación propia de la facultad de que se trate. Tal mediación es una representación, no en

26 Anscombe, G.E.M., “Events in the Mind”, en *CP* II 63. Y añade: “Here intention, understanding, knowledge and belief are not events; nor need they be started off by a forming of intention, an occurrence of insight, an occasion of learning or an initial judgment”.

27 “But does a thought really differ from an image in this regard? Is not ‘Kennedy pressing the button’ about Kennedy and button-pressing? What is the difference between ‘I had the thought ‘suppose Kennedy pressed the button’”, and ‘I had the image of Kennedy pressing the button’? The account of the thought contained the proposition ‘Kennedy pressed the button’. *That* is not a description of inner experience” (Anscombe, G.E.M., “Events in the Mind”, en *CP* II 62).

28 Anscombe, G.E.M., “Events in the Mind”, en *CP* II 63.

el sentido de repetición de una supuesta presentación inicial (representación), sino en el sentido de una apertura cognoscitiva que haga presente la realidad conocida de tal manera que la convierta, de algún modo, en luminosa y asequible al saber humano²⁹.

La clave para comprender la idea de representación de Anscombe se halla en una adecuada metodología. Los trasuntos mentales –tanto intelectuales como imaginativos– no son susceptibles de recibir un tratamiento físico, ni siquiera convencionalmente psicológico. La óptica que permite acceder dificultosamente a ellos no está tamizada por las nociones de materia y causalidad, ni por tipo alguno de mecanicismo. La perspectiva adecuada para acercarse a ese tipo único de ser no es otra que la intencionalidad, la peculiaridad de una existencia que no consiste y persiste en sí misma, sino que remite a algo distinto de sí. De manera más comprometida, aunque también más radical, se podría decir que la óptica pertinente para acceder a las realidades mentales es la del ser como verdad, el ser veritativo, el *esse ut verum* de Tomás de Aquino o el aristotélico *on hōs alethēs*. Lo que Frege llamaba el ser verdadero (*Wahrsein*) no es una especie de “cosita” mental, que supusiera la trasposición en escala variable del entorno externo, elusivo y ajeno, a un interno recinto, más asequible y cercano. Tampoco es una entidad más sutil que refleje esclarescidamente las realidades físicas. Es un tipo de actualidad en nada semejante –ni desemejante– de lo en ella representado, precisamente por lo cual puede ser un semejanza o representación suya.

Sólo un tratamiento rigurosamente analógico permite tratar de manera diferenciada lo que es diferente, obviando simultáneamente los riesgos del funcionalismo materialista y los del agnosticismo pragmático. La única manera de ser “cognitivista” en el territorio de la filosofía de lo mental –lo cual resulta tan imprescindible que parece tautológico– es la de no pretender que hay un único tipo de conocimiento, que además se identificara con las ciencias neurológicas y tuviera como “causa ejemplar” el funcionamiento de los ingenios cibernéticos. Tal manera de proceder –junto a otras menos burdas– conduce al tratamiento objetivista y naturalista de la representación, en el que se pierde su modo característico de actuar, y con él la realidad específica del propio conocimiento. No pocas veces la tarea de la filosofía consiste en pararse a pensar lo obvio. Y lo obvio en este caso es que la realidad de la representación se inscribe en el acto de conocimiento. Como se tendrá ocasión de apreciar, las notorias dificultades que afectan al discernimiento de lo que sea la representa-

²⁹ Cfr. Llano, A., *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999.

ción, vienen dadas casi siempre porque no se ponen en juego las categorías adecuadas para comprender fenómenos que son irreductibles a las interacciones físicas y a la mera auto-inspección psicológica. Siguiendo el lema wittgensteiniano, aquí se pretende dar con ese modo de proceder que es el más difícil en filosofía: un realismo sin empirismo. Y así lo hace Elizabeth Anscombe.

La tesis aristotélica acerca de la peculiar esencia del entendimiento ha encontrado eco, efectivamente, en algunas direcciones de la actual filosofía de la mente, aunque a veces sólo se trate de una comprensión negativa: se advierte –sobre todo– lo que las representaciones intelectuales no son; o, más drásticamente, que sencillamente no son, que no hay tales representaciones. Cuando la actual filosofía analítica rechaza la representación intelectual, puede ser que desemboque, sin más, en el inmediatismo nominalista, con el cual rima perfectamente el pragmatismo conductista.

Elizabeth Anscombe ha realizado una importante contribución a la descosificación del espíritu. Ella ha llamado la atención sobre un texto de Wittgenstein que toca el nervio del problema y es revelador del modo en que procede en este ámbito la filosofía analítica más evolucionada³⁰. Se trata de los párrafos 35 y 36 de las Investigaciones Filosóficas. En el primer párrafo de este pasaje se refiere Wittgenstein a señalar o indicar (zeigen) la superficie de un objeto en lugar de, por ejemplo, el color. No siempre hay una acción corporal en la que quepa encontrar la diferencia entre señalar la forma y no el color. Y añade Wittgenstein: “En determinados casos, especialmente al señalar ‘la forma’ o ‘el número’, hay vivencias características y modos característicos de señalar –‘característicos’ porque se repiten frecuentemente (no siempre) cuando se ‘significa’ forma o número. ¿Pero conoces también una vivencia característica del señalar la pieza del juego en tanto pieza del juego? Y sin embargo puede decirse: ‘Pretendo significar que esta pieza del juego se llama ‘rey’, no este determinado trozo de madera al que señalo’”³¹.

Pues bien, a la pregunta formulada en este texto se debe responder negativamente. No tiene por qué haber una experiencia diferencial de

30 Cfr. Anscombe, G.E.M., “La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre”, en Anscombe, G.E.M., *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre. Lecciones en la Universidad de Navarra*, Eunsa, Pamplona, 2005, pp. 19-33. Esta conferencia, pronunciada en 1979, se ha publicado posteriormente en inglés en *Human Life, Action and Ethics*, edited by M. Geach and L. Gormally, St. Andrews Studies in Philosophy and Public Affairs, Imprint Academic, Exeter, 2005, pp. 3-16.

31 Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988, 35.

una acción que indica este aspecto de la cosa en lugar de aquél. Buscamos alguna cosa particular, que nos proporcione un indicio de que estamos pensando precisamente en esto, y no la encontramos. Wittgenstein concluye en el párrafo siguiente: “Y hacemos aquí lo que hacemos en miles de casos similares: Puesto que no podemos indicar una acción corporal que llamemos señalar la forma (en contraposición, por ejemplo, al color), decimos que corresponde a estas palabras una actividad espiritual. Donde nuestro lenguaje hace presumir un cuerpo y no hay un cuerpo, allí, quisiéramos decir, hay un espíritu”³².

