



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
FACULTAD DE HUMANIDADES**

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

T E S I S

**Intencionalidad, actos de habla y creación de la realidad social en
John Searle**

Que para obtener el título de:
Licenciado en Filosofía

Presenta:
Jesus Enrique Guadarrama Samano

Asesor:
Dr. Davide Eugenio Daturi

Toluca, Estado de México, 2022.

Índice

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1	6
INTENCIONALIDAD, CONCIENCIA Y REALIDAD	6
Estados Intencionales	6
Percepción	11
<i>Network y Background</i>	17
Acciones intencionales	20
Causalidad	22
Realismo Externo	25
Idealismo y escepticismo	27
El problema del dualismo y el materialismo	31
Dualismo y espiritualidad	33
Naturalismo biológico y conciencia	34
<i>Unconscious</i> e irracionalidad	37
Los límites de la consciencia	41
Conclusión	44
CAPÍTULO 2	45
ACTOS DE HABLA Y LENGUAJE INTENCIONAL	45
Lenguaje natural y la <i>doctrina del infortunio</i> en Austin	46
Repercusiones en el pensamiento de Searle	51
La intencionalidad en el lenguaje	54
<i>Meaning</i>	58
¿Cómo se relaciona el lenguaje con la realidad?	64
Simbolismo e imposición de funciones	77
Conclusión	82
CAPÍTULO 3	84
LA CONSTRUCCIÓN DE LA REALIDAD SOCIAL	84
Hechos Institucionales	84
Hechos brutos y hechos institucionales	85
Intencionalidad colectiva	89

El problema de las otras mentes.....	92
De la antropología a la lingüística.....	94
La estructura invisible de la realidad social	97
La imposición de funciones	103
La problemática del individualismo y la aceptación colectiva	111
Poderes deónticos.....	116
Freedom of the Will	120
El Biopoder y el poder político	127
Derechos Humanos	134
Conclusión	136
CONSIDERACIONES FINALES A LAS PROPUESTAS DE SEARLE Y SUS IMPLICACIONES EN LA FILOSOFÍA.....	138
BIBLIOGRAFÍA:	145

INTRODUCCIÓN

John Searle es un filósofo estadounidense reconocido principalmente en los países anglosajones por sus aportaciones a la filosofía del lenguaje y a la filosofía de la mente. Sus obras han abordado temas que van desde los actos de habla, el significado, la intencionalidad, la consciencia y, más recientemente, la intencionalidad colectiva y la realidad social; todos estos intereses intelectuales –que en un primer momento parecieran no seguir un camino coherente– en realidad tienen un sentido claro que, simplemente, necesita de una pequeña contextualización de la filosofía en los Estados Unidos del siglo XX e inicios del siglo XXI.

Primero hay que mencionar la tradición lingüística a la que Searle pertenece; después de terminar sus estudios universitarios en la primera mitad del siglo XX en la universidad de Wisconsin continuo su formación en la universidad de Oxford, donde estuvo en contacto directo con John Langshaw Austin, Peter Frederick Strawson y su supervisor de tesis doctoral, Peter Geach (uno de los principales impulsores de la filosofía analítica del lenguaje durante la segunda mitad del siglo XX en los países anglosajones). El círculo en que nuestro autor se introduce es la analítica, que retoma a autores como Bertrand Russell, George Edward Moore, Gottlob Frege y varios miembros del Círculo de Viena; pero especialmente a los aportes de Ludwig Wittgenstein, más específicamente al segundo Wittgenstein posterior al *tractatus*.

En este contexto es como surgen los primeros trabajos de Searle sobre el lenguaje, los cuales continúan a su modo, la teoría de *actos de habla* de John Austin, quien sería la primera gran influencia en las obras de nuestro autor. En sus primeras obras como *Actos de habla* o *Expresión y significado*, Searle aborda los temas del significado y la referencia en el lenguaje, desde la analítica junto a una marcada tendencia del lenguaje natural o común. Pero con la llegada de su obra *La revolución de Chomsky en lingüística*, ya se podría observar cierto desvío en el foco de atención, donde a un lado del lenguaje encontramos el interés incipiente, por parte del autor, para las emergentes ciencias cognitivas.

Aunque esto no surge de la nada, esta peculiar fascinación por el cerebro humano dentro de los círculos intelectuales en Estados Unidos proviene de unos cuantos años atrás. En 1948 un grupo de importantes científicos representantes de diversas disciplinas se reunieron en el Instituto de Tecnología de California, para celebrar el simposio “Los mecanismos cerebrales en la conducta” (posteriormente conocido como el simposio de Hixon), donde el tema central sería la forma en que el sistema nervioso controla la conducta; sin embargo, después de que los primeros participantes expusieran sus propuestas, el tema central del simposio quedó desbordado. Por ejemplo: el matemático John Von Neumann expuso una analogía entre el cerebro y las hasta entonces nuevas computadoras electrónicas, o el también matemático y neurofisiólogo Warren McCulloch cuyo trabajo tituló “¿Por qué está la mente en la cabeza?” desencadenaron numerosas discusiones entre los asistentes, y sobre todo sentando un primer ataque a la teoría conductivista que dominaba en la época. Muchos de los asistentes de este simposio comenzaron a poner más atención a los descubrimientos de la neurofisiología sentando las primeras bases del naturalismo en el estudio del cerebro y los pensamientos. Cabe mencionar que durante este periodo la guerra estalla en Europa, lo que trajo consigo muchos factores a tomar en cuenta; la actividad intelectual en Europa es desgarrada y prácticamente se detiene, lo que da lugar a que los intelectuales estadounidenses se autoproclamen como los líderes en diversas áreas, por otro lado los numerosos heridos de guerra impulsaban avances en medicina, entre ellos la neurociencia, como las investigaciones de Alexander Luria con pacientes que presentaban lesiones cerebrales. Otro punto interesante es que durante esta época los matemáticos tuvieron una importancia fundamental para la inteligencia militar para descifrar códigos enemigos; como sería el caso de Alan Turing; quien bajo todo este contexto desarrolla sus propuestas entorno al pensamiento y la consciencia humana. Ya que, implícitamente lo que venía arrastrando las ideas de ese tiempo, eran implicaciones muy importantes, si los científicos eran capaces de descubrir perfectamente los procesos del cerebro y del pensamiento, podían a su vez, diseñar una máquina que replicara esos mismos procesos.

En el año 1950 Alan Turing propone en su ensayo *Computing Machinery and Intelligence* la pregunta ¿Pueden pensar las máquinas? La palabra pensar, ya acarrea muchas problemáticas, así que Turing se limita a establecer algo cercano, ¿Pueden existir

maquinas que actúen de forma similar a los humanos? Para ello Turing propone una prueba o test: tenemos a dos individuos humanos y a una máquina que intentara hacerse pasar por un humano, uno de los humanos actuara como un interrogador, mientras que el otro humano y la máquina se limitaran a contestar por medio de un lenguaje textual, es decir, el lenguaje computacional con un teclado y un monitor, después de una serie de preguntas si el interrogador no puede distinguir al humano de la máquina, está habría pasado la prueba. Searle treinta años después, en 1980, en su obra *Mentes, Cerebros y Programas* debate esto con su experimento mental de la “habitación china”. Supongamos que hay una persona en un cuarto cerrado el cual no puede salir, y desde el exterior solo recibe hojas con escritos en chino; la persona no sabe chino, ni siquiera es capaz de reconocer que idioma es; pero en el interior de la habitación el individuo encuentra manuales que le permiten contestar por medio de la comparación y la repetición a las hojas que recibe desde afuera. Searle afirma que, aunque la persona conteste de forma perfecta preguntas o escritos en chino, esto no significa que comprenda lo que le están preguntando o lo que está respondiendo, ya que, existe un “contenido proposicional”: un sentido que va más allá del significado puramente lingüístico de los enunciados.

En este contexto es como los trabajos de Searle van cambiando el punto de atención pasando de la filosofía del lenguaje a la filosofía de la mente, donde los temas centrales son la consciencia y el cerebro. Algo interesante en este punto es que en 1989 el congreso de los Estados Unidos decidió iniciar una década de estudios e investigaciones sobre el cerebro, así el 17 de Julio de 1990 George H. W. Bush proclama oficialmente “la década del cerebro”, llamando a los intelectuales, funcionarios y científicos a poner sus esfuerzos en el estudio del cerebro. Searle decide abordar esta complicada tarea desde la intencionalidad, en cómo cada individuo tiene una forma de “dirigirse” al mundo. Para ello retoma lo establecido por Franz Brentano, aunque cabe aclarar que, si bien los aportes de Brentano en la filosofía influenciaron a autores como Edmund Husserl, en el caso de Searle la interpretación que hace del concepto de intencionalidad parece estar más cercana a la influencia de Brentano con los psicólogos de la Gestalt, con relación a cómo se estructura el cerebro. Bajo esta premisa Searle encuentra a un individuo que se relaciona con un mundo, con objetos y con otros individuos; esta última parte es la introducción de la noción de intencionalidad en un contexto social, denominado intencionalidad colectiva.

Un tema al cual Searle le ha dedicado su atención en sus últimas obras, enfocándose ahora en explicar cómo funciona lo que él denomina “realidad social”.

Si bajo este panorama se desarrollan las propuestas de Searle, la intención de este trabajo es describir y analizar las diferentes partes que integran su teoría, tratando de problematizarlas en su conjunto. En el primer capítulo se introducirá y explicará el enfoque intencional que caracteriza la noción searleana de consciencia. Se partirá de lo que él denomina *estados intencionales*, la forma más simple de la intencionalidad, y del cómo la percepción influye en estos; en este marco se definirán algunas implicaciones importantes, con base en las afirmaciones que nuestro autor hará, que van desde la confrontación directa con el dualismo cartesiano o la existencia necesaria de una realidad externa que causa nuestros estados intencionales. Otro tema interesante será la introducción de dos conceptos fundamentales en la teoría de Searle, el *Background* y la *Network*, y el ¿por qué dentro de esta propuesta ninguna experiencia se puede explicar aisladamente? Además de establecer cuál propuesta es más cercana a la teoría de Searle, si el reduccionismo o el dualismo. Todo esto en relación con el objetivo principal de Searle: explicar la consciencia en términos intencionales sin caer en el naturalismo de las ciencias cognitivas.

El segundo capítulo está enfocado en explicar brevemente la teoría de Austin y como Searle la retoma y modifica en su propia teoría. Un tema central por discutir será el significado y, sobre todo, ¿por qué Searle afirma que el significado está en el cerebro y este no se puede reducir a un significado puramente lingüístico? Sin dejar de lado que Searle sigue sosteniendo una teoría de la intencionalidad, es decir, se tratará de explicar cómo justifica nuestro autor su salto de la filosofía del lenguaje a la filosofía de la mente, y si logra esta homogeneidad entre sus propuestas previas de actos de habla, con sus posteriores propuestas del lenguaje intencional. Para concluir este segundo capítulo con dos temas interesantes, ¿Cómo se relaciona el lenguaje con la realidad? junto a los puntos en común con la teoría de Wittgenstein, para finalizar con la relación y función del símbolo en la teoría lingüística de Searle.

En el tercer capítulo se definirán dos conceptos importantes los hechos brutos y los hechos institucionales, los cuales ya estarían vislumbrándose desde la aparición del

interés hacia la realidad externa en el primer capítulo. Aunque el tema central es la intencionalidad colectiva, su relación con el lenguaje y ¿cómo es el paso de la intencionalidad individual establecida en el cerebro a la intencionalidad colectiva en la teoría de la realidad social de Searle? Esto implica describir varias partes importantes, como lo son la imposición de funciones y la aceptación (pasiva y activa) colectiva de dichas funciones, ¿Cómo es que la aceptación de funciones colectivas crea hechos institucionales bajo una estructura que parece invisible? Para finalmente describir la teoría del poder que establece Searle y la inevitable confrontación con la teoría del biopoder de Foucault; sin dejar de mencionar el papel que juega el libre albedrío dentro de toda esta explicación.

Todo esto bajo la premisa de que Searle no pretende hacer una teoría general, sino más bien, lo que él denomina un “estudio de caso”, y que solo pretende establecer el camino que tiene que seguir la filosofía moderna para encontrar explicaciones sobre la consciencia, el lenguaje y la ontología social. Y es que, como veremos, el propio Searle se introduce dentro de la tarea impuesta por la Ilustración.

CAPÍTULO 1

INTENCIONALIDAD, CONCIENCIA Y REALIDAD

Para John Searle el estudio y el análisis de la conciencia tiene que partir desde la intencionalidad, como lo desarrolla en sus obras *Intentionality, An essay in the philosophy of mind* y *Mind, lenguaje and society*, donde afirma cómo nuestros estados mentales producidos en el cerebro tienen la capacidad de relacionarse con objetos, fenómenos e individuos que se encuentran en el mundo real, por medio de la percepción. Esta capacidad del cerebro mencionada por Searle, da por sentado dos cuestiones importantes: primera, que los estados mentales y la conciencia son producidos en la estructura del cerebro y segundo, que existe una realidad externa e independiente de la conciencia del individuo, no solo como teoría, si no como un hecho que posibilita la vida misma. La forma en que Searle defiende estos argumentos es lo que se desarrollará en este capítulo.

Estados Intencionales

A lo largo de la historia, y sobre todo a mediados del siglo XX, el tema de la conciencia es algo que ha fascinado e intrigado a los filósofos y científicos; Searle es uno de los incontables pensadores que han reflexionado sobre qué es la conciencia. Si bien los primeros escritos de Searle se enfocaban en la filosofía del lenguaje, pronto se daría cuenta que sus siguientes pasos serían en dirección a la filosofía de la mente, aunque sin abandonar por completo sus fundamentos lingüísticos, retomando y adaptando conceptos importantes de dentro de la teoría del lenguaje de John L. Austin.

La marcada formación lingüística de Searle provoca que encontremos como una de sus prioridades definir claramente los conceptos que utiliza. Un ejemplo es la conciencia, un término que por diferentes razones ha tomado definiciones poco claras dentro de la filosofía. Según Searle, éste es un problema que arrastramos junto con las definiciones de lo mental y lo físico en Descartes. La afirmación de que las teorías

filosóficas clásicas son un problema que limita los estudios actuales sobre casi cualquier tema, ya sea el de la conciencia, el lenguaje o la sociedad; esto lo repetirá en múltiples ocasiones, como se describirá más adelante.

Un punto fundamental y de los más interesantes dentro de la propuesta de Searle sobre la conciencia, es establecer dentro de una misma ontología (donde existen las partículas y los estados mentales subjetivos), diferentes niveles descriptivos; de los cuales es necesario partir para la correcta definición de los conceptos tratados; en este sentido, antes de intentar explicar o definir algo tan complejo como lo es la conciencia, tenemos que partir de las unidades más básicas del pensamiento, como lo son los estados mentales.

Admitiré, como suele hacerse en el ámbito de este debate, que sostener que un estado mental tiene contenido es decir que representa el mundo como si fuera de una determinada manera o, en otras palabras, que tiene condiciones bajo las cuales representa al mundo correctamente. El contenido es, pues, la manera en que se presenta al sujeto una situación en el mundo, un estado de cosas, un aspecto del entorno y, así, el mundo se hace accesible para el sujeto, permitiéndole dar respuestas conductuales adecuadas a ese medio.¹

Esta sería la postura clásica de un autor conceptualista respecto a los estados mentales, sin embargo, para Searle esto solo es un nivel básico; para nuestro autor lo que de verdad importa para comprender la conciencia es la intencionalidad, y por ende los estados mentales representan el verdadero nivel fundamental de la conciencia si los entendemos como estados intencionales. Cabe mencionar que este último término podría provocar controversia, ya que algunos otros autores difieren al darle este nombre, pero Searle afirma que: “Some authors describe beliefs, fears, hopes, and desires as "mental acts", but this is at best false and at worst hopelessly confused”^{2*}. La problemática de definirlos “estados”

¹ Stigol, Nora. *Estados mentales, contenidos y conceptos*, Diánoia, Volumen L. Número 54. Mayo 2005, p. 55-73.

² Searle, John. *Intentionality, An essay in the philosophy of mind*, Cambridge university press, Cambridge, 2004, p. 3.

* (Traducción, cita 2) Algunos autores describen las creencias, los miedos, las esperanzas y los deseos como "actos mentales", pero esto es, en el mejor de los casos falso y, en el peor, irremediabilmente confuso.

y no “actos” es un problema lingüístico, pero que en el fondo también corresponde a que Searle prefiera optar por una mayor cercanía y similitudes con las ciencias duras como lo es la física o la química, el término “estado” es más fácil de entender y de explicar si se tiene esta relación.

La intencionalidad, es el concepto principal del pensamiento de Searle, por eso el autor intenta definirla de una forma clara y precisa; a lo largo de diferentes obras, desde *Intentionality, An essay in the philosophy of mind* y sus principales obras sobre filosofía de la mente, hasta sus más recientes obras sobre realidad social; ya que, debido a ciertos problemas con la cercanía gramatical en el alemán, el inglés y en este caso, el español, muchos autores tienen la falsa creencia de que la intencionalidad depende de la definición de intención. La similitud entre estas palabras es un problema para poder entender completamente la intencionalidad, porque la intención solo es una de las muchas formas en que se presenta la intencionalidad, como el deseo, el miedo o las creencias. La intención no tiene una forma especial dentro de estas formas en que la intencionalidad se expresa en los estados mentales.

Dejando en claro este punto, Searle comienza a enfatizar que la intencionalidad es la capacidad que todo cerebro posee, es decir: “<<Intentionality,>> to repeat, is the general term for all the various forms by which the mind can be directed at, or be about, or of, objects and states of affairs in the world.”³* La intencionalidad es una forma de direccionalidad (*directedness*), una capacidad más que contiene la conciencia y el cerebro para relacionarse y sobrevivir. Esta afirmación, de que la intencionalidad es una forma de “direccionalidad”, donde la mente tiene una dirección de ajuste (*direction of fit*⁴), de mente-a-mundo (*mind-to-world*), intenta alejarse del “objeto intencional” de Husserl, donde la representación de dicho objeto, depende del objeto mismo, lo que sería, *direction of fit world-to-mind*. A diferencia de Husserl, la intencionalidad es la forma en que la

³ Searle, John. *Mind, language and society*, Basic Books, New York, 1999, p. 85.

* (Traducción, cita 3) <<Intencionalidad>>, para repetir, es el término general para todas las diversas formas mediante las cuales la mente puede dirigirse a, o estar sobre, o de, objetos y estados de cosas en el mundo.

⁴ De manera simple, *Direction of fit* es un término utilizado en la filosofía de la mente para distinguir entre dos términos aparentemente opuestos, *mente-a-mundo* en oposición a *mundo-a-mente*.

mente se dirige a los “objetos”; objetos reales en el mundo, independientes de la conciencia, y que solo por medio de esta se vuelven intencionales.

Otro punto importante a aclarar es que, según nuestro autor, la intencionalidad y la conciencia no son lo mismo, la conciencia es mucho más compleja que la intencionalidad, ya que, en contra de lo que Husserl sostiene, pueden existir algunos estados mentales que no tienen necesariamente intencionalidad. Y estos son algunos tipos, como ansiedad, depresión, euforia, nerviosismo. Los estados mentales que si contienen intencionalidad son creencias, deseos o miedos. Esta separación tiene que ver con que los estados mentales que no tienen intencionalidad son secundarios o consecuentes de los que si son intencionales. De esto se deriva la afirmación que intencionalidad no es lo mismo que conciencia; ya que, puede haber estados mentales conscientes que no tienen intencionalidad, como lo sería una sensación abrupta de júbilo o tristeza. En el mismo sentido pueden existir estados intencionales que no son conscientes.

Estableciendo de una forma general lo que Searle entiende por intencionalidad, podemos seguir con los estados intencionales. Aquí los estados mentales tienen un mayor grado de descripción. Y es que, para ser estados intencionales necesitan características más complejas, que van desde los procesos biológicos cerebrales, la percepción, un lenguaje y finalmente un contenido proposicional. Cada estado intencional tiene un contenido representativo que consiste en objetos o estados de las cosas, al igual que lo harían los actos de habla representando objetos y estados de las cosas, aunque en diferente nivel y sentido. Los estados intencionales son dirigidos a cosas o fenómenos, aunque aquí hay que tener cuidado con el contenido proposicional, ya que los objetos sin la intencionalidad solo son objetos en el mundo, como cualquier otro; en este sentido la participación de la intencionalidad resulta necesaria.

En esta descripción es fundamental distinguir entre las propiedades lógicas de los estados intencionales y su estado ontológico, esto debido a que la naturaleza lógica no es un problema ontológico para Searle. Por ejemplo, en las creencias lo importante es la intencionalidad y sus propiedades lógicas, no su categoría ontológica. Esto debido a que las creencias tienen un contenido proposicional, es decir, su *direction of fit* es *mind-to-world*. Las creencias sí tienen una forma especial, ya que, su *direction of fit* puede o no

tener correspondencia con la realidad, esto se puede aclarar mejor en la forma lingüística, en la expresión *I believe*, la expresión se sustenta por sí misma, ya que su contenido depende de la mente y no de su correlación real con el mundo; mientras que en las expresiones *I want* o *I fear* no se logra esto, ya que necesitan una forma compleja, como el tipo *world-to-mind*, es decir: “miedo a algo” o “deseo de algo”. En este sentido un estado intencional tiene un contenido representativo, la mente percibe un objeto o un fenómeno en el mundo, pero no se trata ni se dirige exclusivamente a su contenido representativo, es decir, la mente no se limita a las características perceptibles, hay un contenido intencional que va de la mente a dicho objeto. No depende del objeto o de sus características puramente físicas, si no de una compleja red de estados intencionales de la mente hacia el objeto.

Si bien Searle pretende que la lógica sea siempre un fundamento de peso en su análisis, cree, también, que la intencionalidad no puede analizarse en un sentido estricto y puramente lógico fuera de los términos intencionales:

In my view it is not possible to give a logical analysis of the Intentionality of the mental in terms of simpler notions, since Intentionality is, so to speak, a ground floor property of the mind, not a logically complex feature built up by combining simpler elements. There is no neutral standpoint from which we can survey the relations between Intentional states and the world and then describe them in nonIntentionalistic terms.^{5*}

Esto nos dice que la intencionalidad es irreducible y que, si bien se puede describir diferentes niveles de intencionalidad, se tiene que hacer desde los propios términos intencionales; la razón de esta idea se debe a que, a diferencia de Husserl, no podemos

⁵ Searle, John. *Intentionality, An essay in the philosophy of mind*, Cambridge university press, Cambridge, 2004, p. 26.

* (Traducción, cita 5) Desde mi punto de vista, no es posible dar un análisis lógico de la Intencionalidad de lo mental en términos de nociones más simples, ya que la Intencionalidad es, por así decirlo, una propiedad básica de la mente, no una característica lógicamente compleja construida mediante la combinación de elementos más simples. No existe un punto de vista neutral desde el cual podamos examinar las relaciones entre los estados Intencionales y el mundo, y luego describirlos en términos *noIntencionales*.

tener una *epojé* o una suspensión de la tesis de realidad. Para Searle no es posible describir el fenómeno puro de la conciencia, fuera de la relación intencional que se tiene con el mundo, es decir, no es posible una fenomenología pura.

Por otra parte, pero bajo estos mismos aspectos, la relación entre la mente y la conciencia con el mundo no se torna misteriosa o problemática, ya que existe una característica biológica que le permite al cerebro interactuar con su entorno, la percepción. Lo cual permite superar la problemática cartesiana de mente cuerpo, ya que la estructura mental depende de la estructura física del cerebro, sin perder las características subjetivas en primera persona, que son proporcionadas gracias a la percepción. Esto se explicará más detenidamente en el desarrollo de este capítulo.

Percepción

La percepción es la forma más primaria en la que el individuo entra en contacto con el mundo, lo que nos arroja hechos epistémicamente comprobables, pero que a su vez siguen dependiendo de una subjetividad, del individuo que percibe dicho mundo. Esto ha provocado que el concepto de percepción varíe en su significado dependiendo al autor que se lea, aquí de nuevo Searle nos pide abandonar un poco la tradición filosófica y centrarnos solo en el análisis que nuestro autor establece para este caso. Ya que para Searle no podemos poner como formas primarias del pensamiento los deseos o las creencias, como muchos filósofos o psicólogos han establecido. Él menciona que: “I take to be the biologically primary forms of Intentionality, perception and action.”^{6*} La percepción y la acción poseen un sentido completamente novedoso en la explicación de Searle respecto a la tradición filosófica.

⁶ *Ibidem*, p. 36.

* (Traducción, cita 6) Tomo como las formas biológicamente primarias de la Intencionalidad, la percepción y la acción.

Parece de sentido común aceptar que percibir es una manera inmediata de obtener conocimiento de muchas cosas de las que los objetos físicos forman una clase destacada. Nos basta, por ejemplo, con echar un vistazo para estar absolutamente ciertos de que hay una mesa enfrente de nosotros. Con esta creencia de sentido común ocurre, sin embargo, lo que con otras muchas, a saber: pronto la filosofía y también la ciencia parecen desafiarla.⁷

El escepticismo es esta duda que han tenido muchos autores respecto a la realidad que pareciera evidente frente a nosotros. La filosofía parece que ha optado por este escepticismo en su mayoría. Dándole un papel secundario, o borrando por completo los sentidos y los datos sensoriales. Esto debido a que el problema de la percepción es el problema de lo interno y lo externo o, mejor dicho, de lo conceptual y lo empírico.

Searle opta por una discusión diferente, dando su propuesta fuera de las discusiones habituales. No intenta discutir o definir la “percepción” como un concepto puro, prefiere dar por sentado que, al utilizar los sentidos, como la vista o el tacto, tenemos una percepción. Así, por ejemplo, cuando observamos algo tenemos una “experiencia perceptiva” o más específico, una experiencia visual. Esto no significa que una experiencia y una percepción signifiquen lo mismo; por un lado, tenemos una percepción que implica una noción de tener éxito, esto es, para percibir una mesa hay que tener una mesa frente a nosotros y esto implica que la percepción sea causal. Mientras que una experiencia no necesita esta noción de éxito, la experiencia misma determina su nivel de éxito, sin que exista una completa correlación con el mundo real.

Una experiencia perceptiva es causal, ya que está dirigida hacia algo: “the visual experience is as much directed at or of objects and states of affairs in the world as any of the paradigm Intentional states... such as belief, fear, or desire. And the argument for this conclusion is simply that the visual experience has conditions of satisfaction in exactly the same sense that beliefs and desires have conditions of satisfaction.”^{8*} Esto no significa

⁷ Broncano, Fernando. *La mente humana*, Editorial Trotta, Madrid, 1995, p. 334.

⁸ Searle, John. *Intentionality, An essay in the philosophy of mind*, Cambridge university press, Cambridge, 2004, p. 39.

* (Traducción, cita 8) La experiencia visual está tanto *dirigida a* o *de* objetos y estados de cosas en el mundo como cualquiera del paradigma de los estados intencionales... como la creencia, el miedo o el deseo. Y el

que las experiencias perceptivas sean iguales, sino que sus condiciones de satisfacción⁹ son equivalentes a una proposición completa, no pueden ser entendidas fuera de la relación que existe entre el receptor y el objeto. Si bien la experiencia está dentro de la percepción, la experiencia misma no es el objeto que se percibe. En palabras de Searle:

Color and shape are properties accessible to vision, but though my visual experience is a component of any visual perception, the visual experience is not itself a visual object, it is not itself seen. If we try to deny this point we are placed in the absurd situation of identifying two yellow station wagon shaped things in the perceptual situation, the yellow station wagon and the visual experience.^{10*}

A su vez esto nos da como resultado que la experiencia sea más compleja y rica que el objeto percibido, esto debido a que el contenido intencional que acompaña a las experiencias es el encargado de que se cumplan sus condiciones de satisfacción. Si damos por sentado lo anterior ¿pueden existir experiencias sin percepción? La respuesta es que en efecto pueden existir, en tanto sean creencias, alucinaciones o sueños. Esto debido a que en estos ejemplos su *direction of fit*, es siempre *mind-to-world*, lo que significa que dependen de la intencionalidad para satisfacer sus condiciones de satisfacción sin necesidad de que exista una correlación con la realidad; si son verdaderas o falsas ya no es la cuestión.

Pero esto entraría en el campo del escepticismo regresando a Descartes; sin embargo, aquí la problemática de si las condiciones de satisfacción se cumplen sin que

argumento para esta conclusión es simplemente que la experiencia visual tiene condiciones de satisfacción exactamente en el mismo sentido que las creencias y los deseos tienen condiciones de satisfacción.

⁹ Las condiciones de satisfacción son los aspectos o características que la conciencia misma impone a sus estados mentales para establecer una noción de “éxito”, por ejemplo: para una experiencia perceptiva como observar un vagón del metro frente a mí, es necesario que de hecho el vagón del metro este frente a mí; en el caso de una creencia o una alucinación las condiciones de satisfacción son subjetivas ya que no requieren una correlación con el mundo externo.

¹⁰ *Ibidem*, p. 38.

* (Traducción, cita 10) El color y la forma son propiedades accesibles a la visión, pero, aunque mi experiencia visual es un componente de cualquier percepción visual, la experiencia visual no es en sí misma un objeto visual, no se ve a sí misma. Si tratamos de negar este punto, nos colocamos en la situación absurda de identificar dos cosas con forma de vagón amarillo en la situación perceptiva, el vagón amarillo y la experiencia visual.

tengan un fundamento empírico en el mundo real, como en el caso de los sueños, las alucinaciones o las creencias, se debe al hecho de que la experiencia es la que falla, no la realidad o los sentidos, es decir que la experiencia es más que solo una representación.

El discurso filosófico pareciera que siempre se intenta rehuir a tomar como fuente de conocimiento las experiencias sensibles, ya que existe cierta incertidumbre cuando se habla de entidades o datos sensoriales, por su posición intermedia entre la conciencia y el mundo real. Incluso cuando se habla de la corporalidad, la conciencia de esta lo termina modificando, como en Merleau-Ponty quien afirma que cuando uno centra la atención en la experiencia, está cambia. Searle sostiene que esto no es necesariamente cierto, ya que la experiencia siempre estuvo ahí incluso antes del cambio del foco de atención. Pareciera ser que el contenido conceptual es el que cambia, no la experiencia o la realidad.

Entonces la percepción es intencional y causal, es la relación que existe entre el cerebro y el mundo, teniendo dos *direction of fit* diferentes, *mind-to-world* en la relación intencional, y *world-to-mind* en relación causal. Dicho de otro modo, tengo una experiencia perceptiva de una computadora frente a mí, porque hay una computadora frente a mí, de una forma verídica y autorreferencial a la experiencia misma. Esto debido a que sus condiciones de satisfacción se satisfacen por sí mismas, tanto en la intencionalidad de la creencia, como en la intencionalidad de la percepción, encontramos esta dualidad en la *direction of fit* y su modo autorreferencial. Esto no significa que sean completamente iguales, por un lado, la percepción sí está limitada por variables físicas y temporales, mientras que en la creencia (así como en el deseo o el miedo) se representa bajo algún *aspecto* o matiz, que no los limita. Este *aspecto* son todas aquellas experiencias y conexiones entre los estados mentales que generan una atracción o repulsión por un objeto o fenómeno; Searle afirma que toda la intencionalidad esta ligada a esta clase de “aspectos”, pero que se debe diferenciar del objeto intencional, es decir, la mente le impone características que son propias del objeto.

Otro punto que desecha Searle es la afirmación del “cerebro en una cubeta”, es decir, ¿cómo saber que todo esto no es un sueño o una ilusión? La forma más factible de desechar esto es que, cuando se tiene un sueño o una ilusión, hay una manera en que el cerebro las puede distinguir. Esta forma natural en que el cerebro puede diferenciar entre

la realidad y una ilusión es una manera de comprobar que estamos dentro de la realidad consciente. Ya que cuando el cerebro no puede distinguir entre qué es real o una alucinación, como en ciertos casos patológicos del cerebro, estos se estudian como anomalías.

Resulta que una lesión en el hipocampo bloquea la transferencia de información de la memoria de corto plazo a la de largo plazo. Los pacientes con dicha lesión viven en un mundo de pesadilla con recuerdos que no llegan a más de unos pocos minutos atrás, excepto aquellos recuerdos originales de los hechos más distantes en el pasado, arraigados antes de que ocurriera la lesión.¹¹

Una lesión o una patología cerebral puede que borre esta línea entre lo real y una ilusión, solo que es observable y en algunos casos pueden ayudar a observar de mejor manera cómo es que el cerebro funciona. Un ejemplo que plantea Searle, es el experimento de la “*blind sight*” (vista ciega) de Weiskrantz y Warrington donde en ciertos casos de lesiones cerebrales los individuos pueden responder preguntas sobre eventos visuales y objetos que se le presentan frente a ellos, pero que al mismo tiempo afirman no tener conciencia visual de dichos eventos u objetos. Esto se debe a que durante una experiencia perceptiva tenemos un evento mental de dicha experiencia que se puede describir lingüísticamente, pero esta descripción va más allá del significado puramente lingüístico del enunciado descrito, a esto lo denominaremos como contenido proposicional; en el ejemplo hay estímulos visuales, pero no hay un salto al contenido proposicional de los mismos, es decir que puede existir una experiencia perceptiva pero el cerebro no es capaz de analizar o reflexionar sobre dichas experiencias.

Para entender mejor lo anterior, es necesario explicar que en su concepción de percepción Searle no denomina representación a esta capacidad mental de representar el estado de las cosas o eventos; una representación está más cerca de la inmediatez de la experiencia sensitiva, pero es claro que la representación no se puede quedar solo en ese nivel. Para los eventos mentales que representan de forma más compleja y nos dan acceso

¹¹ Churchland, Paul. *Materia y conciencia*, Gedisa editorial, Barcelona, 1999, p. 205.

a los estados de las cosas y los eventos, él denomina una subclase especial de representaciones denominadas "*presentations*".

It seems therefore unnatural to describe visual experiences as representations, indeed if we talk that way it is almost bound to lead to the representative theory of perception. Rather, because of the special features of perceptual experiences I propose to call them "presentations". The visual experience I will say does not just represent the state of affairs perceived; rather, when satisfied, it gives us direct access to it, and in that sense it is a presentation of that state of affairs. Strictly speaking, since our account of representations was ontologically neutral, and since presentations have all the defining conditions we laid down for representations (they have Intentional content, conditions of satisfaction, direction of fit, Intentional objects, etc.), presentations are a special subclass of representations.^{12*}

La parte neutral de las representaciones que se mencionan está totalmente ligada a la parte natural o biológica, que según Searle, en un primer momento, demuestra la inmediatas de como el cerebro percibe su entorno, es decir, las experiencias sensibles le permiten a la conciencia experimentar y tener acceso al mundo real de una forma natural y simple; pero como esto es insuficiente para la explicación más compleja de eventos sensitivos conscientes es necesario una subclase de las mismas, es decir aquella de las presentaciones. Si bien las representaciones y las *presentations* se pueden oponer, no se

¹² Searle, J., *Intentionality, An essay in the philosophy of mind*, Cambridge university press, Cambridge, 2004, p. 46.

