

Intencionalidad, libre albedrío y acción racional: un acercamiento a las posturas de John Searle y Anthony Kenny.

Por: Miguel Vásquez

Abstract:

El presente trabajo pretende revisar el concepto de intencionalidad de John Searle a la luz de la noción de objetividad de García-Carpintero así como la concepción de libre arbitrio que de dicho concepto podría llegar a desprenderse. Asimismo, y con el fin de esclarecer qué podría entenderse por acción voluntaria nos valdremos de algunos comentarios hechos por Kenny en los cuales el autor intenta explicar qué es exactamente eso que solemos llamar una acción racional.

Abstract:

This paper aims to review John Searle's concept of intentionality in the light of Garcia Carpintero's notion of objectivity, as well as the conception of free will, from which the former concept could possibly come from. Likewise, Kenny's commentaries intending to explain what we call rational actions will be used to clarify the concept of voluntary action.

Introducción:

El presente trabajo intenta describir la naturaleza de nuestra creencia en el libre albedrío y la acción racional desde el concepto de intencionalidad. En tal sentido, nos dedicaremos, en primer lugar, a revisar los fundamentos de la idea de intencionalidad así como sus características fundamentales de acuerdo a lo señalado por Searle (1992) y García-Carpintero (1996). En segundo lugar revisaremos, desde la noción de intencionalidad de Searle, la forma en la cual concebimos nuestra creencia en el libre albedrío. En el marco de esta discusión revisaremos también algunos pasajes de la obra de Dennett en los que el autor defiende la postura compatibilista. En tercer lugar examinaremos cómo desde la noción de intencionalidad podemos explicar qué significa actuar de acuerdo a razones, para ello nos valdremos de lo dicho por Kenny en el capítulo III de *La metafísica de la mente*¹ titulado *La voluntad*.

1.-Pensamiento, lenguaje, mundo.

Tradicionalmente, y de acuerdo a concepciones como las de Locke, los objetos a los cuales podría referirse el pensamiento no necesariamente tendrían que tener existencia separada del propio pensar. Locke, por ejemplo, al referirse a lo que serían las ideas de reflexión sostiene que éstas habrían de entenderse como *aquellas que la mente consigue al reflexionar sobre sus propias operaciones dentro de sí*

¹ Kenny, A. *La metafísica de la mente*. Paidós. Barcelona. 2000.

*misma*². En este sentido, los objetos a los cuales la mente se dirige, en el caso de esta clase de ideas, existirían solo en el ámbito del propio pensar y bastaría, para conocerlas, prestar, como diría Locke, un poco de atención³.

Sin embargo podríamos pensar, en oposición a la postura lockeana, que nuestros pensamientos y estados mentales pueden entenderse sólo en virtud de su capacidad para vincularnos con estados de cosas que existen con independencia de nosotros. Así, y desde esta perspectiva, Wittgenstein en sus *Investigaciones* afirma que:

La concordancia, la armonía entre pensamiento y realidad consiste en que cuando digo falsamente que algo es rojo, a pesar de ello no es rojo. Y que cuando le quiero explicar a alguien la palabra “rojo” en la proposición “Esto no es rojo” señalo a este fin algo rojo.⁴

El fragmento recoge una inquietud: la de descifrar la enigmática capacidad del lenguaje para vincular los objetos con mis pensamientos. Desde esta capacidad de vinculación podemos apreciar la dificultad, o mejor dicho, la imposibilidad, de separar el lenguaje y el pensamiento de nuestra conducta en el momento en el que hablamos acerca del mundo. En este sentido, podemos decir que en la cita anterior Wittgenstein insinúa una cierta concepción del lenguaje asociada íntimamente a nuestras disposiciones y capacidades conductuales desde las cuales podemos reconocer y comunicar estados de cosas que se nos aparecen y existen separadamente de nosotros.

Por ello, en concordancia con la vinculación entre lenguaje y conducta, el pensamiento, en términos estrictos, tendría que comprenderse en necesaria relación con el mundo. Por tanto, siguiendo a Wittgenstein, si queremos describir lo que es pensar, debemos apartarnos de la noción de idea de Locke, y acercándonos a una concepción en la que el pensamiento pueda entenderse en función de su capacidad para vincularnos con algo diferente del propio pensamiento, es decir, el mundo en general. En este sentido, si queremos utilizar el término intencionalidad para referirnos a una cierta clase de pensamientos, este término necesariamente habría de involucrar la obligatoria referencia al mundo que nos rodea, es decir a estados de cosas reales y objetivas que se aparecen sin necesidad de mi participación.