Como sugiere Anscombe, cuando nuestro lenguaje sugiere un cuerpo y no hay ninguno, tenemos –desde Descartes– la inclinación de suponer que lo que hay es una cosa llamada “espíritu”, “mente” o “alma”, como si fuera una especie de materia: una materia inmaterial, por así decirlo, un medio muy sutil en el que acontecen eventos mentales, de manera análoga a como acontecen eventos físicos en el mundo natural. El paso que se da es el siguiente: el pensar no es la actividad de ninguna parte del cuerpo, por tanto es la actividad de una parte inmaterial, entendida como si fuera un órgano³³.

Al advertir que esto no es así, se puede caer en una explicación reductiva, que diluya el pensamiento en sus circunstancias inesenciales, que lo presente como algo que no es una actividad o, al menos, que no es una actividad básica. Es la versión conductista, que –si acaso– explica acontecimientos y procesos que no son el pensamiento. Para huir –con razón– del “oscuro lenguaje mentalista”, poblado de pequeñas entidades tales como representaciones y deseos, se elimina la realidad que el mentalismo expresaba con tan poca fortuna.

La isomorfía es un modelo muy imperfecto para entender la representación. En realidad, cuanto más perfecta es una representación, menores son los indicios de isomorfía que en ella se pueden encontrar. La metafísica realista propone el modelo de la identidad intencional, que supera el isomorfismo y –en definitiva– el representacionismo, por más que sus presentaciones usuales dejen con frecuencia mucho que desear en cuanto a consistencia y precisión. Si la relación entre la representación intelectual y lo representado se entendiera en términos de completa isomorfía, habría que propugnar una inadmisibile confusión entre la lógica como exposición de las relaciones de segunda intención (entre conceptos), y la ontología como exposición de las inflexiones y articulaciones del ser de las

³² Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, 36.

³³ Cfr. Anscombe, G.E.M., “La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre”, p. 19-33.

cosas. Y el análisis lógico-lingüístico podría cumplir sin residuo el cometido del pensamiento metafísico. Cuando en realidad el análisis lógico del lenguaje sólo podría ocupar el lugar de la ontología si las segundas intenciones fueran la traslación pictórica o figurativa de las propiedades y relaciones de las cosas desde la realidad hasta la mente, como supondría un representacionismo no superado³⁴.

3. El conocimiento de la acción intencional

3.1. Conocimiento práctico como “conocimiento sin observación”

Ahora bien, aunque la intención no sea un “hecho mental”, si es cierto –como Anscombe afirma– que cabe conocerla, resulta preciso preguntarse cuál es su status cognoscitivo, esto es, qué diferencia hay entre conocer y desconocer la intención. Lo primero que hay que decir es que el conocimiento de la intención no tiene por qué suponer ninguna “experiencia diferencial”, en el sentido de un acto peculiar e identificable del entendimiento. Tal postura es característica del dualismo cartesiano, que considera que el espíritu (mente, alma) conforma otra realidad junto al cuerpo³⁵. Conocer la intención no consiste en conocer algo distinto en la propia mente ni en el mundo, sino en conocerlo de manera distinta. Esto sólo es posible desde la concepción del alma como forma del cuerpo, es decir, desde una concepción no dualista, que capte la unidad corpóreo-espiritual del ser humano³⁶.

La intención –tal y como se ha señalado antes– no es una propiedad distinta y añadida a los sucesos que tienen lugar en el mundo. Toda la doctrina de Intention se sustenta sobre esta premisa: “en realidad, el término ‘intencional’ hace referencia a una forma de descripción de sucesos [events]”³⁷. Contra el empirismo, Anscombe considera que no hay

34 Cfr. Inciarte, F. – Llano, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2008, pp. 69-103.

35 Cfr. Llano, A., *El enigma de la representación*, pp. 142-144.

36 Cfr. *Intention*, 28. Sin referirse explícitamente a la tesis aristotélica de la unidad sustancial, Hursthouse expresa la misma idea en los siguientes términos: “It is the beauty of Anscombe’s description of practical knowledge that, entirely abandoning this [Cartesian or neo-Cartesian] picture, it makes my so-called *self-knowledge* of my intention in acting extend beyond my head into the world, without undercutting its essentially first person nature” (Hursthouse, R., “Intention”, p. 105). También V. Descombes se refiere a la necesidad de superar, en este sentido, la concepción dualista de la acción: “On se souvient que l’*intention dans l’action* est le nom technique donné par le philosophe à la conscience d’agir de l’agent. Pour exprimer sa conscience d’agir, l’agent n’a rien d’autre à faire qu’à dire *ce qu’il fait* pour autant qu’il *sait* être en train de le faire et qu’il le sait parce qu’il le fait intentionnellement, pas parce qu’il s’observe le faisant!” (Descombes, V., “Comment savoir ce que je fais?”, en *Philosophie*, 76 (2002), p. 27).

37 *Intention*, 47. “We notice many changes and movements in the world without giving any comparable account

“hechos brutos”³⁸, porque todo lo que sucede en el mundo forma parte de un contexto significativo y, en cuanto que está relacionado con la acción humana, de un contexto intencional. Así pues, al conocer su intención, el agente no capta algo distinto de los sucesos en los que se encuentra inmerso, sino que los conoce de manera distinta de como lo haría, por ejemplo, un observador externo. No de modo teórico o contemplativo, para describirlos, sino en cuanto que forman parte de su acción, es decir, los conoce de un modo práctico.

