

Stoa

Vol. 7, no. 14, 2016, pp. 7-26

ISSN 2007-1868

LA SINDÉRESIS COMO ALTERNATIVA AL
PROBLEMA DE LA BRECHA EN SEARLE

FABIO MORANDÍN AHUERMA
Facultad de Filosofía
Universidad Veracruzana
fmorandin@uv.mx

RESUMEN: El objetivo de este trabajo es analizar el problema que John R. Searle propone en el tercer capítulo de su obra *Rationality in Action* (2003) sobre la brecha o distancia (*gap* en inglés) que media entre una decisión y una acción, y que pretende solucionar a través del concepto del yo (*self* en inglés). Consideramos que esta explicación es insuficiente en algunos aspectos e introducimos la sindéresis (Συντηρησις en griego) como línea argumentativa para defender la existencia de decisiones no contingentes pero libres desde una perspectiva tomista, en contraste a la propuesta de la brecha y el *yo-no humeano*.

PALABRAS CLAVE: Searle · brecha · yo · sindéresis · voluntad · De Aquino

ABSTRACT: The objective of this paper is to analyze the problem proposed by John R. Searle in the third chapter of his work *Rationality in Action* (2003) about the gap or distance that mediates between a decision and action, and how it intends to solve through the concept of the Self. We believe that this explanation is insufficient in some aspects and introduce the term Synderesis (Συντηρησις in Greek) as argumentative line to defend the existence of decisions not contingent but free from a Thomist perspective, in contrast to the proposal of the gap and the *Self No-Humean*.

KEYWORDS: Searle · Gap · Self · Synderesis · Will · Aquinas

1. Naturalismo ingenuo

El argumento que John R. Searle sostiene en su obra *Rationality in Action* (2003, pp. 61-96) es que los modos de racionalidad clásica fallan por tratar de extrapolar un naturalismo ingenuo a los fenómenos de la conducta. Aunque no utiliza este adjetivo, es en el desarrollo de su exposición que ofrece algunas consideraciones para demostrar que las concepciones de la racionalidad, como hasta ahora las hemos estimado son, desde su punto de vista, erróneas. Como tenemos la creencia de que los eventos ocurren naturalmente —necesariamente— porque las causas que los motivan son precedentemente suficientes para hacer conjeturas, si sabemos el estado de cosas en x_1 y conocemos las leyes de causa y efecto, podemos fácilmente predecir lo que va a ocurrir en un futuro x_2 . Este determinismo, que podemos observar sin ningún problema en la naturaleza y que nos permite predecir, con cierta precisión, algunos fenómenos naturales, aplica también para nosotros, seres naturales, y por tanto, si observamos con detenimiento podemos predecir el camino que habrá de tomar una decisión.

Sin embargo para Searle nada más alejado de la realidad. El autor norteamericano, siguiendo de algún modo a Hume dice que la creencia de que las cosas deberían ser de un modo, porque así ha ocurrido en el pasado, no garantiza de manera alguna que deban de seguir siendo de ese modo o que podamos sacar implicaciones necesarias de ello. Hume (1980, 4:2), en un texto clásico había planteado el problema de la inducción del siguiente modo:

For all inferences from experience are based on the assumption that the future will resemble the past, and that similar powers will be combined with similar sensible qualities. As soon as the suspicion is planted that the course of nature may change, so that the past stops being a guide to the future, all experience becomes useless and cannot support any inference or conclusion. So no arguments from experience can support this resemblance of the past to the future, because all such arguments are based on the assumption of that resemblance. However regular the course of things has been, that fact on its own does not prove that the future will also be regular.¹

¹ “Todas las inferencias sacadas de la experiencia suponen, como su fundamento, que el futuro semejará al pasado y que los poderes similares se unirán a similares cualidades sensibles. Si existiera alguna sospecha de que el curso de la naturaleza pudiera cambiar y que el pasado no sirviera de regla para el futuro, toda experiencia resultaría inútil y no podría dar origen a inferencia o conclusión alguna. Por lo tanto, es imposible que argumentos sacados

Searle toma parcialmente algunos puntos de la argumentación de Hume, ya que supone que defectuosamente podemos hacer generalizaciones en relación al curso natural de algunos acontecimientos físicos, pero sostiene que aunque pudiera hipotéticamente existir una circunstancia extraordinaria, que cambiara en determinado momento las condiciones de la tierra, tenemos alguna certeza de que al soltar la piedra ésta caerá (Searle, 2003, pp. 61-96).²

Sin embargo la regularidad observada en la naturaleza no aplica a los llamados *actos voluntarios libres*. Esto es, hacemos una cosa pero tenemos la intuición de que podríamos estar haciendo otra aún en las mismas circunstancias. El libre albedrío, dice Searle (2003, p. 63) es parte de una brecha entre lo que estamos haciendo y lo que *podríamos* hacer. Por eso el sentido de la responsabilidad sobre nuestros actos es infranqueable (Cfr. García, 2014, pp. 57).