1.1.-Intencionalidad y objetividad.

De acuerdo con Searle, con el término intencionalidad se pretende describir una relación entre determinada clase de estados mentales, (como por ejemplo deseos, creencias, afectos) y el grupo de circunstancias y objetos externos a los cuales estos estados particulares se refieren. En este sentido, lo característico de los estados

² Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. FCE. México, 1994. L. II, C. I, § 4, pp. 84.

³ *Ibíd.* L. II, C. I, § 8 pp. 86.

⁴ Wittgenstein, L. *Investigaciones Filosóficas*. Crítica. Madrid, 2002, § 429, pp. 307-308.

intencionales es el de ser capaces de dirigirse a algo distinto al propio pensamiento. Este rasgo propio de los estados intencionales llamado por el autor direccionalidad⁵ es concebido inicialmente como conexión entre pensamiento y estado de cosas en el mundo. De esta forma tendríamos que lo que caracteriza a un estado intencional es la capacidad de establecer relaciones entre pensamientos que describen nuestra subjetividad y las circunstancias efectivas de nuestro entorno.

Ahora bien, concebida de esta manera, la direccionalidad a la que nos referimos, inherente a los estados intencionales, se traduciría como la capacidad de enfocar nuestro lenguaje a un determinado número de circunstancias específicas a las cuales éste habría de referirse. En tal sentido, esta capacidad de vincular los estados de cosas en el mundo y nuestros estados mentales a partir del lenguaje, presupondría entonces no sólo direccionalidad sino también disposiciones conductuales y una teoría del significado dado que el lenguaje, si ha de conectarnos con el mundo, habría de poseer una función diferente a la función sintáctica. Pues ésta, en tanto que auto-referente, no permite establecer conexiones efectivas con estados de cosas. Por ello, dado que la intencionalidad presupone vinculación entre mente y mundo desde nuestra conducta, ésta solo podría explicarse desde la dimensión semántica y hetero-referente del lenguaje mismo.

A este respecto, y con el fin de explicar la relación entre lenguaje, intencionalidad y semántica Searle afirma que:

El significado existe sólo donde hay una distinción entre contenido Intencional y la forma de exteriorización, y preguntar por el significado es preguntar por un contenido Intencional unido a la forma de su exteriorización.⁶

De acuerdo con esto, al hablar de modo de exteriorización estaríamos identificando intencionalidad con cierta clase particular de conducta, desde la cual se evidencia el nexo entre nuestras creencias acerca de estados de cosas y la disposición efectiva en las que éstas (las cosas) se encuentran. En tal sentido, la conducta apropiada correspondiente a una creencia específica determinará la posibilidad de ajuste de nuestros estados mentales a estados de cosas. Por ello, diríamos que en la concepción de intencionalidad de Searle la conducta sería el modo de expresión del estado intencional. Modo que permite reconocer estados mentales reconociendo a su vez la separación entre mente y mundo, separación que desvanece la posibilidad de explicar lo mental desde lo puramente introspectivo e individual.

En textos más recientes Searle vuelve a explicar la relación entre nuestras creencias (entendidas como un tipo de estado intencional), y la conducta efectiva que habría de acompañarle sosteniendo que:

⁵ Searle, J. *Intencionalidad*. Tecnos. Madrid. 1992, pp. 19 y ss.

⁶ *Ibíd.*, pp.42.

Los estados intencionales son capaces de referirse a objetos y estados de cosas en el mundo más allá de sí mismos, deben tener alguna clase de contenidos que determine esa referencia; en efecto, es preciso distinguir el contenido del estado del tipo de estado de que se trata. Así, puedo creer que lloverá o esperar, temer o desear que llueva. El contenido es el mismo en los cuatro casos; que va a llover, pero se relaciona con el mundo de modos psicológicos diferentes: creencia, temor, esperanza, deseo, etc.⁷

La concepción de intencionalidad de Searle parece apuntar a lo que muy generalmente denominamos objetividad, es decir un estado de cosas que se da con independencia de nosotros. En este sentido, la intencionalidad pretende tender un puente entre aquello puramente individual o subjetivo y aquello que es público u objetivo, sin embargo, respecto al uso del término objetivo cabría un análisis un poco más detallado.

