

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n163.61866>

Ford, Anton; Hornsby, Jennifer and Stoutland, Frederick, eds. *Essays on Anscombe's Intention*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011. 314 pp.

En 1957, Elizabeth Anscombe publicó *Intention*,¹ un libro dedicado a clarificar la unidad y el funcionamiento tripartito del concepto de intención. F. Stoutland nos revela lo siguiente, a propósito de su origen, en la introducción del texto que nos ocupa:

Cuando la Universidad de Oxford propuso darle un grado honorífico al entonces expresidente Harry Truman, quien ordenó el bombardeo de Hiroshima y Nagasaki, Anscombe se opuso en un discurso ante sus colegas, en el que ella argumentaba que entonces también se podría honrar a Gengis Kan, Nerón o Hitler. En defensa de Truman, ella escuchó que se decía que todo lo que él hizo realmente fue firmar su nombre en un pedazo de papel, que no fue su *propósito* [aim] matar civiles inocentes, y que su única *intención* fue acabar la guerra. Esto llevó a Anscombe a considerar que valdría la pena que los filósofos explicaran qué es tener la intención de hacer algo, y, así, decidió ofrecer una serie de conferencias sobre ese asunto, las cuales se convirtieron en su libro *Intention*. (4)

Essays on Anscombe's Intention busca reposicionar, reevaluar y reafirmar las ideas del libro, producto de tan significativas circunstancias. El compendio recopila las contribuciones de algunos

de los teóricos de la acción más importantes de nuestros días. Esta colección de artículos inicia con la reconstrucción de un contexto biográfico y filosófico, donde se muestran los orígenes y repercusiones del libro de Anscombe. Antes de la primera contribución, F. Stoutland nos ofrece también un resumen de *Intención* que resulta bastante útil para cualquier lector interesado en la filosofía de la acción, en general, y en Anscombe, en particular. Finalmente, los editores cierran las contribuciones con un índice de materias y de nombres de gran utilidad por el detalle con que rastrea diferentes nociones y conceptos que aparecen a lo largo de *Intención*.

El primer capítulo, “Anscombe on Expression of Intention: an Exegesis”, escrito por Richard Moran y Martin J. Stone, es exhaustivo e iluminador a propósito de la noción “expresión de intención”, la cual es central en *Intención*. El objetivo de Moran y Martin es aclarar el significado, alcance y pertinencia que esta noción tiene en el contexto de la obra de Anscombe, y su relevancia en la teoría de la acción y la explicación del concepto de intención en sus diferentes apariciones. Moran y Stone problematizan la opinión de Anscombe según la cual no hay una expresión natural de la intención. Con el fin de enfrentar esta dificultad, los autores muestran de manera detallada y clara cómo “expresión de intención” (la primera de las categorías en que según Anscombe aparece el concepto de intención) es reemplazada por otras nociones, de la mano de autores como Davidson y Bratman: tener la intención de actuar (*intending to act*), actuar con una intención (*acting with an intention*) o intención de cara al futuro (*intention*)

1 Ana Isabel Stellino publicó en 1991 su traducción al español.

for the future). A partir de un trabajo exegético de los conceptos de intención y de acción intencional, así como de la concepción teleológica de la acción que, según los autores, Anscombe suscribe, el texto desarrolla una tesis original a propósito de la expresión de intención: esta une las distintas apariciones del concepto de intención, pues encarna la respuesta a la pregunta: ¿por qué?, como caracterización de la acción intencional. Los autores ofrecen una lista interesante de características que diferencian las expresiones lingüísticas de intención de las manifestaciones conductuales de esta. Esto muestra la pertinencia y lucidez de Anscombe al hacer esencial a su propuesta la “expresión de intención”, y el por qué ella niega que haya una manifestación natural y no-verbal de la intención.