* (Traducción, cita 12) Parece por lo tanto, antinatural describir las experiencias visuales como representaciones; de hecho, si hablamos de esa manera, es casi inevitable que conduzca a la teoría representativa de la percepción. Más bien, debido a las características especiales de las experiencias perceptivas, propongo llamarlas "presentaciones". Diré que la experiencia visual no solo representa el estado de cosas percibido; más bien, cuando está satisfecha, nos da acceso directo a ella, y en ese sentido es una presentación de ese estado de cosas. Estrictamente hablando, dado que nuestra explicación de las representaciones era ontológicamente neutral, y dado que las presentaciones tienen todas las condiciones definitorias que establecimos para las representaciones (tienen contenido intencional, condiciones de satisfacción, dirección de ajuste, objetos intencionales, etc.), las presentaciones son una subclase especial de las representaciones.

niegan, mientras se pueden considerar como dos niveles descriptivos de las experiencias perceptivas.

En este punto es necesario la introducción de dos términos fundamentales en la teoría de Searle; hasta ahora se ha mencionado una red de estados intencionales complejos que solo pueden entenderse en dicha relación, los unos con los otros. A dicha red el autor le llama *Network*. Ahora, para Searle el hecho de que la representación no se puede limitar a la mera percepción es debido a que existe cierto fondo o trasfondo en cada individuo, lo que entra en las características de lo que denomina *Background*.

Network y Background

Los estados intencionales no se pueden entender como independientes o autónomos, pues su determinación depende de una compleja red con otros estados mentales e intencionales. La concepción solipsista de los fenómenos o de los conceptos no tiene una cabida en la descripción de Searle quien, en cambio, intenta proponer una descripción holística de la conciencia. A esta red de estados intencionales el autor le denomina *Network*; por medio de la misma todos los estados intencionales se encuentran conectados bajo una estructura que los posibilita. Aunque esta *Network* se puede distinguir fácilmente, la mayor parte se encuentra en el inconsciente, esto debido a que si se rastrearán los estados mentales por esta red llegaríamos a conceptos tan primitivos que solo serían representaciones.

¿Cómo es que un estado intencional no puede ser estudiado individualmente en estos términos? Muchos autores han propuesto como estados mentales básicos al deseo o el miedo, pero estos no son de fácil determinación. Por ejemplo, la necesidad fisiológica de los humanos de tomar líquidos: esta necesidad conlleva un deseo de beber y, sin embargo, este estado intencional por sí solo no se puede describir. Es necesario una *Network* donde se relacione este estado intencional con otros, bajo cierta estructura lógica

y causal. Para quedarnos en el mismo ejemplo, el estado intencional de deseo está relacionado con un estado mental biológico como lo es el de necesidad de beber, el estado intencional de acción para saciar esta necesidad, la estructura física del ser humano que le permite beber y la estructura *lógica*¹³ que permite saciar esta necesidad después de beber un líquido con características físicas particulares. El estado mental de deseo, incluso como lo es el inconsciente de necesidad biológica, no se puede comprender sin su relación con otros estados intencionales, en la relación de la mente con el cuerpo y de todo esto dentro de una realidad.

In any real life situation, the beliefs and desires are only part of a larger complex of still other psychological states; there will be subsidiary intentions as well as hopes and fears, anxieties and anticipations, feelings of frustration and satisfaction. For short, I have been calling this entire holistic network, simply, the "Network".^{14*}

Lo importante aquí es hacer énfasis en el inicio de la cita, es decir en la expresión *in any real life situation*. Cada estado mental está dentro de una sola realidad y la cual no solo permite una explicación conceptual. La red holística hace referencia a esto: no se puede reducir ni conceptualmente, ni en términos psicológicos o mentales, un estado mental, pues individualmente estos no tienen sentido y mucho menos una explicación adecuada.

Por otra parte, esta *Network* esta posibilitada por una estructura, el *Background*, el cual no está dentro de la conciencia o de la intencionalidad, siendo más una condición

¹³ Cuando Searle menciona la "lógica" no hace referencia al concepto filosófico de lógica, si no a una forma "primitiva" de como el cerebro y los estados mentales están organizados; ya que estos últimos no surgen de la nada, existe una "secuencia lógica" que los desarrolla y los produce, que a su vez dependen de que exista un "resultado lógico" para poder operar; por ejemplo el deseo de beber es resultado de toda la estructura biológica procesada en el cerebro que determina que se bebe algo este deseo será saciado. Para nuestro autor existe esta forma de "lógica practica primitiva" que reemplaza de cierto modo a los instintos.

¹⁴ *Ibidem*, p. 141.

* (Traducción, cita 14) En cualquier situación de la vida real, las creencias y los deseos son sólo parte de un complejo más grande de otros estados psicológicos; habrá intenciones subsidiarias así como esperanzas y temores, ansiedades y anticipaciones, sentimientos de frustración y satisfacción. Para abreviar, he estado llamando a toda esta red holística, simplemente, la "Red".

previa que posibilita ambas. De forma simple “*the Background is a set of nonrepresentational mental capacities that enable all representing to take place.*”^{15*} Cuando menciona que son capacidades no-representacionales, se refiere a capacidades mentales fundamentales y biológicas. El *Background* se expresa propiamente en dos niveles: *Deep Background*, el cual son las capacidades de trasfondo que todo ser humano posee en su estructura biológica y cognitiva como: moverse, caminar, comer, percibir, reconocer posturas pre-intencionales de las cosas, como solides, reconocer objetos u otros humanos; y el *local Background* o *local cultural practice*, que como su nombre lo dice, incluye las capacidades sociales de trasfondo, como lo es abrir una puerta, el uso del dinero, beber una cerveza, uso de computadoras. Algo fundamental en ambas, es distinguir “cómo son las cosas”, de “cómo hacer las cosas”. Todos los estados intencionales se sustentan y son posibles gracias a estas capacidades no-representativas y pre-intencionales.

Bajo esta descripción podemos decir que cada uno de nosotros es un ser biológico y social, en un universo con otros seres biológicos y sociales, rodeados de artefactos naturales y artificiales. El *Background* es “derivado” de este cumulo de relaciones y estas relaciones modifican y son importantes en tanto sean relevantes y tienen un efecto en la mente del individuo. Sin duda existe una cierta dificultad para poder definir de mejor manera el *Background*; esto se debe a que, como ya se mencionó, es no-representacional y el lenguaje es representacional, entonces la mente tiene términos poco claros para hablar de sí misma. Sin embargo, esto no significa que la conciencia y el *Background* sean algo misterioso, trascendental o metafísico, ya que todas estas relaciones se reflejan de una forma *lógica* en la estructura del cerebro y el cuerpo. Toda esto posibilita la intencionalidad y la conciencia, pero la forma en que lo hace es la verdadera problemática, aunque ya se establecieron algunos fundamentos con las formas primarias de la intencionalidad: la percepción y la acción.

¹⁵ *Ibidem*, p. 143.

* (Traducción, cita 15) El *Trasfondo* es un conjunto de capacidades mentales no-representativas que permiten que tenga lugar toda representación.

Acciones intencionales

La problemática de cómo pasar de algo puramente mental, como lo son los estados intencionales, a lo físico, en las acciones, representa un punto en lo que Searle hace un especial énfasis, ya que, dentro de su teoría, no existe una barrera insuperable entre ambos. Teniendo en cuenta que, como vimos arriba, establece a la percepción y a la acción como las formas biológicas básicas de la intencionalidad, a la par que la primera también la segunda tiene un lugar fundamental para poder comprender el vínculo entre la mente y el mundo en el planteamiento de John Searle.

Las acciones tienen una *direction of fit* de *mind-to-world*, esto se debe a que cada acción tiene intenciones correspondientes. Aunque hay que hacer una separación entre acciones intencionales y acciones “reflejo”, como pueden ser: roncar, estornudar o dormir. También pueden existir acciones inconscientes, pero estas solo se pueden entender en una relación causal con acciones intencionales complejas, por ejemplo, la acción de conducir de forma imprudente; esta acción puede ser inconsciente, pero es una acción causal por la acción intencional de querer llegar al trabajo o la escuela en un tiempo establecido.

En el ejemplo anterior se puede notar que hacen falta varias condiciones para que sea posible una acción intencional compleja, como lo es ir al trabajo; una de ellas es la de conducir, la cual ya exige una “experiencia de actuar” que consiste en una memoria tanto mental como corporal de realizar una acción y que se encuentra incluso detrás de los movimientos corporales más simples como levantar el brazo.

El experimento de William James puede servir como parámetro; a algunos individuos se les anestesió el brazo y se les pidió que cerraran los ojos, después se les pidió que levantaran ese brazo, los individuos afirmaron que tenían el brazo levantado, pero al pedirles que abrieran los ojos no solo no tenían el brazo levantado, sino que no podían moverlo. La experiencia de actuar, es la experiencia corporal, la intención de levantar el brazo se vincula completamente a esta experiencia, pero la relación con la realidad no se concreta, entonces la intención previa de levantar el brazo, no se cumple.

Por esta razón: “Our problem now is to lay bare the relations between the following four elements: the prior intention, the intention in action, the bodily movement, and the action.”^{16*} Para Searle la relación que existe entre estos componentes, es una relación causal lógica en diferentes niveles. El primer nivel es que cuando tengo la intención de levantar mi brazo y mi estructura cerebral y corporal levanta el brazo en una situación normal siempre levantará el brazo y no la pierna; en un nivel más complejo, llevo a cabo las acciones profundamente conectadas entre sí: enciendo el auto, tomo el mismo camino al trabajo y llego al lugar correspondiente. Aunque se tiene una “creencia” en la causalidad a futuro, esta es necesaria incluso para las acciones simples. Si bien una acción intencional compleja tiene efecto acordeón, donde inicia con una acción básica (levantarse), pasando por acciones más complejas (encender el auto, conducir, estacionarse), llegando a la acción intencional deseada (llegar al trabajo), esto no termina aquí, sino que esta acción intencional compleja tiene consecuencias después de concluirse.

Está claro que, al tener una creencia en la causalidad a futuro, esta puede o no cumplirse, ya que es dependiente de la temporalidad y de la realidad, pero esto en sí no es un problema de la intencionalidad. Searle pone como ejemplo la historia de Edipo, ya que este personaje tenía la intención de casarse con Yocasta, una acción intencional compleja, la cual se lleva a cabo, pero no con los resultados que él esperaba, terminando casado con su madre, la cual podríamos denominar como una *unintentional action*. Esto debido a dos factores: primero, que en una acción compleja existen repercusiones que no siempre se presentan en el contenido intencional y segundo, que cuando se trata de un ejemplo así, existe la acción y la descripción de esta; en otras palabras, lo importante es la intención de la acción, la descripción, en cambio, no importa, ya que no es intencional en primera persona, y funciona como una representación lingüística. Sobre esta idea Searle habla de *prior intention*:

¹⁶ *Ibidem*, p. 92.

* (Traducción, cita 16) Nuestro problema ahora es poner al descubierto las relaciones entre los siguientes cuatro elementos: la intención previa, la intención en la acción, el movimiento corporal y la acción.

Biologically speaking, the primary forms of Intentionality are perception and action, because by their very content they involve the organism in direct causal relations with the environment on which his survival depends. Belief and desire are what is left over if you subtract the causal self-referentiality from the Intentional contents of cognitive and volitive representational Intentional states.^{17*}

Por esta razón la *prior intention* no puede reducirse a creencias, miedos o deseos, ya que estas no son formas primigenias o primarias de la cognición o la voluntad, haciéndoles falta auto-referencia causal para ello. Por otro lado, la percepción y la acción tienen esta forma auto-referencial, además de que su contenido involucra al organismo con su entorno y supervivencia. En toda esta explicación ha aparecido un concepto secundario, pero no menos importante: causalidad. El cual es necesario explicar para comprender de mejor forma las “relaciones causales”.

Causalidad

Durante todo el análisis anterior se dejó en claro que para Searle existen relaciones causales tanto entre los procesos del cerebro y la conciencia como entre la realidad y los procesos de percepción y representación; de esta manera, las relaciones causales son necesarias para la descripción de la intencionalidad. Pero, al igual que con otros conceptos, hablar de causalidad es problemático si se plantea en los términos clásicos de la tradición filosófica y de la física. Si bien, en esta última ciencia se ha ampliado y modificado este concepto gracias a los descubrimientos de la relatividad general durante el siglo pasado, en la filosofía, y sobre todo en la filosofía de la mente, parece que sigue existiendo una relación incómoda entre causalidad y conciencia.

¹⁷ *Ibidem*, p. 105.

* (Traducción, cita 17) Biológicamente hablando, las formas primarias de la Intencionalidad son la percepción y la acción, porque por su mismo contenido involucran al organismo en relaciones causales directas con el ambiente del que depende su supervivencia. La creencia y el deseo son lo que sobra si se sustrae la *auto-referencialidad* causal a los contenidos intencionales de los estados intencionales representativos cognitivos y volitivos.

La causalidad es un concepto que como muchos otros es víctima de su tiempo, pero sobre todo por su cercanía con la física y otras ciencias, parece que depende de los avances de la misma para su comprensión y significado. La mayoría de los autores anteriores a la relatividad general consideraba causalidad en los términos de “bola de billar”, lo que implicaba una acción, una fuerza y un resultado visible o, en términos simples, que un sujeto ejerza una fuerza y provoque un cambio. Hoy en día sabemos que la causalidad no funciona así:

Me centraré en dos áreas donde la gravedad parece conducir a características que son completamente diferentes de otras teorías de campos. La primera es la idea de que la gravedad debería ser la causa de que el espacio-tiempo tenga un comienzo y un final. La segunda es el descubrimiento de que parece haber una entropía gravitacional intrínseca que no es resultado de un granulado grueso (*coarse graining*).¹⁸

Aun teniendo nulos conocimientos sobre los conceptos físicos que se intentan explicar en estas líneas, podemos observar que la gravedad tiene una relación causal con el espacio-tiempo (en qué medida y como lo hace son las problemáticas que aún existen en el ámbito de la física). Lo interesante es cómo en este caso Stephen Hawking utiliza la palabra “causa”, ya que si la utilizáramos de forma clásica no tendría sentido. Aquí la palabra causa no necesita una entidad, una fuerza (ya que algunas explicaciones modernas de la gravedad afirman que no es una fuerza), o un resultado visible. Aun con todo esto se puede utilizar la palabra, para decir que la gravedad es causal.

Por esta razón es preciso decir que en términos clásicos la teoría de la causalidad entre funciones cerebrales y la conciencia no tendría fundamento. Sin embargo, Searle afirma que es mejor el camino de las neurociencias, donde se da por sentado que el cerebro y los procesos químicos son responsables de los estados mentales y la conciencia, y que una mejor pregunta en este sentido es ¿Cómo lo hacen?

¹⁸ Hawking, Stephen y Penrose, Roger, *La naturaleza del espacio y el tiempo*, PRHGE, Barcelona, 2011, p. 13.

En este sentido la noción de un aspecto causal relevante es casi obligatorio, junto a su relación con una explicación necesariamente causal. En extremos algunos podrían afirmar que esto niega la existencia de leyes universales de percepción y acciones intencionales, aunque lo que realmente trata de decir es que, si existen, estas leyes no son necesarias para la explicación causal de casos particulares, debido a que el fundamento causal no niega la existencia subjetiva y en primera persona de los individuos.

La causalidad intencional es particular, incluso bajo esta descripción. Searle considera que “now the peculiarity of Intentional causation is that we directly experience this relationship in many cases where we make something happen or something else makes something happen to us.”^{19*} Esto se debe a que la causalidad está dentro de la conciencia, pero esta misma la utiliza; ya se había establecido que los procesos mentales conscientes trabajan con una relación *lógica a futuro*²⁰, esto en otras palabras significa que el contenido intencional es relacionado causalmente con sus condiciones de satisfacción. Esto hace que las experiencias sean autorreferenciales en algunos casos o, en palabras de Searle:

The experience of something red, when satisfied, is not literally red, but it is literally caused. And the paradoxical aspect of the asymmetry is this: on my account the concept of reality is a causal concept. Part of our notion of the way the world really is, is that its being the way it is causes us to perceive it as being that way. Causes are part of reality and yet the concept of reality is itself a causal concept.^{21*}

¹⁹ Searle, John. *Intentionality, An essay in the philosophy of mind*, Cambridge university press, Cambridge, 2004, p. 123.

* (Traducción, cita 19) Ahora, la peculiaridad de la causalidad intencional es que experimentamos directamente esta relación en muchos casos en los que hacemos que algo suceda o algo más hace que algo nos suceda.

²⁰ De forma más concreta, para Searle, la conciencia depende de la posibilidad de pensar en “resultados lógicos predecibles”, por ejemplo: si yo presiono el botón de encendido en una computadora, ésta comenzara a operar (no va a explotar o a desaparecer), el cerebro opera y depende de esta “certeza” a futuro, donde el resultado es predecible.

²¹ *Ibidem*, p. 131.

* (Traducción, cita 21) La experiencia de algo rojo, cuando se satisface, no es literalmente roja, sino que es literalmente causada. Y el aspecto paradójico de la asimetría es éste: a mi juicio, el concepto de realidad es un concepto causal. Parte de nuestra noción de cómo es realmente el mundo, es que el hecho de que sea como es hace que lo percibamos como tal. Las causas son parte de la realidad y, sin embargo, el concepto de realidad es en sí mismo un concepto causal.

Dos cuestiones importantes para la teoría que pretende Searle son: primero, sus esfuerzos no son encaminados a intentar explicar el concepto puro de rojo, ya que este es causal a la experiencia²² que el propio rojo provocó en nosotros; segundo, se inserta el aspecto paradójico por el cual el concepto de realidad es causado y contemporáneamente depende de la percepción del mundo que la conciencia tiene de dicha realidad; de hecho, esto solo es paradójico para el individuo y su intento por explicar estas relaciones causales, pero como se verá más adelante, la realidad externa existe independientemente del individuo, ya que la descripción lingüística de la realidad no es la realidad misma.

Encontramos así una experiencia primitiva o primigenia de la causalidad de la percepción, aunque no de forma a-priori, sino como auto-referencial y auto-causal; esto comprueba de que existe una regularidad en el mundo y que la mente actúa bajo esta presunción de regularidad (regularidad causal) que va desde tomar el mismo camino para ir al trabajo para llegar a dicho lugar, o que al encender el auto este encenderá; y según Searle son estas regularidades lo que le permiten al cerebro estructurarse de una forma lógica.

Por esta misma razón, las formas biológicas fundamentales de hacer frente al mundo son la percepción y la acción y no solo porque implican procesos esenciales de supervivencia, sino porque implican también una causalidad intencional. En este sentido va la afirmación que la intencionalidad trabaja con una regularidad planificable y causal, la cual se ejemplifica en el contenido intencional, aunque, como se verá, se tiene que tener cuidado en no considerar la intencionalidad como un epifenómeno. Para ello Searle, le dará mucho más peso y un cierto grado de certeza innata a un concepto que ha estado presente en toda la explicación, el realismo externo.

Realismo Externo

Durante toda esta argumentación se ha dado por sentado algo: que la realidad existe, y existe fuera de la propia conciencia. Esto para Searle está bastante claro y lo debería de

²² Cabe aclarar que cuando Searle hace referencia a que “rojo” es causal a la experiencia es un claro intento por desmarcarse por la búsqueda metafísica de la “idea de rojo”, para nuestro autor, tenemos la idea de rojo porque percibimos y tenemos una experiencia del color rojo que de existe en el mundo real externo.

estar para todos, debido a que es lo más fundamental del *Background*, la presuposición de que una realidad existe y no solo como teoría. Con esta última afirmación el autor se refiere a que es necesario dar por supuesto a la realidad para poder vivir, ya que, independientemente de que teoría prefieres, tu cuerpo necesita alimentos, estudias sobre objetos físicos, cuando hablas produces sonidos, acciones básicas o simples que no necesitan una teoría, sino que son biológicas y naturales. Incluso Searle afirma que, aun cuando se establece una teoría contraria al realismo externo, se toma a un mundo real como supuesto para hacerlo.

These two Background presuppositions have long histories and various famous names. The first, that there is a real world existing independently of us, I like to call “external realism.” “Realism,” because it asserts the existence of the real world, and “external” to distinguish it from other sorts of realism—for example, realism about mathematical objects (mathematical realism) or realism about ethical facts (ethical realism). The second view, that a statement is true if things in the world are the way the statement says they are, and false otherwise, is called “the correspondence theory of truth.” This theory comes in a lot of different versions, but the basic idea is that statements are true if they correspond to, or describe, or fit, how things really are in the world, and false if they do not.²³

El concepto de realidad externa y de teoría de correspondencia de verdad son dos cosas que Searle intenta defender y explicar con esto. Por un lado, tenemos la realidad, la cual existe y es independiente a cualquier individuo, por el otro, la correspondencia de verdad es cuando un enunciado descriptivo tiene una correspondencia con esta realidad. Esto debido a que el universo está antes y después de cada individuo consciente y, por tanto,

²³ Searle, John. *Mind, language and society*, Basic Books, New York, 1999, p. 13.

* (Traducción, cita 23) Estas dos presuposiciones de *Trasfondo* tienen largas historias y varios nombres famosos. Al primero, que existe un mundo real que existe independientemente de nosotros, me gusta llamarlo “*realismo externo*”. “*Realismo*”, porque afirma la existencia del mundo real, y “*externo*” para distinguirlo de otros tipos de realismo, por ejemplo, el realismo sobre objetos matemáticos (realismo matemático) o el realismo sobre hechos éticos (realismo ético). El segundo punto de vista, que un enunciado es verdadero si las cosas en el mundo son como el enunciado dice que son, y falsa en caso contrario, se denomina “*teoría de la verdad de la correspondencia*”. Esta teoría viene en muchas versiones diferentes, pero la idea básica es que las declaraciones son verdaderas si corresponden son, o describen, o se ajustan, a cómo son realmente las cosas en el mundo, y falsas si no lo hacen.

existen hechos y fenómenos que existen independientemente de la descripción que la conciencia les dé, como: la gravedad, el movimiento planetario, el movimiento de las placas tectónicas, etc., denominados hechos “brutos”. Por otra parte, esto no niega que existan fenómenos que sí son dependientes de los agentes conscientes, como lo son el dinero, las propiedades, la guerra, los cuales son hechos institucionales y sociales²⁴.

El realismo externo ha tenido muchos ataques a lo largo de la historia, no solo por parte de la filosofía, sino que la ciencia también ha colaborado con premisas que atacan fuertemente la teoría de una realidad externa independiente. Algunas de estas teorías que atacan el realismo externo, actualmente son: el relativismo, el deconstruccionismo y el posmodernismo; estas afirman un construccionismo social y pragmático en la realidad. Searle considera que por más modernas que estas sean, aun arrastran la sombra del idealismo impregnada en la tradición filosófica.

Idealismo y escepticismo

Pareciera ser que el idealismo en la filosofía sigue sumamente presente y lo realmente preocupante es que algunos autores se niegan a dejarlo atrás. Un buen ejemplo de esto es el obispo Berkeley que afirmaba que todo lo que pensamos como objetos materiales son en realidad colecciones de “ideas” o, en otras palabras, estados de conciencia, bases idealistas que repercutieron en el fenomenalismo. La filosofía parece que prefiere optar por este camino, ya que, según Searle, el idealista más influyente fue Hegel, intentando optar por una realidad constituida por nuestras percepciones y otros tipos de representaciones mentales. O en términos más simples, la realidad como representación. Incluso el mejor oponente de Hegel, como lo fue Kant solo fue la descripción más sofisticada del idealismo, con su mundo de apariencias.

²⁴ Estos hechos se analizarán más detenidamente en el tercer capítulo.

Si bien podemos cuestionar la postura que Searle tiene sobre Hegel, Kant y el idealismo dentro de la filosofía, este autor reconoce correctamente que el idealismo surge como una respuesta al escepticismo que Descartes propone. Las “apariencias sistemáticas” que propone el idealismo resuelven de cierta forma el problema que encontramos en el escepticismo, entre evidencia y la realidad; sin embargo, irónicamente, en esta respuesta se abandona la realidad por el objetivo de conocer la realidad de forma total.

Otra problemática que se suma a esto, fue la confrontación entre los filósofos y los científicos, evidenciada más claramente en las últimas décadas del siglo XX.

I think that as a matter of contemporary cultural and intellectual history, the attacks on realism are not driven by arguments... Rather, as I suggested earlier, the motivation for denying realism is a kind of will to power, and it manifests itself in a number of ways. In universities, most notably in various humanities disciplines, it is assumed that, if there is no real world, then science is on the same footing as the humanities.^{25*}

Esta “voluntad de poder”, como Searle lo describe, es la lucha intelectual que surge en las universidades y en los círculos intelectuales en el siglo pasado. Ya que partiendo de la premisa que el mundo real es una invención, una construcción social, los intelectuales tienen el poder de construir el mundo que quieren. Y es aquí donde Searle encuentra la verdadera fuerza psicológica que impulsó el antirrealismo a finales de este siglo. Donde los pensadores de la época no querían estar a merced del mundo, sino que ellos pretendían tener el poder de modificarlo a su conveniencia.

²⁵ *Ibidem*, p. 19.

* (Traducción, cita 25) Creo que, como cuestión de historia cultural e intelectual contemporánea, los ataques al realismo no están impulsados por argumentos... Más bien, como sugerí antes, la motivación para negar el realismo es una especie de voluntad de poder, y se manifiesta a sí misma de muchas formas. En las universidades, sobre todo en varias disciplinas de las humanidades, se asume que, si no hay un mundo real, la ciencia está en pie de igualdad con las humanidades.

Si bien existe una pugna entre filósofos y científicos en el siglo pasado (y que hoy en día puede continuar), pareciera ser más por la peligrosa confianza ciega que se depositó sobre las ciencias duras, y las repercusiones de la posguerra en Europa después de la segunda guerra mundial. Es inevitable poner atención a esta disputa, independientemente de cuál se crea que es el “motor psicológico” que la impulsó.

Todo esto trajo diferentes retos teóricos al realismo. Por ejemplo, el perspectivismo, con uno de sus actuales exponentes Brian C. Fay, filósofo estadounidense que afirma que nadie ve la realidad directamente como es en sí misma, ya que no tenemos acceso al mundo real. Esto según Searle, no es suficiente para desechar el realismo, ya que, podemos observar un objeto bajo cierta perspectiva, pero eso no implica que no se pueda acceder directamente a dicho objeto.

Esto no solo se discute actualmente en términos filosóficos; también, en la física moderna esta pugna es de lo más controversial:

Muchos físicos, encabezados por la figura señera de Niels Bohr, dirían que *no* hay imagen objetiva absoluta. En el nivel cuántico nada hay realmente “ahí afuera”. En cierto modo, la realidad emerge sólo en relación con resultados de las “mediciones”. Según esto, la teoría cuántica, proporciona simplemente un procedimiento de cálculo y no intenta describir el mundo como realmente “es”. Esta actitud –hacia la teoría– me parece derrotista y por ello prefiero seguir la línea más positiva que atribuye una *realidad física objetiva* a la descripción cuántica: el *estado cuántico*.²⁶

Roger Penrose afirma que es “derrotista” hablar de una teoría que no explique el mundo como realmente “es”, pues en la filosofía, parafraseando una de sus notas a pie de página, cualquier filosofía actual sería, tiene que contener un poco de realismo. Ya que sin importar el relativismo conceptual o científico por el que pasen las descripciones de la realidad, esta no cambia. Esto desafía lo descrito por Thomas Kuhn y sus “revoluciones científicas”, pero lo que se quiere dejar en claro es que, sin importar la descripción y la conceptualización de la realidad, a esta no le afecta, y según Searle seguirá existiendo de forma completamente independiente de los individuos. Finalmente, retomando el tema de

²⁶ Penrose, Roger. *La nueva mente del emperador*, Fondo de Cultura Económica, México, 2015, p. 272.

la causalidad, los trabajos y teorías científicas (así como las filosóficas) son consecuentes de la realidad, no su causa.

En el caso de la filosofía, podríamos tener la mejor evidencia y aun así estar equivocados, esto debido al escepticismo y su duda metódica. Aquí la pregunta principal ya no es ¿existe un mundo real? sino ¿qué es lo que percibes? El escéptico respondería que percibimos la propia percepción: “experiencias conscientes”; en otras palabras, todo lo que percibimos literalmente es la experiencia perceptiva de nuestra conciencia, datos sensoriales, *percepto*. Una descripción simbólica en todo caso, pero no el mundo real; esto para Searle es una “falacia genética”, ya que no existe ninguna inconsistencia entre percibir un objeto, tener eventos neurológicos que posteriormente afirmarán que “vi”, “sentí”, percibí ese objeto y la existencia real de dicho objeto.

Cabe mencionar que la importancia de responder a la pregunta ¿Cómo saber que toda la “realidad” no es una ilusión o un sueño? Se debe a la respuesta que J.L. Austin da en *Sense and Sensibilia*, donde afirma que la ilusión al ser una experiencia mental interna, debería de existir alguna forma de evidenciarla dentro de la propia experiencia interna, es decir, si toda la realidad es creada por el cerebro, éste sabría que es una creación suya. Ya que en una experiencia normal (y en un cerebro “sano”) podemos distinguir entre un sueño y la realidad, o entre una ilusión y la realidad. Esto último es importante, ya que el solipsismo se aprovecha de que solo podemos basarnos en una experiencia, cuando una experiencia solo tiene sentido y explicación porque está dentro de una red de experiencias y contextos. Lo que hace casi imposible justificar la experiencia sensible como un fenómeno aislado. Searle retoma esto para evitar tomar la ilusión en un sentido “negativo”, como lo sería en Descartes, donde las experiencias sensibles son dejadas de lado al ser una fuente de equivocación o de duda; para Searle las experiencias sensibles son necesarias para la conciencia misma.

La problemática más grande que encuentra Searle con esto es que el idealismo y el realismo²⁷ son teorías que parecen totalmente rivales por lo menos dentro de la filosofía

²⁷ Searle no especifica a que idealismo y a que realismo se refiere, pero se puede intuir que se refiere al idealismo alemán, al idealismo cartesiano y al idealismo de la modernidad (donde todos cometen los

moderna. La cuestión con esto es que el realismo intenta justificarse, cuando para nuestro autor, en esencia no necesita justificación alguna. Como ya se mencionó, para la teoría de Searle el realismo no es una teoría, es una presuposición que posibilita esta discusión y todas las demás. El realismo no es una teoría absoluta, porque es el marco que posibilita la vida.

El problema del dualismo y el materialismo

Dentro de la filosofía de la mente al hablar sobre conciencia el discurso se queda atrapado entre las dos grandes teorías que dominan esta área, el dualismo y el materialismo (o también conocido como reduccionismo) e, igual que con las teorías clásicas sobre percepción, causalidad, intencionalidad, Searle piensa que actualmente estas dos teorías son inadecuadas para enfrentar dicho discurso.

No me refiero a Descartes, al que suelen recurrir los científicos más para criticar su dualismo que para apoyarse en él: al tomarlo como referencia muchas veces quedan atrapados en las coordenadas que estableció sobre la relación entre cuerpo y alma. En realidad, Descartes uso poquísimas veces el termino latino *conscientia*.²⁸

Aquí es donde radica la raíz de la problemática del dualismo. Searle observa que al entrar en el discurso de cuerpo y mente en Descartes nos topamos con conceptos opuestos. Si nos dedicáramos a analizar los conceptos de *res extensa* y *res cogitans*, nos encontraríamos con que estas dos ideas no solo son opuestas, sino que se repelen. Bajo este discurso, claro que existiría un problema consecuente relacionado con la distinción entre mente y cuerpo, ya que, en las coordenadas definidas por Descartes, estos no pueden coincidir en algún punto, y mucho menos en algo llamado conciencia.

Hay que aceptar que el dualismo parece ser más coherente con el sentido común, hoy como en el pasado y, además, en diferentes lugares del mundo. Searle cuenta la

mismos errores según Searle); el realismo al que hace referencia es al neorrealismo naciente en el siglo XIX en los países anglosajones, con exponentes como B. Russell y G. E. Moore.

²⁸ Bartra, Roger. *Antropología del cerebro*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, p. 11.

anécdota que durante una conferencia en Bombay estuvo en la misma plataforma que el Dalai Lama quien comenzó su conferencia de la siguiente manera: “*Each of us is both a mind and a body*”, una forma bastante clásica del dualismo. Entonces pareciera que, si bien el dualismo no es universal, sí está más acorde del sentido común de diferentes culturas al intentar explicar el cuerpo y la mente.

Por otro lado, el naturalismo o reduccionismo, es más conveniente científicamente hablando. Aquí es donde entran las teorías más modernas de la mente como el conductismo, el fisicalismo, el funcionalismo y la I.A. fuerte, donde la mente se reduce a simples procesos biológicos observables en el cerebro. Aquí el problema es que se pierde el concepto de conciencia y la concepción de las experiencias en primera persona, ya que son cuestiones cualitativas, las cuales no entran dentro de un parámetro medible por las ciencias. Estas teorías eliminan los fenómenos mentales, reduciéndolos a procesos físicos y químicos, pero perdiendo el sentido ontológico de la conciencia, ya que la intentan explicar en tercera persona.

Ahora bien, dentro de la filosofía la cuestión es que se tiene que elegir entre estos dos grandes bloques teóricos, cuando la realidad es que dentro de ambos se conciben problemas conceptuales fundamentales. En ambos casos siempre va a existir el problema mente-cuerpo, porque los conceptos que utilizan se excluyen.

Lo que Searle propone es abandonar en las investigaciones de filosofía de la mente las categorías tradicionales de “mente”, “cuerpo”, “conciencia”, “materia”, “físico” y “mental”, ya que seguiríamos arrastrando las confusiones conceptuales que había en el pasado. Hoy en día se sabe que nuestros estados mentales conscientes son causados por procesos cerebrales, una premisa bastante básica en nuestra época. Entonces los esfuerzos actuales de la filosofía sería responder a la pregunta ¿Cómo los procesos cerebrales causan de hecho (porque es un hecho que lo hacen) la conciencia? Esto no solo es más emocionante filosóficamente hablando, sino que es más productivo que intentar solucionar el problema clásico de mente-cuerpo, cuando no hay forma de solucionarlo, si se niegan desde sus bases conceptuales.