En este sentido, y apuntando a una descripción más completa de lo que podemos llamar objetividad en los estados intencionales García-Carpintero señala lo siguiente:

Mi percepción, cuyo contenido proposicional expreso con el enunciado ‘hay una esfera roja ante mí’, es un estado intencional, un estado que representa el mundo, la situación externa, como siendo de un cierto modo (a saber, conteniendo una esfera de un cierto tamaño y un cierto color situada en cierto lugar del espacio relativamente a la posición que mi cuerpo ocupa). El objeto intencional de mi percepción es un cierto acaecimiento objetivo; es en virtud de la existencia o no existencia de este acaecimiento que mi percepción puede ser correcta o incorrecta, verdadera o falsa⁸.

De acuerdo con lo anterior, intencionalidad para García-Carpintero denota un estado de cosas que sucede con independencia de mí, al cual el sujeto se vincula de acuerdo a estimaciones generales, expresadas conductualmente, que bien pueden adecuarse o no a las cosas. En este sentido, esa objetividad a la que ahora nos referimos -a la cual el estado intencional se refiere- es concebida por el autor desde la expresión *acaecimiento objetivo*. García-Carpintero señala que ésta clase de acaecimientos habrían de ser entendidos como tales si consideramos que en ellos se muestran las siguientes cuatro propiedades, a saber: intersubjetividad, sustantividad, fisicidad y normatividad⁹. Estas cuatro propiedades nos indican respectivamente lo siguiente: en primer lugar que en tanto que fenómeno, lo objetivo es susceptible de ser experimentado sensorialmente por otros individuos distintos a mí, en segundo lugar que lo objetivo no necesita que nadie lo perciba para poder acaecer, en tercer lugar que lo acaecido es capaz de ser medible en un lenguaje específico y en cuarto

⁷ Searle, J. La mente: *Una breve introducción*. Norma. Bogotá. 2006, pp. 212.

⁸ García-Carpintero. M. *Las palabras, las ideas y las cosas*. Ariel. Barcelona. 1996, pp. 60.

⁹ *Ibíd.*, pp. 62.

lugar que lo que llamamos *acaecimiento objetivo* puede ser entendido como punto de comparación frente a otros acontecimientos, tanto pasados como futuros.

Considerando esto último podemos decir que la concepción de intencionalidad de Searle perfectamente puede venir acompañada de la definición de *acaecimiento objetivo* utilizada por García-Carpintero la cual comprendería las cuatro características explicadas anteriormente. En este sentido lo señalado por García-Carpintero permitiría una comprensión más específica de lo que denominamos objetivo en el marco de lo que Searle denomina estados intencionales.

En esta breve aproximación al concepto de intencionalidad de Searle podemos observar que el autor intenta mostrar que este concepto permite establecer relaciones con el mundo a través de contenidos significativos reconociendo la constante ambivalencia entre objetividad y subjetividad. En otras palabras, el término intencionalidad exige que nuestros estados mentales sean entendidos ahora como estados que involucran creencias sobre el mundo, conductas que expresen estas creencias y significados acerca de las cosas que dichas creencias implican. En este sentido, algunos de nuestros estados mentales se entenderían como estados intencionales si tienen por objeto el mundo y pueden ser exteriorizados desde la conducta. Así, este tipo especial de estado mental que llamamos intencional permitiría nuestra aproximación y ajuste efectivo frente al mundo circundante.

1.2.- El problema del libre albedrío desde la perspectiva intencionalista.