Si la incertidumbre puede privar en la *regularidad* de la naturaleza, mucho menos podemos predecir el curso de nuestras decisiones, primero porque somos *seres libres*, que no estamos obligados a tomar decisiones en cierto camino u otro. Tomamos las decisiones que queremos aunque algunas parezcan absurdas, irracionales, y de hecho pueden serlo; segundo, porque incluso nuestra decisión tampoco nos obliga a que iniciemos una acción en consecuencia, y tercero, porque incluso cuando llevamos a cabo una acción a partir de nuestra decisión, no estamos obligados a seguir haciéndola o terminarla, así que se requiere una revisión permanente de esa convicción a lo largo de la acción para decidir si seguimos realizándola (Searle, 2003, pp. 61-96)³

Entonces el autor de Colorado se pregunta: ¿Cómo es que podemos justificar la toma de decisiones si no pueden ser causalmente explicadas? Su respuesta se compone de dos elementos: uno, la brecha (*the gap* en inglés); el segundo, la promulgación de la existencia de un *yo-no-humano*.

de la experiencia puedan probar la semejanza del pasado con el futuro, ya que todos los argumentos semejantes están fundados en la suposición de tal semejanza. Aun admitiendo que el curso de las cosas siempre ha sido regular, este solo hecho, sin ningún argumento o inferencia nueva, no prueba que para lo futuro continuará así [traducción de Zorrilla]" (Hume, 1980, 43).

² Cfr. García, 2014, pp. 57.

³ Cfr. Boström, Honnacker y Ziesche, 2010, p. 2.

2. La brecha

La brecha es “aquel rasgo de la intencionalidad consciente por el que los contenidos intencionales de los estados mentales no se experimentan por el agente como algo que establece condiciones causalmente suficientes para decisiones y acciones, incluso en los casos en los que la acción es parte de las condiciones de satisfacción del estado intencional” (Searle, 2004, p. 84). Los contenidos intencionales no parecen ser la única causa, o causa suficiente, para realizar una acción, iniciarla, mantenerla o terminarla, dice el denverino.

Se experimenta la brecha —distancial— desde lo que hemos decidido y lo que habremos de hacer. En sus propias palabras:

The gap can be given two equivalent descriptions, one forward-looking, one backward. Forward: the gap is that feature of our conscious decision making and acting where we sense alternative future decisions and actions as causally open to us. Backward: the gap is that feature of conscious decision making and acting whereby the reasons preceding the decisions and the actions are not experienced by the agent as setting causally sufficient conditions for the decisions and actions. As far as our conscious experiences are concerned, the gap occurs when the beliefs I desires, and other reasons are not experienced as causally sufficient conditions for a decision (the formation of *a priori* intention); the gap also occurs when the prior intention does not set a causally sufficient condition for an intentional action; and it also occurs when the initiation of an intentional project does not set sufficient conditions for its continuation or completion (Searle, 2003, p. 62).⁴

De acuerdo al autor existen tres momentos en que se experimenta la brecha y podemos interpretarlos de la siguiente forma:

⁴ “De la brecha se pueden desprender dos descripciones equivalentes: una orientada hacia adelante y otra hacia atrás. Hacia adelante: la brecha es ese rasgo de nuestra toma de decisión y actuación conscientes por el cual sentimos decisiones y acciones futuras y alternativas como causalmente disponibles para nosotros. Hacia atrás: la brecha es ese rasgo de la toma de decisión y actuación conscientes por el cual el agente no experimenta que las razones que preceden a las decisiones y a las acciones establezcan condiciones causalmente suficientes para dar lugar a las decisiones y a las acciones. En lo que se refiere a nuestras experiencias conscientes, la brecha se da cuando las creencias, deseos, y otras razones no se experimentan como condiciones causalmente suficientes para formar una decisión (la formación de una intención previa); la brecha también se da cuando la intención previa no establece una condición causalmente suficiente para una acción intencional; y, por último, se da asimismo cuando el inicio de un proyecto intencional no establece condiciones suficientes para su continuación o finalización” [traducción de Condisis] (Searle, 2004, p. 1258).

1. Hay distancia entre las razones que se consideran para hacer algo y la decisión de tener la intención de realizarlo. Aun cuando se tiene un deseo, una creencia, el sentido o sinsentido de la toma de una decisión racional o irracional, la formación de esa intención previa no está garantizada por una condición necesaria que la cause. No existe una razón (causa) *A*, *B*, *C* que motive necesariamente la decisión *X*, *Y* o *Z*. Así que cabe afirmar que “lo hizo porque sí” como respuesta racional —con un dejo de irracionalidad, por supuesto. La brecha causal no es brecha explicativa;
2. Intención no es sinónimo de acción. Ninguna intención previa garantiza que se tomará una decisión en consecuencia. Pensarlo e incluso, decirlo, no es lo mismo que hacerlo;
3. Y por último, el inicio de un proyecto intencional no es condición suficiente para que se continúe o se finalice dicho proyecto. Así que el inicio, sólo es el comienzo, vélgase la aparente tautología.

Es entonces que en estos tres momentos se manifiesta la brecha y, pertenecen a diferentes aspectos de un mismo rasgo de la conciencia: decisión y actuación forman parte de un ejercicio libre de la voluntad no condicionada (Searle, 2003, p. 62). Sin embargo, sostiene que este error parte del hecho de que no existen condiciones causalmente suficientes para determinar una decisión, ni siquiera para conocer las causas de la determinación en sí, por lo que tampoco sabemos qué haremos de hacer a partir de que hayamos tomado alguna decisión. Esto es, que existe incertidumbre para la toma de decisiones racionales (y especialmente en el caso de las irracionales), y tampoco hay garantía de que una vez que se tome una decisión, se hará algo en consecuencia, como tampoco existe seguridad en las acciones que se habrán de realizar cuando se hubiese optado por una decisión.

Así tendríamos tres condiciones:

- a) Primero, no existe ningún factor de necesidad causal en la toma de decisiones;

- b) Segundo, aun cuando se haya escogido una opción entre varias, con lo que se reconoce que existe libertad en el sujeto, no se garantiza un acto como efecto de esa decisión;
- c) Y tercero, no existe necesidad en una acción determinada aunque la acción sea parte de la decisión.