En “Action and Generality”, Anton Ford ofrece una provocadora crítica a la aproximación estándar en filosofía de la acción, según la cual la acción intencional difiere de la no-intencional en virtud de una característica añadida –procedimiento que Anscombe rechaza–, cuya naturaleza y descripción es el objeto de estudio del teórico de la acción. Ford ve esto como un procedimiento metodológico problemático en la investigación de la acción intencional y de la intención, toda vez que supone que lo distintivo de la acción y de la intención es una característica agregada en relación con los meros acontecimientos y conductas no-intencionales. A partir de un análisis en términos de género y especie, en que los filósofos habitualmente han abordado el problema de la acción, el autor concluye que este procedimiento hace del objeto de estudio de la filosofía de la acción una categoría accidental, en

clara contradicción con el trabajo de Anscombe. Una de las consecuencias del texto de Ford es justamente apreciar el significado que la propuesta metodológica de Anscombe, aunque antigua y clásica, tiene actualmente, en cuanto nos permite ver en retrospectiva las inquietudes y fracasos que han aquejado a las teorías de la acción.

En su contribución, “Actions in Their Circumstances”, Jennifer Hornsby muestra las diferencias entre Anscombe y Davidson a propósito de sus respectivas concepciones de la acción, especialmente en aquellos aspectos relacionados con la causalidad y la individuación. En términos exegéticos, las ideas de Hornsby son iluminadoras y originales, pues corrigen la imagen tradicional que se tiene a propósito de la relación entre ambos filósofos, según la cual la diferencia entre Anscombe y Davidson yace en que para la filósofa los antecedentes de la acción son razones, mientras para el filósofo son las causas. En este sentido, Hornsby muestra que ambos filósofos son radicalmente distintos. Al mostrar –a su juicio– la propuesta correcta de Anscombe sobre la naturaleza de la acción, y su corrección con respecto a la explicación de Davidson, Hornsby pone en cuestión lo que considera un punto en el que casi todos los filósofos contemporáneos de la acción concuerdan con Davidson: que las acciones son causadas por estados mentales y eventos. Como los textos de Ford y Moran, el de Hornsby quiere dejar una moraleja con respecto a una evaluación actual, más fidedigna y apropiada de Anscombe:

 Mi preocupación aquí ha sido demostrar la oposición de Anscombe a la historia sobre la agencia basada en

eventos; cuando esta historia es contada, muchos filósofos lo hacen siguiendo a Davidson. Esta historia la debemos rechazar. Debemos darles a los agentes el lugar central en la historia, y permitir que los agentes tengan el poder de afectar las cosas, y que aquello que ellos producen intencionalmente [*bring about*] sea moldeado por su razonamiento. (125)

Hornsby hace referencia a lo que, aparentemente, ella caracteriza como el aspecto fundamental y de mayor alcance en la diferencia entre Davidson y Anscombe. La idea de Davidson de que el funcionamiento de las acciones depende de la causalidad de eventos es incompatible con la estructura medios/fines que subyace a las explicaciones y producción de las acciones para Anscombe. De hecho, Hornsby dice que es justamente su compromiso con la causalidad de eventos lo que, entre otros tantos errores, lleva a Davidson a no ver la estructura de las razones que es inherente a la acción. De modo que Hornsby termina por decir que la acción, para Anscombe, es algo que uno hace al hacer algo más, y esto es lo que es incompatible, contrario y correcto, en relación con la propuesta causal de Davidson.

La contribución de John McDowell “Anscombe on Bodily Self-Knowledge” parte del interés por comprender a qué tipo de conocimiento se refiere Anscombe cuando menciona el conocimiento de las extremidades como primer ejemplo de conocimiento sin observación (categoría esencial para su abordaje de la acción intencional). McDowell rechaza que el conocimiento que uno tiene de las extremidades del propio cuerpo fuera usado por Anscombe para explicar