Dualismo y espiritualidad

Si bien la finalidad de este escrito no es encontrar similitudes entre el dualismo y la religiosidad o espiritualidad dentro de diferentes culturas, así como lo menciona Searle, hay cierta similitud en las culturas cuando se habla de la mente y el alma. Aunque él tampoco abunda demasiado en el tema, es indudable que en un primer momento pareciera que el dualismo es tan común dentro de las concepciones espirituales de numerosas culturas, por la necesidad de creer en algo más allá del mundo y de la finitud del cuerpo.

Furthermore, when we think about the relation of our conscious selves to our bodies, it just seems too horrible to think that there is nothing to ourselves except our bodies. It seems too awful to think that when my body is destroyed, I will cease to exist; and even if in moments of great courage, I can accept my own future nonexistence, it is much harder to accept the ultimate extinction of the people I most deeply love and admire. It seems too horrible to contemplate that such wonderful people will simply be annihilated with the inevitable death, decay, and destruction of their bodies, which, after all, are just material objects in the world like any others. Dualism, in short, not only is consistent with the most obvious interpretation of our experiences but it also satisfies a very deep urge we have for survival.^{29*}

Esto es lo interesante, es decir el miedo a la extinción y la finitud de un cuerpo y una conciencia encadenada a él; el dualismo parece llenar esta “necesidad” como Searle lo dice, de “supervivencia” de algún modo inmaterial. Y esto se ve reflejado en los grandes

²⁹ Searle, John. *Mind, language and society*, Basic Books, New York, 1999, p. 48.

* (Traducción, cita 29) Es más, cuando pensamos en la relación de nuestros *seres conscientes* con nuestros cuerpos, parece demasiado horrible pensar que no hay nada para nosotros excepto nuestros cuerpos. Parece demasiado horrible pensar que cuando mi cuerpo sea destruido, dejaré de existir; e incluso si en momentos de gran coraje, puedo aceptar mi propia inexistencia futura, es mucho más difícil aceptar la extinción final de las personas que amo y admiro más profundamente. Parece demasiado horrible contemplar que personas tan maravillosas simplemente serán aniquiladas con la inevitable muerte, descomposición y destrucción de sus cuerpos, que, después de todo, son solo objetos materiales en el mundo como cualquier otro. El dualismo, en resumen, no solo es consistente con la interpretación más obvia de nuestras experiencias, sino que también satisface un impulso muy profundo que tenemos de supervivencia.

bloques de religión en occidente y oriente, donde se tiene la idea de una vida inmaterial o en su defecto en una reencarnación, donde esta alma permanece.

Si bien encontramos un dualismo similar en diferentes culturas y religiones, existen algunas que en cambio parecen alejarse de dicho paradigma. Searle menciona el caso de un amigo de origen africano, el que le comentó que en su lengua nativa el problema mente-cuerpo ni siquiera se podía enunciar.

Aunque no se analizara extensamente este tema, pero era interesante mencionar el delgado hilo que descubre Searle entre la aparente similitud del dualismo y algunas características religiosas. Aunque no es una cuestión en la que le dedique muchas líneas, parece en un primer momento contener una cuestión que podría revelar algunos de los motivos del porque el dualismo parece tan arraigado cuando se trata de hablar sobre la mente y la conciencia, ya que se arrastra un intento metafísico de supervivencia, característico de muchas religiones.

Naturalismo biológico y conciencia

Establecido el sentido de conceptos como realidad, intencionalidad, estados intencionales, y causalidad, finalmente se puede alcanzar una definición de lo que Searle considera como conciencia: es un fenómeno biológico en primera persona, debido a los procesos físico-químicos del cerebro junto a la necesaria subjetividad en primera persona, (ya que cada percepción y experiencia la experimenta el sujeto en cuestión), a esto lo denomina Searle como: “ontología en primera persona”. Esta es la forma en que Searle propone su naturalización de la conciencia. Lo primero que se tiene que hacer para entender esta idea, es comprender que aquí el fenómeno de la conciencia tiene el mismo carácter natural dentro del cuerpo como lo es la digestión, pero sin perder, esa característica ontológica en primera persona, como lo es la subjetividad.

Cuando Searle introduce esta noción de “ontología en primera persona” es importante mencionar que la ontología a la que se refiere es su propia ontología general, donde tienen su forma de existir en el mundo los árboles, los humanos, los pensamientos,

los deseos, los abogados y los autos, solo con niveles descriptivos diferentes, es un claro intento por alejarse de la ontología clásica alemana; la descripción en primera persona es la necesaria subjetividad que encuentra en las percepciones y las experiencias, donde cada individuo las experimenta internamente.

Esta es la principal forma de diferenciarla del naturalismo científico, para el cual la conciencia pierde esta característica ontológica en primera persona, reduciéndola a una explicación en tercera persona. Ahora bien, en un segundo momento, Searle se refiere a la conciencia a partir también de los estados “despiertos” a los cuales esta se conecta:

The primary and most essential feature of minds is consciousness. By “consciousness” I mean those states of sentience or awareness that typically begin when we wake up in the morning from a dreamless sleep and continue throughout the day until we fall asleep again. Other ways in which consciousness can cease is if we die, go into a coma, or otherwise become “unconscious.” Consciousness comes in a very large number of forms and varieties. The essential features of consciousness, in all its forms, are its inner, qualitative, and subjective nature in the special senses of these words.^{30*}

Estos *states of sentience or awareness* que menciona Searle es para marcar una pauta, la conciencia humana es el cumulo de toda la estructura biológica del cerebro, junto a los estados mentales e incluso los procesos que parecen ser “inconscientes” como lo es el sueño, todo esto permeado por la intencionalidad; mientras que los *states of sentience or awareness* se limitan a las experiencias que se tienen estando “despiertos” y “conscientes” de ellas. Aunque existen un sinnúmero de estas “experiencias conscientes”, Searle encuentra tres rasgos comunes en todas ellas: primero son internas, segundo son cualitativas y tercero son subjetivas. Internas en dos sentidos, primero, la conciencia está

³⁰ *Ibidem*, p. 40-41.

* (Traducción, cita 30) La característica principal y más esencial de la mente es la conciencia. Por "*consciencia*" me refiero a esos estados de sensibilidad o estados conscientes que normalmente comienzan cuando nos despertamos por la mañana de un *sueño sin sueños* y continúan a lo largo del día hasta que nos dormimos de nuevo. Otras formas en que la conciencia puede cesar es si morimos, entramos en coma o de forma contraria nos volvemos "inconscientes". La conciencia viene en un gran número de formas y variedades. Las características esenciales de la conciencia, en todas sus formas, son su naturaleza interna, cualitativa y subjetiva en los sentidos especiales de estas palabras.

en el cerebro, y segundo, porque estas experiencias se relacionan con otras experiencias propias del individuo u organismo. Cualitativas en el sentido de que para cada estado consciente hay una forma en que se “siente” (no es lo mismo experimentar miedo que alegría, ni siquiera se puede experimentar la misma emoción igual dos veces). Y subjetivas, porque siempre las experimenta un humano u organismo (ontología en primera persona)

Con la descripción anterior hay que agregar dos cuestiones. Para Searle los animales tienen una conciencia, ya que tienen una intencionalidad, aunque a su vez esta conciencia está mucho más limitada por esta misma intencionalidad, esto debido al lenguaje, ya que, para nuestro autor los animales tienen una forma de comunicarse, pero que no está estructurado de forma tan compleja como el lenguaje humano. Y que a pesar de afirmar que la existencia de la subjetividad dentro de la conciencia, esto no nos impide tener una descripción objetiva de ella. Esto se debe a que incluso en los términos “subjetivo” y “objetivo”, existe cierta ambigüedad; ya que muchas veces no se diferencia la subjetividad y la objetividad epistémica, de la existencia ontológica de la subjetividad y la objetividad; por ejemplo, el dolor, es subjetivo porque lo experimenta un individuo, pero no se cuestiona su existencia objetiva.

Esta subjetividad ontológica es la que separa a la conciencia descrita por Searle del reduccionismo científico, ya que aun después de la descripción más fundamental de *iones* y *quarks* de la conciencia, nos queda un fenómeno subjetivo. Este razonamiento podría llevar a muchos a pensar que la conciencia es un epifenómeno, el cual no podría tener repercusiones en la realidad.

The standard model of causation, the earliest experience of causes that the child gets, and the most primitive concept of causation we have, is the notion of one object exerting a physical pressure on another. Piaget’s researches on the early development of children show that the child’s most primitive concept of causation is a “push-pull” concept.^{31*}

³¹ Ibidem, p. 58.

* (Traducción, cita 58) El modelo estándar de causalidad, la primera experiencia de causas que tiene el niño y el concepto de causalidad más primitivo que tenemos, es la noción de un objeto que ejerce una presión física sobre otro. Las investigaciones de Piaget sobre el desarrollo temprano de los niños muestran que el concepto de causalidad más primitivo del niño es un concepto de “empujar-jalar”.

Por eso era importante la conceptualización previa de causalidad, como se estableció, no podemos reducir la causalidad a un *push-pull*. El cuerpo afecta a la mente y la mente afecta al cuerpo; debido a que los niveles más básicos de causalidad, son los *quarks, muones y partículas subatómicas*, las cuales afectan a los niveles superiores, como las células, y posteriormente al individuo. Solo son diferentes niveles descriptivos de la causalidad y como esta afecta la realidad. Aunque Searle también afirma que el epifenómeno es solo una falsedad empírica, no un absurdo lógico, existe una posibilidad de que esto sea cierto; aunque hasta donde sabemos nuestros estados mentales conscientes funcionan causalmente en la producción de nuestro comportamiento.

Unconscious e irracionalidad

Cuando hablamos de la inconciencia en Searle, lo podemos hacer en dos sentidos (de nuevo referidos al problema del lenguaje y la traducción al español), la inconciencia cuando se duerme, o se cae en alguna especie de coma, y la inconciencia como estados mentales, de los cuales no se tiene una explicación en un primer momento. En esta última es en la que se tiene que centrar la atención; en los estados mentales y los procesos físicos inconscientes. Hay que aclarar antes de iniciar que, bajo esta descripción, la inconciencia no toma tintes negativos como lo sería en la psicología, más bien es una parte natural y fundamental para el funcionamiento del cerebro.

¿Cómo es esto? Lo primero es señalar los innumerables procesos inconscientes que realiza el cerebro, sin que tengamos plena conciencia de ello, como lo son: la circulación de la sangre, la respiración, la regulación de temperatura corporal, e incluso el propio sistema nervioso del cerebro. Todos estos procesos los realiza el cerebro de una forma inconsciente ya que son procesos de un nivel físico y molecular muy pequeño para poder notarlos. El siguiente nivel, son los movimientos físicos y corporales, los cuales, si

podemos tener consciencia, pero que al ser tan rutinarios o comunes, el cuerpo encuentra cierta memoria corporal y los realiza casi inconscientemente, es el caso de caminar, de escribir en la computadora, conducir, hacer deporte, tocar algún instrumento, etc., En cada uno de estos ejemplos, está claro que cuando se realizaba por primera vez había una consciencia plena del movimiento corporal y las acciones realizadas, pero con el paso del tiempo y la práctica, estas se volvían casi naturales, sin que el foco de atención fueran ellas mismas.

Ahora bien, los estados mentales inconscientes, son de igualmente necesarios, y decir que son inconscientes, no implican que no tengan explicación. Por ejemplo, el miedo, el deseo, o incluso sensaciones abruptas de júbilo o tristeza, tienen una finalidad y por tanto una explicación. “An unconscious mental state has to be *consciously thinkable* if it is to be a mental state at all as opposed to being a nonconscious brain process.”^{32*} Esto quiere decir que, aunque un estado mental sea inconsciente por sí mismo, al pensarlo en relación con otros estados mentales e intencionales, tiene la posibilidad de ser pensado conscientemente, ya que no es un simple proceso cerebral o un fenómeno completamente abrupto o aislado. Los estados mentales inconscientes solo pueden entenderse, en la medida en que comprendamos su capacidad de dar lugar a estados mentales conscientes.

Teniendo esto en cuenta, podemos responder a la neurobiología y su *binding problem* o problema vinculante, y como Searle lo afirma, a la “unidad de la percepción trascendental” de Kant; de cómo el cerebro y la consciencia producen una “consciencia unificadora”. No es que la consciencia y el cerebro, sean un producto de la unión de diferentes partes, sino que ya es en sí misma una unidad, que solo establece diferentes grados de atención a sus procesos. No se puede pensar en la consciencia como algo armado o con diferentes partes; la propuesta holística de Searle establece claramente que es una unidad que se ramifica en diferentes procesos dependiendo del individuo y su entorno.

³² *Ibidem*, p. 88.

* (Traducción, cita 32) Un estado mental inconsciente tiene que ser *conscientemente pensable* para que sea un estado mental, en lugar de ser un proceso cerebral *no-consciente*.

Incluso con todo esto algunos llegan a pensar que el inconsciente esta fuera de nuestro alcance, para poder hacer una explicación; aunque no por eso demeritan su importancia:

¿Cuál es entonces mi opinión sobre el papel del *inconsciente* en el pensamiento inspirador? Admito que estas cuestiones no son tan claras como me gustaría. Esta es un área en que el inconsciente parece desempeñar un papel esencial, y debo coincidir en la opinión de que los procesos inconscientes son importantes. Debo ceder, asimismo, que no puede tratarse simplemente de la mente consciente genere ideas aleatoriamente. Debe hacer un proceso de selección enormemente poderoso que permite que la mente consciente sea perturbada sólo por ideas que “que tienen alguna posibilidad”. En mi opinión, estos criterios de selección –principalmente los “estéticos” de alguna especie- han sido ya fuertemente influidos por los *desiderata* conscientes (como la sensación de fealdad que acompaña a las ideas matemáticas incompatibles con los principios generales ya establecidos).³³

Incluso un matemático y físico tan importante como Penrose afirma la importancia del inconsciente dentro de los pensamientos y la conciencia., si bien el afirma que las cuestiones no son tan claras, es porque se está refiriendo al inconsciente como un fenómeno aislado con sus propios procesos; sin embargo, si se toma la descripción de Searle, podemos afirmar que el inconsciente es importante en la conciencia debido a que sus procesos y resoluciones tienen sentido en cuanto se explican en relación con algunos otros pensamientos e ideas, y que tal vez por el foco de atención de la conciencia no se habían tomado en cuenta, o que se negaba a creer.

La irracionalidad por otro lado, no es un tema tan complejo bajo esta descripción., establecida la teoría de “correlación de verdad”, entre los estados mentales conscientes y la realidad., la idea de racionalidad se deriva de ella, y por ende la irracionalidad. La mente humana, trabaja de un modo lógico y estructurado, esto debido a su propia naturaleza y evolución., esta forma de procesar información y percepciones es lo que los psicólogos de la *Gestalt* afirmaban:

La demostración inicial de los fenómenos guesálticos fue efectuada en 1890 por Christoph Von Ehrenfels, un discípulo austriaco de Brentano que tenía particular interés en la percepción de las melodías musicales. Sostuvo que la “cualidad de la forma” perceptual que entrañaba una melodía

³³ Penrose, Roger. *La nueva mente del emperador*, Fondo de Cultura Económica, México, 2015, p. 498.

no podía considerarse simplemente la suma de las diversas notas que la componían, sino que era una cualidad global, una Gestalt (estructura, forma o configuración), que trascendía sus elementos particulares... Esto sugirió que era necesaria concebir de otro modo estos fenómenos perceptuales... los psicólogos de la Gestalt examinaron un sinnúmero de “cualidades de forma”, cuya apariencia fenoménica podía explicarse en función de procesos cerebrales analógicos, y expusieron leyes tendientes a dar cuenta del modo en que se organiza la percepción.³⁴

La razón de que la teoría de la *Gestalt* encaja perfectamente con la teoría holística de Searle, es que ambas retoman de cierto modo a Franz Brentano; la idea de que la percepción, el pensamiento y la conciencia trabajan de un modo ordenado y lógico, es una cuestión que parece natural. Ya que el cerero puede tomar elementos simples individualmente y los organiza de tal modo que tengan un sentido y una coherencia para él, esto se ve en la música, en el lenguaje, incluso en el simbolismo más simple. Pero, si la mente trabaja de esta forma ordenada y lógica, ¿Cómo es posible pensar o dar un salto a la irracionalidad? La cuestión ya no se establece en el funcionamiento del cerebro, siempre y cuando este no contenga alguna patología o daño, que lo haga tener un funcionamiento anormal., sino que se mueve al campo de la correspondencia con la realidad y las instituciones. Por ejemplo, podemos afirmar que alguien está pensando o actuando de forma irracional cuando sus pensamientos y actos no tienen una correlación con hechos epistémicamente comprobables, decir que está lloviendo cuando de hecho no está lloviendo o intentar comprar un objeto que vale más que el dinero que posees, (aunque esto está más en relación con los hechos institucionales y la realidad social que explicaran en el tercer capítulo), ocasiona que bajo los parámetros sociales, estos pensamientos y actos sean irracionales.

Entonces la irracionalidad no es una problemática que se establece por el funcionamiento del cerebro, sino de la correlación entre los estados mentales consientes y la realidad que todos los demás podemos percibir bajo un contexto específico. Y que de cierto modo tiene que ver con lo establecido en las acciones intencionales; la irracionalidad no es un fenómeno descrito en primera persona, sino que llega posteriormente en una descripción en tercera persona, y eso solo se logra por medio del

³⁴ Gardner, Howard. *La nueva ciencia de la mente*, Paidós, Barcelona, 2011, p. 129.

lenguaje, esto establece indirectamente que la racionalidad y la irracionalidad son más cercanas al lenguaje que a la consciencia y al funcionamiento del cerebro.

Esto último es sumamente importante dentro de la teoría de Searle sobre la intencionalidad y el lugar que el lenguaje ocupa dentro de ella; para nuestro autor el lenguaje es la pieza principal no solo que determina aspectos descriptivos de la consciencia, como lo es la racionalidad o la irracionalidad, si no que determinan la complejidad de la ésta, ya que para Searle, entre más desarrollado y complejo sea el lenguaje, aumentara los alcances de la propia consciencia y de la intencionalidad; aunque esto implica una afirmación igual de grande, el lenguaje será uno de los limitantes de la consciencia, aunque no será el único, Searle advierte que la propia intencionalidad es el principal limitante de la consciencia.

Los límites de la consciencia

Uno de los limitantes que encontramos en la consciencia es la propia realidad, ya que, la percepción esta determinada y limitada por ésta; el lenguaje es otro limitante debido a que limita la descripción lingüística que se puede hacer de la realidad³⁵, aunque como ya se mencionó, Searle encuentra como principal limitante de la consciencia a la propia intencionalidad. Esto se debe, a que, dentro de la teoría de la intencionalidad de Searle la consciencia esta limitada por las diferentes relaciones intencionales que un individuo tiene con la realidad, es decir, la intencionalidad guía el foco de atención que la consciencia tiene sobre un fenómeno o aspecto específico del mundo. Mientras un fenómeno sea importante para la intencionalidad de un individuo, la propia intencionalidad le otorgara un grado de inmediates a la relación que tiene con éste; por ejemplo: si estas en medio de

³⁵ Aunque Searle no lo cita tal cual haciendo un pequeño guiño al *tractatus* de Wittgenstein: “los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo”.

la carretera y observas que un auto se dirige hacia ti, tu atención se centrara en esa situación en específico, no en si tienes pagos que hacer o si dejaste la puerta de tu casa abierta. En un nivel más elevado y complejo, las descripciones lingüísticas del mundo siguen esta misma fórmula, si para un individuo su atención esta puesta en la macroeconomía, su relación con ésta será más importante que una crisis en Nicaragua. La intencionalidad para Searle no solo es una forma de direccionalidad de la consciencia, sino que también es la encargada de limitar el grado de importancia que tiene un individuo respecto a las relaciones que tiene con ciertos fenómenos del mundo en específico.

El principal motivo por el cual Searle hace este esfuerzo respecto a los limitantes de la consciencia, es para establecer de forma clara que la consciencia no es ilimitada o infinita; aunque nuestro autor parece haber pasado por alto un aspecto importante cuando abordo el tema de la percepción; si bien explica ampliamente el concepto de realidad, refiriéndose al espacio, el tiempo no lo llega a desarrollar, ya que lo introduce dentro del mismo nivel descriptivo que a la materia, cuando en realidad el tiempo y su relación con la consciencia es algo diferente:

Es probable que estemos equivocados al aplicar reglas físicas usuales para el *tiempo* cuando consideramos la conciencia. Existe, efectivamente, algo muy singular en el modo en que el tiempo interviene en nuestras percepciones conscientes, en cualquier caso, y pienso que es posible que sea necesaria una concepción muy diferente cuando tratamos de colocar las percepciones conscientes en un marco convencional de ordenación temporal. La conciencia es, después de todo, el único fenómeno que conocemos según el cual el tiempo necesita “fluir”. El modo de considerar el tiempo en la física moderna no es esencialmente diferente de la manera en que se considera el *espacio*, y el “tiempo” de las descripciones físicas no “fluye” en absoluto; solo tenemos un “espacio-tiempo” fijo de apariencia estática en el que están dispuestos los sucesos de nuestro universo. No obstante, según nuestras percepciones el tiempo *fluye*. Mi conjetura es que aquí también existe algo ilusorio, y el tiempo de nuestras percepciones no fluye “realmente” en la forma de avance lineal en que percibimos fluir (independientemente de lo que esto pueda significar). El ordenamiento temporal que uno “parece” percibir, afirmo, algo que imponemos a nuestras percepciones para poder darles sentido en relación con la progresión temporal uniforme hacia delante de una realidad física externa.³⁶

³⁶ Penrose, Roger. *La nueva mente del emperador*, Fondo de Cultura Económica, México, 2015 p. 523.

Esto se torna problemático en la concepción que Searle utiliza de la percepción ya que decidió utilizar un concepto independiente a la consciencia, que es espacio-tiempo, pero aquí Penrose afirma de una forma más lógica, que cuando se habla de la consciencia, el tiempo obtiene cualidades específicas y complejas. No podemos ayudarnos de un concepto exterior de tiempo, en la física o en la filosofía, ya que este es estático, descriptivo y bajo una descripción en tercera persona, y es que para Penrose el tiempo no posee ontológicamente estas características, sino que la consciencia se estructura necesariamente de forma lineal, en una forma “fluida”, dicho de manera simple, el tiempo no es un hecho independiente a la consciencia, sino que es un hecho epistémicamente objetivo que se puede medir, pero ontológicamente subjetivo porque la consciencia dicta la percepción del tiempo. Con el espacio la consciencia tiene más elementos para poder interpretarlo y percibirlo, pero con el tiempo (al menos para Penrose), al no tiene referencia alguna, es la propia consciencia quien impone las propiedades que necesita el tiempo para ser percibido; lo que implica que la percepción del tiempo sea un limitante muy importante para la consciencia.

Entonces, la intencionalidad no parece ser la principal limitante de la consciencia, sino la propia estructura lineal de la consciencia, establecida como “tiempo” que, en Penrose, influye más para limitarla en sus relaciones con el mundo. Esto en dos momentos diferentes, ya que la consciencia de un individuo va a estar limitada por el tiempo (histórico) en que su consciencia se encuentra, y en que la consciencia se limita a percibir y estructurar la relación con la realidad de forma lineal. En términos más simples, la intencionalidad está limitada por la percepción del tiempo, un tiempo que no fluye, más bien, un tiempo que la consciencia tuvo que crear para darle un orden a su funcionamiento y a las posteriores relaciones que tendrá con la realidad.

Al igual que Penrose, afirmo que esta postura puede tener muchas “correcciones filosóficas” en el fondo, lo que se trata de exponer es la problemática del tiempo en cuanto se encuentra con la consciencia; la consciencia se puede pensar a sí misma, el espacio se puede percibir de forma simple, pero el tiempo escapa a estas descripciones tan simples.

Searle vuelve sobre esto cuando establece la capacidad que tiene el lenguaje de segmentar entidades o fenómenos del de la realidad, como lo sería el tiempo, pero esto no resuelve la problemática respecto a cómo la consciencia se estructura de forma lineal, incluso antes de establecer una forma descriptiva del tiempo. En la descripción de Searle sería un problema del lenguaje, y no de la estructura general del cerebro. Con lo anterior está claro que el lenguaje es uno de los pilares donde Searle sustenta la teoría de la intencionalidad otorgándole características especiales, desde proporcionarnos a los humanos la capacidad de pensamientos complejos o el desarrollo de descripciones lingüísticas de la realidad, por lo cual el siguiente capítulo se enfocara en desarrollar de mejor manera como hace todo esto el lenguaje.

Conclusión

De forma clara Searle establece la intencionalidad como la capacidad que los seres tienen para interactuar y relacionarse con su entorno (un entorno que en esencia es real e independiente), entre ellos los humanos desarrollaron una forma de intencionalidad mucho más compleja, debido a la descripción que puede hacer de su propio entorno, gracias al lenguaje. En esto participan los estados intencionales complejos, que establecen una compleja *Network* donde se relacionan y toman sentido, esto bajo una estructura denominada como *Background*. Todas estas condiciones posibilitan la conciencia humana, como un fenómeno biológico (tan natural como la digestión), un fenómeno epistémicamente objetivo, por sus bases biológicas, pero ontológicamente subjetivo, debido a que características como la percepción o las experiencias son necesariamente dependientes del individuo que las experimenta. Otra característica importante dentro de la teoría de Searle es integrar conceptos que normalmente se establecen como inconscientes; como lo sería el sueño o un sentimiento sorpresivo de angustia; dentro de la propia consciencia, no como elementos externos. Todo esto para establecer una teoría que explique la consciencia, no en un sentido naturalista moderno, Searle no afirma que la consciencia o los pensamientos sean observables, sino que cada elemento que integra la consciencia puede ser explicado en términos intencionales.

CAPÍTULO 2

ACTOS DE HABLA Y LENGUAJE INTENCIONAL

En el primer capítulo se analizó la función natural de la intencionalidad dentro de la estructura del cerebro y la mente humana, en la perspectiva de Searle. En este segundo capítulo se investigará cómo el lenguaje participa en este proceso, bajo la influencia que el pensamiento de John Austin tuvo sobre las teorías de nuestro autor. Por eso se realizará primero una ligera introducción a los temas centrales en la teoría del lenguaje de Austin,

para posteriormente entrar en los primeros trabajos de Searle sobre *Actos de habla* y lenguaje, los cuales se fueron adaptando progresivamente a su teoría de la intencionalidad, sin perder los conceptos centrales de Austin. Esto servirá, finalmente para entender cómo se pasa de la intencionalidad de lo mental a la intencionalidad de lo lingüístico.

Lenguaje natural y la *doctrina del infortunio* en Austin

Después de la segunda guerra mundial en Oxford, entre los especialistas del lenguaje tomaba fuerza la teoría del “lenguaje ordinario o natural”, la cual afirmaba que al tratar temas filosóficos hay que usar un lenguaje llano, es decir, claro y simple. Y que se debía evitar un lenguaje altamente especializado que muchas veces solo complica y hace ambiguos los conceptos. Entre estos especialistas se encontraba John L. Austin, quien proponía como un buen punto de partida el lenguaje natural, aunque no como una “tesis fuerte”, esto es, que es un buen principio, pero no necesario.

Esto está en línea directa con la tradición que Oxford mantiene desde el siglo pasado con los trabajos éticos y de lenguaje de Aristóteles (paralelamente a como Cambridge mantiene una línea a las aportaciones de Platón), Austin surge rodeado de esta tradición lingüística, junto a un especial interés por las aportaciones de Leibniz sobre la lógica y a las obras de Wittgenstein posteriores al *tractatus*; todo esto bajo un marco donde el lenguaje natural era el foco de atención durante una gran parte del siglo XX en Inglaterra. Eso provocó que se afirmara que los problemas filosóficos quedarán delegados a un segundo plano, como problemas “artificiales” que la propia filosofía creaba a partir de confusiones lingüísticas o abusos del lenguaje.

En este sentido, Austin considera el lenguaje como una “una forma de vida”, no es un ente aislado y puramente abstracto y no se le puede considerar fuera de las múltiples funciones que cumple en la vida de quienes lo emplean. El estudio que propone Austin no solo considera las palabras y los significados, sino también las realidades para las que se

utilizan. Y aquí es donde los filósofos tienen una tendencia, simplificar excesivamente los problemas y tratar de darles inmediatamente “soluciones generales”.

En su obra “Cómo hacer cosas con palabras” (su título original *How to do things with words*³⁷), Austin explica por qué rechaza las teorías generales de la filosofía, las cuales intentan describir el mundo. “Durante mucho tiempo los filósofos han presupuesto que el papel de un <<enunciado>> sólo puede ser <<describir>> algún estado de cosas, o <<enunciar algún hecho>>, con verdad o falsedad”³⁸. A esto se refiere cuando afirma que los filósofos simplifican los problemas: el utilizar los enunciados solo para describir el mundo de forma que aquellos sean verdaderos y demostrar que los demás son falsos; estos son los problemas artificiales y sin sentido de la filosofía.

Aunque considera, en rasgos generales, que este problema es una tendencia de la filosofía (sobre todo aquella de tradición platónica), existe otro que sobresale: “En primer término, y en forma más obvia, se mostró que muchos <<enunciados>> son, como Kant fue quizá el primero en sostener sistemáticamente, sinsentidos estrictos, pese a su forma gramatical impecable”³⁹. Es interesante como Austin menciona que la forma gramatical en que escribe Kant es perfecta, pero que aún con eso sus descripciones sobre el mundo, y las consecuencias inmediatas de sus enunciados, son un “sinsentido”. Esto para él es una constante en la filosofía, ya que los sinsentidos, logran atrapar y mover a la filosofía, gracias a una estructura gramatical casi perfecta, pero aun así no dejan de ser problemas artificiales.

Ahora, afirmar que gran parte de la filosofía occidental es un sinsentido, es controversial cuanto menos, pero esto se debe a dos cuestiones: primero, a la utilización de palabras con construcciones dudosas, que siempre llegan a ser ambiguas, ya que dependen del contexto del texto y el autor para obtener un significado, cuando su principal deseo es construir un universal –como es el caso de las palabras “bueno” o “todos”, los

³⁷ Genaro R. Carrió y Eduardo A. Rabossi, traductores de la versión que revise, aclaran que su versión es una reconstrucción, ya que es imposible reproducir una versión literal de la obra de Austin, ya que, contiene una riqueza y finura de los caracteres lingüísticos ingleses, además de que muchos de sus conceptos son neologismos ingleses inventados por el mismo autor.

³⁸ Austin, John. *Como hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona, 1982, p. 41.

³⁹ *Ibidem*, p. 42.

verbos “poder” o “deber”— dando como resultado enunciados hipotéticos, que son sumamente frágiles; segundo, por esta fragilidad, ya que no la puede llamar falsos o incorrectos, el autor los denomina “infortunados”.

La *Doctrina del infortunio*, como lo denomina Austin, es la fórmula para saber si un enunciado en filosofía o en el derecho son afortunados, o en su defecto infortunados. Aunque menciona que su principal enfoque son los enunciados éticos, deja sobreentendido que puede aplicarse a casi cualquier enunciado que pretenda ser descriptivo.

Aunque Austin describe paso a paso, y de una forma amplia y sistemática, cómo demostrar esta *Doctrina del infortunio*, se ha tomado aquí la libertad de simplificar los puntos, en virtud de este trabajo. Las reglas son las siguientes:

A1. Tiene que haber un procedimiento convencional aceptado, que posea cierto efecto convencional.

A2. En un caso dado, las personas y circunstancias particulares deben ser apropiadas para recurrir al procedimiento particular que se emplea.

B1. El procedimiento debe llevarse a cabo por todos los participantes en forma correcta.

B2. Los participantes deben realizar cada paso de la misma forma.

C1. Requiere que los participantes tengan ciertos pensamientos o sentimientos, y que sobrevenga cierta conducta correspondiente de algún participante.

C2. Los participantes tienen que comportarse efectivamente así en su oportunidad, en cada ocasión.

Austin pretende con estos simples pasos demostrar como algunos enunciados pueden caer en la *doctrina del infortunio*, especialmente los de carácter ético o jurídicos; esto se debe a que esta clase de enunciados pretenden obtener siempre la misma reacción de todos los individuos en cada ocasión; un ejemplo de esto puede ser el enunciado “todas las personas que ayudan a su prójimo son buenas”, un enunciado simple, descriptivo y de carácter ético con el cual la mayoría de las personas podrían afirmar que es correcto, para Austin esto tiene varios inconvenientes, ya que el enunciado da por hecho que todas las

personas quieren ayudar a sus prójimos, o que siempre que se vea a alguien en una situación de necesidad se va a tener una reacción de solidaridad; para Austin el enunciado no es incorrecto, solo sería *desafortunado*.

Aunque se hayan resumido cada punto, la forma general está bastante clara, los enunciados descriptivos, éticos y jurídicos caen en esta forma. Ya que presuponen el contexto, el lenguaje, la forma descriptiva, el procedimiento, los estados mentales de los participantes, el actuar de los mismos, y que en cada ocasión esto tiene que ocurrir de esa forma. Si algo sale mal con esa fórmula, como casi siempre sucede en la realidad, o en casos simples, los enunciados no son falsos o equivocados, solo infortunados. Esto es importante, ya que como se verá más adelante, esto implica un idealismo sutil, donde los sujetos actuarán siempre de la misma forma ante tal situación, lo que significa que cada proceso mental debería de ser idéntico en cada uno de estos.

A esto se refiere Austin cuando menciona que las teorías absolutas dentro de la filosofía simplifican los problemas ya que intentan hacer encajar cada situación dentro de un modelo descriptivo, que en el fondo pueden resultar frágiles y ambiguos: “no hay atajos que conduzcan a exponer en forma simple la plena complejidad de la situación, pues esto no encaja exactamente en ninguna notificación común”⁴⁰ Lo que expone como “atajos”, son los postulados universales, dentro de la filosofía y el derecho (donde muchas veces participan cuestiones éticas), que intentan exponer formas complejas de comportamiento dentro de simples enunciados descriptivos. En otras palabras, Austin critica el hecho de postular universales cuando los hechos particulares son demasiado complejos y el análisis de cada situación resulta sumamente complicado por sus características individuales. El establecer universales es simplificar el problema y pretender alcanzar atajos para resolver dichos problemas.

