

is rather limited. Her taste for argument is smaller still. The book proceeds by expounding many interesting ideas, and bringing some of them into dialogue. Conflict is resolved, insofar as it is, not by argument, not even of an exegetical kind, but by the exercising of certain exegetical options. ('We will follow this reading.' [p. 28].) From a certain perspective, this pick and mix approach to ideas can look like dodging the real philosophical task. It is very much to Lennon's credit, however, that in her hands the procedure yields many interesting ideas, ideas she does valuable work in combining into illuminating perspectives on her rich and varied subject matters.

Robert Hopkins
 Department of Philosophy
 New York University
 5 Washington Place, New York, NY 10003, USA
 E-mail: robert.hopkins@nyu.edu

Action, Knowledge & Will, de JOHN HYMAN, OXFORD, OXFORD UNIVERSITY PRESS 2015, ix + 254 pp.

Este libro constituye una extraordinaria aportación a la Filosofía de la Acción contemporánea. Ofrece, a la vez, un profundo diagnóstico de ciertas confusiones recurrentes y una alternativa original a algunos de los supuestos básicos en las discusiones actuales. Hyman argumenta convincentemente que las dimensiones ética, física, psicológica e intelectual de la noción de acción no están suficientemente distinguidas en la literatura filosófica. De esta confusión, se nos dice, se siguen muchos de los malentendidos más comunes en las controversias más habituales. Esta línea de argumentación le permite elaborar y justificar una aproximación a la Teoría del Conocimiento que rompe con muchos de los lugares comunes que, desde el célebre trabajo de Gettier, han sido compartidos por los filósofos analíticos. Básicamente, argumenta que el conocimiento es una capacidad (*ability*): la capacidad de ser guiados por los hechos. El pecado original de la epistemología contemporánea sería la idea obsesiva de que esta capacidad puede ser analizada en términos de algún tipo de justificación añadida a la verdad de nuestras creencias. Y la fuente última del error consistiría en una mala interpretación del papel que creencias y deseos juegan en la explicación de la conducta intencional.

El libro comienza con un detallado análisis de lo que su autor denomina la 'Teoría Moderna de la Voluntad', una teoría paradigmáticamente ejemplificada por Descartes y los filósofos empiristas clásicos. Cualquier lector familiarizado con la literatura filosófica contemporánea conoce los términos generales en los que, desde Ryle, este tipo de teoría ha sido criticado. Lo que es particularmente novedoso, y apreciable, en la posición de Hyman es la idea de que tanto los defensores como los críticos han confundido sistemáticamente las ideas de agencia y de voluntariedad. Se suponía que un análisis coherente de la voluntad debía explicar, a la vez, el hecho de que ciertas acciones son susceptibles de reproche, castigo o retribución y

el hecho de que la voluntad estuviera o no en la génesis causal de ciertos movimientos corporales. Ejemplos ligeramente diferentes de esta confusión pueden detectarse, por ejemplo, en los textos de filósofos tan dispares como Reid, Ryle o Dennett: la discusión acerca de si algo es una acción voluntaria se supone equivalente a la discusión sobre si ha habido genuina actividad por parte del sujeto.

La influencia de la Teoría Moderna de la Voluntad puede percibirse en muchas de las controversias contemporáneas sobre la metafísica de la acción. Hyman rechaza convincentemente la idea de que mi acción de levantar el brazo sea el movimiento de mi brazo, o la causa de ese movimiento. Más bien la acción debe identificarse con el causar (*causing*) el suceso movimiento-de-brazo. Decir que ese suceso-movimiento es el efecto de la acción no es menos incoherente que decir, por ejemplo, que un beso es el efecto del besar. Los efectos de nuestra acción deben distinguirse de sus resultados. La acción de matar a un rey tiene como resultado la muerte del rey. Las consecuencias de la acción no son esa muerte, sino, por ejemplo, los efectos que el asesinato tiene sobre la estabilidad política del reino. Adhiriéndose a un uso restrictivo de la noción de suceso (*event*), Hyman concluye que una acción no es un suceso, sino, en todo caso, el causar un suceso.