De acuerdo con Searle, en nuestra creencia en el libre albedrío se nos presenta una situación particular, dado que dos creencias con las que vivimos día a día se enfrentan. La primera de estas creencias se reduce a la idea de que en el ámbito de las ciencias físico-naturales asumimos que ciertos hechos asumidos como antecedentes permiten explicar suficientemente cualquier clase de suceso presente. Así, esta primera creencia nos lleva a pensar que en el universo todo está determinado por las leyes de la física y por ende las cosas materiales no actuarían jamás espontáneamente. En palabras de Searle esto sería igual a pensar que “todo hecho ocurrido en el mundo tiene causas suficientes antecedentes”¹⁰. Ahora bien, a esta creencia, que incluso sirve de fundamento a aquellos que suscriben el determinismo moral, se opone otra completamente opuesta, desde la cual intentamos argumentar en función de la idea de que cualquier proceso de decisión racional puede ser libre. Esta creencia, según Searle se basa en:

Ciertas experiencias de la libertad humana. Vivimos la experiencia de decidirnos a hacer algo y luego hacerlo. Como parte de nuestras experiencias concientes, sentimos que las causas de nuestras decisiones y acciones, en

¹⁰ Searle, J. *La mente: Una breve introducción*. Norma. Bogotá. 2006, pp. 272.

forma de razones para unas y otras, no son suficientes para forzar las decisiones y acciones concretas¹¹.

La experiencia de esta distancia entre nuestras razones para actuar y la acción misma es lo que según Searle¹² nos permite creer en la idea de que el libre albedrío es posible y no tan solo una creencia. Es decir, el hecho de que nuestras razones no se conecten directamente con nuestras acciones nos hace pensar que, libremente, pese a nuestras inclinaciones más íntimas, podemos decidir actuar o no actuar. A este respecto, y a fin de esclarecer los conceptos involucrados en una creencia de esta índole, Gilson en su estudio acerca de la naturaleza del libre albedrío en la filosofía medieval sostiene que:

En él (el hombre) hay primero una voluntad espontánea del fin que le es natural: la felicidad; luego, una deliberación de la razón sobre los medios que debe emplear para alcanzar ese fin; por último, un acto de la voluntad que elige uno de esos medios de preferencia a otros¹³.

Podemos observar, tal como afirma Gilson, que en torno al libre albedrío la deliberación y la acción, al estar separadas, permiten una comprensión del acto voluntario como no determinado por nada, es decir, plenamente libre, tan libre que podría ejecutarse al margen de la razón. Desde esta perspectiva nuestra creencia en el libre albedrío, al ser contraria al determinismo, plantea la idea que en el marco de un universo físico bien podríamos decidir y actuar sin coacción alguna en cualquier momento. Por ello nuestra creencia en el libre albedrío y la creencia en el determinismo resultan opuestas y de allí que sea difícil explicar la naturaleza de la creencia en la libertad desde una concepción intencionalista ya que los objetos a los que se refieren los estados intencionales se encuentran absolutamente determinados físicamente.

De esta forma apreciamos que vivimos sin que sea posible justificar la relación entre una creencia y otra, es decir, vivimos asumiendo como válidos dos puntos de vista que sabemos son contrarios entre sí. A este respecto ¿qué podemos hacer? ¿cómo podemos justificar la idea del libre albedrío en un contexto determinado desde un punto de vista físico?

Una opción sería considerar que nuestra creencia en el libre albedrío es compatible con la idea de un universo determinado físicamente. Esto sería posible si por libre albedrío no entendemos un concepto de libertad radical¹⁴ sino uno relativo a una multiplicidad de causas físicas frente a las cuales el sujeto puede decidir como manejarse frente a ellas a pesar de que no pueda renunciar a su influencia.

¹¹ *Ibid.*, pp. 272.

¹² *Ibid.*, pp. 274.

¹³ Gilson, E. *El espíritu de la filosofía medieval*. Rialp. Madrid.1981, pp. 278. Los paréntesis son nuestros.

¹⁴ Vease, Dennett, D. *La libertad de acción*. Gedisa. Barcelona. 1992. Capítulo 4.