Esta brecha, afirma, sólo puede ser llenada por el Ser. Vista desde la definición clásica de la distancia o diferencia entre sí que puede haber ante elementos relacionados, el tema del Ser y la brecha adquieren especial relevancia en su argumentación. Advierte como una posible objeción el hecho de haber descrito erróneamente la conciencia en cuestión “y cabría la posibilidad de que no exista dicha brecha” (Searle, 2003, p. 63)⁵ aunque para nosotros, esta no es una objeción real, lejos del estilo escolástico donde se antepone los argumentos en contra, lo hace sin abordar el problema detenidamente o reparar en lo que él mismo está afirmando, pero esto lo veremos más adelante.

Las pruebas que presenta para sostener la existencia de la brecha son básicamente las tres siguientes (Cfr. Searle, 2003, 64-67):

- a) *La intención-en-la-acción* puede tener dos fuentes, una consciente y otra inconsciente o provocada por un factor externo como un movimiento reflejo (inducido por un agente externo) pero en el caso de un movimiento intencional no se tienen causales psicológicas suficientes que determinen dicho movimiento;
- b) Aun teniendo varias razones para tomar una decisión, puede ser una, y sólo una la que establezca condiciones y ésta podría ser totalmente arbitraria;
- c) El presupuesto de la libertad debe ser considerado para cualquier decisión racional, incluyendo una respuesta irracional, de otro modo, no se podría decir que el sujeto es libre.

Posteriormente agrega que en cuanto a la causa de una acción, la brecha se manifiesta claramente porque, cuando se dan razones para actuar como se actúa, siempre queda el espacio de no haber dado

⁵ Cfr. Acerbi, 2011, p.17

una verdadera causa, esto es, que sea suficiente y que explique que la decisión que se tomó, o lo que ocurrió, tenía que ocurrir así. Aunque actuemos por creencias y deseos, ello no implica ningún tipo de necesidad causal. “The explanations we typically give when we state the reasons for our actions are not sufficient causal explanations. They do not show that what happened had to happen” (Searle, 2003, p. 69).

Tenemos, de este modo, tres presupuestos identificables en su argumentación:

1. No podemos dejar de decidir, el no decidir es de suyo una decisión;
2. No existen argumentos causales axiomáticos para una acción;
3. El ser humano, más allá de lo circunstancial, tiene libertad para tomar una u otra decisión.

Para Searle a diferencia de los eventos de la naturaleza, las acciones tienen un origen sustancial en un yo. En el caso de las acciones no se pueden utilizar los mismos parámetros con los que se avizoran los acontecimientos naturales, esto es por ejemplo, no puede preverse del mismo modo los fenómenos de la naturaleza.

Así que tiene que haber un x que lleva a cabo la acción a , por la causa z —que no es necesaria pero sí suficiente. Ese x es más que “un campo unificado de conciencia” pero si bien no sólo es la suma de sus percepciones, tampoco es un ser trascendente o fuera del propio sujeto constitutivo. No seguiremos los argumentos negativos por los cuales explicita “lo que no es el yo” (Cfr: Searle, 2003, p. 95) sino las conclusiones a las que arriba después de un largo camino y que son afirmativas sobre las características de este yo:

- a) Es consiente como halo de conciencia y no como una entidad allende;
- b) Es persistente en el tiempo (no trascendente). Esto es, la permanencia de un yo a través del tiempo y del espacio;
- c) Es racional y opera conforme a los patrones de la racionalidad;
- d) Es racional y opera conforme a los patrones de la racionalidad;
- e) Es responsable de una parte su conducta.

3. Revisión crítica

Creemos que Searle sigue sin abordar el problema que él mismo ha planteado. La cuestión de la brecha es relativa a dos o más entidades, y si existe hipotéticamente tal distancia, lo cual debe ser analizado, ésta es, en todo caso, entre la razón, la conciencia, la voluntad, el acto y la sindéresis. No únicamente en *la-intención-en-la-acción*, causa y acto. Por eso coincidimos con García (2014, p. 217) cuando afirma:

El punto de partida searleano no es llevado a sus últimas consecuencias por el autor. De haberlo hecho tal vez hubiera podido entender la necesidad de referir a una dimensión espiritual en el hombre. Si bien Searle parte de la aceptación de los estados mentales y realiza un primer análisis, considerándolos como irreductibles a la materia, termina yendo en contra de su propuesta al pretender dar una fundamentación última de los mismos en el ámbito cerebral, refiriendo a la neurobiología y, por tanto, estableciendo una explicación de tercera persona.

Si bien por nuestra parte decimos que la voluntad no está determinada causalmente por necesidad sino que tiene un momento en el cual sí es capaz de elegir, de tomar una decisión —como uso de la libertad en sentido débil— sobre cuál de los bienes que tiene presente va a perseguir. Esta libertad se puede ver claramente en el juicio práctico de la razón. Precisamente lo que hace la voluntad es determinar el juicio práctico sobre el cual se va a verter la acción externa. La libertad estaría en elegir el juicio práctico. La deliberación o la sindéresis, en algunos casos al menos, escoge la acción y podría presentar una brecha, pero la relación no es necesariamente de causalidad eficiente, sino de *decisión-acción* interna de actuar o no. Provisionalmente entenderemos por sindéresis a la capacidad del hombre para tomar decisiones contingentes bajo la comprensión de los primeros principios de la razón práctica.

La llamada paradoja de la elección de Schwartz dice que el dogma establece que entre más libre de elegir sean las personas, cuanto más libertad tengan, más bienestar alcanzarán. Esto, que podría parecer obvio, en realidad no lo es, porque esconde una paradoja: cuánto más opciones tenemos para elegir, más difícil resulta hacerlo, más ansiedad experimentamos por el miedo a equivocarnos e incluso llegamos a la parálisis (Schwartz, 2007, p. 181).