Ya se mencionaron algunos problemas con los enunciados en filosofía y algunas palabras clave como “todos” o “deber” en el caso de posturas donde se pretende llegar a ser teorías generales (como es el caso de Kant o Hegel); sin embargo, en el caso del derecho hay muchos enunciados completos que siguen siendo ambiguos, como: “yo juro

⁴⁰ *Ibidem*, p. 80.

desempeñar este cargo con honradez y lealtad” o cuando se describe en leyes cuestiones como la “vida digna” el “derecho a la vida” (donde ya implican el reconocimiento claro de lo que implica la palabra vida). El problema de estos enunciados, según Austin, es que no son descriptivos, sino *realizativos*: “la expresión realizativa, en forma preliminar, es aquella expresión lingüística que no consiste, o no consiste meramente, en decir algo, sino en hacer algo, y que no es un informe, verdadero o falso, acerca de algo.”⁴¹ Esta parte es importante, ya que es una de las principales bases que Searle retomará cuando introduce los enunciados performativos y posteriormente en la noción de “creación de los hechos sociales” (esto se retomara en el capítulo 3), donde un enunciado no describe el mundo, sino que de hecho “hace” o “crea” un fenómeno.

Cabe aclarar que Austin no se interesa demasiado por la cuestión de saber diferenciar específicamente si un *pheme* o un *rheme* es el “mismo”, sea en el sentido del “tipo” o del “caso concreto” (*token*), esto por la propia naturaleza de los conceptos; ya que afirma: “el *pheme* es una unidad del lenguaje (*language*) su deficiencia típica es la de carácter de sentido. Pero el *rheme* es una unidad del habla (*speech*); su deficiencia típica es ser vago o vacuo u oscuro, etcétera.”⁴² Entonces los discursos que tratan de hablar con diferencia específica en tanto sea *rheme* o *pheme*, en realidad solo se aprovechan de los vicios del lenguaje; por ejemplo, en el caso de la filosofía, Austin considerara que la diferencia entre lo ontológico y lo óntico es solo una problemática del lenguaje utilizado por los propios filósofos.

Por otra parte, lo destacable en Austin es el hecho que opta por un lenguaje natural que implica un contexto y consecuencias reales y no solo argumentativas (gramáticamente hablando); para Austin los enunciados de carácter ético dentro de la filosofía de Kant son altamente cuestionables, ya que no toman nada de esto en cuenta, siendo enunciados puramente descriptivos. Dentro del panorama lingüístico, las aportaciones de Austin para diferenciar cuestiones puramente gramaticales de sus implicaciones en la vida real de los

⁴¹ *Ibidem*, p. 66.

⁴² *Ibidem*, p. 142.

sujetos que utilizan dichos enunciados, es lo que más repercute en pensadores posteriores, como es el caso de Searle.

Repercusiones en el pensamiento de Searle

Habiendo dado una breve introducción al pensamiento de Austin, hay muchos puntos de este autor que influyen las propuestas de Searle respecto al lenguaje, los actos de habla y su visión de la filosofía clásica. En este último caso, las afirmaciones que hace Searle sobre la filosofía de Kant o Hegel, o sobre las teorías filosóficas clásicas, van en este sentido: no es que menosprecie el trabajo filosófico de estos, sino que para nuestro filósofo sus obras están repletas de sinsentidos, debido a los problemas artificiales de la propia tradición filosófica.

El hecho de que Austin tenga tanto recelo sobre los modelos totalizadores recae directamente en que Searle sea especialmente cuidadoso al momento de afirmar que sus estudios y análisis solo sean estudios de “caso”, y que no pretendan ser una filosofía fuerte, sino que solo pretenda dar los indicios del camino a seguir tanto para la comprensión de la conciencia, el lenguaje y finalmente, su conclusión lógica, los hechos sociales.

No intento, claro está, que estas observaciones constituyan un desprecio hacia la búsqueda de criterios. De hecho, creo que tales intentos de descubrir criterios para nuestros conceptos son efectivamente –si se les interpreta de manera adecuada– intentos de explicar nuestros conceptos, asunto que considero una de las tareas centrales de la filosofía. Lo único que quiero señalar ahora es que allí donde ciertos modelos preferidos de explicación no logran dar cuenta de ciertos conceptos, son los modelos los que deben eliminarse, no los conceptos⁴³.

⁴³ Searle, John. *Actos de habla*, Edición planeta, México, 1994, p. 21.

Algo más precavido que Austin, pero desde sus primeros trabajos sobre lenguaje, Searle ya pretendía deshacerse de los modelos filosóficos clásicos⁴⁴ que para él parecen el principal problema al momento de intentar explicar o describir conceptos. La mayor problemática que encuentra Searle con estos modelos, es que el concepto que se intenta describir, depende de la explicación y el contexto del autor; esto no es algo nuevo, pero lo realmente complicado resulta en la conceptualización de palabras cuando existen tantas posturas y explicaciones de cada una de ellas, las cuales a veces son contrarias. Un ejemplo, es la palabra “conciencia”, con respecto a la explicación de Descartes y de Locke; estos dos modelos podrían repelerse, pero, al intentar definir dicho termino, son dos modelos que siempre aparecen juntos (ya sea para criticarlos o para apoyarse de ellos). Finalmente, si se hace este rastreo, no se aporta nada nuevo y, más bien, se malgastan esfuerzos en describir todas las posturas existentes respecto a cada tema. Esta es la principal razón por la que Searle, al hablar sobre la conciencia, como hemos visto no se centra en hacer un rastreo genealógico del concepto, sino se propone construir una teoría a partir de la intencionalidad; una característica que replicará en su definición sobre el lenguaje y, posteriormente, de la realidad social.

Muchos pueden afirmar que este es el trabajo de la filosofía, pero lo que Searle propone al retomar a Austin, es que se estemos conscientes de la diferencia entre enunciados descriptivos, *perlocucionarios*, *ilocucionarios* o *proposicionales* y de cómo estos no son verdaderos o falsos, en un sentido factico o epistémico, sino como bajo su propio discurso pueden ser o no, afortunados o infortunados.

La noción de *acto perlocucionario* puede ser de las más importantes retomadas por Searle del pensamiento de Austin.

Quiero ahora añadir la noción austiniana de *acto perlocucionario*. Correlativamente a la noción de actos ilocucionarios está la noción de las consecuencias o *efectos* que tales actos tienen sobre las acciones, pensamientos o creencias, etc., de los oyentes. Por ejemplo, mediante una argumentación

⁴⁴ Cabe mencionar que Searle hace un breve comentario sobre filosofía analítica donde se ha sido especialmente negligente al no tratar al lenguaje como un fenómeno biológico natural, aunque esto lo considera más un error de la biología y no tanto de la filosofía; aunque tampoco explica más sobre esto.

yo puedo *persuadir* o *convencer* a alguien, al aconsejarle puedo *asustarle* o *alarmarle*, al hacer una petición puedo *lograr que él haga algo*, al informarle puedo *convencerle* (*instruirle, elevarle* -espiritualmente-, *inspirarle, lograr que se dé cuenta*). Las expresiones en cursiva denotan *actos perlocucionarios*.⁴⁵

Searle pretende dejar en claro la diferencia entre los enunciados *perlocucionarios* y los enunciados descriptivos, ya que los primeros intentan convencer al lector de “algo”, mientras que los descriptivos describen como es la realidad. Esta diferencia es sumamente importante debido a dos cosas: primero, por demostrar que la mayor parte de los modelos filosóficos se encuentran marcados por esta clase de enunciados *perlocucionarios*, los cuales se intentan disfrazar de enunciados descriptivos, pero que en el fondo no describen el mundo, sino que intentan convencer al lector de que el mundo es tal como ellos lo describen. Y segundo, por ese “efecto” en el oyente, según Searle esa clase de consecuencia, aunque esté ligada al lenguaje y a los actos de habla, primeramente, tiene una relación específica con los estados intencionales. En otras palabras, lo que se induce en los actos de habla debe ser investigado en el marco de los estados intencionales y, consecuentemente, por un lado, la filosofía recupera la confianza y el derecho, que había perdido con Austin, para desarrollar un discurso objetivo; por el otro, en este sentido para Searle la filosofía de la mente –como filosofía de la conciencia y los estados intencionales– ostenta un primado sobre la filosofía del lenguaje.

Un punto importante a mencionar es que, bajo este discurso, nuestro autor no pretende tener un “compromiso ontológico” con su propia teoría: “Algunos filósofos, especialmente Quine, se han sentido atraídos por el punto de vista según el cual podría haber un criterio de compromiso ontológico, un criterio que nos capacitaría para decir con qué entidades está comprometida una teoría.”⁴⁶ Se refiere a Willard Van Orman Quine, filósofo estadounidense, y a la postura que en siglo XX tomó mucha fuerza dentro de las investigaciones sobre el lenguaje (sobre todo en Estados Unidos e Inglaterra); esta postura indica bajo qué conceptos y en qué sentido una teoría está comprometida. El problema

⁴⁵ *Ibidem*, p. 34.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 113.

con este compromiso ontológico, pareciera en un primer momento ser un problema de reduccionismo ontológico, pero, en realidad, más bien es un problema de teoría del conocimiento. Establecer un compromiso respecto a verdades o a un conocimiento, es un objetivo “trivial”, o como Serle afirma, un “compromiso ontológico equivale realmente a decir: una persona se compromete con la verdad de cualquier cosa que ella asevera”⁴⁷ Esto no quiere decir que se deje de lado la certeza sobre los enunciados universales, o su reduccionismo ontológico, sino que comprometer las teorías bajo criterios poco claros, o bajo los criterios que la propia teoría afirma (tautología), no tiene una justificación realmente útil para el estudio del lenguaje. Para Searle la discusión sobre el “compromiso ontológico” es completamente innecesaria para su teoría, ya que se saldría de su propio marco de estudio y entraría, en lo que él denomina como “discusiones clásicas de la fenomenología tradicional europea”, donde se discuten los problemas de la fenomenología alemana pero no se establece nada nuevo.

La intencionalidad en el lenguaje

Habiendo establecido la línea que siguió Searle respecto al lenguaje y la tradición que el mismo continuó, en sus primeros trabajos sobre actos de habla y lenguaje, se puede observar de mejor manera cómo sin cambiar radicalmente su teoría, manteniendo algunos de sus conceptos y los que retomó de Austin, nuestro autor fue adecuándola para poderse introducir en la teoría de la intencionalidad.

Una cuestión importante es establecer qué lugar tiene la intencionalidad respecto al lenguaje en esta explicación: “Language... is derived from Intentionality and not conversely. The direction of pedagogy is to explain Intentionality in terms of language;

⁴⁷ *Ibidem*, p. 119.

the direction of logical analysis is to explain language in terms of Intentionality.”^{48*} Como ya se estableció en el primer capítulo, la noción de intencionalidad tiene prioridad en el estudio de la conciencia y el cerebro; para Searle, aunque se explica en términos lingüísticos, el lenguaje es un derivado de la intencionalidad. Por eso, en este análisis se estableció primero lo que Searle define como intencionalidad y posteriormente lo que entiende por lenguaje y actos de habla, aunque sus primeras obras sean exclusivamente sobre el lenguaje y no sobre la intencionalidad.

Una duda que surgió en el primer capítulo es, si la conciencia se establece a partir de la intencionalidad y de las relaciones que existen entre los estados intencionales de un individuo y su entorno, ¿podemos afirmar que un animal tiene conciencia? Para Searle eso está bastante claro, es decir, su respuesta es que sí; sin embargo, si bien existe un grado de conciencia bajo o “primitivo”, aquí es justamente donde el lenguaje marca una pauta: los humanos son los únicos que tienen una forma biológica de la intencionalidad asociada con el lenguaje y el significado, bajo una estructura lógica.

Dos puntos fundamentales dentro de la propuesta de Searle, son por un lado la naturaleza mental de la intencionalidad (lo cual se explicó en el primer capítulo), y por el otro el carácter lingüístico, que aparece inevitable y lógicamente en un contexto social. Cabe aclarar que el autor no está hablando de dos intencionalidades diferentes o que la intenta dividir, sino que corresponde a dos niveles descriptivos de la misma, la intencionalidad individual y la intencionalidad colectiva. Entonces habiendo establecido previamente como la intencionalidad es inherente en la conciencia a través de sus formas biológicas más primarias, la percepción y la acción, la siguiente cuestión ¿Cómo hace la mente para plasmar la intencionalidad en entidades físicas, como los sonidos o la escritura?

⁴⁸ Searle, John. *Intentionality, An essay in the philosophy of mind*, Cambridge university press, Cambridge, 2004, p. 5.

* (Traducción) El Lenguaje... se deriva de la Intencionalidad y no a la inversa. La dirección de la pedagogía es explicar la Intencionalidad en términos de lenguaje; la dirección del análisis lógico es explicar el lenguaje en términos de intencionalidad

Manteniéndonos en el sentido estricto del discurso hecho hasta ahora, como los estados mentales son “estados”, los actos de habla son “actos” y estos actos son la realización física (hablada o escrita) de esos estados:

Perhaps the simplest way to call attention to the astounding character of language is to remind ourselves of the following fact: in the lower portion of your face and mine is a cavity that opens by way of a hinged flap. Periodically, that cavity opens and varieties of noises come out. For the most part, these noises are caused by the passage of air over mucous-covered cords in the larynx. From a purely physical point of view, the acoustic blasts produced by these physical and physiological phenomena are fairly trivial. However, they have remarkable features. An acoustic blast that comes out of my mouth can be said to be a statement, a question, an explanation, a command, an exhortation, an order, a promise, and so on, or a very large number of other possibilities. Furthermore, what comes out can be said to be true or false or boring or uninteresting or exciting or original or stupid or simply irrelevant.^{49*}

Lo interesante es que para Searle esos productos “físicos” no son intrínsecamente intencionales, más bien son un derivado de la intencionalidad. Esto se debe, por ejemplo, a que en una creencia la intencionalidad es intrínseca, mientras que, en un enunciado de la misma creencia, el enunciado es un derivado de la intencionalidad de la creencia. En el enunciado la intencionalidad no es intrínseca, porque existe una intención previa, con la que se realiza el acto.

Algo importante aquí es que las creencias y los deseos no se pueden simplificar en meras formas del lenguaje, sino que son formas intrínsecas de la intencionalidad. Las creencias y los deseos dependen de estados mentales, además de que en su forma lingüística son autorreferenciales y autosuficientes: “yo creo” o “yo deseo” se sostienen por sí mismas, por lo menos para Searle no necesitan de más explicaciones o fundamentos para su validez. En el caso de la palabra “creencia” parece que es un término

⁴⁹ Searle, John, *Mind, language and society*, Basic Books, New York, 1999, p. 135-136.

* (Traducción, cita 49) Quizá la forma más sencilla de llamar la atención sobre el carácter asombroso del lenguaje es recordar el siguiente hecho: en la parte inferior de tu cara y la mía hay una cavidad que se abre a modo de una bisagra. Periódicamente, esa cavidad se abre y salen variedades de ruidos. En su mayor parte, estos ruidos son causados por el paso del aire sobre los cordones cubiertos de mucosa en la laringe. Desde un punto de vista puramente físico, las explosiones acústicas producidas por estos fenómenos físicos y fisiológicos son bastante triviales. Sin embargo, tienen características notables. Una explosión acústica que sale de mi boca se puede decir que es una afirmación, una pregunta, una explicación, un mandato, una exhortación, una orden, una promesa, etc., o un gran número de otras posibilidades. Además, lo que sale puede decirse que es verdadero o falso, aburrido o poco interesante, o excitante y original, o estúpido, o simplemente irrelevante.

“parasitario”⁵⁰, ya que suponemos que solo se puede creer de una forma espiritual o religiosa, pero en realidad conscientemente o inconscientemente los humanos y los animales creen en hechos, fenómenos y cosas, que bien pueden o no tener un fundamento con la realidad; esto porque su *direction of fit* es *mind-to-world*, por ejemplo, “yo creo en Dios” es una creencia consciente que puede, o no, tener concordancia con el hecho de que exista Dios, pero esto no modifica la creencia, ni el estado mental del cual surge.

Según esta perspectiva, por tanto, tenemos dos niveles de la intencionalidad, primero en los deseos o las creencias, donde la intencionalidad es intrínseca y, luego, están los enunciados como derivados de la intencionalidad. Esto expone a la problemática sobre ¿cuál es la relación entre la intencionalidad de lo mental y la intencionalidad en el lenguaje? Habiendo admitido que el lenguaje es derivado, debemos dirigir nuestra mirada, nuevamente a las que Searle define “condiciones de satisfacción”: “The mind imposes Intentionality on entities that are not intrinsically Intentional by intentionally conferring the conditions of satisfaction of the expressed psychological state upon the external physical entity.”⁵¹* Las condiciones de satisfacción que se imponen en los estados intencionales, en un nivel psicológico, se mantienen en el nivel lingüístico.

Para Searle esta relación entre el nivel psicológico y el nivel lingüístico es una correspondencia necesaria, debido a lo que denomina como: *the sincerity condition on the speech act*, (la cual es una referencia a las aportaciones de Austin), debe de existir una relación entre lo que se dice y el estado psicológico correspondiente, entonces, si un funcionario al tomar juramento en un cargo afirma “yo juro servir honestamente” pero en realidad internamente sabe que no lo hará, aunque haya realizado el “acto de habla” en realidad no hay correspondencia, y no es que sea falso o incorrecto el enunciado “yo juro”

⁵⁰ Los términos “parasitarios” es un concepto interesante pero que Searle apenas y lo explica; para Searle existen palabras que debido a nuestro contexto parecen tener un significado establecido o una relación casi necesaria con otras palabras, por ejemplo: la palabra “Sócrates”, sin que se dé una explicación, nuestra mente, la relaciona casi inevitablemente a una de las figuras históricas más grandes de la filosofía, como si la palabra “Sócrates” tuviera una relación “parasitaria” con la palabra “filosofía”.

⁵¹ Searle, John. *Intentionality, An essay in the philosophy of mind*, Cambridge university press, Cambridge, 2004, p. 27.

* (Traducción, cita 51) La mente impone intencionalidad a entidades que no son intrínsecamente intencionales al conferir intencionalmente las condiciones de satisfacción del estado psicológico expresado a la entidad física externa.

(en Austin sería “infortunado”). En Searle la relación entre la intencionalidad de lo mental y la intencionalidad en el lenguaje, tiene en realidad dos sentidos diferentes: existe una intención al realizar ese juramento, pero solo una intención de realizar el acto de habla, esta “condición de sinceridad en el acto de habla” nunca se realiza.

Otro punto en este sentido es lo que ya se había expresado en el primer capítulo; en contra de Descartes, los estados mentales pueden ser un producto del autoengaño. Entonces cuando una persona afirma “dejaré de fumar” y en realidad sigue fumando después de realizar este acto de habla, depende de las condiciones de sinceridad, pero con su propio estado mental. El individuo tiene un autoengaño en un nivel psicológico que también se deriva en el acto de habla: el enunciado puede ser correspondiente con el estado mental, pero al ser este último un autoengaño, el enunciado derivado no puede cumplir las condiciones de sinceridad.

Las condiciones de satisfacción tienen un peso fundamental para que la mente imponga intencionalidad en las entidades que no son intrínsecamente intencionales, como los enunciados, pero al ser estos una forma externa que expresa los estados mentales, específicamente los estados intencionales, requieren que exista una generalidad que gobierne estos enunciados. Esta generalidad es producto del lenguaje, el cual se gobierna por reglas y una institucionalidad necesaria, si esto no fuera así, no habría una comprensión entre el hablante y el oyente. “Sostengo la hipótesis de que hablar un lenguaje es tomar parte en una forma de conducta gobernada por reglas”⁵². Además, el lenguaje tiene estas normas y reglas, no solo en su estructura lingüística; sino en un punto fundamental, en el significado (*meaning*), ya que, para poder expresar externamente cualquier estado mental, se requiere cierta claridad del significado.

Meaning

⁵² Searle, John. *Actos de habla*, Edición planeta, México, 1994, p. 25.

La importancia del significado radica en que puede ser parte de las condiciones de satisfacción, en el sentido de exigencia de mi propia intención en sus condiciones de satisfacción, o dicho de forma simple, para cada individuo una palabra puede significar lo que él necesite que signifique, por ejemplo, si un individuo utiliza la palabra libertad, el significado de esta dependerá de lo que el propio individuo entienda por libertad y en el sentido que va a utilizar dicha palabra; así le otorga sus propias condiciones de satisfacción al significado y sus posteriores condiciones de sinceridad. El significado tendrá este doble nivel, entre la condición interna de lo que se intenta expresar y las condiciones de sinceridad en los actos de habla. No obstante, para Searle, hay que tener cuidado en la forma en que se pretenda utilizar la palabra “significado” y en qué sentido podemos utilizarla respecto a los actos de habla y a los estados intencionales. Searle nos dice que:

[Meaning] is a notion that literally applies to sentences and speech acts but not in that sense to Intentional states. It makes good sense to ask, for example, what a sentence or utterance means, but it makes no sense to ask in that sense what a belief or a desire means. But why not, since both linguistic entity and Intentional state are Intentional? Meaning exists only where there is a distinction between Intentional content and the form of its externalization, and to ask for the meaning is to ask for an Intentional content that goes with the form of externalization.^{53*}

Entonces, aunque en inglés y español podemos preguntar ¿Qué significa ese deseo o esa creencia?, en realidad, lo que se representa es otro vicio del lenguaje; preguntar por el significado implica una diferencia entre el contenido intencional y la forma de exteriorizarlo. Y de hecho en un sentido más radical, preguntar por el significado solo es necesario cuando la forma de exteriorizar el contenido intencional no es clara.

⁵³ *Ibidem*, p. 28.

* (Traducción, cita 53) [Significado] es una noción que literalmente se aplica a oraciones y actos de habla pero no en ese sentido a estados intencionales. Una buena pregunta, en ese sentido, por ejemplo, qué significa una oración o expresión, pero no tiene sentido preguntar, qué significa una creencia o un deseo. Pero, ¿por qué no, dado que tanto la entidad lingüística como el estado intencional son intencionales? El significado existe solo donde hay una distinción entre el contenido intencional y la forma de su exteriorización, y preguntar por el significado es preguntar por un contenido intencional que va con la forma de exteriorización.

Esto no le quita importancia al significado, lo único que hay que tener en claro en qué un sentido es necesario. Mientras que en la intencionalidad de lo mental el significado queda en un segundo plano, ya que solo es la forma en que la intencionalidad intenta exteriorizar las condiciones de satisfacción, en el acto lingüístico el significado es el encargado de conectar el lenguaje con la realidad, donde al centro se encuentran los enunciados ilocucionarios ya mencionados anteriormente: “Language relates to reality in virtue of meaning, but meaning is the property that turns mere utterances into illocutionary acts”^{54*}.

Dentro de la teoría del lenguaje de Searle la relación entre lenguaje y realidad esta marcada por el significado, pero en dos momentos diferentes, primero se tiene un significado puramente mental y la posterior externalización de dicho significado, Searle denomina a esto como “significado del hablante” y “significado lingüístico”, respectivamente. Es necesario hacer esta distinción: la diferencia entre el significado del hablante depende de las condiciones de satisfacción que la intencionalidad impuso sobre esa forma de exteriorizarla, pero el significado lingüístico puede ser completamente diferente, ya que, al ser un derivado de la intencionalidad, depende no solo de estas condiciones de satisfacción, sino de modelos lingüísticos, como la *fuerza ilocucionaria* y el *acto perlocucionario* .

Ahora bien, ¿Cómo se define el *acto ilocucionario* , la *fuerza ilocucionaria* y el *acto perlocucionario* ? Si bien estos términos se encuentran en la obra de Austin, Searle los define de manera más clara. De forma simple, “the illocutionary act is the minimal complete unit of human linguistic communication. Whenever we talk or write to each other, we are performing illocutionary acts”⁵⁵. Esto quiere decir que las palabras por si solas no logran expresar un mensaje claro y lógico de lo que la intencionalidad busca

⁵⁴ Searle, John. *Mind, language and society*, Basic Books, New York, 1999, p. 139.

* (Traducción, cita 54) El lenguaje se relaciona con la realidad en virtud del significado, pero el significado es la propiedad que convierte las meras declaraciones en *actos ilocucionarios* .

⁵⁵ *Ibidem*, p. 136.

* (Traducción, cita 55) El acto ilocutivo es la unidad mínima completa de la comunicación lingüística humana. Cada vez que hablamos o nos escribimos, estamos realizando actos ilocucionarios.

expresar y por tanto el *acto ilocucionario* se impone como la unidad mínima que reúne todos los requerimientos para “decir algo” y que un oyente “comprenda”.

La *fuerza ilocucionaria* no es lo mismo que el *acto ilocucionario*, esta distinción en Austin es un poco oscura y, de cierta forma, Searle mantiene esta línea confusa entre ambos conceptos, sin embargo, el esfuerzo que Searle hace es marcar una clara diferencia entre la *fuerza ilocucionaria* ligada al significado del hablante y el *acto ilocucionario* relacionada al significado lingüístico; la fuerza no es lo mismo que significado (puramente lingüístico), en el sentido en que el significado es equivalente a sentido y referencia. Porque de hecho la *fuerza ilocucionaria* nunca se llega a repetirse, solo se informa. Además, para Searle, llegados a este punto es importante tener clara la distinción entre las operaciones intencionales, cuando es una interpretación *de re* (“de la cosa”) y cuando es una interpretación *de dicto* (“de la palabra” o “sobre lo dicho”).

En este sentido, Searle hace un paréntesis debido a que está en contra de la forma ortodoxa de que las palabras entre comillas significan otra cosa. En realidad, el significado de la palabra se mantiene, lo que cambia son los actos de habla, dependiendo del contexto del enunciado o del hablante. Y esto es un problema al confundir el discurso directo del indirecto, por eso es importante diferenciar la *fuerza ilocucionaria* del *acto ilocucionario*, ya que según Searle las palabras con comillas significan exactamente lo mismo, lingüísticamente hablando, lo que cambia es la *fuerza ilocucionaria*, es decir, el significado del hablante.

Retomando el tema de *actos ilocucionarios*, si se considera el enunciado “al discutir con usted, podría convencerlo”, la primera parte de la frase es un *acto ilocucionario*, con una intencionalidad derivada, la segunda parte es un *acto perlocucionario*⁵⁶ cuyas consecuencias van más allá del acto comunicativo, y que no tiene que ser intencionales necesariamente. Searle propone la fórmula $F(p)$ para diferenciar las

⁵⁶ De forma simple Searle establece los *actos perlocucionarios*, a los enunciados o discursos que intentan “convencer”, motivar, inspirar, conmover, etc. Los cuales van más allá del simple significado lingüístico y tienen una intención clara.

partes de este tipo de enunciados, donde *F* es la *fuerza ilocucionaria* y *p* es el contenido *proposicional*.

La cuestión que aparece aquí gira alrededor de la pregunta ¿son completamente necesarias estas formulaciones lógicas en la argumentación de Searle? Ya que a partir de este punto se comenzarán a introducir muchas formulas lógicas que intentan respaldar los puntos establecidos por el autor, aunque esto quedará más en claro cuando abordemos el tema de la construcción de la realidad social, donde existe una saturación en la introducción de este tipo de fórmulas, cuya función no parece completamente esencial, más allá de la tradición analítica del propio autor.

Regresando a los *actos ilocucionarios*, no hay que confundirse: si bien el uso del lenguaje es enormemente variado, en los *actos ilocucionarios* lo que podemos hacer puede ser bastante limitado. Para ello Searle introduce un nuevo término: “To do this, I need to introduce the notion of “illocutionary point.” The illocutionary point of a speech act will be its point or purpose in virtue of its being an act of that type”.^{57*} Esto se debe entender en referencia a que, realizar un *acto ilocucionario* es imponer un tipo de función de estatus (esto será de suma importancia en los hechos institucionales). Entonces este *punto ilocucionario* determina tanto la *direction of fit* como qué estado intencional se expresa en la ejecución del acto de habla.

La *fuerza ilocucionaria* para Searle es limitada, debido a una característica común que encuentra dentro de la intencionalidad del lenguaje cuando nos comunicamos con otros individuos, esta característica común la denomina *illocutionary point* (I.P.), “I need to introduce the notion of “illocutionary point.” The illocutionary point of a speech act will be its point or purpose in virtue of its being an act of that type.”^{58*}. Según Searle, podemos agrupar de tal manera los I.P. que solo existirían 5 tipos diferentes: I.P. *assertive* el cual compromete al oyente con la verdad del enunciado, por ejemplo: declaraciones

⁵⁷ *Ibidem*, p. 147.

* (Traducción, cita 57) Para hacer esto, necesito introducir la noción de “*punto ilocucionario*”. El *punto ilocucionario* de un acto de habla será su punto o finalidad en virtud de ser un acto de ese tipo.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 147.

* (Traducción, cita 58) Necesito introducir la noción de “*punto ilocucionario*”. El punto ilocutivo de un acto de habla será su punto o finalidad en virtud de ser un acto de ese tipo.

(*statements*) descripciones, clasificaciones o explicaciones; I.P. *directive*, el cual tiene como objetivo hacer que el oyente se comporte de tal manera que sus acciones y el enunciado coincidan, por ejemplo: solicitudes u ordenes; I.P. *commissive*, es el compromiso consecuente del hablante a lo que él mismo ha establecido, por ejemplo: promesas, contratos, acuerdos y los votos; I.P. *expressive*, es el intento de expresar las condiciones de sinceridad de forma externa por ejemplo: disculpas, felicitaciones, agradecimientos, condolencias o bienvenidas; e I.P. *declaration*, el cual crea un cambio o un “hecho” en el mundo con la declaración misma, por ejemplo: “declaro la guerra”, “estas despedido”, “inicia la sesión”. Esto último es interesante, ya que, para Searle, solo existen 3 tipos de *direction of fit* dentro de la intencionalidad: *Mind-to-world*, *World-to-mind* y *null case* (estos son para los I.P. *expressive*, en expresiones como: ¡Ay! ¡Auch!), pero lo interesante con el I.P. *declaration* es que le permite a los humanos combinar las dos primeras *direction of fit*: “language creates a possibility that individual human minds by themselves do not have, and that is the possibility of combining both directions of fit in the performance of the declaration.”⁵⁹* Aunque esto se analizara de mejor manera en el tercer capítulo.

Afirmar que existe un límite de cosas que se pueden hacer con el lenguaje, se debe entender en dos sentidos; por un lado, sirve para reafirmar que el lenguaje es una institución con reglas marcadas y que la mente humana es limitada, por lo tanto, el lenguaje también tiene límites que, como vimos, dependen de la intencionalidad. De hecho “since linguistic meaning is a form of derived Intentionality, its possibilities and limitations are set by the possibilities and limitations of Intentionality.”⁶⁰* Por este motivo el significado estará limitado por el lenguaje y este, a su vez, por la intencionalidad. En términos prácticos, un concepto está limitado en forma y sentido por el lenguaje, que está

⁵⁹ *Ibidem*, p. 151.

* (Traducción, cita 59) El lenguaje crea una posibilidad que las mentes humanas individuales por sí mismas no tienen, y es la posibilidad de combinar ambas direcciones de ajuste en la realización de la declaración.

⁶⁰ Searle, John. *Intentionality, An essay in the philosophy of mind*, Cambridge university press, Cambridge, 2004, p. 175.

* (Traducción, cita 60) Dado que el significado lingüístico es una forma derivada de la intencionalidad, sus posibilidades y limitaciones están establecidas por las posibilidades y limitaciones de la intencionalidad.

limitado por la intención y contexto del individuo que intenta expresar algo. Y aun con todo esto, el contenido proposicional que va más allá del enunciado, depende de la intencionalidad del oyente, la cual escapa completamente al primer significado que el individuo estableció, ya que la *fuerza ilocucionaria* no se puede repetir.

Esta limitante no solo se tiene que tomar en sentido negativo, ya que la relación que existe entre la intencionalidad y el lenguaje también es necesaria y útil para ambos. La intencionalidad es innata en casi cualquier ser vivo, ya que, dentro de la teoría de Searle, la conciencia es un proceso biológico; la gran ventaja que tenemos los seres humanos es la creación de un lenguaje que posibilita no solo el comunicarnos con los miembros de nuestra sociedad, sino que también permite una progresión de la descripción de la realidad que nos rodea. Un ejemplo de esta progresión es el pasar del “está cayendo agua del cielo”, al “está lloviendo por la cercanía de una tormenta tropical en el golfo”. Esto hace que la mente promedio de la mayoría de los humanos adultos (dejando fuera a los niños antes de que aprendan un idioma y los pacientes de alguna anomalía o enfermedad en el cerebro) se estructure de una forma lingüística. Porque para una mente humana bajo condiciones normales es prácticamente imposible pensar sin palabras; por ejemplo, un niño pequeño puede experimentar la necesidad fisiológica de hambre o escuchar el sonido de gotas de agua caer cerca, pero un adulto puede saber que tiene hambre por una falta de glucosa y cree que está lloviendo por el choque de aire frío y aire caliente en el océano pacífico. De esta forma es cómo la intencionalidad y el lenguaje se logran desarrollar paralelamente, aunque de forma limitada. Aunque todo lo anterior da por sentada una cuestión importante y complicada, la relación del lenguaje con la realidad.

¿Cómo se relaciona el lenguaje con la realidad?

Si hiciéramos esta pregunta en el marco del libro *Actos de habla*, la respuesta sería: “language relates to reality in virtue of the fact that speakers so relate it in the performance of linguistic acts”^{61*}, esto significa que la relación lenguaje-realidad se reduce al análisis

⁶¹ Searle, John. *Mind, language and society*, Basic Books, New York, 1999, p. 195.

de los actos descritos, pero al introducir la intencionalidad junto a las condiciones de satisfacción, el punto central ahora es la mente y no los actos lingüísticos. Entonces la pregunta ¿Cómo se relaciona el lenguaje con la realidad? no cambia, sino es solo una extensión de la pregunta ¿Cómo se relaciona la mente con la realidad? Para Searle, esta relación tiene sus bases en la intencionalidad, pero específicamente en los humanos, el lenguaje (aunque sea un producto derivado de la intencionalidad) surge como otro gran pilar en la relación que existe entre la mente y la realidad; bajo esta perspectiva Searle advierte que las teorías puramente lingüísticas que intentan abordar la relación entre lenguaje y realidad, no son un buen camino para encontrar respuestas, debido a que dejan fuera la intencionalidad, y la prioridad que tiene sobre el lenguaje.

Cuando Searle se enfoca en el sentido de su teoría del lenguaje y del significado afirma que ésta tiene indicios de la propuesta de Gottlob Frege de la contraposición entre *Sinn* (sentido) y *Bedeutung* (significado), donde se destaca este último, dando una explicación del significado de forma internalista; Searle aclara que, si bien hay puntos donde su teoría y la de Frege convergen, nuestro autor rechaza la explicación internalista, por una teoría intencionalista de la referencia, aunque esta explicación entra en conflicto, a su vez, con la teoría convencional sobre el significado establecida por Hilary Putnam.