La tesis que resume esto último, conocida como la tesis compatibilista, nos permitiría conciliar nuestra idea de un universo físico cerrado explicable a partir de leyes físicas con la idea de que somos relativamente libres, (tan sólo en algunas facetas muy específicas de nuestra vida) de evaluar nuestras creencias a fin de decidir racionalmente y así actuar en un contexto en el que sabemos que las decisiones que tomemos estarán en constante roce con nuestras preferencias. Esta parecer ser la opción favorita de Dennett, quien a este respecto afirma que:

En efecto es posible imaginar un proceso de autocreación que comienza con un agente no responsable y crea gradualmente un agente responsable de su propio carácter. En efecto, es posible imaginar un ser racional y determinista que no se engaña cuando considera que el futuro es “abierto” y “depende de él”. En efecto, es posible imaginar un agente responsable y libre con respecto al cual sea verdadero que toda vez que actuó en el pasado, no pudo hacerlo de otra manera¹⁵

De esta forma Dennett ofrece una justificación compatibilista desde la cual podamos concebir con mayor claridad el significado de *las ideas de racionalidad, autocontrol, autoría, oportunidad, prevención, y evitación, responsabilidad y autoperfeccionamiento*¹⁶. Por esta razón la opción compatibilista resulta tremendamente seductora si tenemos como telón de fondo la idea de un horizonte moral en el cual los agentes actúan según razones y en base a la creencia de que pueden ser responsables. Sin embargo, pese a ello, según Searle, esta postura no permite explicar nuestra creencia en el libre albedrío, sino que apenas logra ocultarnos el problema a fin de justificar nuestras creencias morales. En este sentido Searle critica al compatibilismo diciendo que:

El compatibilismo hace un planteamiento lógico sobre los conceptos de “libre” y “determinado” y señala, con acierto, que hay un uso de estos según el cual decir que una acción es libre no significa, hasta aquí, formular interrogante alguno acerca de si está determinada o no, en el sentido de la existencia de condiciones causales previamente suficientes. Pero una vez aceptado ese planteamiento lógico, todavía queda abierta una cuestión empírica fáctica ¿es verdad que toda acción humana ocurrida en el pasado, que ocurre ahora o que ocurrirá alguna vez fue, es y será causada por condiciones previamente suficientes? (...) El compatibilismo no responde y ni siquiera aborda este problema del libre albedrío. La teoría supone simplemente que estamos determinados (...) La cuestión, repitémoslo, es si para toda acción humana (incluido el acto de decidir) que se haya realizado o se realizare alguna vez, podría haber causas antecedentes suficientes para determinar esa acción y no otra¹⁷.

¹⁵ Ibid., pp. 194.

¹⁶ Ibid., pp. 194.

¹⁷ Ibid., pp. 278-279.

De acuerdo con lo anterior la aceptación de la tesis compatibilista descansa no en su capacidad para explicar cómo en un mundo determinado físicamente se dan, objetivamente, decisiones puramente libres, sino en su capacidad para explicar conceptos morales, es decir, conceptos relativos a creencias sociales y derivadas de lo que comúnmente llamamos psicología popular. Sin embargo, el problema ontológico que se plantea al afirmar que el libre albedrío es posible, es decir, el problema que existe al afirmar nuestra propia libertad en un universo determinado, no logra resolverse en virtud de que afirmemos que necesariamente hemos de vivir con creencias morales. En este sentido, nos acogemos a la postura de Searle desde la cual no se afirma que el compatibilismo sea imposible, sino tan solo que no es capaz de explicar la naturaleza de nuestras creencias en el libre albedrío ya que al intentar hacerlo, apela a justificaciones morales que presuponen un concepto de libertad sin llegar a explicarlo.

En otros textos como por ejemplo en *Can computers think?*¹⁸, así como en *Mentes y cerebros sin programas*¹⁹, Searle intenta explicar su idea de estados intencionales y su noción de significado a la luz del famoso argumento de la habitación china. No es nuestro propósito detenernos en los detalles específicos del argumento, sin embargo vale la pena señalar que en él, el autor pretende mostrar, no sólo las razones por las cuales una máquina no podría, en términos estrictos, pensar, sino también mostrar que sin intencionalidad sería imposible hablar de libre albedrío ya que en un sistema incapaz de concebir significados y sin capacidad de referirse a nada distinto a formas sintácticas, resultaría, según el autor, imposible justificar la capacidad de tomar una decisión racional, es decir, una decisión en base a nuestras creencias en torno al mundo que nos rodea. Así, tal como acabamos de señalar, la opción determinista coincide con una descripción mecánica de los procesos mentales y por ende diferente de los estados intencionales. Por esto el determinismo, al no aceptar la existencia de estados intencionales, diferentes cualitativamente, según el autor, de los procesos mecánicos, no puede explicar la naturaleza de nuestra creencia en el libre albedrío ni tampoco puede brindar una explicación acerca de la naturaleza de la acción racional.