Además, distingue escrupulosamente las ideas de voluntariedad y actividad. Puede haber pasividad voluntaria y actividad involuntaria. Tiene que tomar algunas decisiones terminológicas que, a mi modo de ver, son completamente inobjetables. Es cierto que, en algunos contextos, se emplea el término 'involuntario' como implicando que ciertos cambios corporales están más allá de la capacidad de control por parte del sujeto. Pero es preciso distinguir esos casos de los casos en los que alguien actúa bajo amenaza o coacción. La presencia de la capacidad de control por parte del agente no implica la voluntariedad. La idea de que la apelación a la voluntad debe explicar a la vez la agencia y el carácter voluntario (no forzado) de lo que hacemos no es solo un defecto básico de la teoría moderna de la voluntad, sino que subyace también en muchas de sus críticas más famosas, y explica parte de los malentendidos que reaparecen en las discusiones contemporáneas. Es fácil aceptar, por ejemplo, la crítica de Ryle si consideramos que la teoría de la voluntad debe tener la función de explicar el carácter voluntario de lo que hacemos. Pero es perfectamente legítimo rechazar tal tipo de crítica si consideramos que tiene la función de iluminar la diferencia entre actuar y, simplemente, ser movido. De un modo semejante, Hyman argumenta que la manera en la que Wittgenstein abordó el problema de la acción muestra la confusión entre agencia y voluntariedad. El problema de cómo el movimiento de nuestro cuerpo está relacionado con el hecho de que nosotros lo movamos es el problema de la agencia, y del control especial que va asociado con ella. Pero bajo la cuestión de cómo la voluntad interviene en el movimiento de nuestro cuerpo se incorporan cuestiones bien diferentes. Argumenta que, básicamente, lo característico de la falta de voluntariedad no es que el agente sea incapaz de ejercer control intencional sobre lo que hace, sino que actúe sin ignorancia relevante y sin ser motivado por la coacción. La noción de voluntariedad es comple-

tamente diferente de las de control intencional, posibilidad o capacidad. La voluntariedad es, básicamente, una dimensión ética de nuestras acciones

Hyman argumenta que la acción intencional no se ajusta a los modelos causales habituales. Nuestro conocimiento de los motivos por los que actuamos no se adecua a los modelos humeanos sobre la causalidad (subsunción en leyes). Ello no quiere decir que los deseos no sean causas, ni que las racionalizaciones no sean explicaciones causales. El punto crucial del argumento reside en una concepción no reductiva de las disposiciones: la efectividad de una disposición no puede ser definida como una mera secuencia o concatenación de sucesos. La relación entre una disposición y su manifestación es específica-de-proceso. Una disposición puede estar en la génesis causal de un suceso, y, sin embargo la cadena causal puede ser desviada (*deviant*). La cadena causal no-desviada debe ser un proceso continuo en que se manifiesta adecuadamente la disposición relevante. Ello permite ver, no solo que un análisis causal convencional de la acción no puede ser correcto porque se enfrenta al problema de las cadenas desviadas, sino que no hay una oposición entre explicación teleológica y explicación causal, como los críticos de las teorías causales han defendido habitualmente. La explicación teleológica puede apelar a los deseos que nos mueven a actuar, y esa explicación es también causal. Pero es teleológica en la medida en que la acción es una manifestación adecuada del tipo de disposición correspondiente al deseo en cuestión.

Se sigue de ello que es perfectamente legítimo ofrecer una explicación teleológica de la acción intencional en términos de un deseo, cuando ese deseo identifica también el propósito de la acción y, de hecho, Hyman podría argumentar en favor de su intuición que ese es precisamente el papel habitual que cumple la mención de los deseos en el acto de habla de racionalizar nuestras acciones intencionales. La explicación es causal por mencionar una disposición, y es teleológica porque la disposición en cuestión es una disposición que se manifiesta en conducta dirigida a un fin.

En la literatura contemporánea es fácil detectar un sinfín de entidades, de tipos muy diversos, que son mencionadas como candidatas a ser las razones por las que actuamos. Hyman defiende que muchas de las confusiones que subyacen en las diferentes propuestas dependen de no distinguir diferentes sentidos del término ‘razón’ en el contexto de la explicación de la acción. Distingue entre la razón que es un *explanans* de la acción (*reason why*) y la razón-fundamento, o razón que guía la acción, (*reason for*). La diferencia es crucial: típicamente las *reasons why* son hechos psicológicos: cuando subo al tren porque quiero ir a Barcelona, el conjunto de las *reasons why* incluye, por ejemplo, el *hecho* de que deseo ir a Barcelona, o el *hecho* de que creo que el tren en cuestión me llevará a Barcelona. Las *reasons for*, son aquello que, desde el punto de vista del agente, justifica mínimamente su acción, la consideración que guía su manera de actuar, el contenido de su creencia. En el ejemplo anterior, la *reason for* relevante sería, por ejemplo, *que* el tren va a Barcelona. Es crucial que mi *reason for* para coger el tren continuaría siendo una *reason for* aun en el caso de que yo estuviera equivocado en mi creencia y de hecho el tren no fuera a Barcelona. La existencia o no existencia del hecho de que el tren va a

Barcelona es irrelevante para la existencia de mi *reason for* o de mi *reason why* psicológica. Por otra parte, la *reason for* debe ser distinguida de la intención: la *reason for* está determinada por el contenido de una creencia, mientras que la intención está determinada por el contenido del deseo que guía la acción.