Para desarrollar mejor esto, comencemos por la teoría de Putnam quien, siguiendo la línea de David Hume, afirma que los significados no están en la cabeza de los individuos, a lo que Searle afirma que: “I think in the relevant sense that meanings are precisely in the head — there is nowhere else for them to be — and that Putnam's arguments fail to show anything to the contrary.”⁶²* Para Searle la afirmación de Putnam, confunde el significado lingüístico con el *significado del hablante*. Porque, considerando que las condiciones de satisfacción son establecidas por el contenido mental, precisamente en la cabeza, los significados pueden ser diferentes en dos individuos debido a la

* (Traducción, cita 61) El lenguaje se relaciona con la realidad en virtud del hecho de que los hablantes lo relacionan así en la realización de actos lingüísticos.

⁶² Searle, John. *Intentionality, An essay in the philosophy of mind*, Cambridge university press, Cambridge, 2004, p. 200.

* (Traducción, cita 62) Pienso en el sentido relevante de que los significados están precisamente en la cabeza —no hay otro lugar donde puedan estar— y que los argumentos de Putnam no muestran nada de lo contrario.

intencionalidad de cada individuo, la cual acarrea un contenido proposicional independiente del significado puramente lingüístico. Esto es lo que provoca que Searle impone una prioridad en cómo la mente se relaciona con la realidad y al lenguaje como un derivado de esta relación.

En este punto de la explicación es importante retomar un punto que se había mencionado de manera parcial: la distinción entre los casos de *dicto* y de *re*; Searle menciona que:

I have never seen a clear and precise statement of what exactly the *de dicto/de re* distinction as applied to propositional attitudes is supposed to be. Perhaps there are as many versions of it as there are authors on the subject, and certainly the notions have gone far beyond the literal Latin meanings, "of words" and "of things".^{63*}

Esta distinción entre *de dicto* (de la palabra) o *de re* (de la cosa) es importante, ya que para muchos de los autores de este tema, Searle basa su teoría en lo que denominan como *propositional attitudes*, es decir, que los estados mentales como las creencias o los deseos, los cuales son formas de comportamiento lógico atípico, donde una creencia o un deseo es verdadero dependiendo de la perspectiva de la persona que lo experimenta; la discusión se centraría entonces en el campo *de re*, una perspectiva internalista; con lo que Searle está en total desacuerdo. Searle pone un ejemplo: los casos de experiencias visuales compartidas, donde existen las mismas condiciones de satisfacción para cada individuo que la experimente y, sin embargo, el *token* (caso individual) de la experiencia visual no será el mismo, debido a los estados intencionales, pero que necesariamente depende de una realidad externa para que exista una experiencia. Es la problemática al tratar conceptos lingüísticos puramente abstractos, dejando fuera la capacidad subjetiva de la mente, pero igual de problemático es tratar la subjetividad de la mente sin tomar en cuenta la realidad externa, donde se encuentran los significados lingüísticos.

⁶³ *Ibidem*, p. 208.

* (Traducción, cita 63) Nunca he visto una declaración clara y precisa de lo que se supone que es exactamente la distinción *de dicto/de re* aplicada a las actitudes proposicionales. Tal vez haya tantas versiones como autores sobre el tema, y ciertamente las nociones han ido mucho más allá de los significados latinos literales, "*de palabras*" y "*de cosas*".

Según Searle esto es lo que hay que tener claro cuando se intenta distinguir entre los casos *de dicto* de los *de re*, en realidad la diferencia no radica en ellos, sino en el sentido intencional en primera persona, “thus, in each case we have type-identical experiences, type-identical utterances, but in fact in each case something different is meant. That is, in each case the conditions of satisfaction established by the mental content (in the head) is different because of the causal self-referentiality of perceptual experiences.”^{64*} En el primer capítulo se estableció que las experiencias son necesariamente en primera persona y, aunque existan experiencias colectivas con el mismo efecto causal –y se diga un enunciado exactamente igual sobre ella– la característica autorreferencial de una experiencia es la que modifica las condiciones de satisfacción establecidas por la intencionalidad que lo menta.

Todo esto lo establece Searle para poder afirmar que no existe nada irreductible *de re* sobre las creencias de experiencias perceptivas, debido a que las creencias están sujetas a un análisis intencionalista y las condiciones de satisfacción están en el estado o evento intencional. La distinción en la terminología *de dicto* y *de re* en realidad es una confusión provocada por la posibilidad del lenguaje de dar dos tipos de informes de actitudes proposicionales; por tanto, sí existe la distinción, pero solo en enunciados que informen. Aunque en este sentido es más apropiado hacer la distinción entre *token* y *type*, es más útil dentro de la intencionalidad saber cuándo se habla de un caso individual y cuando se habla de tipo de casos similares, porque “when you and I share a visual experience, what we share is a common set of conditions of satisfaction and not the same token visual experiences. Your experience will be numerically different from mine even though they may be qualitatively similar”.^{65*}

⁶⁴ *Ibidem*, p. 208.

* (Traducción, cita 64) Así, en cada caso tenemos experiencias de tipo-idéntico, enunciados de tipo-idéntico, pero de hecho en cada caso se quiere decir algo diferente. Es decir, en cada caso las condiciones de satisfacción que establece el contenido mental (en la cabeza) es diferente debido a la autorreferencialidad causal de las experiencias perceptivas.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 213.

* (Traducción, cita 65) Cuando tú y yo compartimos una experiencia visual, lo que compartimos es un conjunto común de condiciones de satisfacción y no las mismas experiencias visuales simbólicas. Su experiencia será numéricamente diferente a la mía, aunque puedan ser cualitativamente similares.

Lo anterior tiene repercusiones en la teoría de Frege sobre el significado. Existe una problemática muy grande según Searle y esto recae en los términos indexados; estas son algunas palabras que por sí mismas no tienen un significado total y se da paso a expresiones y proposiciones indexadas. Algunos ejemplos de estos términos indexados son: yo, tu, esto, aquí, ahora, etc..; en el caso de que Hume y Frege pensarán la frase “yo soy David Hume” y que en verdad lo creyeran, tendrían estados mentales idénticos, pero diferentes valores de verdad. Sin embargo, estos valores de verdad no dependerían del significado de las palabras, sino de un *Background* personal y colectivo. En este sentido la teoría de Frege es insuficiente para dar cuenta de estos términos indexados, ya que el significado de algunas palabras por sí mismo es incompleto, es el caso de palabras como “yo”, “tu” “nosotros” “ahora”, cuyo significado necesita de algo más y, finalmente, dentro de la teoría de Frege no existe un “completar” para los términos indexados.

Los términos indexados no solo se quedan como términos, sino que tienen la capacidad de crear pensamientos y creencias que Searle define igualmente como “indexadas”; por eso la importancia de comprender estos términos especiales. Un ejemplo cotidiano es: “yo estoy aquí con mi computadora ahora”, un enunciado completamente válido, con intencionalidad, condiciones de satisfacción, y con condiciones de verdad. El problema es que todos esos términos indexados hacen que el enunciado no se sostenga por sí mismo, lingüísticamente hablando, y eso se debe a que muchas de las palabras utilizadas son términos indexados, sin un significado completo.

Una pregunta obvia aquí, sería ¿si estos términos indexados son incompletos, como es que la mente les da un significado, al grado de provocar pensamientos y creencias? Y la respuesta estaría en lo descrito en el primer capítulo, en específico con el *Background*, “Various forms of indexicality are part of the nonrepresentational Background.”^{66*} Supongamos que yo afirme “creo que Thomas Alva Edison fue el inventor de la bombilla eléctrica”, esta afirmación para la mayoría de las personas es verdadera, pero si alguien más dijera que “cree que el verdadero inventor de la bombilla eléctrica fue Josep Wilson Swan” esta otra afirmación es verdadera para menos personas,

⁶⁶ *Ibidem*, p. 221.

* (Traducción, cita 66) Varias formas de indexicalidad son parte del *Trasfondo no-representacional*.

pero sigue siendo verdadera, en tanto la persona que lo crea esto considere que sea verdadero. En cualquiera de las dos afirmaciones hay un *indexical* oculta en las oraciones, en estos casos el *Background* asigna una interpretación *indexical* de la oración. Dependiendo de la historia que se conozca, ambas afirmaciones son verdaderas y, aunque ninguna de las afirmaciones contenga términos indexados (salvo el de tiempo), es una afirmación indexada que se convierte en un *statement*.

Existe una confusión muy frecuente con este tipo de enunciados (junto con los enunciados *performativos*), debido a que estos enunciados son autorreferenciales y por tanto se confunde la autorreferencia con las experiencias (en un sentido fenomenológico). Por ejemplo, en la misma expresión, con el mismo significado léxico, puedo decir “tengo este objeto en la mano”, este significado puede utilizarse para referirse a diferentes objetos utilizando la auto-referencia por la propia emisión de la frase, la cual se complementa por el contexto del hablante. En este sentido, la experiencia de tener cualquier objeto en la mano no depende de que formule ningún enunciado, pero la frase “tengo este objeto en la mano” sí depende de que el individuo lo diga.

Para explicar mejor este punto, Searle menciona:

The form of the conditions of satisfaction of indexical propositions is analogously self-referential; though there is a difference in that the self-referentiality of the indexical cases is not causal. The sense in *which* the indexical cases are self-referential, like the case of Intentional self-reference, does not imply that the speaker in making the utterance performs a *speech act of referring* to the utterance, nor is the utterance explicitly *represented* in itself. Rather, the specification of the conditions of satisfaction, e.g., the truth conditions, requires reference to the utterance itself. Consider any utterance of the sentence, "I am now hungry".^{67*}

⁶⁷ *Ibidem*, p. 223.

* (Traducción, cita 67) La forma de las condiciones de satisfacción de las *proposiciones indexadas* es análogamente *auto-referencial*; aunque hay una diferencia en que la *auto-referencialidad* de los *casos indexados* no es causal. El sentido en el que los *casos indexados* son *auto-referenciales*, como el caso de la *auto-referencia* intencional, no implica que el hablante al hacer el enunciado realice un acto de habla de referirse al enunciado, ni el enunciado está explícitamente representado en sí mismo. Más bien, la especificación de las condiciones de satisfacción, por ejemplo, las condiciones de verdad, requiere referencia al enunciado mismo. Considere cualquier emisión de la oración, "Tengo Hambre ahora".

Esta diferencia en la auto-referencia dentro de las condiciones de satisfacción es la que separa las proposiciones indexadas de las experiencias perceptivas. Esto pareciera ser más simple de identificar, pero, en este sentido, las confusiones pueden ser muy frecuentes, mientras que la auto-referencia en las experiencias se basan en la experiencia misma de una forma causal, la auto-referencia en las proposiciones indexadas depende del hecho de realizar el acto de habla, no en un sentido causal, sino que sus condiciones de verdad son dependientes del enunciado mismo. En el ejemplo de “yo tengo hambre ahora”, las condiciones de verdad dependen de que la persona “yo”, tenga hambre “ahora”, en el momento que realice ese acto de habla. La mayor problemática con esto es que los vicios del lenguaje permiten realizar enunciados auto-referenciales, respecto a la experiencia y a los términos indexados, sin que el hablante comprenda la diferencia entre ambos.

El uso de términos indexados en el lenguaje cotidiano puede no tener grandes repercusiones, pero, al momento del análisis filosófico, la problemática de usar términos y proposiciones indexadas no solo complica el trabajo filosófico, sino que para Searle lo limita:

When we ask, in a philosophical tone of voice, what is truth, justice, virtue, or causation, we are not asking questions that can be answered just by having a good look at the environment or even by performing a good set of experiments on the environment. Such questions require at least in part an analysis of the concepts of “truth,” “justice,” “virtue,” and “cause,” and this means that the examination of language is an essential tool of the philosopher, because language is the vehicle for the articulation of our concepts... It is no accident that these three features—unsolvability by universally accepted methods, frameworks as subject matter, and conceptual analysis as a first essential step in the investigation—tend to go together. Where we have ways of definitely solving problems, the solutions generally are found within already accepted frameworks where we take the conceptual apparatus for granted.^{68*}

⁶⁸ Searle, John. *Mind, language and society*, Basic Books, New York, 1999, p. 159-160.

* (Traducción, cita 68) Cuando preguntamos, en un tono de voz filosófico, qué es la verdad, la justicia, la virtud o la causalidad, no estamos haciendo preguntas que puedan responderse simplemente observando bien el entorno o incluso realizando una buena serie de experimentos sobre el entorno. Tales preguntas

Para Searle la problemática dentro de la filosofía al intentar definir conceptos como “verdad”, “virtud” o “justicia” radica en que estos conceptos son términos indexados, no tienen un significado propio. Entonces al escuchar o leer a un autor afirmando “la justicia es” o “esto es justicia” está creando su propio concepto de justicia; la importancia que Searle le da al estudio del lenguaje por parte de los filósofos, es porque el lenguaje es una “herramienta” que les permite crear conceptos, partiendo desde un aparato conceptual ya establecido, y cuyo objetivo es “resolver problemas definitivamente”. Esto puede ser tomado de forma “positiva”, ya que, según nuestro autor el lenguaje estructura el pensamiento y es la forma simbólica de la realidad que tenemos, pero también de la que nos gustaría tener en un futuro, es decir, mejorar nuestra propia realidad. Pero esto tiene sus consecuencias “negativas”, se formulan repuestas universales bajo los parámetros de una estructura aceptada, donde el aparato conceptual pocas veces es cuestionado. A esto se refería Austin cuando mencionaba que los filósofos simplificaban excesivamente los problemas al intentar dar una respuesta inmediata. Searle retoma esto, pero agrega la problemática de insertarse bajo una estructura aceptada y un aparato conceptual preconstituido. Y esto puede dar como resultado hacer una teoría totalizadora, la cual Searle encuentra dentro de muchas posturas de la filosofía clásica occidental, pero que señala especialmente a Kant en sus trabajos éticos y a Hegel con su espíritu absoluto; ya que intentan simplificar los problemas del mundo, no solo en términos del análisis lingüístico, sino en el modo de simbolizar la realidad. Es intentar hacer pasar enunciados y términos indexados por enunciados descriptivos universales que pretenden resolver todos los problemas humanos.

Searle considera casos especiales a las afirmaciones “la justicia es”, “la libertad es” o “la verdad es”; no solo debido a que su contenido proposicional es incompleto y es

requieren, al menos en parte, un análisis de los conceptos de “verdad”, “justicia”, “virtud” y “causa”, y esto significa que el examen del lenguaje es una herramienta esencial del filósofo, porque el lenguaje es el vehículo para la articulación de nuestros conceptos... No es casualidad que estas tres características — la imposibilidad de resolver por métodos universalmente aceptados, los marcos como tema y el análisis conceptual como primer paso esencial en la investigación— tiendan a ir juntas. Donde tenemos formas de resolver problemas definitivamente, las soluciones generalmente se encuentran dentro de marcos ya aceptados donde damos por sentado el aparato conceptual.

necesaria una justificación; si no a la posibilidad que tienen estas afirmaciones de crear “pensamientos indexados”, es decir, lo que un individuo entiende por justicia o libertad no depende del significado del concepto, si no de lo que otra persona afirme lo que significan. Entonces en cualquier enunciado como “la justicia es”, debería ser tomado como “yo creo que la justicia es, bajo estos parámetros”, pero la intención de la persona que hace el enunciado es darle un sentido universal en lugar de una simple “creencia”, esto junto a los vicios del lenguaje, permiten hacer pasar enunciados y términos indexados, por universales.

Otra problemática surge cuando un individuo intenta comunicar un estado intencional que el receptor no puede interpretar de forma “pura”. Para Searle afirmar que existen universales o reducciones ontológicas, elimina la posibilidad de una interpretación intencional del mensaje. Esto debido a que antes del significado, y del lenguaje simbólico, existe una representación mental que otorga sus propias condiciones de satisfacción y de verdad. Sin olvidar que como ya se estableció, la *fuerza ilocucionaria* del mensaje original nunca puede llegar completamente, solo se informa.

Un punto que hay que explicar más a detalle en la teoría de Searle, es el de cómo los objetos se nos dan antes como representación que como significado. “The main function which language derives from Intentionality is, obviously, its capacity to represent.”⁶⁹* Nuestro autor considera que el lenguaje deriva de la intencionalidad, debido a que nuestra forma de representar objetos o fenómenos en el mundo recae en la capacidad biológica del cerebro de percibir su entorno; como ya se explicó en el primer capítulo; mientras que el lenguaje y por ende el significado aparecen posteriormente a la imagen mental del objeto o del fenómeno. Con esto Searle esta afirmando que la realidad se nos da, de forma ya dividida, y el cerebro la percibe y representa de está forma; el lenguaje no es el encargado de dividir la realidad.

⁶⁹ Searle, John. *Intentionality, An essay in the philosophy of mind*, Cambridge university press, Cambridge, 2004, p. 175.

* (Traducción, cita 69) La principal función que el lenguaje deriva de la Intencionalidad es, obviamente, su capacidad de representación.

Consecuentemente Searle afirma: “the only chain that matters is a transfer of Intentional content from one use of an expression to the next, in every case reference is secured in virtue of descriptivist Intentional content in the mind of the speaker who uses the expression.”^{70*} Esto no le quita importancia al lenguaje, sino que, con los argumentos ya establecidos, el lenguaje de forma abstracta no transmite un mensaje completo, y de hecho tiende a tener muchos vicios. Lo importante es entender el lenguaje en función del hablante y su *Background*, a su vez el significado estará a disposición del contenido intencional.

Aquí hay que hacer un paréntesis y retomar los términos indexados y los términos parasitarios; de forma simple para Searle los términos indexados son aquellos términos que no tienen un significado completo en sí mismos, mientras que los términos parasitarios son aquellos que tienen un significado completo, pero que depende totalmente del *Background* de un individuo. Lo interesante es con estos términos, es que un término indexado puede pasar a ser un término parasitario. Por ejemplo: imaginemos a una persona que inicia sus estudios en jurisprudencia, y al adentrarse en su estudio le parece interesante la teoría de John Rawls sobre la justicia, tanto que sigue esta línea para sus propias investigaciones; ahora esta persona cuando le pregunten “¿Qué significa la justicia?” su respuesta no dependerá del significado de “justicia”, sino con lo que Rawls estableció por justicia. Para Searle una de las problemáticas de la filosofía actual es que esta llena de términos parasitarios, ya que, dependiendo del *Background* de cada individuo, términos como: “Dios”, “libertad”, “justicia” o “conciencia” se les da un significado que depende del contenido intencional que cada individuo tiene, que es incluso anterior a la explicación o argumentación donde se encuentran estos términos. Por eso la importancia que Searle hace por cambiar el centro de atención de los conceptos y el significado, al contenido intencional, ya que, muchas veces la verdadera problemática radica en no distinguir todas las características que se encuentran dentro del significado de un concepto, el cual va más allá del significado lingüístico.

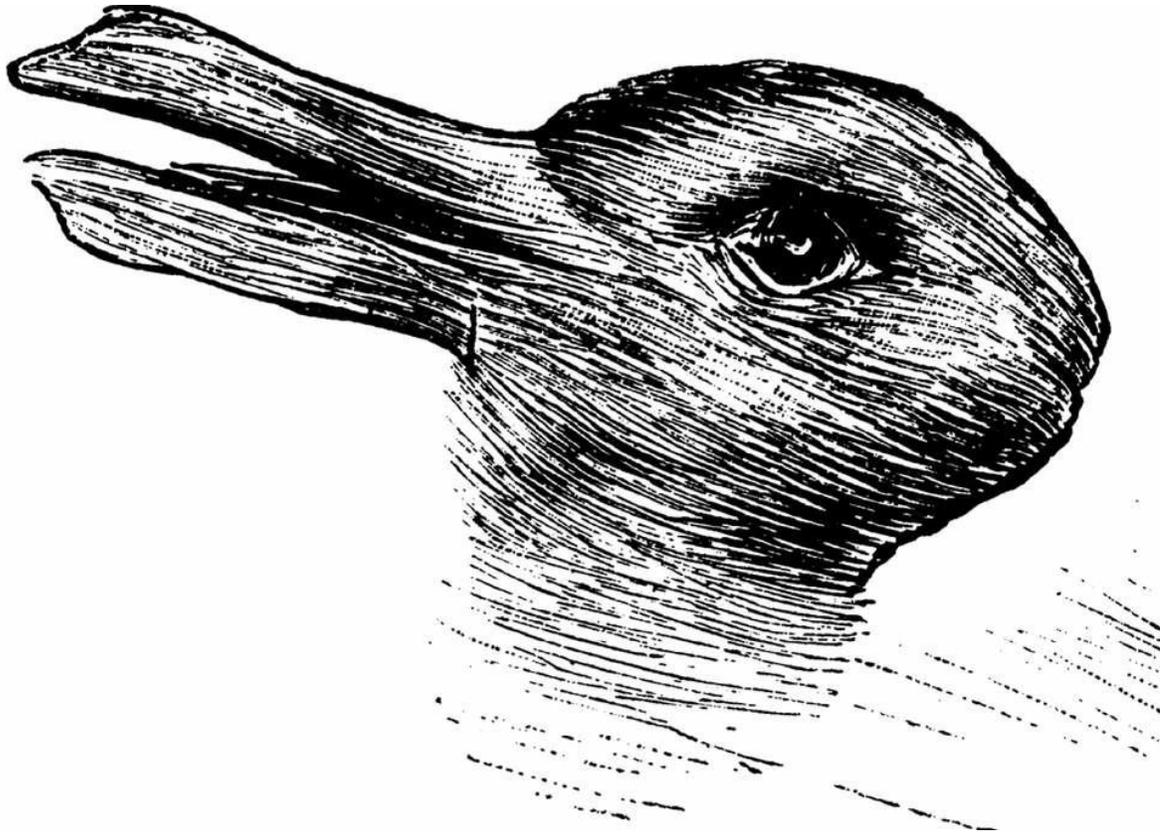
⁷⁰*Ibidem*, p. 245.

* (Traducción, cita 70) La única cadena que importa es una transferencia de contenido intencional de un uso de una expresión a la siguiente, en cada caso la referencia está asegurada en virtud del contenido intencional descriptivista en la mente del hablante que usa la expresión.

Este último no es un punto original en Searle, sino que, como él mismo afirma, es una cuestión que Wittgenstein ya había establecido (para ser más preciso el Wittgenstein “tardío”, no el del *Tractatus*) afirmando que los errores filosóficos provenían del mal funcionamiento del lenguaje, además de generalizar en exceso y extender los métodos de las ciencias exactas en áreas donde no son apropiadas. Todo esto en acorde a la visión de Austin y del propio Searle.

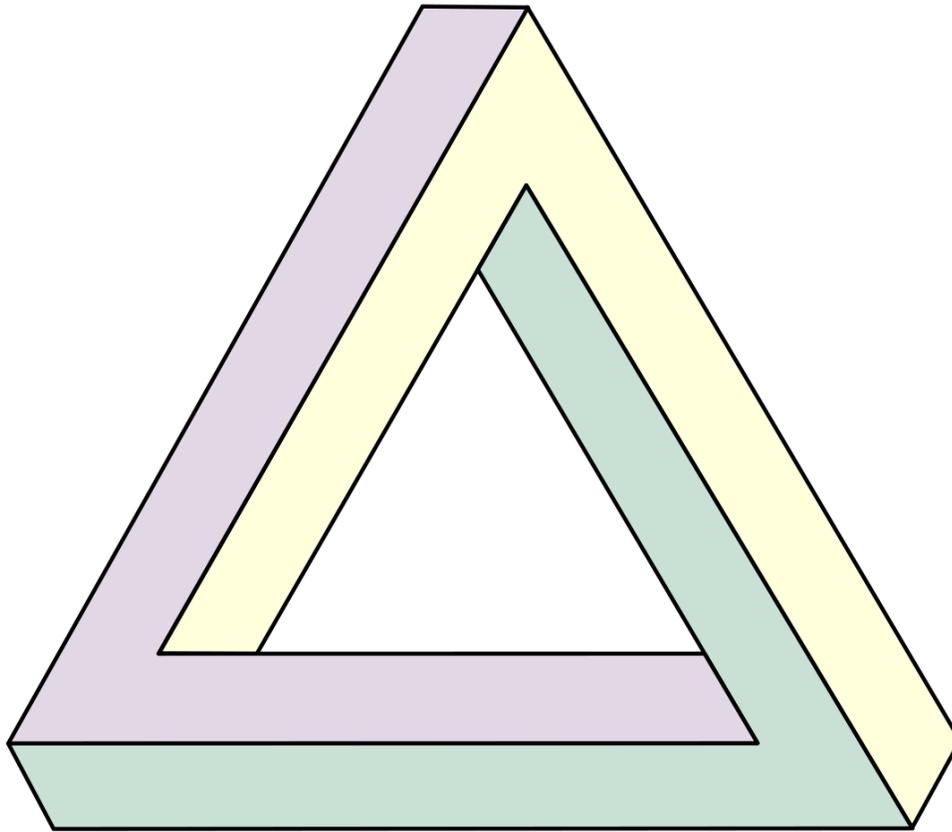
Un ejemplo de esto es la frase “creo que afuera está lloviendo”, la frase está bien estructurada, es lógica y tiene un significado, si en la realidad afuera no llueve, esto no tiene repercusión en el enunciado, ya que las creencias tienen una *direction of fit* de *mind-to world*, y si en realidad no llueve, la frase no sería falsa, ya que una creencia no depende de la realidad para cumplir sus condiciones de verdad. Esto es uno de los muchos vicios del lenguaje, ya que te permite estructurar enunciados de forma lógica y correcta (lingüísticamente hablando), pero que no tiene relación con la realidad, y su significado y validez depende del contenido intencional.

Otra problemática, en este sentido, es la relación entre interpretación y percepción, por ejemplo, en la famosa ilusión óptica del pato y el conejo:



Wittgenstein utiliza esta imagen para demostrar que podemos ver tanto el conejo como el pato, debido a que no solo existe la característica de naturaleza visual, sino que van acompañadas de características mentales, tanto en la percepción como en la interpretación de dicha imagen. Aquí Searle afirma que esto sucede incluso con el lenguaje, hablado como escrito. En efecto, esta característica mental determina el sentido y el significado, debido a que el contenido intencional (mental), impone sus condiciones de satisfacción sobre la imagen. En términos simples, si tu contenido intencional está estructurado de cierta forma, veras el pato, o veras el conejo.

En un caso similar, el triángulo de Penrose juega con estas mismas variables:



En este caso podemos ejemplificar dos cuestiones, por un lado éste es una figura imposible creada por Oscar Reutersvärd, en 1934, la cual a pesar de ser eso, “una figura imposible”, nuestro cerebro lo estructura de tal manera que lo podemos llamar triángulo, sin que sea un “triángulo”, y esto se debe a que nuestro cerebro está estructurado de una forma lógica y lingüística. Ahora bien, se le llama “triángulo de Penrose” porque fue retomado por Roger Penrose para ejemplificar lo que él llamaría “la imposibilidad en su forma más pura”, por su naturaleza ilusoria e imposibilidad dentro de la realidad. Ahora bien, en ambos casos la estructura del cerebro y el contenido intencional le dio sentido y una explicación a una figura “imposible”, y ahí es donde radica la importancia de centrarse en la relación del contenido intencional respecto al lenguaje y de como éste se relaciona con la realidad.

El escepticismo podría argumentar que ésta es una problemática de los sentidos, y como nos engañan en la percepción, haciéndolos una fuente poco confiable para adquirir

datos de la realidad empírica. Pero esto nos regresaría a la discusión sobre el lenguaje y la naturaleza ontológica de la percepción. No se está discutiendo la existencia ontológica de las imágenes, ya que existen y las percibimos de una forma subjetiva, lo que se discute es cómo el contenido intencional impone las condiciones de satisfacción para que dichas imágenes adquieran un significado, un sentido y una explicación.

Simbolismo e imposición de funciones

Hasta ahora se ha evadido centrar la atención de la discusión en el concepto de “símbolo” dentro de la teoría de Searle, esto debido a su carga pragmática. Ya se ha establecido que el lenguaje es fundamentalmente representativo, pero en cierto grado también es simbólico, no solo en el caso del lenguaje escrito o hablado, sino también a la capacidad humana de usar objetos para representar o expresar algo que no sea el objeto mismo. Por ejemplo, el uso de anillos, el portar uniformes, el uso de dinero, o en casos más básicos, el uso de palos o metales como armas. Y esto es un punto importante, ya que el simple hecho de portar algún símbolo (anillo, escudo u uniforme) o el hacer alguna acción (introducir una moneda en una máquina de apuestas, o firmar un documento), estamos “diciendo algo”. Y estos son solo algunos de los rasgos simbólicos del lenguaje.

Ahora bien, la afirmación de que la característica simbólica del lenguaje es pragmática, se entiende por lo siguiente:

There are many features of language, such as the existence of modal auxiliary verbs, and the infinite generative capacity of syntax, which are not the phenomena that I am discussing now. I am now discussing a very special characteristic of language, which I call “symbolization.” Humans have the capacity to use one object to stand for, represent, express, or symbolize something else. It is

this basic symbolizing feature of language that I take to be an essential presupposition of institutional facts.^{71*}

Ya se había hecho énfasis en que el lenguaje estaba gobernado por reglas y que era una “institución”, pues de hecho en la teoría de Searle, el lenguaje es la institución humana más fundamental e importante, ya que a partir de ella se crean y se sustentan todas las demás instituciones, como el gobierno, el dinero o la propiedad. La característica más importante para que el lenguaje sea la institución humana fundamental es que no necesita de ninguna otra institución para que exista y tenga validez en la “realidad”. Y el rasgo simbólico del lenguaje es un presupuesto fundamental para todos los demás hechos institucionales, debido a que es un indicador de estatus, como en los ejemplos de usar anillos o uniformes, todos son actos de habla, aunque en ellos no aparezca ninguna palabra.

Entonces bajo esta explicación, la característica simbólica del lenguaje queda relegada a la función de estatus, de los actos de habla. En el esquema de la discusión, esto se debe a que la representación es más fundamental para el lenguaje que el símbolo; pero incluso bajo esta perspectiva, en la teoría de Searle la simbolización no solo queda relegada a un plano pragmático, sino que (hace un poco lo que está advirtiendo como problema de los filósofos) lo simplifica.

Poniendo solo algunos ejemplos, en el caso de Paul Ricoeur, donde en ambas perspectivas encontraríamos puntos convergentes, el peso de la simbolización es radicalmente diferente:

⁷¹ Searle, John, *Mind, language and society*, Basic Books, New York, 1999, p.153-154.

* (Traducción, cita 71) Hay muchas características del lenguaje, como la existencia de verbos auxiliares modales y la infinita capacidad generativa de la sintaxis, que no son los fenómenos que estoy discutiendo ahora. Ahora estoy discutiendo una característica muy especial del lenguaje, a la que llamo "simbolización". Los seres humanos tienen la capacidad de utilizar un objeto para representar, expresar o simbolizar otra cosa. Este es el rasgo simbólico básico del lenguaje que tomo como un presupuesto esencial de los hechos institucionales.

Esta falta de claridad del símbolo está relacionada con lo arraigado de los símbolos en áreas de nuestra experiencia que están abiertas a diferentes métodos de investigación. El hecho de que el psicoanálisis considere los sueños como el paradigma de las representaciones sustitutivas y disfrazadas, por ejemplo, presupone que uno primero haya tomado en consideración el dormir como contexto de la actividad onírica. Las imágenes poéticas no están menos sujetas a la forma global del comportamiento que en alemán se llama *dichten* (el componer o escribir poesía; literalmente, “poetizar”). ¿Y acaso tendríamos símbolos religiosos si el hombre no se hubiese entregado a formas de comportamiento muy complejas y sin embargo muy específicas, destinadas a invocar, implorar o repeler a las fuerzas sobrenaturales que viven en la profundidad de la existencia humana, trascendiéndola y dominándola? Por lo tanto, en una variedad de formas la actividad simbólica adolece de falta de autonomía. Es una actividad que esta confinada, y es la tarea de muchas disciplinas el revelar las líneas que atan a la función simbólica con esta o aquella actividad no simbólica o prelingüística.⁷²

En su caso, Ricoeur reconoce el símbolo como un elemento anterior a la actividad lingüística –ya que podemos observar una actividad simbólica fuera de los parámetros de la institución del lenguaje– y de una complejidad respecto a ésta. Ahora bien, ésta no es la única propuesta que va en este sentido; Mircea Eliade, por ejemplo, considera entidades simbólicas a los árboles, montañas, laberintos o escaleras, debido a que representan símbolos de espacio y tiempo. En ambos casos el símbolo tiene un sentido más completo, donde el estatus de función, o esa pragmática, no se reduce al concepto.

No es nuestra intención comparar la teoría de Searle con la de Ricoeur o la de Eliade, sino introducir sus lecturas como ejemplos de un valor pre-lingüístico del símbolo, en contra de la propuesta de Searle quien, sostiene una simbolización post-lingüística en el marco de un profundo sentido pragmático. E incluso obviando estos detalles, en la explicación que existe del símbolo dentro de la teoría intencional, no solo éste es desplazado por la representación, sino que la propuesta resulta incompleta, al no poder encontrar una relación directa entre el símbolo y la intencionalidad, sin que el lenguaje sirva de puente.

⁷² Ricoeur, Paul. *Teoría de la interpretación*, Siglo veintiuno editores, México, 2014 p. 70-71.

Esto se debe a que, en la propuesta de Searle, la capacidad de simbolización no es una característica dependiente de la conciencia humana, más bien es el resultado de imponer funciones –que van más allá de sus características físicas– a objetos. Ésta capacidad simbólica depende del lenguaje y, posteriormente, de un reconocimiento social; el símbolo no es característico a los objetos, sino una construcción social: “The distinctive feature of human social reality, the way in which it differs from other forms of animal reality known to me, is that humans have the capacity to impose functions on objects and people where the objects and the people cannot perform the functions solely in virtue of their physical structure”.^{73*} Esta capacidad del ser humano para imponer funciones a objetos físicos –reconocidos colectivamente– posibilita la creación de símbolos dentro de un contexto específico; en este sentido, el símbolo es dependiente de la realidad humana y no de las capacidades cognitivas de los humanos.

Si bien pueden existir símbolos de carácter personal o subjetivos, estos no tienen la importancia necesaria para afectar las percepciones de otros individuos. Un ejemplo de esto es: cuando un individuo le impone la función de “límite” a un río, si este límite no es reconocido, solo las características físicas del río tendrán impacto en los demás individuos, pero, si el río es reconocido colectivamente como un límite, este puede alcanzar un estatus de frontera. La transición del río, como fenómeno físico a un fenómeno simbólico, es producto de una descripción lingüística y, posteriormente, de un necesario reconocimiento colectivo.

Esto es lo que hace tan importante al lenguaje dentro de la propuesta de Searle, ya que es el paso necesario entre la intencionalidad individual a la intencionalidad colectiva por el hecho de que el lenguaje posee características que le hacen falta a la conciencia prelingüística: “Related to the fact that the sentence contains manipulable elements is the fact that language itself structures experiences into discrete segments. Non-linguistic consciousness is, or at least can be, a continuous flow, broken only by dreamless sleep or

⁷³ Searle, John. *Making the social world*, Oxford University Press, New York, 2010, p. 7.