Para Anscombe, aunque se distingan dos clases de conocimiento – teórico y práctico³⁹–, no hay dos objetos cognoscitivos diferentes. El conocimiento práctico es otro modo de conocer la misma realidad en la que el agente se encuentra, en el que lo decisivo no es lo que sucede en el mundo (movimiento, efectos, etc.), sino lo que el agente intenta –en el sentido de intención– hacer⁴⁰. La profesora de Cambridge recurre al concepto de “conocimiento sin observación” para caracterizar este conocimiento práctico del que se viene hablando y, sobre todo, para mostrar cómo es posible que no haya dos objetos de conocimiento⁴¹. Se ocupa de esta cuestión en los 28 a 32, es decir, justo al final de la primera parte de la obra, antes de enlazar el concepto de conocimiento práctico con la teoría aris-

of them. The tree waves in the wind; the movement of its leaves are as minute as the movement of my hand when I write on a blackboard, but we have no description of a picked-out set of movements or a picked-out appearance of the tree remotely resembling ‘She wrote ‘I am a fool’ on the blackboard’. Of course we have a special interest in human actions: but *what* is it that we have interest in here? It is not that we have a special interest in the movement of these molecules—namely, the ones in a human being; or even in the movements of certain bodies—namely human ones. The description of what we are interested in is a type of description that would not exist if our question ‘Why?’ did not. It is not that certain things, namely the movements of humans, are for some undiscovered reason subject to the question ‘Why?’. (...) So the description of something that goes on in the world as ‘building a house’ or ‘writing a sentence on a blackboard’ is a description employing concepts of human action” (*Intention*, 46).

38 Cfr. Anscombe, G.E.M., “On Brute Facts”, en *CP* III 22-25; *Intention*, 43.

39 “Naturally my imaginary case, in which a man directs operations which he does not see and of which he gets no information, is a very improbable one. Normally someone doing or directing anything makes use of his senses, or of reports given him, the whole time: he will not go on to the next order, for example, until he knows that the preceding one has been executed, or, if he is the operator, his senses inform him of what is going on. This knowledge is of course always ‘speculative’ as opposed to ‘practical’. Thus in any operation we really can speak of two knowledges—the account that one could give of what one was doing, without adverting to observational; and the account of exactly what is happening at a given moment (say) to the material one is working on. The one is practical, the other speculative” (*Intention*, 48).

40 “The description of what one is doing, which one completely understands, is at a distance from the details of one’s movements, which one does not consider at all” (*Intention*, 30).

41 Cfr. *Intention*, 29.

totélica del silogismo.

El discutido ejemplo que Anscombe ofrece para ilustrar el conocimiento sin observación es la manera en que podemos determinar la posición de nuestras extremidades⁴². Pero esto no debe llevar a la errónea conclusión de que el conocimiento práctico tenga algo que ver con el conocimiento de la postura corporal. Lo único que poseen en común ambos es su carácter no observacional. Por eso, el conocimiento práctico es un tipo de conocimiento sin observación, pero no todo conocimiento sin observación es un conocimiento práctico. Además, el carácter no observacional del conocimiento práctico ni siquiera es su rasgo principal o definitorio⁴³. La propia autora reconoce que, al referir esta noción a la acción intencional, lo hace de un modo “bastante general”⁴⁴.

Aquello que la filósofa oxoniense considera imprescindible para su teoría es que el conocimiento de lo que se hace no provenga necesariamente de la observación de lo que se hace. Y el motivo no resulta baladí: pues sólo así se puede salvar la “perspectiva de primera persona”, que es un rasgo esencial de la intencionalidad. Dicho llanamente: las acciones intencionales se realizan siempre en primera persona. Veamos esta cuestión.

Según la autora de *Intention*, la intencionalidad aparece cuando existe conocimiento de lo que sucede, por ejemplo, ABC (“coger con la mano la manilla de la ventana”, “gírala” y “empujar la ventana hacia dentro”) y la relación que hay entre ABC y la realización de la intención Z (“abrir la ventana”). Pues bien, lo que Anscombe pretende mostrar es que el conocimiento que el agente tiene de estar realizando Z no proviene de la observación de que ABC esté teniendo lugar⁴⁵. La siguiente cita, algo extensa, se refiere a esta cuestión. “Esto es complejo –reconoce Anscombe—. Digamos que voy a la ventana y la abro. Alguien que escuchó que me

42 Cfr. *Intention*, 28. “If a man says that his leg is bent when it is lying straight out, it would be incorrect to say that he had misjudged an inner kinaesthetic appearance as an appearance of his leg bent, when in fact what was appearing to him was his leg stretched out. (This topic is certainly a difficult one, deserving a fuller discussion; here, however, such a discussion would be out of place). This consideration, assuming its correctness, is enough to justify saying that normally one does not know the position or movement of one’s limbs ‘by observation’” (*Intention*, 28). La justificación de esta cuestión se puede encontrar en Anscombe, G.E.M., “On Sensations of Position”, en *CP* II 71-74. La clave está en distinguir dos sentidos de sensación: la sensación con una especie de “imagen mental” producida por los sentidos internos, e identificable cada vez que se cruzan las piernas, y la sensación que es inseparable del acto de cruzar las piernas, y en la que se funda el conocimiento (sin observación) de tenerlas cruzadas.

43 Cfr Müller, A. W., “Was heißt ‘praktisches Wissen’?”, pp. 546-547.

44 Cfr. *Intention*, 28.

45 Cfr. *Intention*, 28.

movía exclama: ‘¿Qué estás haciendo con tanto ruido?’. Contesto: ‘He abierto la ventana’. A lo largo de estas páginas he denominado conocimiento a tal afirmación; (...) y ello significa que la ventana se abre mediante los movimientos del cuerpo de cuya boca salen estas palabras. Pero no expreso las palabras de la siguiente manera: ‘Déjame ver, ¿qué está ocasionando este cuerpo? Ah, sí, la apertura de la ventana’. Ni siquiera de esta forma: ‘Veamos, ¿qué están ocasionando mis movimientos? La apertura de la ventana’. Para entender lo anterior, si aún no ha quedado claro, comparémoslo con el siguiente caso: abro la ventana y ésta proyecta un rayo de luz sobre la pared. Una persona que no puede verme, pero que ve la pared, pregunta: ‘¿Qué has hecho para que apareciera esa luz en la pared?’, y contesto: ‘Claro, la ventana abierta produce ese efecto’ o ‘Esto siempre ocurre cuando abro esa ventana a mediodía y hay sol’⁴⁶. Se advierte así claramente la distinción entre la perspectiva de primera persona (sin observación) y la de tercera persona, la propia de un observador externo.

En este punto de la argumentación se llega a una conclusión que puede resultar paradójica, puesto que si resulta que saber que estoy abriendo la ventana no es lo mismo que observar lo que hacen mis manos y brazos, pero tampoco consiste –según se ha mostrado anteriormente– en observar algún elemento interno al que llamamos “intención”, cabe preguntarse: ¿Qué se conoce entonces mediante el conocimiento práctico, cuál es su objeto propio? Si su objeto no son los sucesos en el mundo ni algún “hecho mental”, ¿de qué se puede tratar?