Quisiéramos detenernos aquí en dos elementos que, a nuestro parecer, han sido pasados por alto y que podrían explicar no sólo el fenómeno de la brecha sino que podrían ser una génesis de las decisiones: nos referimos al entendimiento y la voluntad vista desde la perspectiva racionalista —aunque algunos pudieran escandalizarse— tomista. Pero permítasenos antes valernos de algunas explicaciones que santo Tomás desarrolló desde hace nueve siglos y que parecen haber sido pasadas por alto por muchos autores (*Vgr.* Ryle, 1949) y no sólo por el autor norteamericano.

Partamos de la siguiente cita:

Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus. Et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum (De Aquino, I-II, q. 9, a.1, co).⁶

Hemos tomado como definición sucinta del término voluntad, a la libertad que tenemos de optar por una cosa u otra, y por otro lado, al deseo de hacer algo o dejar de hacerlo. De este modo tenemos dos acepciones: a) libertad y b) deseo. Así que nos referiremos a ellas como dos partes de la misma voluntad. Los medievales de la Escuela de París, especialmente De Aquino y san Alberto Magno, retomando la tradición que san Jerónimo de Estridón había iniciado en el siglo VI, creó la dicotomía de la voluntad no simplificando la solución, por el contrario, demostrando que el hombre es un ser complejo con por lo menos cuatro elementos distintivos:

- a) La parte lógica, esto es, el intelecto, la inteligencia, que en griego le llamaron λογικόν [*logikon*], y que se refiere a *ratio*, lo racional, la parte analítica de nuestro cerebro. En este sentido, *alma* es también mente y en la mente está el razonamiento capaz de entender los primeros principios de la razón teórica;
- b) La parte concupiscible, la que se refiere a la voluntad voluptuosa ο ἐπιτηψιμικόν [*epithymitikon*] en donde se alojan los apetitos, pero también la ambición, los sueños, la esperanza, todos ellos relacionados en aquellas cosas que perseguimos;

⁶ “El primer principio formal es el ente y lo verdadero universal, que es el objeto del entendimiento. Luego, con este tipo de moción, el entendimiento mueve a la voluntad, presentándole su objeto” [traducción de BAC].

- c) La parte irascible o $\tau\eta\psi\mu\iota\kappa\acute{o}\nu$ [*thymikon*] que es la parte pasional (*noluntas*), donde se alojan las decisiones no-racionales y otras racionales por una voluntad engañada por el *logikon*, y que también ha sido traducida como *ardor animositatis*, la parte impetuosa del alma, del ánimo, el valor, el coraje, el denuedo;
- d) la sindéresis o $\sigma\psi\nu\tau\iota\rho\iota\sigma\iota\nu$ [*syntirisin*] que, más allá de las tres anteriores, participa de una inteligencia trascendental capaz de aprehender los primeros principios de la razón práctica. Busca lo que le es consustancial al ser del hombre. El bien u objeto entendido no como medio sino como fin en sí mismo. Tan sencillo como alcanzar el bien del hombre y seguir su Ser, nada más. La participación en la inteligencia divina que comprende y es capaz de asumir la *ley natural* y comprender la *eterna*.

Las cuatro partes quedan enunciadas como un rudimento para el análisis de los actos y las decisiones. Decisión y acto se refieren a cosas singulares, esto es, a eventos particulares sobre los que cada individuo debe tomar una determinación, que consideramos es el paso siguiente a la decisión: en el curso racional de las acciones premeditadas proponemos la siguiente ruta cíclica: *idea de un estado de cosas-análisis-decisión racional (o no)-determinación-acción (racional o no)-consecuencia y nuevamente idea*.

La imagen mental a través de la cual proyectamos un estado de cosas posibles se refiere a la idea; al acto interior de ponderar las posibilidades de adecuar la realidad a la imagen mental: análisis; al hecho de movernos como otro acto interno en una dirección: decisión; al hecho de movernos como acto externo en una dirección: determinación; al hecho de actuar de manera externa o actuar de manera interna haciendo externamente nada: acción, y por último, al resultado *C* del movimiento de *A* sobre *B*: consecuencia. Que a su vez da lugar a un nuevo escenario o idea. También la posibilidad de un marco en el mundo físico de igualdad entre la *Bild* y su correlato, puede ser igual a cero.

Por lo anterior, coincidimos nuevamente con García (2007, p. 218) en que:

La dificultad está en que el análisis de Searle termina en el lenguaje, considerando que basta con entender los actos del habla para explicar la acción.

Esto no reclama, según él, una referencia metafísica. Pero si analizamos la acción libre podemos ver que ella, además de explicarse por la brecha, manifiesta una tendencia al bien, presente a la inteligencia humana como tal. Y esto en última instancia radica en la bondad de lo real, es decir, en una consideración metafísica de las cosas. El lenguaje toma su fuerza vinculante del ser de la realidad, sin lo cual en última instancia nada puede obligarnos.

Searle (2003, cap. 8) dirá al respecto que los deseos y las creencias tienen diferentes tipos de ajuste, esto es, que los deseos tienen una dirección de ajuste mundo-a-mente mientras que las creencias tienen un ajuste mente-a-mundo. Los deseos carecen de las restricciones sobre los contenidos intencionales que tienen las intenciones, pero esto no lo vamos a discutir aquí.