* (Traducción, cita 73) La característica distintiva de la realidad social humana, la forma en que se diferencia de otras formas de realidad animal que conozco, es que los humanos tienen la capacidad de imponer funciones a los objetos y a las personas cuando los objetos y las personas no pueden realizar las funciones únicamente en virtud de su estructura física.

other forms of unconsciousness. But language is essentially segmented”.^{74*} Como se estableció en el capítulo anterior, la conciencia es una unidad que no puede percibir y experimentar aisladamente objetos o fenómenos; pero el lenguaje es esencialmente segmentado, en fragmentos comprensibles para otros individuos. En esto hay que tener especial cuidado, la conciencia después de percibir y experimentar *state of affairs* en un fenómeno, puede llegar a aislar exclusivamente un objeto, pero esto es lo que proporciona las bases correspondientes para la creación del lenguaje. Cabe mencionar que la segmentación de las experiencias permite a la conciencia dividir el “tiempo”: experiencias y memoria (pasado), percepción (presente) y las consecuencias lógicas (futuro). Aunque esto no resuelve el problema del tiempo en la conciencia humana, permite dar una descripción intencional sobre él, ya que será fundamental para la creación de la realidad social. Solo como mención, Searle afirma que los idiomas pueden llegar a segmentar de diferentes formas las experiencias –algunos de mejor forma que otros– ya que dicha segmentación limita las características que se pueden transmitir sobre las experiencias.

Otra característica fundamental, según Searle, que aparece con el lenguaje, es la adición de la sintaxis a la intencionalidad, ya que la sintaxis lingüística posibilita a los hablantes –algo que ningún otro animal puede hacer–, es decir, construir intencionalmente representaciones diferentes de situaciones reales, posibles o imposibles. Esto último es importante, ya que el lenguaje permite romper la conexión entre la representación y el estímulo perceptivo; esta cualidad amplía al propio lenguaje y crea pensamientos que serían imposibles sin él. Pasamos de la forma *hay-algo-allá* (percepción y experiencia), a *hay-tres-conejos* en la pradera (lenguaje), lo cual nos posibilita a formular *ojalá-hubiera-mil conejos* en la pradera (imaginación). Con esto se establece que, junto al símbolo, la imaginación pasa, de ser una capacidad cognitiva, a ser una consecuencia del lenguaje; ya que este nos permite romper con la necesidad causal de la percepción y las experiencias; el lenguaje permite representar o crear *state of affairs* que no existen, pero pueden llegar a existir en un futuro y ser “reales” –y en su forma más radical– o simplemente ser

⁷⁴ *Ibidem*, p. 68.

* (Traducción, cita 74) Relacionado con el hecho de que la oración contiene elementos manipulables está el hecho de que el propio lenguaje estructura las experiencias en segmentos discretos. La conciencia *no-lingüística* es, o al menos puede ser, un flujo continuo, interrumpido únicamente por el sueño sin sueños u otras formas de inconsciencia. Pero el lenguaje está esencialmente segmentado.

imposibles. La imaginación se convertirá en una base fundamental para la creación de hechos institucionales y la realidad social del siguiente capítulo.

Finalmente, el carácter social del lenguaje, según Searle, crea una característica que la intencionalidad y la conciencia no poseen por sí solas: la deontología. “You have” nos dice el autor “the capacity to create states of affairs with a new deontology; you have the capacity to create rights, duties, and obligations by performing and getting other people to accept certain sorts of speech acts.”⁷⁵* Al realizar declaraciones –donde se está contando “algo” sobre el mundo, representado por creencias e intenciones subjetivas– estas crean compromisos públicos entre la oración en un sentido de irreversibilidad y obligación. Esto es lo que permite crear derechos y obligaciones, porque en el lenguaje se encuentra la asunción pública de compromisos establecidos convencionalmente. La razón de dicha posibilidad es que el lenguaje es inevitablemente deóntico, porque es imposible tener actos de habla, con reglas establecidas convencionalmente, sin ningún tipo de obligación internas y sociales.

Conclusión

El lenguaje es un fenómeno biológico y social, que no puede separarse de las características intencionales del hablante. Ya que la principal función del lenguaje es comunicar estados intencionales sobre el mundo, y que estos a su vez pretenden aportar información sobre la realidad de dicho mundo. El estudio de las entidades puramente lingüísticas, sin relación a la intencionalidad y la subjetividad, se vuelve una tarea complicada y ambigua, ya que el significado de los conceptos está en la mente de cada individuo y no fuera de ella; aunque las reglas establecidas convencionalmente son necesarias para la comprensión entre dos o más individuos. Existe una transición lógica y

⁷⁵ *Ibidem*, p. 85.

* (Traducción, cita 75) La capacidad de crear estados de cosas con una nueva deontología; usted tiene la capacidad de crear derechos, deberes y obligaciones; realizando y logrando que otras personas acepten ciertos tipos de actos de habla.

necesaria, entre la intencionalidad individual, a la creación del lenguaje, lo que provoca consecuentemente la creación de hechos institucionales dentro de una deontología, esta última parte es el tema del siguiente capítulo.

CAPÍTULO 3

LA CONSTRUCCIÓN DE LA REALIDAD SOCIAL

En el primer capítulo se analizó la estructura de la conciencia a través de la intencionalidad y la estructura del cerebro; en el segundo capítulo la atención se centró en el lenguaje y cómo se configura dentro de la intencionalidad. En este capítulo retomando estos puntos se estudiará cómo es que la conciencia y el lenguaje son capaces de crear hechos dependientes a la realidad social. El problema ahora se concentrará en el análisis de las funciones de estatus y cómo estas configuran los pensamientos, dentro de una intencionalidad colectiva, en una sociedad determinada; creando y manteniendo realidades sociales.

Hechos Institucionales

En el capítulo anterior se establecieron las bases de cómo se estructura el lenguaje en la propuesta de Searle: desde el naturalismo biológico en el lenguaje se pasó a la importancia de la intencionalidad sobre el significado, luego a la relación entre los hablantes y el contexto de los conceptos y, finalmente, llegamos a determinar cómo el lenguaje permite fragmentar puntos específicos de la conciencia en información comprensible para otros individuos. En la parte final es cuando apareció la capacidad simbólica del lenguaje y su dependencia de la asignación de funciones a un objeto o persona, las cuales van más allá de sus características físicas. El símbolo por tanto depende de su función en un contexto específico.

Entonces, ¿Por qué el simbolismo adquiere esta característica pragmática, dentro de la teoría intencional? Esto debido a la característica institucional del lenguaje. En el caso de la teoría intencional de Searle no podemos hablar de un concepto universal del simbolismo. El símbolo no tiene características metafísicas o misteriosas, sino que posee

una función específica dentro de las sociedades, lo cual es sumamente importante en la creación de hechos institucionales.

Esto es: “Una comunidad de hablantes puede comprenderse entre sí porque domina las mismas reglas y usa, por convención, mecanismos simbólicos para representar algo; es decir, porque está regida por un sistema de reglas constitutivas: por una institución.”⁷⁶ No se debe confundir la capacidad del cerebro humano para representar objetos mentales con la capacidad lingüística de asignar funciones a dichos objetos, es decir, bajo una estructura y un estatus colectivo. Así, por ejemplo, en esta parte del mundo una cruz contiene una carga simbólica completamente diferente que en medio oriente; en el idioma ocurre algo similar, en español cuando se hace una *declaración* tiene un peso y un valor simbólico completamente diferente a un *statement* en inglés.

Esta aclaración sobre la concepción de que la capacidad simbólica es una característica del lenguaje y cómo la asignación de funciones es la base para poder establecer valores simbólicos y de estatus en una sociedad, nos permite determinar una diferencia entre los hechos dependientes de la conciencia y los hechos independientes a ella.

Hechos brutos y hechos institucionales

Ya se había establecido con el realismo externo, que existimos dentro de un mundo real con hechos brutos ajenos a cualquier ente consciente; entonces, ¿Cómo existe una realidad institucional? ¿Cómo existen hechos que dependen completamente de la conciencia? ¿estamos hablando de dos mundos diferentes? Lo más importante es que estamos hablando de un solo mundo, donde existen estos dos tipos de hechos; pero la problemática no es la existencia ontológica de estos hechos, sino del lenguaje.

⁷⁶ Arango Restrepo, Gabriel Jaime, *La teoría de la intencionalidad de John Searle*. Sophia, Colección de Filosofía de la Educación. Medellín. Núm. 22, 2017.

Esto se debe a que en la filosofía clásica no se hizo una clara diferencia entre el hecho y su descripción lingüística. Así por ejemplo tenemos la existencia del monte Everest, como un “hecho bruto”, afirmando “el monte Everest es la montaña más alta de la tierra”, este enunciado es descriptivo, pero la existencia del monte Everest no depende del enunciado:

La primera definición conceptual que presenta Searle para distinguir a la realidad social de la realidad natural consiste en llamar hechos brutos a aquella clase de hechos que existen con independencia de la existencia humana, y hechos institucionales a la clase que depende del acuerdo humano. Así, los cauces de los ríos, los desiertos y planetas no necesitan de las personas para existir. Pero los presidentes, el matrimonio, la propiedad privada, las universidades solo existen en tanto haya acuerdos humanos. La realidad social depende del acuerdo humano, la realidad natural existe con independencia de los acuerdos humanos. A través de un argumento contrafáctico se puede justificar esta clasificación serleana de los hechos. Si se imagina una bomba biológica lo suficientemente potente para acabar con la especie humana, y que en algún momento del futuro esta bomba fuese detonada, lo adecuado es pensar que los ríos, desiertos y planetas continuarían existiendo. Pero los presidentes, la propiedad privada, el matrimonio y las universidades desaparecerían. Esto, porque algunos hechos del mundo, una parte de la ontología de la realidad es independiente de las personas, otra, los hechos institucionales, la ontología de la realidad social, necesita de los acuerdos humanos para existir.⁷⁷

Entonces por un lado están los hechos dependientes de la conciencia, como lo son los hechos institucionales, los cuales dependen de que exista un consenso, para su existencia; mientras que por otro lado existen los hechos brutos los cuales existen independientemente de la conciencia y el observador humano. Un punto fundamental aquí, sigue siendo la causalidad, ya que, en el ejemplo anterior, si la humanidad desapareciera de la existencia, su forma lógica no implicaría que la realidad (los árboles, los ríos, los planetas, etc.) desaparecería con ella.

Algunas teorías actuales de la filosofía afirman –junto a la relatividad general en la física– que la realidad depende completamente de un individuo que la observe e interprete. “De modo que Einstein estaba equivocado cuando dijo: Dios no juega a los dados. Una consideración de los agujeros negros sugiere que dios no solo juega a los

⁷⁷ Posada Ramírez, Jorge Gregorio, Díaz Arenas, Pedro Felipe, & Jaramillo Patiño, Diego Fernando. *La construcción de la realidad social de John Searle, una ontología social sin imágenes*, Anagramas rumbos sentidos común, Medellín, V. 15, N. 30. 2017.

dados, sino que a veces nos confunde arrojándolos donde no pueden ser vistos”⁷⁸. Esta afirmación hecha por Stephen Hawking a grandes rasgos apoya que los datos arrojados por el universo, a veces no pueden ser interpretados por el ente consciente, a los que se denominaría *Horizonte de sucesos*. Este horizonte es la frontera del espacio-tiempo que ocurren dentro de un evento, y los cuales no pueden llegar al observador que se encuentra en otro lado o evento (específicamente hablando de los agujeros negros). Esto pareciera ser una discusión fenomenológica del siglo pasado, entre lo que se puede conocer y no se puede conocer. Pero en el siguiente capítulo del texto citado (La estructura de las singularidades espacio-temporales) Roger Penrose responde que –en relación con Searle– estas afirmaciones no significan que la realidad y los datos no estén ahí, ni mucho menos que exista una imposibilidad de realizar modelos teóricos entorno a ellos.

Está claro que esta discusión podría seguir, pero pareciera que el centro de atención se desvía, entre la realidad externa, los hechos brutos y los hechos sociales, y nos enfocamos en el problema del conocimiento, por lo tanto, debemos dar por sentado bajo este esquema, que la realidad existe independientemente de los entes conscientes, y que bajo esta estructura a su vez existen hechos y realidades sociales que dependen por completo de la conciencia y de una intencionalidad colectiva.

Ahora, la pregunta sería: ¿Cómo entran estos fenómenos sociales e institucionales en la ontología general del naturalismo biológico? Y ¿cuál es la ontología de lo social y lo institucional? La primera pregunta es fácil de responder si se siguen los parámetros antes establecidos, respecto a la separación de lo mental y lo físico respecto a la conciencia., ya que en la teoría clásica estos dos conceptos podrían ser contrarios, en este esquema, lo mental y lo físico no son conceptos que se excluyan. Por su parte entre los hechos brutos y la realidad social pasa lo mismo, pues, pueden existir plenamente en el mismo discurso. Un ejemplo que aporta Searle, es que cuando se hace un juramento, pasamos de un hecho bruto, de hacer ruidos con la boca gracias a nuestras capacidades biológicas, al contexto social, ya que, ese juramento tiene implicaciones institucionales y sociales, aún más cuando se hacen frente a un representante comunitario o institucional

⁷⁸ Hawking, Stephen & Penrose, Roger, *La naturaleza del espacio y el tiempo*, Penguin Random House Grupo Editorial, México, 2018, p. 40.

como cuando se hacen dentro de un juzgado. Si bien con esto se afirma indirectamente que los hechos institucionales tienen una base sobre los hechos brutos (físicos), más adelante veremos que actualmente esto no es completamente necesario.

La mayor problemática para poder diferenciar entre los hechos brutos y los hechos institucionales que Searle encuentra, es nuestra necesidad de utilizar el lenguaje para referirnos al hecho en sí: “Evidentemente para poder enunciar un hecho bruto necesitamos la institución del lenguaje, pero el hecho enunciado debe ser distinguido del enunciado”⁷⁹. Esta es la confusión más frecuente cuando en la actualidad se aborda el tema del realismo externo, es decir cuando se confunde el hecho bruto que se describe mediante la institución del lenguaje, con el enunciado mismo. Está claro que sin el lenguaje no se podría enunciar la realidad, pero causal y consecuentemente, no significa que la realidad dependa del lenguaje para existir.

La segunda pregunta es más complicada de responder, ya que partimos de la idea de demostrar una realidad social epistémicamente objetiva que a su vez está constituida en parte por un conjunto de actitudes ontológicamente subjetivas. Así que para responder a esta cuestión se necesita explicar de mejor manera algunos conceptos que se han introducido casi de forma imperceptible, pero que toman especial importancia para explicar la realidad social.

It seems to me that in order to account for social and institutional reality we need to clarify one fundamental distinction and introduce three new elements into the explanatory apparatus we have been using so far... I call this the distinction between observer-dependent and observer-independent features of the world. The three elements are collective intentionality, the assignment of function, and a certain form of rules that I call *constitutive rules*.^{80*}

⁷⁹ Searle, John. *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 21.

⁸⁰ Searle, John. *Mind, language and society*. Basic Books. New York. 1999. Pp. 116.

* (Traducción, cita 80) Me parece que para dar cuenta de la realidad social e institucional necesitamos aclarar una distinción fundamental e introducir tres nuevos elementos en el aparato explicativo que hemos estado usando hasta ahora... Llamo a esto la distinción entre *observador-dependiente* y *observador-independiente* de las características del mundo. Los tres elementos son la *intencionalidad colectiva*, la *asignación de funciones* y una cierta forma de reglas que llamo *reglas constitutivas*.

La distinción entre *observer-dependent* y *observer-independent* ya quedo establecida, por lo menos en torno a la teoría de Searle; ahora el principal foco de atención son los hechos institucionales, los cuales dependen de una intencionalidad tanto individual como colectiva, así como de una asignación de funciones y las denominadas “reglas constitutivas”.

Intencionalidad colectiva

Hasta ahora se había abordado la intencionalidad como la naturaleza misma de la conciencia que se dirige al mundo en calidad de un “yo creo”, “yo deseo”, “yo temo”, etc., pero se puede expresar un tipo de intencionalidad colectiva donde el “yo” da paso al “nosotros”. Aunque esto pareciera ser obvio al hablar en un entorno social humano; cuando se aborda el tema desde la filosofía, el concepto se complica. Esto debido a que surge una fuerza casi necesaria para algunos pensadores en relegar la colectividad al *yo*, (ya sea el *yo* cartesiano o el *yo* psicológico posmoderno), lo que provoca que las formas lingüísticas de “nosotros creemos” o “nosotros esperamos”, sean fácilmente sustituidas por las formas “yo creo” y “yo espero”. Esta problemática puede tomar otro curso igual de radical, ya que, cuando se habla en filosofía sobre “colectividad” muchos filósofos políticos pueden surgir-pero siempre bajo la sombra del *Espíritu Absoluto Hegeliano*- en donde se invierte la forma y pasamos del “yo creo”, al “nosotros creemos”, y donde la individualidad y la importancia del individuo queda relegada al beneficio de este colectivo social.

In our philosophical tradition, it has always been tempting to think of collective intentionality as reducible to individual intentionality. We think we-intentionality must always be reducible to and ultimately eliminable in favor of “I-intentionality.” The reason for this temptation is that if you think that collective intentionality is irreducible, you seem to be forced to postulate some sort of collective mental entity, some overarching Hegelian World Spirit, some “we” that floats around mysteriously above us individuals and of which we as individuals are just expressions. But since

all the intentionality I have is in my head and all you have is in your head, our puzzle is: How can it be the case that there is such a thing as irreducible, collective intentionality?^{81*}

El primer capítulo de este escrito, de forma indirecta, puede servir como justificación de una intencionalidad individual, donde la estructura biológica del cerebro, junto a los estados mentales, producen una intencionalidad, pero ¿cómo pasamos de esta intencionalidad biológica, a una intencionalidad social? Una problemática en todo esto, es que la intencionalidad colectiva no tiene un “lugar”. De hecho, mientras que la intencionalidad individual puede residir en la estructura biológica, la colectiva no tiene una entidad física donde depositarla, lo que nos lleva, como dice Searle, a un “nosotros” que flota en la discusión, un “nosotros” puro y abstracto. La problemática la encontramos cuando se trata de comparar o de hacer un discurso similar tanto en la intencionalidad individual como en la intencionalidad colectiva.

Searle afirma que, para dar cuenta de la intencionalidad colectiva, no se necesita un nivel discursivo tan abstracto. Ya que el concepto de intencionalidad colectiva es mucho más “primitivo” e inmediato. De hecho, saliendo del discurso tradicional filosófico, no existe ningún impedimento para que cada uno de nosotros, en un pensamiento individual tengamos la idea y la certeza de una intencionalidad colectiva, como “nosotros creemos”, “tenemos la intención”, etc. En la naturaleza encontramos varios ejemplos de este punto, habiendo afirmando que los animales tienen una forma de intencionalidad primitiva, en los animales sociales también encontramos una forma de intencionalidad colectiva. Cuando un grupo de animales caza en manada, no se pone en duda las creencias individuales de cada uno de los animales., en donde colectivamente

⁸¹ *Ibidem*, p. 118.

* (Traducción, cita 81) En nuestra tradición filosófica, siempre ha sido tentador pensar en la intencionalidad colectiva como reducible a la intencionalidad individual. Creemos que la *intencionalidad-del-nosotros* siempre debe ser reducible y, en última instancia, eliminable a favor de la "*intencionalidad-del-Yo*". La razón de esta tentación es que si piensas que la intencionalidad colectiva es irreducible, parece estar obligado a postular algún tipo de entidad mental colectiva, algún *Espíritu Mundial Hegeliano*, algún “nosotros” que flota misteriosamente sobre nosotros los individuos, y del cual nosotros, como individuos, solo somos expresiones. Pero dado que toda la intencionalidad que yo tengo está en mi cabeza y toda la que tú tienes está en tu cabeza, nuestro enigma es: ¿Cómo puede ser que exista tal cosa como una intencionalidad colectiva irreductible?

comparten experiencias, sensaciones y emociones, sin reducirlas absurdamente al “yo subjetivo”.

Por esta razón se puede afirmar que: “Whenever you have people cooperating, you have collective intentionality. Whenever you have people sharing their thoughts, feelings, and so on, you have collective intentionality; and indeed, I want to say, this is the foundation of all social activities.”^{82*} Ya que, bajo esta propuesta, pueden coexistir perfectamente las experiencias compartidas junto a la subjetividad individual de estas. ¿Cómo es posible esto? Para clarificar mejor este punto, hay que hacer énfasis en que cuando hay personas compartiendo experiencias y teniendo esta forma de intencionalidad colectiva, para Searle lo que comparten son emociones, pensamientos y sensaciones paralelas, que son causales a la realidad física y social que los rodea. La intensidad o conexiones positivas y negativas siguen siendo subjetivas, pero hay una marcada correspondencia en el marco de la causalidad que provocan las experiencias. Así por ejemplo en un accidente o en un desastre, vemos la cooperación de varios individuos, para intentar solucionar la situación., lo que observamos es una idea de cooperación inmediata, y de experiencias colectivas de las que no se dudan., aun con esto cada uno de estos individuos experimentara este hecho de forma diferente, pero bajo cierto filtro que pone las emociones, las sensaciones y experiencias de una forma paralela a los individuos que lo rodeaban en esa intencionalidad colectiva.

Cabe mencionar que bajo esta explicación la afirmación “un objetivo en común”, pierde validez: esto debido a que, si bien podemos tener experiencias colectivas y una intencionalidad colectiva, la intencionalidad individual seguirá poniendo las condiciones de satisfacción a la forma subjetiva en que el individuo experimenta dichas experiencias. En el caso de la política esto queda especialmente marcado, ya que un grupo de individuos que comparten un entorno físico y social, y que comparten experiencias y emociones, diferirán siempre en los objetivos y en la forma de satisfacción de sus propósitos. Esto debido a que pueden afirmar que “su objetivo es la justicia y la igualdad”, pero cada

⁸² *Ibidem*, p. 120.

* (Traducción, cita 82) Siempre que tienes gente cooperando, tienes intencionalidad colectiva. Cada vez que tienes personas compartiendo sus pensamientos, sentimientos, etc., tienes intencionalidad colectiva; y de hecho, quiero decir, este es el fundamento de todas las actividades sociales.

individuo tiene una idea de lo que justicia e igualdad significan, y en cada caso, la intencionalidad individual impondrá las condiciones de satisfacción para afirmar que esto se ha cumplido.

Lo interesante en la explicación de Searle sobre la intencionalidad colectiva, es la importancia que este autor da a las emociones y sentimientos, ya que, si bien la intencionalidad individual y las condiciones de satisfacción que esta impone, pueden ser muy diferentes entre los individuos, las emociones y los sentimientos paralelos que existen entre un conjunto de individuos, de nuevo se está centrando en la existencia ontológica, y no en la subjetividad individual de estas. Un caso muy particular pueden ser los desastres, en donde un sentimiento de cooperación y empatía surge en un gran número de individuos sin que se cuestione la existencia del sufrimiento, el dolor o las creencias de los demás. Esto se debe a la inmediatez en las percepciones y las experiencias -que ya se aclaró en el primer capítulo- la descripción lingüística sobre estos hechos no es inmediata. Eso es lo que lleva a Searle a priorizar emociones y sentimientos (que son considerados procesos biológicos), sobre la validez del escepticismo cartesiano o la fenomenología, las cuales son descripciones lingüísticas posteriores.

El problema de las otras mentes

Con la descripción anterior sobre la intencionalidad colectiva puede surgir una problemática igual de importante: el problema de las otras mentes o, mejor dicho, como podemos tener una certeza epistémica de la existencia de otros individuos. De nuevo estamos ante una problemática producida desde el escepticismo y la tradición cartesiana, donde tenemos un problema epistemológico, para el cual lo problemático no son las otras mentes, si no de nuevo el tema se desvía a la problemática del conocimiento.

El problema epistemológico se divide en dos partes, que se refieren ambas al modo en que llegamos a adquirir el *conocimiento* de las actividades internas de la mente consciente e inteligente. La primera de ellas se denomina el *problema de las otras mentes*: ¿Cómo puede alguien determinar si algo diferente de sí mismo... verdaderamente es un ser consciente, que piensa y siente, y no es, por ejemplo, un autómata inconsciente cuya conducta surge de alguna otra cosa que no sean estados mentales genuinos? ¿Cómo se puede decidir? La segunda es el denominado *problema de la autoconciencia* ¿Cómo es que todo ser consciente tiene conocimiento directo y privilegiado de sus propias sensaciones, emociones, creencias, deseos, etc.? ¿Cómo es posible? ¿y en qué medida ese conocimiento es fiable?⁸³

Aquí nos encontramos el problema clásico, donde para dar cuenta de las otras mentes se tiene que analizar lo más básico que se puede observar: la conducta. Pero las inferencias o conclusiones que la psicología y la antropología han sacado de la observación conductista, requieren generalizaciones de los sujetos que observan. Estas generalizaciones solo provocan más problemáticas a la larga, mientras que, a corto plazo, dan una solución inmediata pero precaria, que se sustenta en que si bien podemos tener problemas con las otras mentes las experiencias propias (autoconciencia) son la única certeza. En este punto de la discusión surge el argumento de la analogía, la cual establece una generalidad: “mi propio caso”, donde se utilizan mis propios estados mentales para poder comparar a los demás individuos. Esto arrastra otras problemáticas, como establecer un estándar donde necesariamente deben encajar todos los individuos de una sociedad, o incluso los individuos de otras sociedades; y en un caso extremo, donde incluso los animales deberían de encajar.

Esto parece un desvío de la atención, pues, por un lado, pasamos del problema social al problema individual, porque existe una gran brecha para adquirir conocimiento sobre las otras mentes de forma empírica, así que debemos reducir el caso social a la certeza del conocimiento individual, la *autoconciencia*. Esto ya es problemático por sí solo, pero además de reducir la problemática social a la problemática individual, se confunden los aspectos a tener en cuenta, ya que, si bien se puede afirmar que la existencia ontológica de los estados mentales individuales es indudable, no se tienen que emplear las

⁸³ Churchland, Paul. *Materia y conciencia*, Gedisa editorial, Barcelona, 1999, p. 107.

mismas condiciones de verdad para el sustento empírico de las otras mentes, en el afán de mantener la alusión analógica.

Si se observa claramente las problemáticas en torno a la tradición tanto filosófica como psicológica respecto a la *autoconciencia* y las *otras mentes*, se puede observar que no es una problemática más simple: “Lo importante en todo esto, para nuestros propósitos, es lo siguiente. En los comienzos de la vida, la mente/cerebro se encuentra en una situación tan confusa e inteligible como la que se encuentra el mundo externo... Parecería entonces que el criterio tradicional simplemente está equivocado.”⁸⁴ No es una problemática de conocimiento o de la posibilidad o imposibilidad de acceder a la realidad, sino de una pugna nacida desde la metodología. La problemática surge irremediamente en el momento en que se utilizan una de las cuatro grandes corrientes intelectuales que surgieron el siglo pasado para el estudio de la mente: el idealismo y la fenomenología en la filosofía, el conductismo en la psicología, el enfoque computacional o informático en las ciencias cognitivas y el materialismo metodológico en la neurociencia. Cada uno de estos enfoques ha traído resultados positivos cuando se habla de revelar la conciencia humana, pero que incluso a nuestros días siguen acarreado errores metodológicos que hacen que el tema se desvíe.

De la antropología a la lingüística

Está claro que llegado a este punto se ha desviado el centro de atención del caso social y la intencionalidad colectiva al reduccionismo individual, esto debido a que se presentaban dudas claras respecto al modelo a seguir. Ya se mencionaron las grandes corrientes al hablar de la conciencia y cómo se aborda el tema social desde una postura clásica, aunque bien se podría añadir que la sociología y la antropología contemporáneas han sido dejadas de lado, no por accidente u omisión, sino por un “olvido” consciente.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 127.

Searle sostiene que los padres fundacionales de la sociología «carecían de las herramientas intelectuales necesarias» para enfrentarse a los problemas que a él le interesan, y dado que los ejemplos aducidos de esas herramientas proceden precisamente del arsenal filosófico sobre el que ha construido su carrera académica nuestro filósofo («una teoría adecuada de los actos de habla, de los performativos, de la intencionalidad, de la intencionalidad colectiva, de la conducta gobernada por reglas, etc.»), el «olvido» del trabajo de los sociólogos revela inconfundiblemente la pretensión sobre todo propedéutica del autor: *aclarar filosóficamente las bases conceptuales de la teorización sociológica, en el sobreentendido de que, buenas intuiciones y buenas intenciones aparte, aquélla no ha hecho hasta ahora sino boxear con sombras*. Esa pretensión, y el cumplido modo de realizarla, es lo que hace que la construcción de la realidad social sea más -mucho más- que un ensayo de filosofía de la sociología.⁸⁵

Y no es que Searle menosprecie a los autores antropológicos y sociológicos, sino que, como él afirma, “carecían de herramientas” para dar mejores resultados en sus investigaciones; de hecho, también advierte que los investigadores actuales tienen una gran deuda con los padres de la antropología y la sociología. Con esto el autor aclara que el foco de atención de su investigación se centrará en la ontología social y si bien se considera a la subjetividad como un componente esencial de la misma, el estudio se alejará del subjetivismo metodológico, prefiriendo en un primer momento, un enfoque desde la filosofía analítica.

Este giro de lo sociológico y antropológico a lo lingüístico no es reciente, ya habían existido intentos por hacer que el foco de atención en el ámbito social fuera el lenguaje y, aunque Searle no lo cite directamente, es claro que retoma algunos de los puntos que Levi-Strauss pone sobre la discusión: “El paso decisivo que dio Levi-Strauss, y el núcleo de su contribución a la antropología, consistió en su insistencia y demostración de que la mejor manera de concebir determinados aspectos claves de la cultura era considerarlos de naturaleza lingüística, y abordarlos mediante los métodos de lingüística estructural.”⁸⁶ Guardando las distancias entre lo que Searle considera como lenguaje y las ideas lingüísticas de Levi-Strauss, nuestro autor parece encontrar fundamentos y sobre

⁸⁵ Doménech, Antoni, en el prólogo a *La construcción de la realidad social* de John Searle, Paidós, Barcelona, 1995, p. 12.

⁸⁶ Gardner, Howard. *La nueva ciencia de la mente*, Paidós, Barcelona, 2011, p. 260.

todo precedentes en las líneas propuestas por este último, en cuanto al estudio de los sociedades.

Todo este rodeo que se ha dado en la explicación es para dejar en claro qué línea tomará Searle respecto al estudio social a partir del estudio del lenguaje, filosóficamente hablando, y porque se opta por abandonar el terreno antropológico en esta teoría. El lenguaje entonces vuelve a tomar fuerza dentro de la explicación searleana, pero no como en los primeros años, descritos y analizados en el capítulo anterior, es decir como forma de expresión de los estados intencionales, sino como base de la propia institucionalidad y existencia de la realidad social.

Tenemos, por tanto, dos conclusiones hasta este punto: la primera sostiene que la intencionalidad colectiva existe, sin que se caiga en un reduccionismo individual (y viceversa existe la intencionalidad individual sin que se caiga en un absolutismo social); y la segunda considera que el lenguaje es la base del sistema que sustenta la realidad social. Anteriormente se estableció que el lenguaje consiste como la primera institución humana, y la que posiblemente nos diferencia de las demás especies; ahora, después de estas afirmaciones la problemática resulta clara, es decir, ¿Cómo una entidad abstracta es la responsable de una realidad epistémicamente objetiva? O dicho con base en la explicación de Searle: “How does a mental reality, a world of consciousness, intentionality, and others mental phenomena, fit into a world consisting entirely of physical particles in fields of force?”^{87*}

Ésta no es una cuestión nueva dentro de la tradición filosófica, y muchos podrían argumentar que esta pregunta habría sido respondida por los grandes padres de las ciencias sociales en el siglo XIX y XX como lo fueron Weber, Simmel y Durkheim; aunque Searle afirma que estos autores dieron una gran explicación, sin embargo quedaron limitados por su época, ya que carecían de teorías adecuadas como aquella de los actos de habla (sobre

⁸⁷ Searle, John. *The construction of social world*, The free press, New York, 1995, p. XI.

* (Traducción, cita 87) ¿Cómo encaja una realidad mental, un mundo de conciencia, intencionalidad y otros fenómenos mentales, en un mundo que consiste enteramente de partículas físicas en campos de fuerza?

todo de los actos performativos), de la intencionalidad, de la intencionalidad colectiva y sobre todo una conducta gobernada por reglas (tanto físicas como sociales).

El objetivo de Searle es establecer una teoría sobre cómo se construye la estructura institucional en las sociedades humanas, no hacer un “estudio de caso” sobre alguna sociedad en particular. Esto es lo que lo lleva a sustentar su trabajo bajo una perspectiva filosófica analítica, alejándose de la sociología y la antropología; ahora bien, la estructura que pretende explicar Searle, aunque aparece en prácticamente cualquier sociedad moderna, resulta complicada de analizar, ya que no es evidente, y pareciera ser tan normal que muchos individuos la dan por hecha.

La estructura invisible de la realidad social

Hasta ahora solo se han enumerado las características de la realidad social, no se han establecido la estructura ontológica general donde se insertan estas características especiales. Para ello se tiene que dar por sentado la distinción que se hizo respecto a los hechos brutos y los hechos institucionales, ya que esto nos permite hacer una diferencia clara entre los aspectos físicos y la asignación de funciones, que es en esencia un acuerdo humano. Esto debido a que la siguiente explicación se centrará en responder la cuestión de cómo puede existir una realidad objetiva que depende de un acuerdo común que le dé validez.

Para transmitirle al lector alguna sensación de la complejidad del problema, comenzaré con la metafísica de las relaciones sociales cotidianas. Considérese una escena tan sencilla como la siguiente. Entro en una cafetería en París y me siento en una silla junto a una mesa. Aparece el camarero y yo emito un fragmento de una sentencia francesa. Digo: «*un demi, Munich, á pression, s'ilvous plait*». El camarero trae la caña de cerveza y yo me la bebo. Dejo unos dineros en la mesa y me voy. Una escena inocente, pero cuya complejidad metafísica da tal vértigo que habría dejado sin aliento al mismísimo Kant si hubiera llegado a darle pensamiento a estas cosas.⁸⁸

⁸⁸ Searle, John. *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 22.