En este sentido, la creencia en el libre albedrío así como la creencia en la idea de que nuestras decisiones son producto de la evaluación de razones, habría de explicarse, según Searle, en un lenguaje diferente al de las ciencias naturales, es decir, en un lenguaje de ciencias humanas.

Hemos visto cómo Searle rechaza la posición determinista en virtud de una defensa de su tesis sobre la intencionalidad, asimismo hemos visto también cómo interpreta el problema del libre albedrío en función de la distinción entre

¹⁸ Chalmers, D. (Comp.). *Philosophy of mind: Classical and contemporary readings*. Oxford U.P. Oxford. 2002, pp. 669-675.

¹⁹ Rabossi, E. (Comp.). *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*. Paidós. Barcelona. 1995, pp. 413-443.

explicaciones de orden físico y de orden mental sin que por ello caiga en alguna clase de dualismo ontológico. Ahora bien, en el marco de esta discusión, en donde la tesis determinista ha sido rechazada ¿cómo podemos explicar la naturaleza de las acciones producto de lo que llamamos decisiones racionales? Exploremos la tentativa de respuesta elaborada por Kenny a partir de un concepto de intencionalidad similar al expuesto anteriormente por Searle y García-Carpintero.

1.3.-¿Qué significa actuar por razones?

En el marco de la discusión acerca de cómo debemos interpretar nuestra creencia en el libre albedrío como parte de nuestros estados intencionales Kenny plantea lo siguiente:

La acción intencional presupone el lenguaje igual que lo hace la autoconciencia. Los animales, al carecer de lenguaje, pueden sin embargo tener pensamientos sencillos; Fido puede pensar que hay un hueso enterrado bajo el arbusto. Pero a menos que Fido posea un lenguaje no puede pensar que está pensando que hay un hueso enterrado bajo el arbusto. Pues no hay nada en su repertorio de comportamiento para expresar la diferencia entre los pensamientos “Hay un hueso enterrado bajo el arbusto” y “Estoy pensando que hay un hueso enterrado bajo el arbusto”... “Todo esto no implica que los animales no puedan ser concientes de sus objetivos (...) pero (de lo que nos son concientes) es de sus objetivos como objetivos.”²⁰

En torno a esta cita podemos señalar que, en primer lugar, Kenny introduce el término *acción intencional* para referirse a una faceta específica de nuestros estados intencionales, a saber; la de la acción de nuestra voluntad, en este sentido, el problema de nuestra creencia en el libre albedrío no dependerá de una experiencia subjetiva, tal como lo afirmara Searle líneas atrás, sino de nuestra capacidad efectiva para reconocer conductas asociadas a lo que creemos es un acto voluntario.

En segundo lugar observamos que el planteamiento de Kenny se distancia del de Searle al momento en el cual el primero sugiere que nuestra creencia en el libre albedrío no se fundamenta en la experiencia subjetiva de reconocer la distancia entre nuestras razones para actuar y la acción misma, sino que más bien dicha creencia estaría basada en nuestras suposiciones cotidianas acerca de lo que pensamos es el repertorio específico de conductas asociadas a la acción voluntaria. Así, Kenny al referirse al perro Fido, sostiene que al no poder éste expresar en un lenguaje sus estados de conciencia no puede reconocer lo que hace como parte de un objetivo general en el cual la búsqueda de su hueso se inserta, es decir, un objetivo diferente al hueso mismo que busca que bien puede ser sobrevivir. En este sentido, en el caso de los seres humanos, nuestro lenguaje permite expresar la naturaleza de nuestras búsquedas circunstanciales en el marco de objetivos generales en los cuales cada búsqueda específica se inserta, es decir, en el marco de proyectos de vida posibles.

²⁰ Kenny, A. *La metafísica de la mente*. Paidós. Barcelona. 2000, pp. 74.