3.1. La posición tomista

¿Cuáles son nuestras observaciones a la teoría explicativa de las decisiones y la brecha? Los argumentos que aportaremos a favor del modelo clásico de racionalidad y toma de decisiones están desarrollados bajo tres supuestos: el primero es *voluntas*, el segundo *ratio* (en su sentido clásico) y el tercero, la sindéresis. Para ello retomaremos algunos argumentos de santo Tomás de Aquino en su *Tratado de los Actos Humanos* (De Aquino, *Summa* I-II, q. 6-21).

Santo Tomás había planteado, y resuelto, por lo menos dos aspectos del problema de la brecha y el yo. Él estaba consciente de que puede existir distancia entre los actos voluntarios y el quéhacer a partir de la decisión de tomar acción; también de que podíamos iniciar una acción pero no terminarla y que no forzosamente una acción es causa de una decisión. Afirmaba que en los actos humanos debe haber el factor de lo voluntario, esto es, actos realizados que estén en el agente de manera autónoma y no obligado por un factor externo (De Aquino, *Summa* I-II, qs. 6-21), como Searle lo ilustra con el ejemplo del experimento de la corteza cerebral abierta.

Puede darse el hecho de movernos como otro acto interno en una dirección específica o no movernos, pero sigue siendo un tipo de acción. Movernos por el fin o para el fin es la distinción entre lo racional y lo irracional. Movidos por el fin aplicamos una racionalidad del tipo que Searle critica, pero al hacerlo para el fin incorpora el hecho de

actuar de manera externa o actuar de manera interna haciendo externamente nada. No existe contradicción entre *hacer internamente* y *hacer nada externamente*, por el contrario es una igualdad.

Hay una distinción útil aunque muy sutil para diferenciar un acto voluntario, hecho por un fin en el que el agente activo toma la decisión de moverse en una dirección con un propósito específico, esto es, por un fin, y a esos actos los llama voluntarios, siempre y cuando se tenga el conocimiento de dicho fin.

Quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis vel motus; non tamen eius quod est agere vel moveri propter finem est principium in ipso, sed in alio, a quo ei imprimatur principium suae motionis in finem. Unde huiusmodi non dicuntur movere seipsa, sed ab aliis moveri. Quae vero habent notitiam finis dicuntur seipsa movere, quia in eis est principium non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem. Et ideo, cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod agunt, et quod propter finem agunt, horum motus et actus dicuntur voluntarii, hoc enim importat nomen voluntarii, quod motus et actus sit a propria inclinatione (De Aquino, *Summa* I-II, C.6 a.1, co).⁷

El carácter de lo voluntario cobra especial relevancia en esta línea porque la persona sabe lo que quiere y entonces actúa en consecuencia, que es el moverse a sí mismo hacia ese fin, esto es lo voluntario. Ninguna otra cosa lo mueve más que así mismo en busca de esa meta consciente. Hay un fin interior, un principio en el agente activo que lo hace moverse por sus propios medios a la consecución de dicho fin. Si bien esto a primera vista parece reiterativo es necesario subrayarlo para darle el carácter de lo voluntario al acto libre y autónomo. Pero también en su autonomía podría no actuar externamente y, al mismo tiempo, haber actuado con una omisión.

Lo anterior en contraste con las acciones que realizan los animales sin el análisis racional que lo voluntario amerita y que utilizaremos como contraejemplo del chimpancé de Searle (2003, cap. 1), que para

⁷ “Pero para que algo llegue a hacerse por un fin, se requiere algún conocimiento del fin. Así, pues, lo que obra de este modo o es movido por un principio intrínseco que tiene algún conocimiento del fin, tiene en sí mismo el principio de la acción o del movimiento, no sólo para obrar, sino también para obrar por un fin. En consecuencia, cuando tanto el obrar como el obrar por un fin se deben a un principio intrínseco, estos movimientos y actos se llaman voluntarios; pues el término voluntario implica esto, que el movimiento y el acto se deben a la propia inclinación” [traducción de BAC].

nosotros no demuestra que la racionalidad humana esté al mismo nivel, sólo por ser capaz de poner una caja, utilizar un palo y alcanzar la comida. En todo caso creemos que un tipo de racionalidad instrumental no es suficiente para equipararla al ciclo arriba descrito: *idea-análisis*. . . y agregaríamos aquí, *medios*.

Los movimientos son voluntario y no tienen una dirección preconcebida por ninguna fuerza. Santo Tomás dice que ni siquiera Dios puede condicionar la voluntad humana pues muchos son los que se dirigen a otra dirección y no necesariamente a desearlo. Por eso lo que sí existe para el aquinatense son actos perfectos e imperfectos.

El acto voluntario surge como un acto interior de decisión con el conocimiento de un fin, con lo que hasta aquí no podemos afirmar que exista brecha alguna. Si se conoce el fin y la razón de fin, se adecúa las acciones en esa dirección y se dice que es conocimiento perfecto y sólo puede hacerse a través de un agente racional. En el caso del chimpancé simplemente tiene un conocimiento imperfecto pues sólo puede tener la aprehensión del fin pero no la razón de dicho fin y tampoco la proporción del acto con dicho fin. Esto es, actúa de manera instintiva para alcanzar la comida movido por el hambre, lo mismo hacen los ratones del laboratorio, pero ello no significa que exista un acto intelectual que determine o indetermine razones para actuar y mucho menos que posea una sindéresis participando de una inteligencia superior. El hombre, por tanto, puede conocer el fin y las acciones necesarias subsecuentes para alcanzar dicho fin, pero, coincidimos con Searle, no actuar en consecuencia. En cambio en la naturaleza animal no ocurre eso:

Est autem duplex cognitio finis, perfecta scilicet, et imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est quando non solum apprehenditur res quae est finis sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio eius quod ordinatur in finem ad ipsum. Et talis cognitio finis competit soli rationali naturae. Imperfecta autem cognitio finis est quae in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis, et proportio actus ad finem. Et talis cognitio finis invenitur in brutis animalibus, per sensum et aestimationem naturalem. Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet, apprehenso fine, aliquis potest, deliberans de fine et de his quae sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri. Imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem non

deliberat, sed subito movetur in ipsum. Unde soli rationali naturae competit voluntarium secundum rationem perfectam, sed secundum rationem imperfectam, competit etiam brutis animalibus (De Aquino, *Summa* I-II, c.6 a.2, co).⁸

En lo voluntario siempre hay un acto ya sea un acto interior con acto exterior o simplemente acto interior sin acto exterior. En todo caso, aún existiendo el acto interior de la voluntad que delibera, no necesariamente debe estar reflejado en un acto exterior, ya que esa es una decisión del sujeto; pero no existe una distancia indeterminada que deba ser ocupada por otro factor, simplemente hay *acto interior con acto exterior* o sólo *acto interior sin acto exterior*.

El ejemplo que pone santo Tomás de lo anterior es que el fuego causa calor y lo hace de manera directa. En cambio se hunde el barco porque el piloto dejó el timón a la deriva, y si bien, el piloto produce el hundimiento, lo hace de manera indirecta. No es que el piloto hunda al barco, lo que hunde el barco son las piedras que rompen el casco y hacen que el agua llene los compartimientos. *A* es factor causal de *B* y, *B* es factor causal de *C*. Pero si a un piloto no se le hubiera encomendado pilotear la nave, no tuviera el nombramiento o simplemente viajara como parte de los pasajeros, no se podría decir que él sea un factor causal de que el barco se hunda. Hay factores indeterminados y no necesariamente causales en la naturaleza, pero ¿qué ocurre en los actos interiores? ¿Puede esta visión extrapolarse?

Quia igitur voluntas, volendo et agendo, potest impedire hoc quod est non velle et non agere, et aliquando debet; hoc quod est non velle et non agere, imputatur ei, quasi ab ipsa existens. Et sic voluntarium potest esse absque actu, quandoque quidem absque actu exteriori, cum actu interiori, sicut

⁸ “Hay un doble conocimiento del fin: el perfecto y el imperfecto. Hay un conocimiento perfecto del fin cuando no sólo se aprehende la cosa que es fin, sino también se conoce su razón de fin y la proporción con el fin de lo que se ordena a él. Y este conocimiento compete sólo a la naturaleza racional. El conocimiento imperfecto del fin es el que consiste sólo en la aprehensión del fin, sin que se conozca la razón de fin y la proporción del acto con respecto al fin. Y este conocimiento del fin se encuentra en los animales irracionales mediante los sentidos y la estimación natural. Por consiguiente, a un conocimiento perfecto del fin sigue lo voluntario según su razón perfecta; puesto que, una vez aprehendido el fin, uno puede dirigirse hacia él o no, después de deliberar acerca del fin y de las cosas que se ordenan a él. A un conocimiento imperfecto del fin, en cambio, sigue lo voluntario según una razón imperfecta, puesto que al aprehender el fin, no delibera, sino que se mueve hacia él inmediatamente” [traducción de BAC].

cum vult non agere; aliquando autem et absque actu interiori, sicut cum non vult (*Summa* I-II, C.6 a.3, co).⁹

Esta no es una distinción superflua, el énfasis está en reconocer que existen actos voluntarios y, en segundo término, que existen dos tipos de actos: aquellos en los que se actúa conforme al fin y aquellos que se hacen por un fin. A menos que no lo hayamos interpretado correctamente es sorprendente que Searle teniendo claro que no es lo mismo una razón que una causa haya dejado esta laguna.

El siguiente elemento es la intención, que para santo Tomás es un acto de la voluntad. “Unde manifestum est quod intentio proprie est actus voluntatis” (De Aquino, q. 12. a. 1 so). Hay actos movidos por el apetito sensitivo, pero imperados por la razón. Hay actos de la voluntad y otros de la razón, aunque al parecer sean lo mismo.

Tenemos tres elementos: voluntad, razón, decisión; ahora agreguemos la sindéresis:

Συντηρηση o sindéresis es un principio ontológico de racionalidad práctica que está presente en todas las personas como una facultad cognoscitiva con hábito natural y que mantiene una impronta para lo inmanente de origen trascendente. Esto puede verificarse en la capacidad del entendimiento para ordenar acciones contingentes con el mismo poder de discernimiento de la razón teórica, porque en esencia, razón teórica y práctica participan de una sola razón (*Cfr.* Morandín, 2015, p. 171) contrariamente a lo que Searle afirmaba reduciendo todas las decisiones a racionales e irracionales.

Por tanto, Searle elimina de su análisis aquellos elementos que pueden serle adversos a su argumento pero con eso deja fuera una parte consustancial del ser del hombre, aquellas que apelan a las posibilidades supraracionales, capacidades de comprensión inmediata y a sus potencias con hábito.

⁹ “Porque la voluntad, queriendo y actuando, puede impedir el no querer y el no actuar, y algunas veces debe hacerlo, el no querer y el no actuar se le imputan, porque los causa ella. Y así puede haber voluntario sin acto: unas veces sin acto exterior, aunque con acto interior, como cuando quiere no actuar; otras, incluso, sin acto interior, como cuando no quiere” [traducción de BAC].