La respuesta ya la hemos avanzado: el agente no conoce algo distinto de lo que se puede observar exteriormente, pero sí de un modo distinto. El objeto al que se refieren ambos conocimientos es el mismo, pero desde perspectivas opuestas. En el conocimiento observacional, se “contemplan” los sucesos del mundo, mientras que en el conocimiento práctico, esos sucesos son el objeto de la propia acción.

3.2. La intención como el orden de los elementos de la acción

Hay un sólo objeto de conocimiento, porque entre la intención y la acción no hay ningún elemento intermedio. El mismo sujeto que conoce es quien actúa por medio de su cuerpo, según Anscombe (y Aristóteles y

⁴⁶ *Intention*, 28. “The agent’s description is a piece of knowledge” (*Intention*, 31). Sobre el concepto de descripción de la acción, cfr. Anscombe, G.E.M., “Under a Description” en *CP II* 208-219 y Torralba, J. M., *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe*, pp. 133-143.

Tomás de Aquino, entre otros muchos). En cambio, algunos autores han considerado que hay cierta discontinuidad entre intención y acción. El ejemplo que aparece en *Intention* para refutar dicha tesis es el de alguien que está tirando de una barca para sacarla del agua. Si hubiera un elemento intermedio, la persona describiría su acción como “estar tirando”, mientras que “la barca” sería un conocimiento procedente de la observación de lo que sujetan sus manos, y “hacia fuera” sería la intención con la que se empuja. En este ejemplo, si “estar tirando” es una volición, independiente de la acción que se realiza, podría ser conocida sin saber lo que se está haciendo, de manera que esa volición sería el objeto de un conocimiento sin observación, mientras que sus efectos —el movimiento de la barca hacia fuera— serían algo conocido sólo por observación⁴⁷. Pero, en realidad, no puede haber diferencia entre conocer que se “está tirando” y “tirar de la barca”. Y, para expresarlo, Anscombe propone el siguiente ejemplo: “¿En qué consiste abrir la ventana sino en realizar ciertos movimientos determinados que tienen un resultado determinado? Y en este caso, ¿en qué consiste saber que una persona abre la ventana sino en saber que ello se está produciendo?”⁴⁸.

El conocimiento que se posee de la acción no se identificaría así con la “intención”, como algo anterior y causante de lo que se realiza, sino con la representación ordenada de los diversos elementos que conforman la acción. Por ejemplo, en el caso de la barca, la relación que hay entre las manos, la barca y el movimiento sobre la arena. Dicha relación sólo se

47 Y así habría que distinguir entre: “the bodily movement, (...) the contraction of the muscles, (...) the attempt to do the thing” (*Intention*, 30). Cfr. Geach, P. “Intention, Freedom and Predictability”, p. 73, quien muestra que esta cuestión es una de las claves para comprender *Intention* y señala que la incorrecta interpretación de la distinción entre *actus elicitus* y *actus imperatus* está en el origen del problema. Hay un conocido ejemplo de Wittgenstein que —según ha recordado Rhonheimer— se refiere a este punto: “¿Qué es lo que resta, cuando del hecho de que levanto el brazo sustraigo el que mi brazo se levante? ((¿Son las sensaciones cinestésicas mi querer?))” (Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, 621). Wittgenstein critica que por “querer” se entienda la existencia de algo previo o independiente de la acción de “levantar el brazo” o —peor todavía— se lo identifique con las sensaciones cinestésicas. Pero esa afirmación no compromete a Wittgenstein con el conductismo —como algunos han pretendido— ni impide distinguir los diversos elementos que intervienen en la acción, según se hace, por ejemplo, en la teoría tomista de la acción. Rhonheimer explica acertadamente que “es suficiente entender que las acciones [el ‘levantamiento del brazo’] son un determinado estadio del acto mismo de la voluntad. En el levantamiento del brazo la voluntad se lleva a sí misma a la ejecución de un determinado movimiento corporal, el cual, para que llegue a ejecutarse, tiene primero que ser querido” (Rhonheimer, M., *La perspectiva de la moral*. Rialp, Madrid, 2000, p. 106). La clave reside en advertir la *unidad* de esos diversos elementos que conforman la acción, algo que no plantea ningún problema desde una comprensión de la acción como *praxis*. Cfr. Torralba, J. M., *Acción intencional y razonamiento práctico*, pp. 90-96, 151-152.

48 *Intention*, 29.

comprende adecuadamente en su contexto intencional propio, es decir, en cuanto que forma parte de una acción humana. La pregunta “¿Por qué?” es la que permite descubrir dicho orden; aunque, como es lógico, habitualmente –en la vida ordinaria de personas que no se dediquen a la filosofía– no sea necesario hacerlo explícito.

Esa pregunta –“¿Por qué?”– permite establecer la ordenación de medios a fines que tienen los diversos elementos que conforman la acción. En el conocido ejemplo del hombre que bombea agua envenenada a una casa habitada por los dirigentes nazis que dominan el país, a la pregunta de qué está haciendo esa persona, caben distintas respuestas, entre otras las siguientes: (A) “mover el brazo de arriba abajo”, (B) “accionar la bomba”, (C) “reabastecer el suministro de agua” y (D) “envenenar a los ocupantes del edificio”⁴⁹. Si se pretende captar la intencionalidad de la acción, es necesario establecer cuál es la relación que guardan entre sí todos esos elementos. Por supuesto, la operación se podría repetir con cada uno por separado: “mover el brazo de arriba abajo” significa aplicar cierta fuerza en determinados músculos primero, y luego en otros distintos, etc. Pero eso no es relevante aquí.

En cambio, hay que diferenciar cuidadosamente los dos grupos de respuestas que se pueden dar a la pregunta “¿Qué estás haciendo?”⁵⁰. El primero es el compuesto por A, B, C y D. Cualquiera de ellas es verdadera, aunque quizás no completamente satisfactoria. El segundo grupo lo componen respuestas del tipo: “Estoy salvando a los judíos” o “Estoy dando el poder a hombres honestos”. Aquí se expresa la “intención con la” que se realiza A, B, C y D, pero, por ello mismo, dicha intención no forma parte de la acción, sino que es la consecuencia buscada y esperada⁵¹. No es verdad que la acción de “bombear agua envenenada” sea la misma acción de “salvar judíos”, porque entre ambas acciones hay un salto, ya

49 Cfr. *Intention*, 23.

50 Que, en este punto, es equivalente a la pregunta “¿Por qué?”, ya que puede ser reformulada de la siguiente manera: ¿por qué mueves los brazos arriba y abajo? o ¿por qué accionas la bomba?, etc. Lo cual, en definitiva, no es otra cosa que preguntar por lo que está haciendo.