Establecidas esas distinciones, Hyman argumenta que la estrategia habitual, defendida por ejemplo por Davidson y Anscombe, de tratar de definir la acción intencional en términos de razones es un error. Hay actos no intencionales que tienen una *reason for*: por ejemplo, sonreír ante una situación graciosa o divertida. Además, en el mismo sentido en que hay *reasons for* para nuestras acciones puede haber *reasons for* para nuestras creencias o deseos. Por otra parte, insiste en que la diversidad de los sentidos de 'razón' en los que puede decirse que actuamos por razones es la clave para explicar la extendida, pero errónea, intuición de que las verdaderas razones han de ser estados mentales. Es cierto que el éxito de la racionalización de una acción no depende de si las creencias del agente son verdaderas. Para racionalizar mi acción de coger un tren con el propósito de ir a una determinada ciudad, no es relevante que mi creencia de que el tren lleva a la ciudad en cuestión sea verdadera. Aunque, obviamente, sí es relevante que yo crea que el tren tiene ese destino. La conclusión que ha parecido inevitable es la de que una racionalización en términos de mis *reasons for* tiene éxito explicativo en la medida en la que aporta información sobre las *reasons why*. Según esta línea de pensamiento, cuando decimos que Juan coge el tren porque este le llevará a Barcelona, la verdadera explicación consiste en la obvia implicatura de que Juan cree que el tren le llevará a Barcelona, y tiene el correspondiente deseo. Y entonces parece necesario aceptar que la verdadera razón del agente es sólo *reason why*. Esta es la conclusión a la que objeta, a mi parecer con completo éxito, Hyman. Si la cuestión sobre las razones es una cuestión sobre las *reasons why* entonces sí es cierto que el hecho de que creamos o deseemos ciertas cosas es la razón de nuestra acción. Pero en la medida en que podemos indagar, y de hecho normalmente indagamos, por las *reasons for*, la razón que tratamos de identificar es lo que creemos. Es una razón que no depende de la verdad de nuestra creencia, pero también es un tipo de entidad completamente distinto del hecho de creer.

Con ello, Hyman sienta las bases para articular una tesis que ya ha defendido en escritos anteriores. Supongamos que hay una genuina explicación de una acción particular como (1)

(1) Jaime fue a la iglesia porque eso iba a hacer feliz a su madre.

Según su argumento, (1) atribuye a Jaime no solo la creencia de que a su madre le iba a agradar su acción, sino también el conocimiento correspondiente. En un caso paradigmático, (1) *expresa* la *reason for* de la acción de Jaime. Pero (1) necesita satisfacer más condiciones para ser una atribución adecuada. Por supuesto, si (1) es verdad, también es verdad que Jaime habría ido a la iglesia si hubiera estado equivocado radicalmente sobre los sentimientos religiosos de su madre, pero, en ese caso, no estaríamos autorizados a expresar la *reason for* de Jaime de esa

manera, en términos de (1), aunque esta razón seguiría siendo la misma. Podemos tener la tentación de pensar que ello es así simplemente por la factividad introducida por la conectiva causal 'porque'. Esa tentación debe ser evitada, según Hyman. Su argumento descansa en casos paradigmáticos en los que el *explanans* es verdadero sin que la creencia del hablante sea un caso de conocimiento: por ejemplo, alguien que forma una creencia completamente irracional, aunque verdadera, sobre el futuro, y hace de lo que cree la *reason for* de su acción. Tenemos la intuición de que, en esos casos, las explicaciones-tipo (1) son tan inadecuadas como en el caso en el que la creencia del agente es falsa.