Está claro que Kant no estaba interesado en este tipo de sucesos cotidianos y sociales, y que en su época la principal preocupación era el conocimiento y cómo se nos da dicho conocimiento, aunque esto no parece un problema filosófico, sino un problema de corrientes filosóficas, o mejor dicho de “modas” dentro de la filosofía. En la época de Kant era el conocimiento, después la filosofía viro hacia el lenguaje, después quiso dar un salto a la consciencia y finalmente llegamos a los rasgos estructurales de la cultura humana. Al mencionar que dentro de la filosofía existen “modas”, Searle pretende remarcar que ciertos sectores de estudiosos de la filosofía centran su atención en un problema en concreto y como las discusiones posteriores giran en torno a este tema, y lo problemático que resulta entablar una discusión nueva bajo la perspectiva de la tradición filosófica. Por ejemplo: hablar de la carga metafísica en los hechos sociales cotidianos desde la perspectiva de Kant; esto es un despropósito, ya que, según Searle, es forzar a un autor a responder cuestiones que nunca abordó; por eso el intento de nuestro autor de alejarse de las explicaciones clásicas.

Regresando al ejemplo, se puede afirmar que ninguna descripción física o química es adecuada para definir adecuadamente “restaurante”, “camarero”, “dinero” o “silla”, aun cuando todos estos son fenómenos objetivos, empíricos y sobre todo con una base física. La metafísica tradicional podría ser renuente a entrar en estas explicaciones, ya que la carga metafísica y ontológica de una escena tan simple como esa es colosal. Por ejemplo, en realidad el mesero no posee realmente ningún artículo que le solicitamos, solo es un empleado del restaurante que las ofrece, a su vez el restaurante tiene una lista de precios que aun sin verla solo requiere que se deje una suma de dinero igual o superior a la establecida, y aun bajo todo esto está la suposición de que ese restaurante tiene un propietario que a su vez tiene una licencia otorgada por el Estado, regulada por leyes y normas que desconocemos; por su parte, los empleados del restaurante presuponen que la persona que entra es un ciudadano francés, o que posee una visa valida que le permite estar en Francia de forma legal.

En la vida cotidiana estos ejemplos simples contienen una estructura sumamente compleja, que entre más se analiza o se intenta explicar, la carga aumenta, al grado que “a

veces uno se admira de cómo podemos soportarla”⁸⁹. La razón de que podemos soportar toda esta carga metafísica y ontológica de forma simple, prácticamente sin notarla, es debido a que la compleja estructura de la realidad social resulta invisible a primera vista. Lo que logra es que un niño crezca dentro de una cultura y una realidad social “dada”, en la cual no es necesario detenerse a pensarla, resulta tan natural como las piedras o los árboles.

Esta naturalidad es la que logra hacer que utilizar aparatos electrónicos, utilizar programas computacionales, conducir, o el simple hecho de saludar a un conocido o girar la perilla de una puerta sean comunes y se puedan representar igual que los hechos brutos, sin tener que comprender la naturaleza ontológica especial: “La verdad es que suele resultar más difícil ver a los objetos como fenómenos puramente naturales, despojados de sus papeles funcionales, que entender nuestro entorno en términos de sus funciones socialmente definidas.”⁹⁰ Por esta razón los niños aprenden a observar automóviles, a usar dinero, o a usar una silla, pero cuesta más comprender o entender que un trozo de metal y plástico se mueva en líneas establecidas, o que un trozo de papel tiene un valor monetario, y que es bueno sentarse en un objeto de plástico o madera, pero no en el suelo.

Esta es una característica de la simbolización, ya que le permite al cerebro otorgarles características no esenciales a los objetos puramente físicos. En el caso más arcaico, un trozo de madera sirvió como un arma a las sociedades antiguas y hoy en día un uniforme sirve como un indicador de estatus en casi cualquier sociedad autoproclamada moderna y civilizada. Lo sorprendente en esto es cómo la vida social se adapta rápido y da forma natural a estos objetos sociales. Es simple definir estos objetos si se utiliza su función, pero la tarea realmente importante y compleja es cuando se desvincula el objeto de su función; por ejemplo, el dinero se puede definir como un cierto objeto o entidad que tiene valor y que se utiliza para el intercambio de bienes o servicios, pero también podemos decir que su identidad cambia completamente si solo se toman sus características

⁸⁹ *Ibidem*, p. 23.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 24.

físicas, lo que lo dejaría como un trozo de papel o un número en una serie de encriptados computacionales.

Searle sostiene que: “La ontología compleja parece simple; la ontología simple parece compleja. Ocurre esto porque la realidad social es creada por nosotros para nuestros propósitos, y nos parece tan prestamente inteligible como los propósitos mismos.”⁹¹ Esto es lo realmente complicado del tema, utilizar la aparente complejidad de la ontología simple de los hechos brutos para intentar explicar a la ontología compleja de los hechos institucionales. Y es que, no se puede entender la estructura invisible y compleja de la realidad social, limitándola a su descripción puramente fenomenológica. El matrimonio, los abogados, la propiedad y el dinero, no tienen una estructura compleja (fenomenológica), lo que son en esencia depende de un consenso general, que no es intrínseco a ellos mismos. Si se les quita la función asignada, su estructura y su descripción no son válidas. La opción del conductismo que surge como respuesta, tampoco es adecuada, ya que el conductismo puro cae en una descripción externa que no toma en cuenta las estructuras que posibilitan dichas conductas, y que cabe aclarar, son internas.

Por su parte, a principios del siglo XXI tomó fuerza una nueva respuesta a esto, en torno a la ciencia cognitiva y la lingüística contemporánea, es decir, el describir esas estructuras como un conjunto de reglas computacionales inconscientes, lo que da como resultado un reduccionismo de las estructuras a un nivel inalcanzable para la conciencia. Sin embargo, no se puede reducir la conducta o las estructuras que posibilitan dicha conducta, a la simplicidad de números o datos, que niegan la existencia del individuo y, más aún, niegan la existencia de un entorno externo donde se encuentra necesariamente dicho individuo.

Por estos motivos Searle afirma que la mejor perspectiva para explicar la estructura de la realidad social es la intencionalidad en primera persona y el *Background*. Hay que dejar en claro que su teoría es derivada de una investigación ontológica o, como él lo denomina, una “ontología fundamental”, donde existen tanto los hechos brutos como los hechos institucionales. Para esto, nuestro autor investiga los supuestos del modo en que el

⁹¹ *Ibidem*, p. 24.

mundo está hecho, con la premisa de que son supuestos, pero que son los más adecuados para definir esta estructura ontológica de la realidad social. Y no es que esté hablando de dos estructuras ontológicas diferentes, la realidad bruta y la realidad social, sino que la realidad social es parte de una ontología más amplia, pero su nivel descriptivo es diferente.

El esqueleto de nuestra ontología; vivimos en un mundo compuesto enteramente de partículas físicas en campos de fuerza. Algunas de ellas están organizadas en sistemas. Algunos de esos sistemas son sistemas vivos, y algunos de esos sistemas vivos han adquirido evolucionariamente consciencia. Con la consciencia viene la intencionalidad, la capacidad del organismo para representarse objetos y estados de cosas mundanos.⁹²

Esto es lo que ya se había establecido en toda la explicación: existe una realidad externa independiente a los entes conscientes, en esta realidad existen seres organizados de tal modo que podemos definirlos como “vivos”, entre estos hay algunos que tienen características que les permitieron tener una intencionalidad, el caso más complejo de estos son los humanos que desarrollaron un lenguaje que les permitió incrementar las relaciones intencionales con su entorno.

Esta explicación es una forma ontológica especial donde la realidad social existe, especial ya que no se puede investigar de forma similar a la ontología fundamental de la realidad bruta, pero esto no significa que la realidad social no tenga una forma fundamental de existir dentro de esta realidad primigenia. Está claro que los hechos institucionales existen dentro de una ontología más amplia que sirve como base; de hecho, Searle pone como claro ejemplo de esta forma de ontología especial, la propia metafísica. Si “el grueso de nuestra metafísica deriva de la física”⁹³ esto no quiere decir que características específicas de la metafísica dependan completamente de la física, sino que la concepción de la metafísica parte de la idea de una física bien definida que *de hecho existe de cierto modo*.

⁹² *Ibidem*, p. 26-27.

⁹³ *Ibidem*, p. 25.

Así funciona la ontología general de los hechos brutos, para pasar a la ontología especial de los hechos institucionales. No es que los hechos institucionales dependan por completo de sus características físicas para que estos tengan una forma de existir, pero que, si es necesario dar por sentada una forma en que el mundo es, para poder hacer una descripción de los mismos, aun obviando todas las críticas al realismo externo que existen, esta ontología se da por sentada, en un primer momento. Lo importante a discutir es como se da ese salto de la ontología general a los hechos institucionales.

Este salto se logra y se describe exclusivamente con el lenguaje; se afirmó en un primer momento que el caso individual se supera a partir del uso y el estudio del lenguaje para pasar al social o antropológico, en el caso ontológico el lenguaje obtiene aún más valor, ya que el lenguaje es una parte esencial en la existencia de los hechos institucionales. Ya sea en la creación de los hechos, como en su investigación:

[El lenguaje] condiciona poderosamente todas nuestras ideas acerca de los problemas y los procesos sociales... Es ilusorio imaginar que un sujeto se amolda a la realidad fundamental sin recurrir al lenguaje, y que este no es más que un medio, idéntico a tantos otros, para resolver problemas concretos de comunicación o de reflexión. No hay dos lenguajes que sean lo bastante similares entre sí como para considerarlos representativos de la misma realidad social.⁹⁴

La innegable importancia del lenguaje dentro de la investigación hace que las bases establecidas en el capítulo anterior sean retomadas, pero ahora desde un punto de vista social, pasando del lenguaje representativo al lenguaje como fundamento y creador de una realidad. Esto debido a la asignación de funciones y a las reglas constitutivas.

⁹⁴ Sapir, Edward citado en Gardner, Howard. *La nueva ciencia de la mente*, Paidós, Barcelona, 2011, p. 259.

La imposición de funciones

Al final del segundo capítulo se estableció lo que es la asignación o imposición de funciones:

The distinctive feature of human social reality... is that humans have the capacity to impose functions on objects and people where the objects and the people cannot perform the functions solely in virtue of their physical structure. The performance of the function requires that there be a collectively recognized status that the person or object has, and it is only in virtue of that status that the person or object can perform the function in question.^{95*}

Así es como en la antigüedad un trozo de madera y una roca servían como un arma, o como una cueva funcionaba como una guarida. Esta capacidad de asignar funciones que no son completamente intrínsecas a los objetos o personas es una capacidad completamente dependiente de la intencionalidad y el lenguaje, debido a que el estatus de un objeto o una persona depende de una función asignada colectivamente; funciones que muchas veces no dependen de sus características físicas. Esto explica como un objeto natural como una roca puede ser utilizado como un arma, pero a su vez como el dólar puede tener un “valor” sin que éste dependa del “valor” del papel y la tinta.

Es importante aclarar una cuestión sobre las funciones en el ámbito biológico, ya que algunas de ellas se encuentran en sistemas orgánicos complejos, como la función del corazón o la de los pulmones en los cuerpos de los mamíferos. De hecho, la historia de la biología puede resumirse como un sinnúmero de “descubrimientos” de funciones en la naturaleza. Aunque esto solo es otro error en la terminología utilizada, “mas el descubrimiento de una función natural puede tener lugar sólo en el marco de un conjunto de asignaciones previas de valor (incluyendo propósitos, teleología y otras funciones) ... En lo que atañe a la naturaleza, intrínsecamente considerada, no hay hechos funcionales

⁹⁵ Searle, John. *Making the social world*, Oxford University Press, New York, 2010, p. 7.

* (Traducción, cita 95) La característica distintiva de la realidad social humana... es que los humanos tienen la capacidad de imponer funciones a los objetos y a las personas cuando los objetos y las personas no pueden realizar las funciones únicamente en virtud de su estructura física. El desempeño de la función requiere que exista un *estatus colectivamente reconocido* que tiene la persona u objeto, y es solo en virtud de ese estatus que la persona u objeto puede realizar la función en cuestión.

más allá de los hechos causales. El añadido de la asignación de función es relativo al observador.”⁹⁶ Las funciones descubiertas en la biología solo son entendidas dentro de la estructura biológica, como ciencia, no como hecho bruto biológico. Esto es, según Searle, cómo la función del corazón solo responde a la estructura dentro del cual la humanidad intenta describir los aparatos biológicos por medio del lenguaje.

Bajo esta premisa, el mayor aporte de Darwin fue eliminar la teleología en la explicación del origen de las especies, la evolución acontece a merced de fuerzas ciegas, brutas y naturales. Lo que significa que no hay un propósito intrínseco de ningún tipo en el origen y en la supervivencia de las especies. Esto es importante para diferenciar entre dos tipos de funciones: las funciones agentivas, las cuales son responsabilidad del sujeto, como un martillo y un clavo, y las funciones no agentivas, las cuales son intrínsecas a la estructura que se explica, como la función del corazón. Las funciones agentivas están dentro del terreno de la realidad social, ya que dependen tanto de la intencionalidad colectiva como de la intencionalidad individual. Las funciones no agentivas, son descritas dentro de los hechos brutos, pero solo con relación a la descripción de dichas estructuras; en otras palabras, se otorgan funciones a hechos brutos solo por los resultados y efectos que estos pueden tener, pero la funcionalidad no es intrínseca al hecho bruto.

Parece que de nuevo se desvía la atención entre los hechos brutos y los hechos institucionales, si bien estos dos son un punto importante para entender la postura de Searle, lo realmente importante es la asignación de funciones y las reglas constitutivas:

La novedad de la obra de Searle para la teoría de los hechos institucionales no reside sólo en el hecho de que la dicotomía *hechos brutos vs. hechos institucionales* emerge como objeto autónomo de estudio (mientras que en los trabajos precedentes aparece como instrumento de estudio de la pragmática lingüística), sino sobre todo por el hecho de que Searle formula y afronta un problema en el que no se había detenido antes: el problema de la *fundación de la realidad institucional*.⁹⁷

⁹⁶ Searle, John. *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 34.

⁹⁷ Lorini, Giuseppe. *La institución de la realidad social en John R. Searle*, Anales de la cátedra Francisco Suarez, N. 34. 2000, p. 326.

La fundación de la realidad institucional recae en su particular forma de autorreferencia, esto debido a que los conceptos que nombran hechos sociales no se pueden explicar sin referirse al concepto mismo. Por ejemplo: el dinero; para poder explicar qué es el dinero se tendría que recurrir a términos que no son el dinero en sí, para no caer en un círculo argumentativo como el “dinero es dinero”, y lo que se tiene que hacer es explicarlo a partir de otros conceptos, como “valor de intercambio” o “servicios”. Entonces su forma lógica puede establecerse como “x es dinero”, “x funciona como dinero” o “x se cree que es dinero”. Este último es el aspecto fundamental dentro de los conceptos que nombran una realidad social, ya que, si todo el mundo deja de creer que el dinero es dinero, éste deja de funcionar. Un posible ejemplo es cuando una devaluación en la moneda local de un país convierte en inservible dicha moneda, como es el caso de Venezuela, donde las constantes devaluaciones del bolívar provocaron que la gente ya no acepte dicha moneda como dinero. Aquí es donde entra el uso de expresiones performativas en la creación de los hechos institucionales.

Éste es el rasgo más “fascinante” que Searle encuentra dentro de los hechos institucionales, cuando un gran número de estos (no todos) pueden ser creados mediante las expresiones performativas explícitas que en un primer momento representan un hecho institucional, pero que al ser una declaración exitosa “crean” un hecho. De hecho, como dice el mismo autor, “las expresiones performativas son miembros de la clase de actos de habla que yo llamo «declaraciones». En las declaraciones, el estado de cosas representado por el contenido proposicional del acto de habla es llevado a existencia por la ejecución exitosa de ese mismo acto de habla.”⁹⁸ Esto significa que para la creación de hechos institucionales es necesario el enunciado que lo representa, una forma peculiar de autorreferencia, tanto en la representación como en la creación.

Estas expresiones o declaraciones son muy comunes en la vida cotidiana, pero pocas veces se toma en consideración su importancia ontológica dentro de la realidad. Así, cuando una persona declara “¡Inicia la sesión!”, de hecho, hace un enunciado performativo que representa y crea dicha sesión. Este tipo de expresiones son más importantes en cuanto

⁹⁸ Searle, John. *La construcción de la realidad social*. Paidós Barcelona, 1997, p. 52.

representan hechos institucionales que afectan o involucran a más personas, por ejemplo: “¡Lo nombramos presidente!” o “Declaramos la guerra”; en ambos casos el enunciado afectará a un mayor número de individuos y, en su ejecución exitosa, creará un presidente o una guerra. En los ejemplos anteriores las expresiones performativas crean el estado de cosas mismo que representan, y en cada uno de ellos existe un hecho institucional.

En el trasfondo de este argumento se está dando por sentado algo: que cada individuo tiene por verdadero dichos hechos sociales y sobre todo los hechos institucionales. Esto quiere decir que existe cierta jerarquía en los hechos, en donde primero existen los hechos brutos que sustentan la realidad, pero que posteriormente generan los hechos sociales y, dentro de estos, los que se encuentran en la cima son los hechos institucionales. Cabe aclarar que la relación que existe entre los hechos brutos y los hechos institucionales no hace que estos últimos sean dependientes de los primeros. Si bien es cierto que dentro de la ontología que Searle expone es necesaria la existencia de los hechos brutos como principio de posibilidad de la creación de los hechos institucionales, esta necesidad es estructural ontológicamente hablando, pero no es necesaria una base física de los hechos brutos para la existencia de los hechos institucionales. En otras palabras:

Desde esta perspectiva, la metafísica de lo institucional de Searle muestra curiosas analogías con la metafísica expuesta por Rudolf Carnap en la obra *Der logische Aufbau der Welt*, de 1928. Carnap (como Searle) estudia la posibilidad de fundar objetos de orden superior (los objetos espirituales) sobre objetos de orden inferior; estudia la posibilidad de la "constitución de los objetos espirituales mediante los objetos psíquicos". Además, del mismo modo que Carnap sostiene la autonomía de los objetos espirituales respecto a los objetos psíquicos, Searle sostiene la autonomía de los hechos institucionales respecto a los hechos brutos.⁹⁹

La comparación con la filosofía de Carnap es solo en un sentido básico, pero se puede argumentar que en esencia hay similitudes en la relación entre la jerarquía de los hechos brutos y los hechos institucionales para la creación de la realidad social. Si bien existe

⁹⁹ Lorini, Giuseppe. *La institución de la realidad social en John R. Searle*, Anales de la catedra francisco Suarez, N. 34. 2000, p. 326.

autonomía de los hechos institucionales respecto a los hechos brutos, existe también una relación sistemática entre los propios hechos institucionales, ya que ningún hecho institucional puede existir de forma aislada: “un hecho institucional no puede existir aislado, sino sólo en un conjunto de relaciones sistemáticas con otros hechos.”¹⁰⁰

Así para que exista un hecho tan simple como es que una persona tenga dinero, es necesario que viva en una sociedad con intercambio de bienes y servicios, que tenga una moneda válida en circulación, que a su vez exista un sistema de propiedad, y por supuesto una serie de instituciones que validen todo este sistema. Esto también implica que incluso en la forma más simple de los hechos sociales existe una forma simple de conducta colectiva, sin que ésta se pueda reducir a los valores individuales.

Esto significa la introducción de un nuevo concepto sumamente importante en la construcción de los hechos institucionales: *funciones agentivas de tipo colectivo*.

El paso siguiente es más difícil, porque implica la imposición colectiva de funciones a objetos en circunstancias en las que la función asignada al objeto no puede cumplirse meramente en virtud de los rasgos físicos intrínsecos al objeto, como sería el caso de un tronco usado a modo de banqueta, o un palo usado a modo de palanca. En el tipo de caso que ahora nos ocupa, la función misma es cumplida sólo como un asunto de la cooperación humana. Veremos con algún detalle que este paso, la imposición colectiva de función, cuando la función sólo puede ser cumplida merced al acuerdo o a la aceptación colectivos, es un elemento crucial en la creación de los hechos institucionales.¹⁰¹

Con esto Searle pretende unificar dos características importantes, la intencionalidad colectiva con la asignación de funciones; cuando una o más personas reconocen funciones en objetos físicos –como es el caso de un tronco usado para sentarse o un palo usado como palanca– cuyas funciones dependen de sus características físicas, es simple describirlas y aceptarlas; pero en el caso de las funciones agentivas que dependen exclusivamente del acuerdo humano esto se vuelve más complejo. Éste sería el caso de las fronteras; en un primer momento se construían barreras o muros para impedir que los intrusos o animales peligrosos pasaran, pero actualmente solo son líneas “imaginarias” dibujadas en un mapa

¹⁰⁰ Searle, John. *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 52.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 56.

que delimitan las fronteras de los países. Estas líneas no tienen un sustento físico, sino dependen exclusivamente del reconocimiento colectivo de sus funciones, para seguir teniendo un estatus de “límite”.

Con esto Searle pretende hacer una separación completa entre la intencionalidad colectiva y la antropología clásica, donde el tema central es la utilización de herramientas a partir de rasgos físicos específicos, cuando lo verdaderamente impresionante y original en los humanos es la imposición de funciones que no dependen de rasgos físicos, sino de la aceptación colectiva.

Los textos de antropología llaman rutinariamente la atención sobre la capacidad humana para usar instrumentos. Pero la ruptura verdaderamente radical con otras formas de vida viene cuando los humanos, a través de la intencionalidad colectiva, imponen funciones a fenómenos en circunstancias en que la función no puede cumplirse merced a meras propiedades físicas o químicas, sino que requiere la cooperación humana continua en las formas específicas de percibimiento, aceptación y reconocimiento de un nuevo *status* al que se asigna una *función*.¹⁰²

A esta ruptura corresponde a la transición que existe entre la ontología fundamental de los hechos brutos y la ontología de los hechos sociales. Esta transición depende de muchos puntos fundamentales, como el lenguaje instituido, la aceptación colectiva y a las que Searle denomina *funciones de estatus*, entendidas como una clase particular de funciones agentivas, que no se arraigan en las características físicas.

La fórmula lógica que Searle propone para representar mejor la creación de funciones de estatus –y la posterior creación de hechos institucionales– es: *X vale como Y en C*. Donde *X* puede ser un objeto, un fenómeno o un individuo, *Y* es el nuevo “valor simbólico” y *C* es el contexto donde esto sucede. Un ejemplo de esto puede ser en la extinta Unión soviética, durante el periodo de colapso, específicamente en Moscú en 1990 y 1991 los paquetes de cigarrillos llegaron a tener un estatus de moneda de cambio. Esto sería: *Cigarrillos valen como dinero en Moscú en 1990*. Esto ejemplifica como dicha fórmula crea y establece reglas constitutivas. Lo extremo de este ejemplo es por el énfasis

¹⁰² *Ibidem*, p. 57-58.

en cómo esta fórmula puede afectar y crear funciones de estatus dentro de un contexto específico, dando como resultado una realidad social completamente diferente, pero que hasta cierto punto ya es dada por hecho. En prácticamente cualquier momento en que influyan hechos sociales, esta fórmula fue necesaria anteriormente para crear un estatus a objetos o fenómenos, por ejemplo: cuando se saludan dos personas con uniformes, donde un objeto puede ser venerado religiosamente, cómo se debe ir vestido a una fiesta, o simplemente qué tipo de moneda se debe utilizar.

Lo anterior es sumamente importante dentro de la propuesta de Searle, ya que se pasa de la imposición colectiva de funciones de estatus a la creación de reglas constitutivas: “Siempre que la imposición de la función de *status* de acuerdo con la fórmula se convierte en un asunto de política general, la fórmula adquiere un *status* normativo. Se convierte en una *regla* constitutiva.”¹⁰³ Dichas reglas adquieren este carácter normativo y constitutivo, al ser un fenómeno que involucre y afecte la esfera pública. Esto asigna poderes positivos, negativos y condicionales a los objetos o personas implicadas en las nuevas funciones de estatus. El funcionamiento de una sociedad depende de que estas estructuras sean reconocidas y aceptadas, por lo que más allá del beneficio individual se aceptan las nuevas funciones de estatus.

Sin embargo, la asignación de poderes, implica una *posibilidad de abusos*, establecida por la propia norma general. Esto ocurre cuando una creciente necesidad del estatus hace que la regla *X vale como Y en C*, degrade o degenere las condiciones de X. Un ejemplo de esto se dio en la Edad Media, donde el título de caballero era otorgado a personas que tuvieran un linaje, terrenos, armadura, honor, valentía, etc., pero con el paso de los años la necesidad de tener caballeros para combatir en las guerras llevó a otorgar títulos de manera discrecional, lo que provocó situaciones de abusos por el poder que el título incluía. En la actualidad según Searle uno de los casos que más ejemplifica esta posibilidad de abuso se da dentro del oficio de abogado, esto debido a que en cada país son diferentes las reglas para obtener el título y ejercer dicha profesión; de hecho, nuestro autor agrega que existe la posibilidad de falsificación del título, o en el caso de que el

¹⁰³ *Ibidem*, p. 65.

título sea genuino el conocimiento de las leyes y el profesionalismo de la persona puede ser cuestionables, mientras, en el supuesto que el título sea genuino y que su conocimiento de todo lo relativo a su profesión sea amplio, la integridad ética de la persona es algo casi imposible de saber. Está claro que este es solo uno de los muchos ejemplos que se pueden tomar de la actualidad, pero Searle le pone especial énfasis debido a que las profesiones que delimitan e integran el aparato legislativo de una población son los encargados de tomar las reglas constitutivas que surgen de la intencionalidad colectiva para darles un marco legal.

De esta estructura en general se observa la transición entre el lenguaje y la creación de la realidad social. Aquí para el filósofo estadounidense el papel de las expresiones performativas toma especial importancia en la creación de los hechos institucionales (no en todos, pero sí en la gran mayoría):

La explicación la suministra la estructura de las reglas constitutivas. *En general, cuando el término X es un acto de habla, la regla constitutiva permite que el acto de habla pueda ser ejecutado como una declaración performativa que crea el estado de cosas descrito por el término Y.* Puesto que decir ciertas cosas cuenta como cerrar un contrato o aplazar una reunión, ustedes pueden ejecutar esos actos diciendo que los ejecutan. Si ustedes son el presidente de la reunión, entonces decir, en las circunstancias apropiadas, «Se aplaza la reunión» hará que la reunión quede aplazada. Que se siga, en las circunstancias apropiadas, y por la persona apropiada «Le nombro a usted presidente de la reunión» hará que usted sea el presidente de la reunión. Las mismas palabras dichas por la persona inapropiada o en circunstancias inapropiadas no tendrían el mismo efecto. Puesto que la regla constitutiva permite que la función sea impuesta a un acto de habla, la mera ejecución de ese acto de habla en circunstancias apropiadas puede constituir la imposición de la función, constituyendo así un nuevo hecho institucional.¹⁰⁴

Esta estructura es la encargada de explicar cómo se pasa de un acto de habla a la imposición de funciones de estatus, llegando a convertirse en reglas constitutivas. Searle vuelve a recurrir al concepto de dinero como uno de los ejemplos más representativos en torno a este tema y, en concreto, al dólar. El autor dirige su atención a la leyenda que establece la validez del propio billete: *this note is legal tender for all debts, public and private**. Este simple enunciado es un acto performativo, ya que en el mero acto de habla

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 70-71.

* (Traducción) Este billete es moneda de curso legal para todas las deudas, públicas y privadas.

está la creación y validez del dólar. Así de simple es como Searle ejemplifica cómo un simple acto performativo puede repercutir en un nivel global, creando una de las monedas más influyentes del mundo. Como una particularidad, ni el peso mexicano o el euro (así como muchas otras monedas de Latinoamérica) cuentan con esta leyenda, lo que significa en un primer momento que la validez de éstas se da por sentado de una forma social, o que es una degradación del modelo estadounidense de la moneda.

La importancia de comprender la estructura de las funciones de estatus en la teoría de Searle es por sus implicaciones dentro de la creación de hechos sociales, cuya función es mantener “unidas” las sociedades humanas: “So status functions are the glue that holds society together.”¹⁰⁵, no solo por los beneficios individuales, sino por una compleja red de derechos y obligaciones, que en algunos casos son inconscientes; los cuales se explicarán más adelante. Pero primero hay que detenerse en dos problemáticas que la estructura de las funciones de estatus ha dado por sentada.

La problemática del individualismo y la aceptación colectiva

Hasta ahora el enfoque de la argumentación se ha centrado en el libro *La construcción de la realidad social* de Searle, que tuvo cierto impacto dentro de la filosofía social y política estadounidense, aunque, en ciertos casos, en un sentido negativo, ya que algunos críticos atacaron la visión de Searle sobre la intencionalidad colectiva y la “aceptación” de hechos institucionales, sin la implicación de una variante coercitiva. Dentro de la intencionalidad colectiva, la principal crítica a Searle hace referencia a la primacía del “yo” sobre el “nosotros”, ya que para nuestro autor la conciencia individual es un hecho “primitivo” que aparece naturalmente y la conciencia social solo llega como consecuencia de la primera:

¹⁰⁵ Searle, John. *Making the social world*, Oxford University Press, New York, 2010, p. 9.

* (Traducción, cita 105) Así que las funciones de estatus son el pegamento que mantiene unida a la sociedad.

Salta a la vista el paralelo innegable que tiene este planteamiento con el principio durkheimiano – casi axiomático en sociología– de que «el todo es más que la suma de sus partes». Al igual que la crítica de Searle 2010 al contractualismo, Durkheim sostiene que concebir lo social como un agregado de contratos interindividuales que se relacionan entre sí dando existencia a la sociedad, es un error. Más aún, Durkheim toma de Wundt la idea de que el mismo individualismo es un producto social. Wundt sostiene que “lejos de ser la individualidad el hecho primitivo y la sociedad el hecho derivado, la primera sólo aparece lentamente a partir de la segunda” (Giddens 1998:134). Es decir, lo que está afirmando no es la imposibilidad ontológica de individuos en forma previa a los grupos sociales, sino que su conformación de individualidad sólo es posible como derivación de su pertenencia anterior a un grupo social que los trasciende como individuos. Marx también defiende esta idea en *Las tesis sobre Feuerbach* (1970) y en el prólogo de *Contribución a la crítica de la economía política* (1968), donde se observa el giro epistemológico que desarrolla respecto del idealismo hegeliano y del materialismo feuerbachiano, que lo llevan a sostener que “no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia” (1968:6). En esta misma línea, Scheler sostiene que “no hay ‘yo’ sin un ‘nosotros’ y el ‘nosotros’ está, genéticamente, lleno siempre de contenido antes que el ‘yo’” (1947:54). Berger y Luckmann (2001) también comparten explícitamente esta idea.¹⁰⁶

Este giro sociológico –con base en el cual la descripción de un “yo” individual solo se posibilita teniendo como referencia la existencia de un “nosotros” en un sentido social– es una línea muy respetada, por lo menos dentro de la sociología estadounidense; por lo que Searle escribió un libro posterior *Making the social world* el cual, si bien amplía su teoría sobre la estructura e los hechos institucionales, representa también una respuesta a las críticas en contra de su obra anterior. En el texto más reciente el autor vuelve a afirmar que la intencionalidad individual ya esta “naturalizada” porque percibir y pensar son tan naturales como los procesos digestivos. A su vez, toda intencionalidad –individual o colectiva– debe de existir en los cerebros individuales, sin que esto implique la reducción del “nosotros” al caso individual.

En el caso de la intencionalidad colectiva sí se establece un supuesto: “In collective intentionality I have to presuppose that others are cooperating with me, but the fact of their cooperation is not part of the propositional content of my part of the collective intentionality; rather, it is specified in the form of the collective intentionality, outside the Brackets.”^{107*} Entonces la intencionalidad individual debe de darse por sentada antes del

¹⁰⁶ Venables, Juan Pablo. *Hacia una ontología de la realidad social desde la filosofía de John Searle*, Universidad Austral de Chile, Cinta de Moebio Núm. 48. Dic. 2013.

¹⁰⁷ Searle, John. *Making the social world*, Oxford University Press, New York, 2010, p. 53.

caso colectivo, esto porque según Searle, el contenido de mi intencionalidad singular, hace referencia al contenido de tu intencionalidad individual; es decir, cuando existe un objetivo en común para varios individuos de un grupo o sociedad, cada uno de esos individuos asume la contribución individual de los otros individuos, para lograr dicho objetivo; esto sin que se tenga conocimiento exacto de las creencias, razones o motivaciones individuales de los demás. Entonces existe una diferencia entre cooperación y reconocimiento colectivo. Para la cooperación no se necesitan elementos tan complejos como un concepto de “individuo” o “sociedad”; ya que estos son descripciones hechas en sociedades avanzadas con un aparato institucional más desarrollado; lo que sí requiere la cooperación son dos representaciones simples: *Del fin* o resultados y la creencia que los demás hacen su trabajo; si se tienen éstas dos, puede existir un vínculo bastante claro entre *Prior-Intention* que es resultado de la intencionalidad individual (motivaciones, razones y creencias) y *Collective-Intention-in-Action* donde se actúa por un fin social, dando por hecho la intención individual de los otros individuos. En cuanto al reconocimiento colectivo este ha generado algunas críticas en contra de la propuesta de Searle:

Hay, sin embargo, un problema con su concepto de poder; o, más que un problema, una carencia (y carencia importante si, como manifiesta a veces, le interesa también elaborar una filosofía política en un futuro no muy lejano): no hay distinción clara entre dos casos de creación de hechos institucionales que a todas luces hay que diferenciar, pues tienen implicaciones normativas y explicativas muy diferentes. Veamos: por un lado, las instituciones pueden ir apareciendo y consolidándose por «evolución», como es el caso claro del dinero; pero, por otro lado, pueden darse casos en que realmente haya un cierto contractualismo real, en que «nos pongamos de acuerdo» todos los afectados en crear una nueva institución, o en llevar a cabo una asignación de función de status nueva. Dicho de otro modo, cabría diferenciar entre «aceptación» como «acuerdo libre y consciente» o «no coaccionado», y «aceptación» como simple «no oposición activa» a unas determinadas instituciones... ¿cómo podríamos entonces «no aceptar» una institución cuando se nos impone por la fuerza o por la coacción? Bien, parece claro que las implicaciones de la «aceptación» en ambos sentidos (la aceptación=pasividad y la aceptación=acuerdo libre y consciente) son totalmente distintas, y no sólo a nivel normativo (pues parece que la segunda responde más que la primera a criterios de justicia política), sino también a nivel explicativo, pues los mecanismos causales en juego son muy diferentes, dado que en el segundo caso intervienen con eficacia causal propia la racionalidad y la conciencia de los individuos implicados, cosa que no necesariamente ocurre en el primero, o al menos no al mismo nivel.¹⁰⁸

* (Traducción, cita 107) En la intencionalidad colectiva tengo que presuponer que otros están cooperando conmigo, pero el hecho de su cooperación no es parte del contenido proposicional de mi intencionalidad colectiva; más bien, se especifica en la forma de la intencionalidad colectiva, fuera del *Paréntesis*.