51 Desde luego, la “intención *con la que*” forma parte de la acción en su sentido *completo*, pero aquí se está considerando de modo restringido la acción como el medio para obtener esa otra intención o fin. Esta separación es sólo metodológica, porque se parte del presupuesto de que toda acción surge por su referencia a un fin (en el sentido de “intención *con la que*”). Cfr. Torralba, J. M., *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe*, pp. 107-109. Estas disquisiciones son de gran importancia para determinar la moralidad de los actos. Cfr. Rhonheimer, M., *Praktische Vernunft und die Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Akademie Verlag, Berlin, 1994, pp. 366-370; González, A. M., *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 2006, pp. 420-466.

que bien pudiera suceder que, a pesar de acabar con la vida de esos criminales nazis, los judíos siguieran muriendo en los campos de concentración. En cambio, no sucede lo mismo con las acciones A, B, C y D, porque entre ellas existe un nexo intrínseco, en el sentido de que se puede decir que mover los brazos arriba y abajo es accionar la bomba y es reabastecer el suministro de agua y es, por tanto, envenenar a los ocupantes del edificio. La acción “envenenar a los ocupantes del edificio” es el fin para el que las otras “acciones” –o, si se prefiere, “sub-acciones”– son medio y todas ellas, en conjunto, conforman los elementos necesarios de la acción intencional que se puede describir como “envenenar a los ocupantes del edificio”⁵². La diferencia entre los dos grupos queda explicada en la siguiente cita: “Resulta fácil (...) señalar la ruptura entre los casos en que podemos decir que ‘Está haciendo Y’ [envenenar a los ocupantes del edificio] cuando la persona en cuestión ha mencionado Y en la respuesta a la pregunta ‘¿Por qué estás haciendo X [bombear agua]?’, y aquellos en que más bien afirmamos que ‘Va a hacer Y’ [salvar a los judíos]”⁵³.

Pero lo que aquí interesa subrayar es que al hacer A, B, C y D, esa persona está ordenando los elementos que necesita para la acción⁵⁴. Y, por eso, se puede decir que la intencionalidad reside precisamente en ese orden interno de los elementos de la acción o sucesos que tienen lugar en el mundo. La conclusión a la que llega se este punto es –según reconoce nuestra filósofa– la misma que había alcanzado Aristóteles en su investigación sobre silogismo práctico como la forma propia de la racionalidad práctica. En el silogismo se puede observar también esa misma ordenación que Anscombe ha descubierto aplicando sistemáticamente la pregunta “¿Por qué?”. Y ese orden “se encuentra siempre que las acciones se realicen con una intención”⁵⁵. En conclusión, puede afirmarse que el conocimiento práctico como el conocimiento que el agente tiene de su acción consiste en captar el orden característico de los elementos de toda acción

⁵² La respuesta D establece una “ruptura” en la cadena de respuesta a la pregunta “¿Por qué?”, ya que la siguiente respuesta: “Salvar judíos” no queda “englobada” en la acción intencional que se realiza, sino que tiene con ella una relación, a su vez, de medio a fin, pero aquí en el sentido en que toda acción es medio para un fin. Cfr. *Intention*, 23.

⁵³ *Intention*, 23. Se ha añadido la cursiva.

⁵⁴ Cfr. *Intention*, 23.

⁵⁵ *Intention*, 42. “The interest of the account [of practical syllogism] is that it describes an order which is there whenever actions are done with intentions; the same order as I arrived at in discussing what ‘the intentional action’ was, when the man was pumping water. I did not realise the identity until I had reached my results; for the starting points for my enquiry were different from Aristotle’s, as is natural for someone writing in a different time. In a way, my own construction is as artificial as Aristotle’s; for a series of questions ‘Why?’ such as I described, with the appropriate answers, cannot occur very often” (*Intention*, 42).

intencional⁵⁶.

4. La acción como prâxis y la causalidad del razonamiento práctico

Pero alguno de los lectores podría reprocharnos que, a estas alturas del capítulo, la pregunta inicial siga sin respuesta. Y llevaría razón. Mas también es cierto que la argumentación precedente nos ha permitido desbrozar la cuestión y situarnos ante el problema en sus justos términos. Para Anscombe eso hubiera sido, si no lo único, probablemente sí lo más importante. De todos modos, a continuación trataremos de satisfacer a quienes no se conformen con esto.

En primer lugar, hay que tener en cuenta que el conocimiento de la intención necesariamente se refiere al futuro, a lo hacedero, y no a algo pasado y ya existente. Por esta razón, las intenciones se clasifican como motivos prospectivos⁵⁷. Es éste, además, un rasgo consustancial al concepto aristotélico de prâxis –según ha recordado recientemente Alejandro Vigo–, porque el actuar humano necesariamente se forja sobre un “horizonte de futuro”⁵⁸.

Además, y a pesar de que –según se ha explicado– la relación que la intención guarda con la acción no es del tipo causa-efecto (es decir, causalidad eficiente), no se debe olvidar que –en algún sentido– la intención es “causa” de la acción, precisamente porque de ella depende decisivamente lo que se hace o se va a hacer. El orden de los elementos uno u otro en función de cuál sea la intención; y al revés también, la diversa ordenación es la que modifica qué se está haciendo. Pues bien, todo parece indicar que la intención es causa de la acción en el sentido de causa formal, ya

⁵⁶ En el fondo, hay una cierta identificación entre la intención y el conocimiento práctico, en el sentido que se acaba de mostrar. Lo cual, desde una perspectiva histórica, se aparta – en parte– del significado que Tomás de Aquino da a la “*intentio*” (como acto de la voluntad), pero sin llegar a identificar el conocimiento con la voluntad; y a la vez superaría la visión humeana, según explica Brock: “Her stress on the intimate connection between intention and practical knowledge is an extremely important correction to the (Humean) view according to which an ‘act of will’ is merely another ‘impression’, accompanying cognition (which is conceived in the speculative model) and providing the causal link to action” (Brock, S. L., *Action and Conduct. Thomas Aquinas and the Theory of Action*, T&T Clark, Edinburgh, 1998, pp. 164-165).

⁵⁷ Cfr. *Intention*, 14.