3.2. Segunda objeción

La segunda objeción estriba en que está ofreciendo una explicación mecanicista a un problema de la conducta, y diríamos, ontológico. Decimos que comete un giro categorial entre la explicación mecanicista, aunque esto no lo reconozca por supuesto, y la conducta que refleja la constitución del Ser. Las ideas de determinismo de las ciencias duras no son posibles en las ciencias de la conducta, aunque lo que Searle defiende sea una *contingencia causal en las decisiones*.

La razón por la que muchos suscriben dicha aseveración es su creencia de que los seres humanos están dotados con libre arbitrio, esa supuesta capacidad de la voluntad para autodeterminarse y para hacer elecciones no determinadas por ninguna fuerza o circunstancias externas. No parece quedar claro a qué se refiere Searle cuando habla de un “yo-no-humano”. Para nosotros no existe tal brecha que pueda ser zanjada por este ser, sino que el propio Ser busca de manera natural su bien, no como un asunto moral sino cosmogónico y ontológico.

Del mismo modo en que en una teoría clásica de juego se busca el mayor beneficio para sí mismo, este aparente bien podría ser racionalmente erróneo pero no injustificado, pues existe una motivación capaz de hacer que el sujeto tome una decisión, pero el ser sabe que sabe, y por tanto, bajo el hábito de la sindéresis, la voluntad queda supeditada a ésta, y la conciencia no sólo es conciencia de sí mismo, sino del haz de resultados de la acción (consciente o inconscientemente). Los agentes racionales que juegan un juego buscan siempre escoger aquellas estrategias que maximizan la utilidad esperada.

La sindéresis es el puente con la ley natural y comprensión de la ley eterna que le da el andamiaje a principios de la razón práctica que no necesitan ser a su vez justificados *ad infinitum*. Las decisiones pueden ser tomadas por un *porque sí* aparentemente irracional, pero trascendente, que tampoco es el deber kantiano. Bajo la sindéresis somos capaces de tomar decisiones inequívocas del mismo modo en que entendemos que el todo es la suma de sus partes.

Coincidimos en que hay posibilidades epistémicas de conocimiento racional y por otro lado posibilidades metafísicas más allá del campo cognitivo del sujeto, si bien Fisher lo aplica al campo de la moral, parece que la causalidad es infranqueable: “A recurrent theme has been

the difference between an agent's epistemic possibilities and metaphysical possibilities, given the truth of causal determinism. This disparity is crucial to understanding practical reasoning and deliberation in a causally deterministic world" (Fisher, 2007, p. 332).

El tener la libertad para tomar una u otra decisión no significa en un sentido fuerte que la existencia o demostración de *liberum arbitrium* haya quedado zanjada. La sindéresis está presente más allá de los actos libres del hombre. El hecho de que muchos hombres no actualicen, en el sentido aristotélico, a la sindéresis, o mejor dicho, no participen de ella sobre la acción racional, no significa que el hombre carezca de la facultad (potencia) habitual con hábito (González, 2006, pp. 187-199) de tomar decisiones inequívocas, por lo menos en cuanto a su forma.

Los actos y las decisiones se refieren a cosas singulares, esto es, a eventos particulares sobre los que cada individuo debe tomar una decisión. Lo irascible y lo concupiscible no mandan en la voluntad como una autoridad despótica. Lo apetecible se mueve hacia un fin y los principios en lo inteligible lo hacen a través de un fin. Esto significa que la voluntad es dueña de sí misma para moverse en la dirección que desee. "Cuando el individuo se mueve para un fin se está moviendo a través de lo apetecible, en cambio cuando se mueve por un principio se estaría moviendo por lo inteligible" (De Aquino, *Summa* I-II, q. 9, a.1, sc. 1). Cuando la voluntad se mueve en relación a su objeto se mueve por la inteligencia, en cambio cuando se mueve por un fin lo hace por sí misma.

La voluntad es movida por una pasión o por el entendimiento, también depende del individuo e incluso de su coyuntura. Lo que en un momento dado puede ser rechazado por la persona, en otro puede ser apetecible, de acuerdo incluso al ánimo del momento y las circunstancias. No se trata de una respuesta relativista sino realista en cuanto a la naturaleza humana, por eso a nivel de la acción no puede negarse la libertad pero este indeterminismo no cancela el sentido ulterior de la sindéresis.

Tal parece que son los objetos deseables lo que hace que la voluntad se mueva hacia ellos, al conocerlos —o creerlos— como bien. La voluntad se mueve de dos maneras: lo hace de suyo propio cuando busca los fines de algo; en cambio la mueve la inteligencia cuando se mueve por el fin intrínseco de las cosas —o por principios—, entonces la voluntad

está ordenada a un bien mayor (*Cf.*: De Aquino, *Summa I-II*, q. 9, a. 6, c).

Algunas cosas se hacen naturalmente, de acuerdo a principios, y otras se hacen voluntariamente, esto es, de acuerdo a ciertas apetencias. En todas las cosas es primero el ser que es por naturaleza, que el querer que es por voluntad. Reiteramos que la voluntad consta de dos principios: uno para el ejercicio y el otro para la determinación de la acción concreta; uno para iniciar la actividad y otro para el camino que habrá de tomar dicha actividad.

La voluntad interviene de manera directa en el primer momento (movimiento que inicia o no) y, en el segundo, (el camino que habrá de tomar) interviene el entendimiento que presenta el objeto a la voluntad. (*Cf.*: Morandín, 2014, p. 39).

4. A manera de conclusión

Aún con todo lo anterior consideramos que se debe dar una respuesta más compleja de lo que tanto Searle como el propio santo Tomás supusieron porque habría una mezcla de intelectualismo y voluntarismo —si así quiere llamarse— en el énfasis del motor de la voluntad y es el enraizamiento de lo moral, ya sea en la existencia del bien objetivo, ya sea en la opinión —o criterio— del sujeto cognoscente, y es donde debe buscarse una respuesta definitiva. Por eso sostenemos que no es un ser-no-humano sino la *sindéresis* la única capaz de llenar la brecha tanto hacia adelante como hacia atrás.