Con estas consideraciones, Hyman sienta las bases para defender una concepción que se separa radicalmente del intento de reducir el conocimiento a creencia verdadera con algún tipo especial de justificación. Distingue entre conocimiento y creencia en términos de sus objetos: mientras que lo que conocemos son hechos, o la verdad de ciertas proposiciones, lo que creemos son proposiciones. El conocimiento no es un tipo de creencia, es más bien una capacidad (*ability*). No es la mera capacidad de responder adecuadamente a ciertas cuestiones, y no es una capacidad que se manifiesta solo en la conducta. Nuestros deseos, creencias, esperanzas, intenciones ... también pueden estar guiados por los hechos. Una aparente dificultad en el análisis propuesto, que es discutida en el libro, es la cuestión de la atribución de conocimiento a animales no lingüísticos. Hyman vincula su primitiva crucial (ser-guiado-por-los-hechos) a la idea introducida anteriormente de una *reason for*. Pero la manera en que aborda la existencia de *reasons for* en la explicación de la conducta animal sugiere compromisos fuertemente racionalistas. Por ejemplo, justifica la atribución de conocimiento a los animales apelando a descubrimientos de psicología animal sobre la existencia de procesos de razonamiento en perros, primates y algunos pájaros. A mi modo de ver, nada en su argumento general exige este tipo de justificación. La noción de *reason for*, por el papel que juega en la estructura dialéctica del libro, no necesita circunscribir su aplicación a procesos psicológicos que estén constituidos por, o vayan acompañados de, procesos de razonamiento, en ningún sentido substantivo del término 'razonamiento'.

Según Hyman, el tipo de análisis no reductivo de la noción de conocimiento que propone no ha gozado de predicamento en las últimas décadas por la idea recurrente de que la única explicación genuina de la acción intencional debe considerar esta como el efecto de la eficacia causal de creencias y deseos. Cuando creemos con verdad, nuestra acción es guiada por una creencia que de hecho es verdadera; pero si la creencia es además conocimiento, somos guiados además por los hechos. Hyman muestra que no puede haber ninguna tensión aquí: todo su libro es una brillante demostración de que el sentido en el que los hechos nos guían es un sentido de 'guían' completamente diferente del sentido en el que también podemos decir que al actuar estamos guiados por nuestras creencias y deseos. Quien actúa de acuerdo con una creencia que es verdadera por casualidad, que no es conocimiento, actúa como actúa por el hecho de creer lo que cree, pero no está guiado por la verdad de su creencia. Este tipo de considera-

ciones le permiten ofrecer una solución original al problema del superior valor del conocimiento en relación al valor de la creencia verdadera, un problema que ha ocupado a la filosofía occidental desde Platón. Ninguna solución puede ser satisfactoria mientras continuemos confundiendo el hecho de que una creencia verdadera guíe la acción y el hecho de que esta esté guiada por la verdad.

Josep Lluís Prades Celma
Departament de Filosofia
Universitat de Girona
Pl. Ferrater Mora 1, 17071 Girona
E-mail: josepllprades@gmail.com

Knowing Better: Virtue, Deliberation and Normative Ethics, by DANIEL STAR, OXFORD, OXFORD UNIVERSITY PRESS 2015, pp. 147.

Daniel Star opens his most recent book, *Knowing Better*, by presenting a dilemma in normative ethics: on the one hand, we have the intuition that certain people tend to act virtuously (i.e. “they non-accidentally [...] act for genuine normative reasons” [p. 1]) despite not explicitly having any knowledge about ethical theories of virtue; on the other hand, we also hold the belief that those who study normative ethics and are trying to develop an ethical theory which tells us what we ought to do are doing a valuable job, a job which is useful for society. However, it seems that both claims are inconsistent with each other: either we do not need any ethical theory for acting right (and then the project of constructing a normative ethical theory becomes useless), or the project of developing a normative ethical theory is interesting (and then it seems that it would be useful for acting right). Therefore, the purpose of the whole book is to develop a normative account of ethics which makes these two different claims compatible or, more precisely, “to show that there is actually no inconsistency or tension involved in accepting this pair of prima facie very attractive claims” [pp. 3-4], a task which requires him to be engaged in different debates of normative ethics, philosophy of action and epistemology.

To achieve this goal, in chapter 1, “Two Levels of Ethical Thinking”, Star develops an account of the two different levels of ethical reasons and the ways in which those different types of reasons are related to each other. In general, he claims, the principle of *reasons as evidence* may be defended. According to this principle:

R: Necessarily, a fact *F* is a reason for an agent *A* to φ if and only if *F* is evidence that *A* ought to φ [pp. 13, 52, 97].

So, according to **R**, every single reason we have to act in a particular way *is* (ontological claim) also evidence for us to act in the way the reason suggests us to do so. Moreover, there is a subclass of facts among those which are reasons for action that are responsible for the actions in question being right (wrong), i.e.