⁵⁸ Vigo, A. G., “Prâxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional”, en Leyva, G. (ed.), *Filosofía de la Acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, México D. F., 2008 [en prensa], donde remite a Aristóteles, *Movimiento de los animales*, ed. E. Jiménez – A. Alonso, Gredos, Madrid, 2000, III, 433b 6-7. Cfr. también Vigo, A.G., *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, Alber, München, 1996, pp. 249-285 y Anscombe, G.E.M., “The Causation of Action”, p. 182

que tener una determinada intención consiste precisamente en establecer dicho orden. Y así puede decirse que el conocimiento de la intención es el conocimiento del orden de cosas que se va a hacer realidad (o que se está haciendo realidad ya en este momento). Por esta razón, lo que aquí se propone es entender el conocimiento práctico como la representación ordenada de los elementos que conforman la acción. Ciertamente, Anscombe nunca empleó esos términos, pero son –sin duda– coherentes con su planteamiento, sobre todo teniendo en cuenta su marcada filiación aristotélica⁵⁹.

Antes de concluir, hay que considerar las dos cuestiones siguientes. De una parte, la del status cognoscitivo de la intención como representación ordenada. Y de otra, la explicación acerca de en qué sentido se puede decir que un conocimiento –el práctico– es causa de la acción, y justificar así el recurso a la teoría aristotélica de las cuatro causas para resolver el problema planteado.

La primera cuestión permite una respuesta sencilla, teniendo en cuenta todo lo explicado hasta ahora. Puesto que, según se ha mostrado, el conocimiento práctico no es el conocimiento de algo distinto de lo que se conoce teóricamente, sino un modo diferente de conocer lo mismo, puede afirmarse que no hay dos objetos de conocimiento, sino dos conocimientos distintos acerca del mismo objeto. Desde el punto de vista gnoseológico, la diferencia no reside en la representación de los elementos conocidos –la bomba de agua, la manguera que llega hasta el edificio, los efectos del veneno sobre las personas humanas, etc.–, sino en la relación que se establece entre ellos. Ya no se trata de representar la realidad tal y como es ahora, sino de formar una representación de la realidad tal y como puede llegar a ser (o está siendo ya) por medio de mi acción. Los clásicos ejemplos del artesano o el constructor sirven para ilustrar perfectamente este punto. Y Anscombe los emplea: significativamente, en el 45 se propone como ejemplo de conocimiento práctico el que un constructor tiene del edificio que se está construyendo. “No se trata de un hombre que sólo considera especulativamente cómo puede hacerse algo; un hom-

59 Es probable que Anscombe no se preocupara de definir la naturaleza del conocimiento práctico en cuanto acto cognoscitivo, precisamente porque su principal interés consistía en mostrar que la pregunta “¿Qué es la intención?” no tiene sentido, al menos cuando se espera una respuesta del tipo “Tal clase de hecho mental”, porque la intención no es una “cosa”. En cambio, desde un planteamiento no representacionista del conocimiento, es posible considerar en sus justos términos la naturaleza de ese acto cognoscitivo. Tal es la propuesta que aquí se hace. En una línea semejante, Descombes afirma: “Mais alors, comment l’agent peut-il bien *savoir* ce qu’il fait? Renoncer à donner un status cognitif à cette conscience d’agent, ce serait renoncer à l’existence des actions intentionnelles elles-mêmes” (Descombes, V., “Comment savoir ce que je fais?”, en *Philosophie*, 76 (2002), p. 26).

bre así puede dejar muchos puntos sin resolver y esta persona debe arreglar todo según un orden correcto. Su conocimiento de lo que se lleva a cabo es un conocimiento práctico”⁶⁰.

Esta insistente referencia de Anscombe al concepto de “orden” remite a la filosofía de Aristóteles y Tomás de Aquino⁶¹. Al comienzo de su Comentario a la *Ética Nicomáquea*, Santo Tomás se refiere a los cuatro modos en que la razón es una facultad que ordena. En primer lugar, las cosas naturales poseen un orden propio, que la razón no produce, sino que contempla. Una segunda clase de orden es el que la razón establece cuando pone en relación los signos o palabras con los conceptos. En tercer lugar, la razón introduce orden en las operaciones de la voluntad. Por último, la razón también establece un orden en las cosas exteriores de las que es causa como, por ejemplo, una caja o una casa⁶².

Además, es un principio general de la causalidad el que, en todo acto de la voluntad, se presupone una similitud del efecto en el entendimiento⁶³. Pero no hay que reducir esta tesis a que el conocimiento del fin ejerce como causa final de la acción, ya que en, este sentido, por “fin” debe entenderse la “intención con la que” se realiza la acción y no el conocimiento de la acción intencional, es decir, del medio para alcanzar dicho fin u objetivo. La clase de intervención del entendimiento que aquí interesa es la que tiene lugar precisamente en el acto que Tomás de Aquino llama “intencio” y que, aunque se trata propiamente de un acto de la voluntad, presupone la ordenación de los medios al fin (y, también, de los medios entre sí). “La voluntad ciertamente no ordena, pero tiende a una

60 *Intention*, 45. “But, Anscombe maintains, in practical knowledge the onus of match is the other way round. Practical knowledge is ‘the cause of it understands’. As with ‘derive’ above, ‘the cause’ here does not just mean ‘the efficient cause’ or a causally sufficient and/or necessary condition. It indicates formal priority. The intentional action must match the knowledge in order to be that action” (Hursthouse, R., “Intention”, pp. 102-103).

61 A este respecto es de interés el estudio de Naus, J. E., *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, Libreria Editrice dell’Università Gregoriana, Roma, 1959, quien escribe: “The key concept in the constitution of practical knowledge is that of *ordering* knowledge to operation” (p. 168).

62 “Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alius autem est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos adinvicem, et signa conceptuum, quae sunt voces significativae; tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo” (Tomás de Aquino, *In I Ethicorum [Opera omnia]*, ed. Comisión Leonina, Editori di San Tommaso, 1970-1975], l. 1, n. 1).

63 Cfr. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, BAC, Madrid, 1954, I, 78, a. 1; Naus, J. E., *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, p. 170.

cosa conforme al orden de la razón. Por eso ‘intención’ designa un acto de la voluntad que presupone la ordenación de la razón hacia el fin”⁶⁴. Y, en este sentido, se puede hablar de una “vis intellectus ordinantis”⁶⁵, de la que cabría afirmar que es la causa formal de la acción.