el tipo de conocimiento que uno tiene cuando hace algo intencionalmente. El comienzo del texto de McDowell tiene un tono exegético, pues para el autor es indispensable comprender el lugar y modo en que Anscombe introduce la idea de “cosas conocidas sin observación” para entender su relación con la posición de las extremidades. Sin embargo, McDowell busca analizar esas nociones, extendiendo su significado y valor explicativo, no únicamente en el contexto de la obra de Anscombe. McDowell se encarga de mostrar, entonces, que el tipo de conocimiento en cuestión no es inferencial, tampoco es especulativo o receptivo, y también niega que sea un tipo de conocimiento práctico. La relevancia de su discusión para el concepto de acción solo aparece cuando McDowell dice que el tipo de conocimiento ligado al conocimiento que tengo de la posición de mis extremidades es un autoconocimiento (*self-knowledge*): “lo que es conocido es el ser corporal autoconsciente quien es el que conoce [*what is known is the self-conscious bodily being who is the knower*]” (142). Puesto que los agentes son los seres corporales que tienen conocimiento de la posición de sus extremidades, es muy fácil concluir que el autoconocimiento de las extremidades está íntimamente ligado a nuestra naturaleza como agentes: nuestro conocimiento de la posición de nuestras extremidades enmarca las posibilidades de acción que nos son disponibles. De esto resulta que conocer la posición de las partes del propio cuerpo “es parte del autoconocimiento propio en cuanto agente corporal” (142). En el tema general de la acción, y de *Intención* más particularmente, no hay otras ideas en el texto de McDowell que sean interesantes o iluminadoras. Su

contribución permanece como una manera de lidiar, aunque sea por medio de artificios relacionados con discusiones de cualidades secundarias y múltiples tipos de conocimiento, con uno de tantos pasmosos ejemplos que Anscombe nos ofrece a lo largo de *Intención*: el conocimiento no observacional que uno tiene de las propias extremidades.

La siguiente contribución, a cargo de Adrian Haddock, “The Knowledge That a Man Has of His Intentional Actions”, busca resolver las perplejidades que suscita la afirmación de Anscombe según la cual el conocimiento que un agente tiene de sus acciones intencionales no es un observacional. El texto de Haddock es bastante iluminador y muestra en detalle, de manera clara y ordenada, el significado de las ideas en cuestión a propósito del conocimiento de las propias intenciones, así como la ruta argumentativa que lleva a Anscombe a formular estas ideas. El autor explora y expone una variedad de conceptos y nociones que están relacionados con la tesis de que hay un conocimiento no-observacional que caracteriza el conocimiento que un agente tiene de sus propias acciones. Haddock parte de una caracterización de las nociones “conocimiento observacional” y “conocimiento sin observación”. A partir de una discusión de ambas nociones, Haddock hila desde el entramado conceptual de *Intención* una respuesta lo suficientemente completa y definitiva que permita ligar todo lo que está en juego: las razones prácticas, las razones observacionales, la relación que tiene la observación con el conocimiento de las acciones intencionales, las comparaciones y contrastes entre las órdenes y los enunciados sobre acciones, los presupuestos

empíricos que subyacen a unas y otros, el razonamiento práctico, las razones prácticas, el conocimiento práctico, etc. Sin cuestionar la compleción y gran utilidad de su texto con respecto a la clarificación de una gran cantidad de temas que son desarrollados en *Intención*, hay un punto que se echa de menos en la exposición de Haddock. Este punto se refiere a la descripción de las acciones intencionales. No pongo en duda que Haddock dé cuenta de manera satisfactoria de la naturaleza del conocimiento sin observación y de cómo este debería entenderse a la luz de la obra de Anscombe. Sin embargo, cuando Haddock se enfrenta a su problema, pasa por alto el carácter opaco de las acciones intencionales. Una acción es intencional, podría decirse, si me identifico como su agente en una de sus descripciones. ¿Qué es entonces el conocimiento sin observación que caracteriza mi conocimiento de mis propias acciones? Justamente este: que yo me sé el agente de la acción, al menos en una de sus descripciones. Esa acción es mi acción intencional si, en una descripción por lo menos, yo asentiría si me preguntaran: “¿Usted hizo tal cosa?” Ahora bien, ¿me identifico como el agente de una acción en al menos una de sus descripciones mediante la observación? Parece que la respuesta es negativa. Sin embargo, una vez más, este razonamiento no pone en tela de juicio la sustancia de la aclaradora contribución de Haddock.