De esta manera, y de acuerdo con Kenny, la creencia en el libre albedrío tendría como fundamento la certeza objetiva (y no subjetiva como señala Searle), reconocible desde nuestros sentidos, de que como humanos podemos expresar en un lenguaje y en una conducta adecuada asociada a él, nuestras creencias en torno a los fines que deseamos alcanzar. Esta certeza sustentaría, a la postre, el hecho de que creamos que ‘Pedro’ actúa libremente y Fido no: ‘Pedro’ nos explica, desde el lenguaje y desde una conducta determinada asociada a éste, sus fines últimos y lo que piensa acerca de ellos; Fido tan sólo puede circunscribir su conducta a fines particulares sin que desde ella podamos reconocer fines últimos, es decir, fines que vayan más haya de sus objetivos particulares y concretos.

Así decimos junto a Kenny *que Lo que tienen los humanos que les falta a los animales es la habilidad de realizar actos en respuesta a cierta descripción lingüística*²¹. Por ello, *una volición, en el caso de los seres humanos, es un estado mental que se define por la descripción lingüística de la acción o estado de cosas que lo satisfaría*²². De allí que creamos que Pedro puede actuar de acuerdo a razones ya que podemos dar una descripción de la conducta adecuada que se identifica con lo que reconocemos es una acción enmarcada en un horizonte de fines perfectamente descriptibles desde el lenguaje y el comportamiento como fines racionales. En este sentido, la conducta y el lenguaje asociados a lo que no es una acción racional serían totalmente diferentes y por tanto no podrían entenderse como capaces de sustentar nuestra creencia en el libre albedrío.

En este sentido, Kenny agrega que:

Las acciones intencionales son razones que se escogen, bien como fines en sí mismas, bien como medios para otros fines: si se escogen por sí mismas, entonces no sólo son intencionales, sino que pueden llamarse propósitos²³.

La propuesta de Kenny nos lleva a pensar que la explicación de lo que denominamos acción intencional implica también una explicación acerca de lo que denominamos fin, específicamente de fines racionales, así como también de lo que denominamos conducta adecuada o descripción lingüística. Del mismo modo, habría que preguntarse cómo la propuesta de Kenny se inserta en la explicación compatibilista tradicional desde la cual, como vimos en páginas anteriores, se pretende explicar la acción racional en el marco de un universo completamente determinado por leyes físicas.

En este sentido, y de acuerdo con lo anterior, podemos decir como conclusión que una descripción de nuestras creencias, en particular de nuestra creencia en el libre albedrío, depende de una descripción adecuada de lo que denominamos

²¹ *Ibid.*, pp. 74.

²² *Ibid.*, pp. 74.

²³ *Ibid.*, pp. 81.

intencionalidad, específicamente de lo que se denomina acción intencional. Por ello, la discusión entre compatibilismo y determinismo se topa indefectiblemente con el problema de la descripción lingüística de los actos voluntarios e involuntarios, los primeros se entenderán como acciones producto de razones y los segundos no.

Así, la discusión sobre la relación entre intencionalidad y libre albedrío termina mostrándose como una discusión acerca de la descripción adecuada de lo que denominamos acción racional, descripción que involucra, por un lado, un conjunto de conductas determinadas, y por otro un lenguaje que tendría que identificarse con ese grupo de conductas. Por tal motivo consideramos, de acuerdo con Kenny, que el problema de la creencia en nuestra libertad no proviene de una certeza producto de un proceso introspectivo, tal como sostiene Searle, sino de la capacidad que tenemos para reconocer en el lenguaje y en la conducta de los otros aquello dentro de nosotros llamamos una razón para actuar.

Bibliografía:

1. Chalmers, D. (Comp.). *Philosophy of mind: Classical and contemporary readings*. Oxford U.P. Oxford. 2002.
2. Dennett, D. *La libertad de acción*. Gedisa. Barcelona. 1992.
3. García-Carpintero. M. *Las palabras, las ideas y las cosas*. Ariel. Barcelona. 1996
4. Gilson, E. *El espíritu de la filosofía medieval*. Rialp. Madrid.1981.
5. Kenny, A. *La metafísica de la mente*. Paidós. Barcelona. 2000.
6. Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. FCE. México. 1994.
7. Rabossi, E. (Comp.). *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*. Paidós. Barcelona. 1995
8. Searle, J. *Intencionalidad*. Técnos. Madrid. 1992.
9. Searle, J. *La mente: Una breve introducción*. Norma. Bogotá. 2006.
10. Wittgenstein, L. *Investigaciones Filosóficas*. Crítica. Madrid. 2002.