Para Tomás de Aquino, el orden que la razón introduce en el acto de la voluntad –en su objeto– configura la forma de la acción, pues la confluencia de elementos volitivos y cognoscitivos en la elección se explica como una composición materia-forma: “El nombre de elección entraña un elemento perteneciente a la voluntad y otro a la razón, pues dice el Filósofo que ‘elección es el entendimiento apetitivo o el apetito intelectual’. Cuando dos cosas concurren a constituir una realidad, una de ellas es el elemento formal respecto de la otra. (...) Ahora bien, es evidente que la razón, en cierta manera, precede a la voluntad y ordena su acto, en cuanto ésta tiende a su objeto bajo el orden de la razón, ya que el conocimiento presenta siempre al apetito su objeto. Así pues, el acto en el que la voluntad tiende a un objeto propuesto como bueno, por el hecho de ser ordenado al fin por la razón, materialmente es de la voluntad y formalmente de la razón. En tal caso, la substancia del acto es algo material respecto del orden que le impone la potencia superior”⁶⁶. La imposición de dicho orden es la causa formal de la acción, según queda recogido en el razonamiento práctico y en el tipo de conocimiento que le es propio: el práctico o de la intención. En efecto, puede decirse que en el razonamiento práctico se da forma a la acción, porque en él se configura el orden propio de los elementos de la acción⁶⁷. Y, también, porque –según se ha explicado– la

64 Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I-II, q. 12, a. 1, ad 3. Esta ordenación sería el tercer sentido de la “*intentione*”: “La intención es acto de la voluntad respecto del fin. Mas la voluntad se refiere al fin de tres modos. (...) El tercero, considerado el fin como término de lo que a él se ordena, y entonces es objeto de la ‘intención’. Pues no tenemos intención de recobrar la salud sólo porque la deseamos, sino porque deseamos alcanzarla por algún medio” (*ST*, I-II, q. 12, a. 1, ad 4).

65 “*Intentio primo et per se actum voluntatis nominat secundum quod in ea est vis intellectus ordinantis*” (Tomás de Aquino, *In Sententiarum*, lib. 2, d. 38, q. 1, a. 3). Cfr. Naus, J. E., *The Nature of the Practical Intellect according to Saint Thomas Aquinas*, p. 170.

66 Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I-II, q. 13, a. 1, resp. (La referencia a Aristóteles se encuentra en *Ética Nicomáquea*, 1139b 4-6). La cuestión está dedicada a responder si la elección es un acto de la voluntad o del entendimiento. A lo que se responde que propiamente es de la voluntad, pero la forma del objeto de la elección es procede de la razón.

67 Así lo considera también Cyril Michon en un interesante artículo sobre la cuestión, en el que afirma: “L’analyse du raisonnement pratique permet de retrouver ce qu’Anscombe avait déjà mis au jour par l’étude de l’action intentionnelle à partir des réponses à la question ‘pour-quoi?’: l’action est intentionnelle *sous une description* et c’est l’ordre des descriptions qui précise la nature de cette intention et donc celle de l’action. Cet ordre est celui du raisonnement pratique, qui peut donc bien être considéré comme la cause formelle de l’action intentionnelle” (Michon, C., “La causalité formelle du raisonnement pratique”, en *Philosophie*, 76 (2002), p. 81).

conclusión contiene la adecuada descripción de lo que se realiza, ya que capta la intención de la acción.

La representación del orden de los elementos de la acción tiene que ser, por tanto, una representación intelectual similar a la representación conceptual, al menos en lo que toca a su naturaleza propia: en ambos casos su realidad se agota en remitir al objeto conocido o, en este caso, hacedero. No se trata de algo intermedio entre el agente y la acción, como no lo es el concepto entre el cognoscente y lo conocido. La mejor manera de caracterizarlo es como “signo formal”, según la conocida formulación de Jean Poinso⁶⁸. La única –aunque importante– diferencia entre ambos tipos de representación es el modo de la inventio: el concepto parte de la abstracción, mientras que la intención la elabora el propio entendimiento a partir del conocimiento que ya tiene de la realidad⁶⁹. Si la acción es *prâxis*, el único modo adecuado de conocerla es mediante una representación que sea, a su vez, acto. Porque lo decisivo de este conocimiento no son los diversos elementos que conforman la acción, sino el orden o –también podría decirse– la forma propia que adquieren mediante la acción⁷⁰. Una nota distintiva común tanto a la acción como a su conocimiento es que el acto propio de ambos es la *prâxis*. Ni la acción es un proceso ni el conocimiento de la intención es el resultado de haber captado los diversos elementos.

68 Cfr. Llano, A., *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999, pp. 134-142 y 157-176. El concepto es sólo un “medio” formal e intrínseco, en el cual se conoce la cosa entendida. No duplica el objeto conocido ni el acto en el que se conoce. El representacionismo es un naturalismo: entiende el signo formal como una cosa que ante sí tiene la potencia cognoscitiva, cuando en realidad es mucho más y mucho menos que eso, ya que constituye la actualización de la potencia activa para conocer una forma determinada. Con lo que se acaba de afirmar no quiere decirse que el concepto mismo no sea de algún modo conocido, ya que –en tal caso– ni siquiera podríamos hablar de él. Si en la primera operación de la mente no hubiera un cierto conocimiento del concepto, sería imposible un reconocimiento reflexivo. Lo cual se puede aplicar –*mutatis mutandis*– al conocimiento de la intención, pues aunque éste no consiste en conocer “algo” en la mente, tiene que haber un conocimiento (reflexivamente captado), si es que ha de tener sentido la noción de “conocer la intención”. Además, esta interpretación es plenamente solidaria con lo que repetidamente afirma Anscombe: que el conocimiento de la intención habitualmente se hace *explícito* después de haber actuado, cuando –por ejemplo– se pregunta al agente o éste se ve obligado a reflexionar sobre lo que hizo.

69 Cabe decir también que aunque la intencionalidad propia del conocimiento no debe confundirse con el carácter intencional de la acción humana, en lo que se acaba de exponer puede hallarse una convergencia entre ambos sentidos. Tanto el concepto como la intención –en cuanto representación cognoscitiva– son de carácter intencional, porque son mediaciones que remiten a otra cosa.