La contribución de Kieran Setiya, “Knowledge of Intention”, busca ofrecer un argumento no del todo anscombiano, que demuestre la verdad de la tesis de Anscombe a propósito del conocimiento que se tiene de las acciones intencionales. Más particularmente, el propósito de Setiya es demostrar la verdad de lo que

el autor llama *Anscombe Principle*: “si A tiene la capacidad de actuar por razones, A tiene la capacidad de saber lo que está haciendo sin observación o inferencia, en el sentido en que su conocimiento no descansa en evidencia suficiente y anterior” (174). La complejidad de la discusión de Setiya requiere una mayor familiaridad, no tanto con las ideas de Anscombe y de *Intención*, sino con las discusiones paradigmáticas sobre el autoconocimiento y la transparencia. Setiya no deja lugar a dudas en su texto de que él es un cognitivista acerca de la acción: el concepto de intención es explicable, *mutatis mutandis*, mediante los mismos lineamientos del concepto de creencia. Justamente debido a su cognitivism, la propuesta de Setiya parte de una exposición y defensa de la transparencia en el caso de la creencia. Siguiendo a Evans, Setiya defiende una concepción del autoconocimiento que apela a la transparencia de la creencia y extiende esta propuesta a la acción intencional y al conocimiento de esta. Así como la posesión del concepto de creencia y de una capacidad de hacer inferencias posibilita el tener creencias de segundo orden (creer que creo determinada proposición), del mismo modo la posesión del concepto de intención (formarme intenciones y adscribirlas a otros) y de la capacidad de actuar por razones (la capacidad de obtener conocimiento no-observacional y no-inferencial sobre mis acciones) posibilita y da lugar al conocimiento de mis acciones intencionales. En esto descansa el asunto de la transparencia: en poseer capacidades apropiadas para conocer y en poseer los conceptos relevantes para esas capacidades. El conocimiento de mi intención es transparente al conocimiento de mis

acciones (este último dado por mi capacidad de actuar por razones): “es por medio de saber lo que hacemos [...] que sabemos lo que tenemos la intención de hacer” (177). En último término, la idea de que el conocimiento que un hombre tiene de sus acciones intencionales es no-observacional y no-inferencial, se entiende como la idea según la cual ese tipo de conocimiento es un autoconocimiento infundado (*groundless self-knowledge*), cuya piedra de toque, así como su transparencia, está dada por la capacidad de actuar por razones. Al decir que esta es una capacidad de obtener conocimiento de mis propias acciones, Setiya interpreta a Anscombe en términos cognitivistas. La definición propuesta de capacidad de actuar por razones es otra manera de decir, como hacía Anscombe, que la acción intencional es aquello para lo cual la pregunta “¿por qué?” tiene aplicación, y que la intención puede pensarse como relativa al deseo (*desire-like*) o como creencia motivadora (*motivating-belief*). Por estas razones, Setiya dice que el cognitivism es la única manera de defender la idea de que el conocimiento de la acción intencional es no-observacional y no-inferencial:

Si A tiene la capacidad de actuar por razones, A tiene la capacidad de saber lo que hace, y eso se distingue tanto de la percepción como de la inferencia. Ninguna explicación similar puede darse si la capacidad de actuar por razones no es una capacidad para el conocimiento o la creencia, sino para la intención como un estado no-cognitivo. Mientras que una capacidad para el conocimiento de un tipo puede emanar conocimiento del otro, una capacidad no-cognitiva para la intención no puede usarse para formar

creencias: se trata de actitudes que difieren en tipo, no solo en contenido. (196)