Decimos que es reduccionista la posición de Searle porque, siguiendo la conclusión de la tesis doctoral de Ancara (2008, p. 295) “parece acabar en una nueva tipología de monismo, en el cual la mente y el cerebro comparten la misma estructura biológica de base. Aunque la mente tenga sus rasgos propios de tipo subjetivo, en el futuro se podrán encontrar nuevas formas de explicación que tengan en cuenta a la vez los rasgos objetivos y los subjetivos dentro de una nueva teoría unificada”. Pero esto que “será descubierto en el futuro” es un análisis que los medievales ya habían, digámoslo así, agotado.

Por supuesto que sentimos que “hay decisiones y acciones futuras y alternativas como causalmente disponibles para nosotros” (Searle, 2004, p. 62) pero, más que una brecha, lo que tenemos es un análisis de las posibilidades sobre lo que puede darnos mayores beneficios, como

en una teoría de juegos pero de ningún modo un vacío existencial a la manera del Sísifo de Camus.

También concedemos que “el agente no experimenta que las razones que preceden a las decisiones y a las acciones establezcan condiciones causalmente suficientes para dar lugar a las decisiones y a las acciones” (p. 62) pero el término “condiciones causalmente suficientes” no es un concepto absoluto sino probabilístico. Puede tener más o menos condiciones que sean una causa necesaria para tomar una decisión. Pero aún en las decisiones ilógicas o absurdas, la explicación dada sobre la parte concupiscible, irascible, racional y la sindéresis para nosotros son suficientes para dar una explicación causal.

Lo mismo en cuanto a que “la intención previa no establece una condición causalmente suficiente para una acción intencional” (*Id.*) nuestra respuesta es que intención puede cambiar en el último momento y aún después, porque la intención es la orden que el cerebro manda y que la voluntad dirige y ejecuta. Podemos en cualquier momento dar un “golpe de timón” como síntoma de indecisión, pero eso, al mismo tiempo, constituye una decisión en donde la brecha termina.

Finalmente sobre el hecho de que “el inicio de un proyecto intencional no establece condiciones suficientes para su continuación o finalización” (*Id.*) no explica cómo la condición de “proyecto intencional inicial”, no pueda ser sustituido por un proyecto intencional secundario e incluso después, por uno terciario, y así sucesivamente; pero el primer proyecto intencional es siempre uno. El proyecto no ha cambiado, es otro proyecto, en otro momento y con otra intención. Tampoco vemos porqué habría de haber brecha en ello.

La sindéresis es, en todo caso, parte constitutiva del ser del hombre que como argumento ontológico a favor de la existencia de decisiones no-contingentes pero libres, es capaz de zanjar los inconvenientes que Serle presenta en el ciclo de las decisiones y la acción. Nos auxiliamos de la sindéresis para actuar por principios indemostrables y en ello no vemos cómo puede haber margen de error: se toman decisiones en condiciones contingentes, libremente, bajo un principio unívoco que es el bien del hombre en el sentido de fin y para fin que consciente o inconscientemente persigue y, por lo general, alcanza.

Referencias

- Acerbi, A., 2011. “What does it mean: ‘I will’? Ontology of first person and free will, in dialogue with Searle, Libet and Schopenhauer”, en Sanguineti, Acerbi y Lombo (eds.) 2011.
- Arcara, P., 2008, “La mente en John Searle: intencionalidad y causalidad”, *Cuadernos de Filosofía. Excerpta e dissertationibus in Philosophia*, num. 18, Pamplona, pp. 205-293.
- Boström, K. J., A. Honnacker y A. Ziesche, 2010, “Acting on gaps? John Searle’s conception of free will”, en Franken, Karakus y Michel (eds.) 2010, pp. 221-225.
- Copp, D., 2007, *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford University Press, Oxford.
- De Aquino, T., 1990, “Tratado de los actos humanos”, en De Aquino 1990.
- , 1990, *Suma de Teología, Prima Secundae*, cuestiones 6-21, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- Franken, D., A. Karakus y J. G. Michel, 2010, *John R. Searle: Thinking About the Real World*, Ontos Verlag, Alemania.
- Fischer, J., 2007, “Free Will and Moral Responsibility”, en Copp 2007, pp. 321-352.
- García, P. E., 2014, “La libertad en la filosofía de la mente de John Rogers Searle”, *Eikasía*, num. 55, pp. 203-226.
- González, A. M., 2006, *Moral, razón y naturaleza, Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona.
- Hume, D., 1980, *Investigaciones sobre el conocimiento humano*, Alianza Editorial, Madrid.
- Hume, D. y B. Stroud, 2004, *Investigación sobre el entendimiento humano*, Ediciones Akal, Madrid.
- Morandín, F., 2014, *La sindéresis como principio ontológico de racionalidad práctica*, Tesis inédita, Universidad Veracruzana, México.
- Ryle, G., 2005, *El concepto de lo mental*, Paidós, Barcelona.
- Sanguineti, J. J., A. Acerbi y J. A. Lombo (eds.), 2011, *Moral Behavior and Free Will*, IF Press, Rome.
- Schwartz, B., 2007, *The Paradox of Choice*, HarperCollins e-books, Estados Unidos.
- Searle, J., 2003, *Rationality in Action*, Massachusetts Institute of Technology, Massachusetts.
- , 2004, *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, trad. J. Codisis, Nobel ediciones, Barcelona.