70 Sin duda, a la propia noción de *prâxis* le resultan *esenciales* los elementos *poiéticos*, pero eso no es óbice para deslindarlos en este punto y mostrar así que es desde la *prâxis* (vinculada a la *proairesis*) desde donde esos elementos entran a formar parte de la acción humana. Sobre el concepto de *prâxis* en este contexto, cfr. Vigo, A. G., “Prâxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional”.

Esta caracterización del conocimiento práctico como causa formal de la acción permite comprender en sus justos términos la sentencia tomista varias veces citada por Anscombe: el conocimiento práctico es “la causa de lo que éste entiende”, mientras que el conocimiento teórico “deriva de los objetos conocidos”⁷¹. Es causa, en primer lugar, en el sentido de causa formal, según se acaba de explicar. Y así también se puede captar adecuadamente otro principio que Anscombe toma de la *Magna Moralia* aristotélica: en el conocimiento práctico el error está en la ejecución y no en el juicio⁷². Por ejemplo, si escribo algo distinto de lo que creo que estoy escribiendo, mi error –salvo excepciones que no son del caso– no está en el conocimiento de lo que hago, sino en su realización.

Por último, para completar el cuadro que se acaba de presentar, hay que recordar lo que se dijo al comienzo de estas páginas: que el contexto en el que el conocimiento práctico adquiere su sentido y funciones propias es el del silogismo práctico⁷³. Éste contiene la forma propia del razonamiento práctico y permite captar la peculiar confluencia de elementos cognoscitivos y desiderativos que hay en la génesis de toda acción. Lo que interesa subrayar es que el razonamiento práctico –que es un acto cognoscitivo– presupone siempre la presencia en el agente del deseo de alcanzar un determinado fin, y esto permite superar la falsa imagen de que el razonamiento práctico se limita a determinar externamente los medios para satisfacer un deseo, medios que pueden emplearse o no⁷⁴. El silo-

71 Cfr. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 3, a. 5. Cfr. *Intention*, 2, 32, 45 y 48.

72 Cfr. *Intention*, 2 y Aristóteles, *Magna moralia*, ed. F. Dirlmeir, Akademie Verlag, Berlin, 1983, 1189b 22.

73 En este punto, Davidson se distancia claramente de la comprensión aristotélica (y anscombiana) del silogismo práctico. “Anscombe denies the practical syllogism is deductive. This she does partly because she thinks of the practical syllogism, as Aristotle does, as corresponding to a piece of practical reasoning (whereas for me it is only part of the analysis of the concept of a reason with which someone acted), and therefore she is bound, again following Aristotle, to think of the conclusion of a practical syllogism as corresponding to a judgement, not merely that the action has a desirable characteristic, but that the action is desirable (reasonable, worth doing, etc.)” (Davidson, D., “Actions, Reasons and Causes”, en *Essays on Actions and Events*, p. 9). Cfr. también, Davidson, D., “How is Weakness of the Will possible?”, en *Essays on Actions and Events*, pp. 31-32.

74 Así lo explica Michon: “La notion de volonté comme ‘appétit rationnel’ (reprise d’Aristote) évite de distinguer comme deux petits acteurs, deux causes efficientes, le désir et la ou les croyances. Un désir rationnel, comme la visée d’une fin humaine n’est pas composé d’un désir et d’une ou plusieurs croyances, voire d’un raisonnement. Le raisonnement pratique n’est pas une aide extérieure, qui permet de donner à un désir les moyens d’action, c’est le raisonnement d’un être qui a des désirs rationnels, lesquels peuvent fournir la prémisse d’un raisonnement conduisant *ipso facto* à l’action. On peut bien continuer à dire que le désir est moteur, c’est-à-dire qu’un agent a une fin et cherche à l’obtenir, (...) mais un agent rationnel a une fin connue intellectuellement et qu’il cherche à obtenir de manière rationnelle: qu’il délibère ou non, qu’il inscrive le résultat de la délibération dans la forme logique d’un raisonnement pratique ou non, ce n’est que cette forme qui donne à son désir moteur dans l’action ce caractère rationnel” (Michon, C., “La causalité formelle du raisonnement

gismo no concluye con un: “Voy a desear/tratar de obtener tal cosa”, sino con un juicio del tipo: “El medio para obtener tal fin que ya deseo es éste; y lo pongo por obra ahora”. Y puesto que la conclusión del silogismo es la propia acción, el conocimiento de ese medio en relación al fin deseado, desencadena la actuación del agente⁷⁵.

En definitiva, cabe concluir lo siguiente. El deseo del fin que presupone todo razonamiento práctico ejerce de causa final, para mover al agente a actuar. A su vez, la ordenación de los medios para alcanzar dicho fin sería la causa formal de la acción que se realiza. Y ¿dónde queda la causa eficiente, sin la que no habría acción alguna? Propiamente, es la voluntad como facultad motriz la que realiza la acción, pero no debe olvidarse que la voluntad nada haría sin el conocimiento adecuado y, en este preciso sentido, puede decirse que el conocimiento de la intención es también –en parte– causa eficiente de la acción que se realiza⁷⁶. Según la estructura del silogismo práctico, el conocimiento práctico no es otra cosa que el conocimiento de la conclusión, es decir, de la acción que se va a realizar (o se está realizando). El motivo es que la conclusión del silogismo es la propia acción, precisamente porque no se trata meramente de un razonamiento teórico, sino que forma parte de un proceso volitivo que –por su propia naturaleza– terminará en la acción. Sólo así tiene sentido lo que hasta ahora se ha explicado: que lo que se conoce en la conclusión del silogismo práctico es el orden de los elementos que conforman la prâxis; o, dicho con otras palabras: se conoce la intención.

José María Torralba – Alejandro Llano
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (España)
jmtorralba@unav.es – allano@unav.es

pratique”, en *Philosophie*, 76 (2002), p. 81).

⁷⁵ Un estudio sobre el modo en que Anscombe interpreta el silogismo práctico aristotélico y la pregunta por la verdad del conocimiento de la conclusión (la verdad práctica) se puede encontrar en: Torralba, J. M., *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe*, Eunsa, Pamplona, 2005, pp. 153-193. Sobre la teoría aristotélica del silogismo práctico, cfr. Müller, A. W., *Praktisches Folgern und Selbstgestaltung nach Aristoteles*, Karl Alber, Freiburg – München, 1982.

⁷⁶ No debe perderse de vista que aquí se está considerando la cuestión desde una perspectiva epistemológica. Un excelente estudio de la causalidad de la voluntad se puede encontrar en Brock, S. L., *Action and Conduct*, pp. 137-196.