Aunque la propuesta de Setiya es cuidada, detallada y original, las premisas en las que se apoya su argumento suscitan ciertas dudas con respecto a la manera en que se suceden todos los pasos argumentativos. Cada nivel y ámbito de argumentación de Setiya apunta a que la única manera de salvar el punto de partida de Anscombe en *Intención* es mediante dos salvavidas cuyo funcionamiento no es tan claro: la transparencia de la intención (según la transparencia de la creencia de Evans) y el cognitivismo sobre la intención (que esta es, o implica, creencia).

La discusión del significado y alcance del conocimiento práctico, específicamente en el marco de la concepción de la acción que está presente en *Intención*, continúa con el texto de Michael Thompson: “Anscombe’s *Intention* and Practical Knowledge”. En su texto, el primer propósito de Thompson es mostrar que la doctrina anscombiana del conocimiento práctico encuentra su correcta formulación si el contenido de ese tipo de conocimiento se ve de manera progresiva. El segundo propósito que se desprende del texto es argumentar a favor de la idea según la cual la concepción de la acción como un proceso temporalmente extendido es más adecuada que la que considera la acción en términos de eventos, en cuanto que la primera encaja mejor con el tipo de conocimiento práctico de la acción intencional. Thompson analiza claramente (en términos que él considera más idóneos a los usos en *Intención*) lo que Anscombe quiere decir con que el conocimiento que

un hombre tiene de sus acciones es un conocimiento no-observacional. Para el autor, es el autoconocimiento lo que está en juego, el cual se comprende en contraposición con el conocimiento de lo otro: el conocimiento propio de la acción intencional viene del agente, es un conocimiento que no es extraño, ajeno o exterior al agente. Sin embargo, este autoconocimiento es conocimiento de aquello que, en principio, es observable: las acciones. A diferencia de los dolores y las creencias (que también pueden ser objeto de autoconocimiento), las acciones son públicamente observables: vemos cuerpos moverse y agentes hacer cosas. Pero, ¿cómo puede conocerse “desde adentro” algo que es expresado por un concepto observacional? ¿Cómo puede algo al mismo tiempo solo ser conocido no-observacionalmente y caer bajo una categoría observacional (como “acción”)? Thompson nos dice entonces que Anscombe resuelve este problema diferenciándose de Davidson. Los agentes de Davidson actúan conforme a descripciones de acciones presentadas en tiempo pasado y en modo perfectivo; por ejemplo, “Juan compró un carro”. En casos como este, dice Thompson, “lo que se representa, se representa como un todo completo que cae bajo un cierto encabezado” (204). En el ejemplo, de la descripción de la acción “él compró un carro” se sigue, por el tiempo y modo en que está expresada la acción, la existencia de un evento que cae bajo la descripción “la compra de un carro”. Sin embargo, hay acciones que, aunque iniciadas, nunca tienen lugar. Este tipo de acciones son las que expresamos mediante el modo imperfectivo, en los tiempos pasado, presente progresivo o en pasado imperfecto:

“Pedro conducía hacia su casa cuando el policía retuvo su auto”. En este ejemplo hay dos acciones pero solo un evento: aquel que responde a la descripción “el detenimiento del carro”, mientras que no hay evento (porque no se produjo) que responda a la descripción “la conducción de Pedro hacia su casa”. Estos detalles sobre la acción son lo que Davidson, a los ojos de Thompson, pasa por alto, y que Anscombe sí adopta en su expresión, típicamente, en el modo imperfectivo. Esto último lo desarrolla Thompson en conjunción con sus ideas más importantes presentes en la segunda parte de su libro *Life and Action*. Por ejemplo, Thompson subraya la necesidad de ver las acciones como procesos (bajo la perspectiva del modo imperfectivo e incompleto de expresión), la correcta relación que tienen con la pregunta “¿por qué?” y la necesidad de considerar como genuina una acción intencional que sucede al hacer alguna otra cosa. De este modo, la solución a la pregunta que plantea la contribución de Thompson también le permite mostrar las virtudes de su teoría *naïve* de la acción. Ahora bien, ¿cómo es posible el conocimiento interior de algo que cae bajo un concepto observacional como la acción? Una de las cosas que muestra la concepción de la acción como lo inacabado es que, aunque esta no llegue a ser un evento, el agente no deja de poseer el conocimiento propio de la acción intencional. Aquel cuyo carro fue retenido por las autoridades mientras conducía hacia su casa, aunque no hubiera llegado allí, aún sabía que estaba conduciendo hacia su casa. El conocimiento de la acción permanece y no se ve afectado incluso si la acción no es terminada. Esto, según Thompson, nos dice que el contenido

del conocimiento práctico es progresivo e imperfectivo (cf. 209). Y aquí es cuando podemos comprender cómo la acción intencional, aunque sea observable para otros, solo puede ser conocida desde adentro, es un autoconocimiento no-observacional. Del mismo modo en que tengo autoconocimiento, también no-observacional, de mis dolores y de mis creencias *en cuanto que siento el dolor y tengo cierta creencia*, asimismo, tengo conocimiento práctico de mis acciones intencionales en cuanto que, imperfectivamente, *yo soy el agente*, en tiempo presente, de eso que estoy llevando a cabo:

Sucede lo mismo con el conocimiento práctico y, así, puesto que el presente en este caso debe ser imperfectivo, solo hay conocimiento práctico cuando la cosa [*the thing*], con precisión, NO se ha hecho, NO HA PASADO [...]. Mi así llamado conocimiento de mi acción intencional solo existe en verdad y de manera precisa cuando no hay acción, sino solamente cuando hay algo que yo estoy haciendo. (209)

La última contribución a propósito del conocimiento práctico, “Two Forms of Practical Knowledge and Their Unity”, de Sebastian Rödl, integra dos perspectivas del conocimiento práctico y cómo cada una de estas formas da cuenta de lo que es la voluntad (la fuente del conocimiento práctico según el autor) en un sentido íntegro. En otras palabras, Rödl defiende que las concepciones anscombianas y kantianas del conocimiento práctico no son excluyentes, sino complementarias, en lo que respecta a una correcta explicación del funcionamiento de la voluntad. Esa unidad de la voluntad en estas dos caras del conocimiento práctico

(provistas por Anscombe y Kant) consiste en que, mientras para Anscombe, por un lado, el conocimiento práctico puede ser acerca de mis acciones intencionales (de lo que hago y de lo que está realmente sucediendo), para Kant, por el otro, ese conocimiento práctico puede ser a propósito de la acción buena o conocimiento moral. En suma, ambos filósofos “se fijan en distintos aspectos de la voluntad [*will*]” (212). Rödl afirma incluso que Kant no tendría ningún problema en suscribir lo que Anscombe dice en *Intención* sobre el conocimiento práctico. Aunque eso pueda ser discutible, dado que para Kant una descripción de la acción que no pertenezca a la ética (como es el caso de *Intención*) pertenece a la antropología y no a la filosofía, es dudoso que lo contrario pueda ser verdadero; esto es, que Anscombe asintiera ante una propuesta de la acción según lineamientos kantianos. Esto se debe, creo yo, al término clave a lo largo del texto de Rödl: la voluntad (*will*), la cual es caracterizada de diversas maneras, entre ellas: tiene poderes causales a través del razonamiento, tiene poderes de movimiento, produce conocimiento, es la fuente del razonamiento. Esta apelación, de lejos no-anscombiana, a la voluntad como una sustancia con ciertos poderes y que realiza todo el trabajo explicativo de la acción, es dudoso que pueda conciliarse con el hecho de que la expresión “la voluntad” (*the will*) no aparece en *Intención* en el sentido relevante en que le interesa a Rödl. Por ejemplo, el autor dice: “nuestro punto de partida: la noción de Anscombe y de Kant según la cual la voluntad es un poder de conocimiento práctico en virtud de ser un poder de actuar a través del razonamiento” (227).

Rödl dice en otro lugar que se propone explicar las ideas de Anscombe. Pero no es del todo explicativo proponer que Anscombe postula una facultad de corte kantiano, como la voluntad, para explicar la acción intencional o el razonamiento práctico.

En “Backward-Looking Rationality and the Unity of Practical Reason”, Anselm Winfried Müller critica la propuesta de racionalidad práctica en términos teleológicos que se desprende de *Intención*. Tal como Müller entiende a Anscombe, la piedra de toque de la racionalidad práctica viene dada por el razonamiento práctico, el cual exhibe una estructura teleológica. Este razonamiento práctico no tiene como componentes esenciales las razones que Anscombe denomina *backward-looking*, tales como los motivos. Es decir, motivos como la venganza o la gratitud –aunque válidos como respuesta a la pregunta “¿por qué?”– no son razones para la acción desde las cuales uno lleve a cabo razonamientos. Lo que Müller argumenta es que esta propuesta de racionalidad práctica, tal como está, no permite alcanzar una imagen unitaria de la razón práctica, en cuanto que se pasa por alto la importancia de las razones *backward-looking* en nuestras vidas como agentes. Es por esto que gran parte del trabajo de Müller es defender –contra gran cantidad de ataques– la relevancia que tienen los motivos (y en general las motivaciones *backward-looking*) en la explicación y generación de la acción intencional y racional. Aunque las propuestas unitaristas de la razón práctica de Müller son cuidadosas y atinadas, es importante ver sus ideas no como si fueran suscitadas por las de Anscombe en *Intención*, porque

es difícil sostener que este libro tiene la ambición de ofrecer una descripción de *toda* la racionalidad práctica via el silogismo práctico, o que Anscombe busque reducir los motivos a las intenciones de cara al futuro, etc. En su defensa de los motivos, Müller alega que el “cálculo [calculation]” no es distintivo de quien razona teleológicamente (si “cálculo” no es entendido de manera simplista como “razonamiento de medios a fines”), sino que quien actúa, por ejemplo, guiado por la venganza, también calcula, si cálculo se entiende como “alcanzar un resultado al reunir cosas en el pensamiento” (255). En otras palabras, si quien dice “lo maté con el fin de heredar su dinero” calcula, no hay razones para negar que también lo hace quien dice “lo maté porque mató a mi padre”. Ahora bien, debe ser una trivialidad, que Anscombe no negaría, que nuestro último agente también calcula (según la definición de “cálculo” de Müller). Porque, para Anscombe, “mató a mi padre” es una genuina respuesta a la pregunta “¿por qué?”, esto es, es una razón para la acción *intencional*. Y aquí justamente está el punto que quiero señalar a propósito del texto de Müller. Aunque los motivos (o las razones *backward-looking* en general) puedan ser genuinas respuestas a la pregunta “¿por qué?”, ellas no son intenciones. Y esto nos muestra dos cosas a propósito de *Intención* y de la crítica de Müller. Primero, que cuando Anscombe dice que motivos como la venganza son genuinas respuestas a la pregunta “¿por qué?” está delimitando el conjunto de cosas que llamamos *acción intencional*. Segundo, el objetivo principal de *Intención* es mostrar la unidad de los tres modos en que se presenta el concepto de intención, lo cual tiene lugar en el

silogismo práctico. Puesto que las razones *backward-looking* no son intenciones, no hacen parte del silogismo práctico, sin embargo, sí son razones para actuar. Puesto que ser hecho por una razón es lo característico de la acción intencional, las razones *backward-looking* son parte de un libro que se dedica a explicar *una de las maneras* en que aparece el *concepto* de intención, esto es, la acción intencional (y no un coqueteo ambivalente entre el teleologismo y el no-teleologismo, como denuncia Müller). Es cierto, como dice Müller, que ocuparse exclusivamente de la unidad del concepto de intención no absuelve a Anscombe de haber explicado parcialmente la razón práctica. Pero, en el mejor de los casos, Müller apunta a que la racionalidad práctica no se agota en el concepto de intención, en sus distintas apariencias y en su unidad en el razonamiento práctico. Hay mucho más que decir sobre la racionalidad de un agente que aquello que tiene que ver con sus intenciones.

El último capítulo corre por cuenta de Ben Laurence, “An Anscombian Approach to Collective Action”, el cual es una contribución inicial al proyecto de elaborar una teoría de la acción colectiva no-individualista (que el énfasis de la explicación de la acción grupal no recaiga en las cualidades agenciales de los individuos) y no-psicologista (que la explicación de la acción no diga que esta es causada por los estados psicológicos de los agentes), según los lineamientos de la teoría de la acción individual de Anscombe. Luego de presentarnos algunos retos a los que se enfrenta el intento de explicar la acción cuando es atribuida a un grupo, Laurence defiende que el mejor modo de hacer frente a tales

problemas es por medio de un paralelo entre la explicación de la acción individual, según Anscombe, y la explicación de la acción colectiva. En último término, la acción de un grupo es atribuible como intencional de una colectividad debido a su estructura teleológica: cada uno de los miembros del grupo hace lo que hace porque tal cosa cuenta como parte de la acción llevada a cabo por la colectividad. En otras palabras, la acción de un individuo (en cuanto miembro de una colectividad que realiza una acción) es explicada (responde a la pregunta “¿por qué?”) por la acción colectiva. Así, mientras en la contribución anterior Müller reclama la importancia de la explicación no-teleológica de la acción (individual) y de la racionalidad práctica, Laurence nos dice que la única manera de hacer coherente y comprensible la acción colectiva (la cual sobra decir que es un componente de nuestra racionalidad práctica) es en términos teleológicos. Esta situación es otra instancia en que se evidencian la pertinencia y riqueza de la teoría de la acción de Anscombe en *Intención*. Uno de los interrogantes que deja abiertos el texto de Laurence es el estatus ontológico de la acción colectiva. En una concepción teleológica de la acción y de su racionalización, a la cual Laurence es afín, la acción es vista como un proceso, tal como lo muestra Thompson. Pero si lo característico de la acción colectiva es que en ella la acción individual es explicada por la acción grupal (y en esto consiste su teleología), ¿se sigue entonces que la acción colectiva es también un proceso, cuyas partes constitutivas son las acciones de los individuos? ¿Cuántas acciones-partes son necesarias o suficientes para que un

equipo de fútbol anote un gol? ¿O no es esta una acción colectiva?

Para concluir, en la tónica de la acción colectiva, es posible decir que cada una de las contribuciones de este libro realiza una importante e interesante re-actualización de las ideas de Anscombe. Los objetivos que plantean sus editores son llevados a cabo: este libro brinda un panorama de las ideas centrales de Anscombe, presenta con claridad algunos de sus conceptos más usados, extiende algunas nociones e ideas, así como cuestiona y defiende algunos de los puntos más polémicos de la argumentación de Anscombe a propósito de la acción y la racionalidad práctica.

Bibliografía

Anscombe, E. *Intención*. Trad. Ana Isabel Stellino; Intr. de Jesús Mosterín. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Paidós, 1991.

ÓSCAR ANDRÉS PIEDRAHITA
Estudiante de posgrado
Universidad de los Andes -
Bogotá - Colombia
oa.piedrahita@uniandes.edu.co

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n163.61866>

Santamaría, Freddy. *Haciendo mundos: el nombrar y la significatividad*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2016. 296 pp.

A menudo escuchamos decir a la gente, al hablar de determinadas personas o inclusive de pueblos o de naciones, que