¹⁰⁸ Noguera, José Antonio. *¿Son los hechos sociales una clase de hechos mentales? Una crítica materialista a la ontología social de John R. Searle*. Reis. Núm. 99. 2002.

Searle parece ser consciente que en su primera explicación sobre los hechos institucionales en *La construcción de la realidad social* existe cierta ambigüedad en el concepto de poder y la aceptación colectiva de los hechos institucionales, por lo que, el auto dedica una mayor atención a estos puntos en su obra posterior, *Making the social world*. En ésta última, Searle afirma que el reconocimiento y la participación colectiva son dos cosas completamente diferentes. El reconocimiento colectivo abarca desde una aceptación entusiasta de los hechos sociales hasta el reconocimiento obligado de los mismos; incluso el reconocimiento de la impotencia ante hechos institucionales que parecen injustos; esto se debe a que el reconocimiento colectivo puede ser pasivo o inconsciente, en estos casos los individuos pueden reconocer instituciones como el matrimonio, la iglesia o el estado, pero no eso no implica su participación:

So we have an interesting result; namely, that the existence of an institution does not require cooperation but simply collective acceptance or recognition. Particular acts within the institution such as buying or selling or getting married or participating in an election require cooperation. This is an important point, because it shows that there are some forms of collective intentionality which are reducible to I-intentionality plus mutual belief. If you have collective recognition of something as money, that collective recognition can be constituted by the fact that each person recognizes money and there is mutual knowledge among the participants that they all recognize money.^{109*}

El reconocimiento pasivo de hechos institucionales no implica la participación activa en dichos hechos, además de que existe cierta particularidad en el reconocimiento y aceptación de hechos institucionales que se sostiene gracias a la posibilidad de cambio que nos otorga la imaginación a futuro, esto se explicará detalladamente más adelante. Existe la posibilidad de que existan hechos institucionales que no dependen de la

¹⁰⁹ Searle, John. *Making the social world*, Oxford University Press, New York, 2010, p. 58.

* (Traducción, cita 109) Así que tenemos un resultado interesante; a saber, que la existencia de una institución no requiere cooperación sino simplemente aceptación o reconocimiento colectivo. Actos particulares dentro de la institución tales como comprar o vender o casarse o participar en una elección requieren cooperación. Este es un punto importante, porque muestra que hay algunas formas de intencionalidad colectiva que son reducibles a la *intencionalidad-del-yo* más la creencia mutua. Si tienes un reconocimiento colectivo de algo como el dinero, ese reconocimiento colectivo puede estar constituido por el hecho de que cada persona reconoce el dinero y hay un conocimiento mutuo entre los participantes de que todos reconocen el dinero.

preexistencia de instituciones o reglas constitutivas, es el caso de los hechos institucionales “inconscientes” que surgen como consecuencia de los hechos institucionales más básicos. Un ejemplo de esta clase de hechos son las recesiones o crisis económicas, incluso antes de que aparecieran dichos conceptos las sociedades sufrían de éstas; esto hace que parezcan hechos independientes de los individuos; aunque en realidad se debe a que existen dos niveles dentro de los hechos institucionales, por un lado están los hechos institucionales “*Macro*”, donde se encuentran las crisis y recesiones económicas, que son consecuencias o secuelas sistemáticas de hechos institucionales más básicos; los hechos institucionales “*Micro*” son aquellos que posibilitan las crisis económicas, como lo son la compra-venta de productos, el valor monetario de una moneda, etc.¹¹⁰ Los hechos *Macro* dependen de que ya exista una compleja estructura de hechos *Micro*, aunque existe un “caos” al hablar de los primeros, ya que al ser consecuencias no se sabe con certeza cómo pueden surgir o cómo se ramificaran; pero después de cierto tiempo estos entran como hechos institucionales, en el caso de las crisis económicas en Estados Unidos su institucionalidad llegó en el momento que el parlamento creó medidas para detenerlas.

El motivo de que existan hechos institucionales que no requieran instituciones ya establecidas es debido a lo sofisticadas que llegaron a ser algunas sociedades, en donde existen formas de imposición de funciones de estatus sin que existan objetos o personas sobre quienes se impongan dichas funciones¹¹¹. Un ejemplo de esto son: las corporaciones, el dinero electrónico, las criptomonedas, las sociedades anónimas, etc., donde la fórmula lógica *X vale como Y en C* es ineficiente, ya que *X* no existe, en estos casos son representaciones de objetos, pero no son objetos. Aun con todo esto, Searle afirma que la estructura general de los hechos institucionales sigue funcionando, debido a que todos los hechos sociales y las funciones de estatus son creadas a partir de “declaraciones” que otorgan poderes deónticos:

¹¹⁰ Esta descripción de los hechos institucionales en realidad es una aportación de Asa Anderson en *Power and Social Ontology*.

¹¹¹ Barry Smith las llama “Freestanding Y Terms”

So I change the terminology accordingly. All status functions are institutional facts, but not all institutional facts exist within preexisting institutions consisting of constitutive rules. Furthermore, as I suggested briefly above, because they do not carry deontic powers, the systematic consequences of institutional facts are not themselves institutional facts. That is, the fact that the economy is currently in a recession is a fact about a whole lot of other institutions, but it is not itself an institutional fact because it carries no deontic powers. If, for example, Congress passed a law requiring that the Federal Reserve Board lower interest rates during periods of recession, then being a recession would become an institutional fact because it would carry a deontic power.^{112*}

Aunque exista esta variación dentro de la imposición de funciones de estatus y la creación de hechos institucionales, los fundamentos lingüísticos que Searle propuso en sus primeras obras siguen actuando de la misma forma. Mientras los estatus sigan siendo impuestos por declaraciones y otorgando poderes deónticos, al final serán establecidos como hechos institucionales, dependientes de una normativa institucional. Entonces el siguiente paso es detallar como funcionan los “poderes deónticos” dentro de la propuesta de Searle.

Poderes deónticos

Dentro de la teoría de Searle existen varias razones por las cuales los hechos institucionales son reconocidos y aceptados, pero una de las más importantes es que cada uno de estos otorga poderes a cada individuo:

Why do we create these elaborate institutional structures such as money, government, property, and universities? There is no single purpose served by all human institutions, and indeed,

¹¹² Searle, John. *Making the social world*, Oxford University Press, New York, 2010, p. 35.

* (Traducción, cita 112) Así que cambio la terminología en consecuencia. Todas las funciones de estatus son hechos institucionales, pero no todos los hechos institucionales existen dentro de instituciones preexistentes que consisten en reglas constitutivas. Además, como sugerí brevemente más arriba, debido a que no tienen poderes deónticos, las consecuencias sistemáticas de los hechos institucionales no son en sí mismas hechos institucionales. Es decir, el hecho de que la economía esté actualmente en recesión es un hecho sobre muchas otras instituciones, pero no es en sí mismo un hecho institucional porque no tiene poderes deónticos. Si, por ejemplo, El Congreso aprobó una ley que exige que la Junta de la Reserva Federal baje las tasas de interés durante los períodos de recesión, entonces el ser una recesión se convertiría en un hecho institucional porque tendría un poder deóntico.

institutional reality is almost as various as human reality itself. But, I have argued, there is a common element that runs through all (or nearly all) institutions, and that is that they are enabling structures that increase human power in many different ways. Think what life would be like if we did not have money, schools, property rights, and above all, language.^{113*}

Dichos poderes en relación con los hechos institucionales otorgan: derechos, obligaciones, deberes y compromisos. Es la principal forma de diferenciar el poder puramente físico o natural de lo que Searle propone como poderes deónticos. Con esta premisa, nuestro autor argumenta que la visión de muchos teóricos sociales en considerar los hechos institucionales como esencialmente restrictivos es un error. Esto se debe a que la creación de la realidad institucional no se enfoca en otorgar valores especiales a objetos o personas, sino en crear y regular las relaciones de poder entre los individuos de una sociedad; esto se debe a que, dentro de la realidad social de Searle no sólo trata con objetos y personas, sino que pone especial énfasis en las relaciones de poder que constituyen prácticamente cualquiera de las actividades humanas modernas y de como se establece el estatus de dicho poder,

Todas las instituciones se basan en las palabras, actos de habla y declaraciones, como se observó al final del segundo capítulo; en este sentido, el lenguaje es el encargado de otorgar poderes deónticos y estos solo funcionan en la medida que son reconocidos y aceptados socialmente, lo que implica, finalmente, que dichos poderes funcionan en medida en que se pueda convencer a otros individuos de aceptarlos. Aunque la principal base sea el lenguaje a través del convencimiento verbal, se pueden utilizar instituciones como la policía y el ejercito como medida coercitiva, ya que la policía y el ejercito son en sí mismas sistemas de funciones de estatus, encargadas de mantener dicho estatus.

En muchos casos la intervención violenta de las instituciones no es necesaria, ya que la mayoría de los individuos las reconocen y aceptan, porque la posibilidad de

¹¹³ *Ibidem*, p. 105.

* (Traducción, cita 113) ¿Por qué creamos estas elaboradas estructuras institucionales como el dinero, el gobierno, la propiedad y las universidades? Todas las instituciones humanas no sirven a un solo propósito y, de hecho, la realidad institucional es casi tan diversa como la propia realidad humana. Pero, como he argumentado, hay un elemento común que atraviesa todas (o casi todas) las instituciones, y es que son estructuras habilitadoras que aumentan el poder humano de muchas maneras diferentes. Piensa cómo sería la vida si no tuviéramos dinero, escuelas, derechos de propiedad y, sobre todo, lenguaje.

incrementar el poder es suficiente motivación, aun en el caso de que estas instituciones parecen ser sumamente injustas para un sector determinado de la población. Otro caso es el hecho de que muchas instituciones y poderes deónticos están tan arraigados dentro de vida cotidiana de los individuos que estos los consideran de una forma casi natural:

One thinks of various class structures, the low position of women in many societies, and vastly disproportionate distributions of money, property, and power. But one feature that runs through a large number of cases is that in accepting the institutional facts, people do not typically understand what is going on. They do not think of private property, and the institutions for allocating private property, or human rights, or governments as human creations. They tend to think of them as part of the natural order of things, to be taken for granted in the same way they take for granted the weather or the force of gravity. Sometimes, indeed, they believe institutions to be consequences of a Divine will.^{114*}

Muchas veces existe un desconocimiento de las implicaciones que existen alrededor de una institución o de algunos poderes deónticos, lo que provoca que muchos sean aceptados de una forma bastante sencilla por algunos individuos; otro motivo puede ser la falta de importancia sobre la realidad social que los rodea, sin dejar de mencionar el impulso de “ser como otras personas” y sentirse aceptados dentro de un grupo. En estos casos puede existir una ruptura entre la creación de los hechos institucionales y las consecuencias que implicarían en un futuro; sobre todo porque bajo la descripción de Searle las “consecuencias” de los hechos institucionales son fenómenos puros, donde no pueden ser manipulados por las intenciones de individuos particulares, debido al carácter caótico que ya se mencionó anteriormente.

Existe la posibilidad de que individuos reconozcan, analicen y comprendan los hechos institucionales, las instituciones y sus determinados poderes deónticos y que los

¹¹⁴ *Ibidem*, Pp. 107.

* (Traducción, cita 114) Uno piensa en varias estructuras de clase, la baja posición de las mujeres en muchas sociedades, y distribuciones enormemente desproporcionadas de dinero, propiedad y poder. Pero una característica que se presenta en una gran cantidad de casos es que, al aceptar los hechos institucionales, la gente normalmente no entiende lo que está pasando. No piensan en la propiedad privada, ni en las instituciones para asignar la propiedad privada, ni en los derechos humanos, ni en los gobiernos como creaciones humanas. Tienden a pensar en ellos como parte del orden natural de las cosas, que se dan por sentado de la misma manera que dan por sentado el clima o la fuerza de la gravedad. A veces, en efecto, creen que las instituciones son consecuencias de una voluntad divina.

reconozcan como un sistema injusto llegando a participar dentro del mismo sistema debido a que el individuo tiene un deseo profundo de cambiar el sistema injusto: “A related reason that people recognize or accept institutions and institutional facts is that even in cases where they are aware of the arbitrariness or even the injustice of the institutional phenomena, they despair of ever being able to change it.”^{115*} Esta posibilidad de cambio esta arraigada en la capacidad de imaginación del individuo, la cual le permite a la consciencia una visualización posible o imposible en un futuro. Pero hay que dejar en claro que esta posibilidad de cambio esta arraigada en el lenguaje, mientras que las instituciones trabajan bajo la premisa de mantener las funciones de estatus de una forma permanente; el cambio depende de la intencionalidad individual, junto a la imaginación y el convencimiento -verbal o violento- a los demás miembros de la sociedad. Este reconocimiento de las instituciones por medio de la posibilidad de cambio, afirma Searle, esta acompañada por un profundo sentimiento de *helpless* frente a las instituciones que se reconocen como injustas o arbitrarias; entonces solo se alcanza un reconocimiento pasivo, pero la participación activa en la estructura va encaminada a cambiar las funciones de estatus que sostienen dichas instituciones. En otras palabras, un individuo puede sentirse indefenso ante la magnitud del poder de las instituciones, reconocer dicho poder lo limita a actuar dentro del mismo sistema, pero cuya “participación activa” tiene el deseo de cambiar las instituciones o el sistema.

La imaginación toma dos características sumamente importantes dentro de la construcción de la realidad social de Searle, primero debido a la posibilidad de imaginar funciones de estatus, hechos institucionales o instituciones que no existían con anterioridad; y la segunda es la forma que incita a la participación activa dentro de la estructura institucional bajo la posibilidad de cambio. Ésta no es una propuesta nueva, M. Tomasello y H. Rakoczy en *The ontogeny of social ontology* establecen a la imaginación como el origen ontogenético de la capacidad humana para crear una realidad institucional; en la concepción de Searle la característica especial de la imaginación es la dependencia

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 107-108.

* (Traducción, cita 115) Una razón relacionada por la que las personas reconocen o aceptan las instituciones y los hechos institucionales es que, incluso en los casos en que son conscientes de la arbitrariedad o incluso de la injusticia de los fenómenos institucionales, ellos desesperan poder cambiarlos alguna vez.

de ésta sobre el lenguaje, ya que necesita de la formación de pensamientos y su expresión lingüística.

Retomando el tema de la aceptación de los hechos institucionales y los poderes deónticos que éstas otorgan, dentro de la propuesta de Searle no parece haber una respuesta general a la aceptación, lo que sí encuentra son motivaciones específicas de individuos para reconocer y aceptar instituciones específicas. La realidad social toca fondo inevitablemente en la realidad física, dicho de otro modo, al final de la explicación siempre se encuentran seres humanos, objetos físicos, valores simbólicos o escritos, donde recaen los poderes deónticos. Dentro de la teoría de Searle, ontológicamente hablando, se necesitan 3 elementos para crear una realidad institucional básica: seres humanos, intencionalidad –individual y colectiva– y un lenguaje; estos son los elementos más básicos para la creación de una estructura social simple, existe un nivel más complejo que establece un carácter estable y permanente, pero que necesita otro elemento: la escritura.

Con la introducción de la escritura las declaraciones, las funciones de estatus, los hechos institucionales junto a los poderes deónticos se vuelven permanentes. La escritura posibilita una justificación empírica y objetiva sobre los hechos institucionales; desde la justificación religiosa en la biblia o los políticos justificando sus decisiones en la Constitución y la Primera Enmienda (en el caso de E.E.U.U.). Esta necesidad de justificar los hechos institucionales se debe a una brecha muy importante que Searle encuentra entre cognición y volición.

Freedom of the Will

Las motivaciones para que un individuo realice una acción parecieran ser simples si se parte de una teoría del deseo, pero cuando se introduce esta cuestión dentro de la teoría intencional de Searle, esto toma una complejidad bastante interesante:

In the case of our voluntary actions, we characteristically experience a causal gap between our reflection on our beliefs and desires and the formation of a prior intention, the formation of a decision. There is a causal gap in the sense that typically those beliefs and desires, though they are the reasons for the decision and hence for the formation of the prior intention, are not by themselves causally sufficient to force the decision.^{116*}

La ruptura que se encuentra entre los deseos y las creencias, respecto a las decisiones y las acciones, es lo que Searle llama “brecha”; esto es lo que posibilita a un individuo que sin importar cuales sean sus razones puede actuar en una forma libre. Esta brecha se puede explicar en tres partes: las razones frente a la decisión, la decisión frente al inicio de la acción, y finalmente, el inicio de acción frente a la continuidad-finalización de la acción. Esta última parte es especialmente complicada, ya que la *prior intention* no es suficientemente fuerte para continuar o finalizar una acción compleja donde el individuo vaya en contra de sus deseos o sufra físicamente; un buen ejemplo son los maratones, donde la motivación inicial, junto a los deseos y las creencias de los individuos no son suficientes para que se termine dicho maratón, mientras es necesario un esfuerzo constante que implica tanto la constitución fisiológica del individuo como una compleja red de estados intencionales que lo motiven a concluir la carrera. Y es que para Searle existe una obviedad en el afirmar que nuestras razones no determinan nuestras acciones; aunque cabe aclarar que esto no sostiene la existencia de un libre albedrío dentro de la filosofía, sino que continúa siendo una pregunta abierta; por eso es tan importante que las instituciones tengan una forma de dar razones a los individuos para actuar de acuerdo con los poderes deónticos y las funciones de estatus.

Para Searle la relación que existe entre los hechos institucionales y la racionalidad es muy importante, ya que esta determina la forma en que los individuos deben actuar, o por lo menos esa es la pretensión de las instituciones: “Human institutional facts lock into human rationality. They figure in our reasons for acting. If I am going to explain how they

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 40-41.

* (Traducción, cita 116) En el caso de nuestras acciones voluntarias, experimentamos característicamente una brecha causal entre nuestra reflexión sobre nuestras creencias y deseos, y la formación de una intención previa, la formación de una decisión. Hay una brecha causal en el sentido de que, por lo general, esas creencias y deseos, aunque son las razones de la decisión y, por lo tanto, de la formación de la intención previa, no son por sí mismos causalmente suficientes para forzar la decisión.

function, I have to first say a little bit about rationality and about reasons for action.”^{117*}
De modo simple, la racionalidad es el cumulo de razones que motivan a un ser humano a actuar, siempre y cuando contengan un contenido proposicional completo y estén en la misma línea que las funciones de estatus. Searle lo denomina típicamente como *means-end reasoning* donde se tiene los medios que provocan una finalidad por un efecto casi causal; por ejemplo, cuando sales con una sombrilla de casa, la razón para salir con una sombrilla es el deseo de permanecer seco; esto puede ser denominado por muchos otros filósofos como razón práctica, y si bien Searle utiliza el término “razón practica”, hay que tener cuidado en de no mezclarla con su significado kantiano o, en su defecto, con la expresión descrita por Aristóteles de “silogismo practico”, con el cual Searle reconoce similitudes, pero que se diferencia en la estructura que compone la razón practica que él describe:

I can summarize this brief exposition of the formal apparatus for analyzing practical reason as follows. Every reason is a factitive entity. A factitive entity functions as a reason only if it is part of a total reason; and a total reason must contain at least one motivator. It may also contain constitutors and effectors. Furthermore, if the argument or the reasoning is to be any good, there must be systematic logical relations between the constitutors, effectors, and the motivators.^{118*}

Entonces Searle expone una razón practica que depende de motivadores, creencias o deseos, pero que a su vez puede ser una actividad factitiva¹¹⁹ al estar situado en una sociedad con hechos institucionales y poderes deónticos. El giro que propone Searle es

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 124.

* (Traducción, cita 117) Los hechos institucionales humanos se encierran dentro de la racionalidad humana. Figuran en nuestras razones para actuar. Si voy a explicar cómo funcionan, primero tengo que hablar un poco sobre la racionalidad y sobre las razones para la acción.

¹¹⁸ *Ibidem*, p.127.

* (Traducción, cita 118) Puedo resumir esta breve exposición del aparato formal para analizar la razón práctica como sigue. Toda razón es una entidad factitiva. Una entidad factitiva funciona como razón sólo si es parte de una razón total; y una razón total debe contener al menos un motivador. También puede contener constituyentes y efectores. Además, para que el argumento o el razonamiento sea bueno, debe haber relaciones lógicas sistemáticas entre los constituyentes, los efectores y los motivadores.

¹¹⁹ Factitiva es un verbo que expresa que un individuo no realiza una acción por sí mismo, sino que hace que otro individuo la realice. El ejemplo más común es la frase “Me corte el cabello”, donde existe una interpretación reflexiva, donde yo mismo me corte el cabello, y la interpretación factitiva, donde hice que otra persona me cortara el cabello.

demostrar cómo la razón practica existe independientemente de los deseos individuales y cómo las instituciones pueden motivar a los individuos a actuar en virtud de las funciones de estatus. Esto implica algo sumamente importante en la tesis de Searle sobre las instituciones y los poderes deónticos; en contra de la tradición filosofía establecida por Hume en donde la razón es y no puede que ser dependiente de las pasiones y posteriormente la establecida por Bernard Williams, quien afirma que no hay razones “externas” –razones que no apelan a un conjunto motivacional preexistente–; nuestro autor apela por la existencia de razones y motivaciones independientes de los deseos, que encuentran sus bases en una estructura preexistente de derechos, obligaciones, deberes o en el honor, todos ellos poderes deónticos establecidos por el lenguaje y posteriormente los hechos institucionales:

The truth behind the mistaken conception of rationality in both Hume and Williams is this: an external motivator such as a fact in the world or an obligation I am under can only actually motivate me, can only succeed in affecting my behavior through the exercise of rationality if I internalize the external motivator in the form of some intentional state. Thus, a fact in the world, such as the fact it is raining, can affect my behavior only if I, for example, *perceive* it, and thereby come to *believe* it. Similarly, an obligation that I am under can affect my behavior only if I *recognize* the obligation and on the basis of that recognition form a desire to do the thing I am under an obligation to do.^{120*}

Dos elementos importantes para considerar son, por un lado, como los fenómenos son relevantes para un individuo en tanto lo pueda percibir, y como posteriormente creará en este mismo fenómeno; por el otro, está la implicación de argumentar “una manera de ser” en los seres humanos, es decir, argumentar que existe un “estado de naturaleza” en todos los seres humanos, que conlleva una racionalidad. Para Searle en el primer caso, muchas

¹²⁰ *Ibidem*, p. 131.

* (Traducción, cita 120) La verdad detrás de la concepción errónea de la racionalidad tanto en Hume como en Williams es la siguiente: un motivador externo, como un hecho en el mundo o una obligación bajo la que estoy, solo puede motivarme realmente, solo puede tener éxito en afectar mi comportamiento a través del ejercicio de la racionalidad, si internalizo el motivador externo en forma de algún estado intencional. Así, un hecho en el mundo, como el hecho de que está lloviendo, puede afectar mi comportamiento solo si yo, por ejemplo, lo percibo y, por lo tanto, llego a creerlo. De manera similar, una obligación por la que estoy puede afectar mi comportamiento solo si reconozco la obligación y, sobre la base de ese reconocimiento, formo un deseo de hacer lo que estoy obligado a hacer.

veces las razones para actuar pueden estar fundamentadas en creencias falsas, lo que implica que los hechos institucionales no dependan de las creencias individuales, en tanto el sistema de funciones de estatus sea reconocido y aceptado: The acceptance of an institutional fact, or indeed, of a whole system of status functions, may be based on false beliefs.^{121*} En este sentido si un sistema de funciones de estatus requiere que “llueva” para mantener el estatus, las instituciones se encargan de que los individuos creen que esta lloviendo, independientemente si llueve o no. En el caso de hacer una teoría que se base en el estado de naturaleza Searle menciona que implica un determinismo bastante marcado que ha impregnado tanto a los utopistas como a los contractualistas.

Este determinismo del que habla nuestro autor surge al asumir la relación entre las instituciones y la naturaleza humana, en donde se presentan dos posibilidades: o se asume cierta concepción de la naturaleza humana y se determina qué estructura institucional encaja mejor o, por otra parte, se asume una concepción sobre las instituciones y se determina qué tipo de individuos encajan mejor en ellas. En ambos casos se puede observar un determinismo que va en contra de lo ya establecido en la teoría de la intencionalidad en Searle, ya que la conciencia no se puede reducir a un mecanismo que actúa y reacciona de la misma forma en todas las situaciones y, finalmente, la idea de una institucionalidad definida rompe con la posibilidad de libertad, idea que es fundamental para el reconocimiento de los hechos institucionales.

To state the historical situation briefly, we can say: the Utopians took institutions for granted and asked what the ideal ones would be. The contract theorists took some institutions for granted and asked how we might explain the creation of government and the obligations of citizens to the government. Contemporary updates of the social contract theory, such as Rawls's, take institutions for granted and ask how we might distinguish just from unjust institutions. I am engaged in none of these investigations. My question... is, Granted that institutions have a certain logical structure, why should they have that and not some other structure?^{122*}

¹²¹ *Ibidem*, p. 119.

* (Traducción, cita 121) La aceptación de un hecho institucional, o incluso de todo un sistema de funciones de estatus, puede estar basada en creencias falsas

¹²² *Ibidem*, p. 134.

* (Traducción, cita 122) Para plantear brevemente la situación histórica, podemos decir: los Utópicos dieron por supuestas las instituciones y se preguntaron cuáles serían las ideales. Los teóricos del contrato dieron por sentadas algunas instituciones y preguntaron cómo podríamos explicar la creación del gobierno y las obligaciones de los ciudadanos hacia el gobierno. Las actualizaciones contemporáneas de la teoría del contrato social, como la de Rawls, dan por sentadas las instituciones y se preguntan cómo podemos distinguir las instituciones justas de las injustas. No participo en ninguna de estas investigaciones. Mi

Con base en esta pregunta Searle encuentra otra brecha importante: entre la deontología y los hechos institucionales, que solo se encuentra dentro de la posibilidad del libre albedrío, en otras palabras actuar independientemente del “deber ser”. Esta cuestión se demuestra fundamental, ya que, debido a ella, las instituciones tienen que crear razones para actuar independientes del deseo y, además, posteriormente les será necesario, casi obligatoriamente, justificarlas. La discusión, según nuestro autor, debería darle mucha más importancia a lo que Max Weber denominó el problema de la “legitimación”, ya que es un punto crucial para comprender la estructura institucional. Se vuelve a enfatizar la importancia del reconocimiento y la aceptación social de los hechos institucionales y por qué todo el sistema necesita una forma de justificarse. Si las instituciones no logran justificarse y los individuos reconocen estas instituciones, conscientemente, como injustas o perjudiciales, pueden llegar a rechazarlas e incluso se puede generar un cambio social, debido a que el sistema de funciones de estatus colapsa.

Posiblemente el caso más espectacular de la fragilidad del poder deontológico y las instituciones, fue el colapso del imperio soviético, en el *annus mirabilis* en 1989. En donde el estatus del estado se mantenía gracias a la implementación de un sistema del “terror”, donde en ciertas zonas se llegó a contar con la participación de 1 de cada 10 personas para espiar e informar a la policía secreta. Pero el gran punto de inflexión cuando la gran mayoría de las personas dejó de aceptar el sistema impuesto por el gobierno socialista, o, en otras palabras: “se colapsó cuando el sistema de funciones de estatus dejó de ser aceptado”¹²³. Determinando el hecho de que los soldados se negaran a disparar en contra de la oposición civil cuando se les ordenó explícitamente.

Otros ejemplos más cercanos que Searle menciona, fueron los disturbios en Estados Unidos a finales de los 90 en Los Ángeles; el autor menciona que la policía fue rebasada por el número de individuos que salieron a destrozar y robar, y que lo único que pudieron hacer fue encerrarse en los cuarteles policiales. Otro ejemplo más inesperado

pregunta... es, dado que las instituciones tienen una cierta estructura lógica, ¿por qué deberían tener esa y no alguna otra estructura?

¹²³ Searle, John. *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 105.

son los desastres naturales, donde el Estado no puede hacer nada si el desastre afecta a una gran suma de individuos. El 2021 dejó uno de los ejemplos más visibles de la fragilidad de las instituciones, cuando durante las elecciones en Estados Unidos un grupo de manifestantes, entraron prácticamente sin resistencia en la sede del poder institucional, el Capitolio. Las imágenes de como la institucionalidad tambaleaba dentro de uno de los países más poderos del mundo, le dieron la vuelta al mundo.

Por este motivo es que las instituciones y la fuerza bruta están íntimamente relacionados, Searle encuentra dentro de los poderes de la policía y el ejercito una coerción organizada encargada de implementar las funciones de estatus. Bajo la premisa del libre albedrío, es posible romper reglas establecidas, lo que lleva a las instituciones a defender las funciones de estatus de diversas formas, incluyendo el uso de la violencia, pero que seguirá estando dentro de la estructura de las instituciones, como lo son la policía o el ejército. Aunque esto solo es en el caso de que exista un desequilibrio en la brecha de la deontología y los “agentes libres”, para que esto no suceda hay que tener en claro que existe una doble relación entre estos:

So there is a double relation between the deontology and the society of conscious free agents. The first is that the gap gives substance to the deontology. If there are no conscious free agents then there is no substantial deontology, only a formal shell. But, second, the deontology makes it possible for rational and conscious agents to use the institutions without destroying them.^{124*}

Para Searle comprender esta doble relación entre los individuos y los poderes deontológicos que componen una misma sociedad, es fundamental para explicar la estructura de los hechos institucionales. Si retomamos la pregunta que plantea nuestro autor “¿Por qué tenemos este tipo de estructuras en los hechos institucionales y no otras?”, la respuesta es que esto se debe a las conexiones que existen entre la conciencia, el

¹²⁴ Searle, John. *Making the social world*, Oxford University Press, New York, 2010, p. 139-140.

* (Traducción, cita 124) Entonces hay una doble relación entre la deontología y la sociedad de agentes libres conscientes. La primera es que la brecha da sustancia a la deontología. Si no hay agentes libres conscientes, entonces no hay una deontología sustancial, solo un caparazón formal. Pero, la segunda, la deontología hace posible que agentes racionales y conscientes utilicen las instituciones sin destruirlas.

lenguaje, la posibilidad del libre albedrío y la racionalidad, y cada elemento es igualmente necesario para entender dicha estructura. Una característica importante en este sentido, es que para Searle el poder que existe entre los seres humanos se ejerce, en la mayoría de las veces, mediante actos de habla, lo que implica algo lógico en la teoría intencional de nuestro autor, debido al *exactness constraint* que establece de forma clara quien tiene el poder y sobre quien tiene poder. Aunque la explicación de esto genera más problemáticas, una de ellas, según Searle, es la inevitable comparación (por lo menos actualmente en Estados Unidos) con el Biopoder de Foucault.

El Biopoder y el poder político

Antes de entrar en la discusión del “biopoder” es necesaria una aclaración, ya que, según el propio Searle, hablar de poder y estructuras de poder pareciera irritar algo que denomina una “especie de sensibilidad liberal”; esto a que en muchos casos el contexto social actual pretende eliminar estas estructuras de poder (o en el mismo sentido, darles más poder a las clases oprimidas), pero, bajo la teoría anterior, las estructuras de poder son necesarias para mantener un orden dentro de las sociedades. Esto no implica una aceptación ciega a estructuras totalizadoras, sino una forma en que de hecho han existido y siguen existiendo las estructuras de poder y las instituciones. No hay que confundir la ontología de dichas estructuras, con características morales que no son esenciales. “The notion of power is the notion of a *capacity*, and for that reason, a power may exist without ever being used or exercised... So power has to be distinguished from its exercise. Power, in short, does not name an event but names a capacity, or ability.”¹²⁵* El concepto de poder no se puede separar de una explicación intencional, en donde la base final de todas las estructuras de poder son los seres humanos que utilizan sus capacidades o habilidades para ejercer un

¹²⁵ *Ibidem*, p. 145-146.

* (Traducción, cita 125) La noción de poder es la noción de una capacidad, y por esa razón, un poder puede existir sin nunca haber sido usado o ejercido... Entonces el poder tiene que ser distinguido de su ejercicio. El poder, de forma breve, no nombra un evento sino que nombra una capacidad o habilidad.

“poder”. En términos generales, el poder en Searle no es el verdadero problema, sino los actos intencionales que pueden ejercer dicho poder: “Power is an ability or capacity, but the exercise of power, as power, is always an intentional act.”^{126*}

Este es uno de los motivos por el que encuentra casi inevitable el cruce con la propuesta de Foucault, sin dejar de lado la influencia sobre la filosofía política actual y las repercusiones de la teoría del “biopoder” sobre el tema de las estructuras de poder; de hecho, Searle menciona que es inevitable una confrontación contra la propuesta de Foucault, pero no necesaria: “His views are not entirely clear, and he insists that they are not supposed to constitute a theory. Nonetheless, there are certain themes in his account that are relevant to our investigation.”^{127*} Para comprender mejor esto, hay que explicar de forma simple en qué consiste el biopoder en Foucault: consiste en la existencia de un poder omnipresente en toda la sociedad, partiendo de un relato histórico, sobre el desarrollo de dicho poder; cuyo objetivo es un control sobre los cuerpos humanos, sometiéndolos a las *prácticas normalizadoras* de la sociedad, finalizando en la creación de sujetos humanos que puedan ser administrados. El ejemplo favorito de Foucault del funcionamiento del poder es el panóptico de Jeremy Bentham: en una prisión un guardia se sitúa en una torre que se encuentra en el centro, donde puede observar a todos los prisioneros, pero estos no pueden visualizar al guardia, lo que implica que no saben si el guardia realmente existe o en qué momento están siendo vigilados; provocando que en el panóptico, el prisionero se convierte en su propio observador. Con esto Foucault encuentra un sustento, en una “situación epistémica”, donde la relación entre conocimiento y poder, donde el conocimiento perfecto del observador le otorga un poder completo.

Una explicación bastante simple, pero que para fines prácticos en este escrito funciona perfectamente. Hay muchos puntos de la visión de Foucault que chocan inmediatamente con la propuesta de Searle, pero uno en particular, para Searle, es este:

¹²⁶ *Ibidem*, p. 148.

* (Traducción, cita 126) El poder es una habilidad o capacidad, pero el ejercicio del poder, como poder, es siempre un acto intencional.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 152.

* (Traducción, cita 127) Sus puntos de vista no son del todo claros e insiste en que no se supone que constituyan una teoría. No obstante, hay ciertos temas en su relato que son relevantes para nuestra investigación.

“One immediate objection is that the panopticon works as a vehicle of power only because the observer already has power independent of his epistemic status.”^{128*} El ejemplo del panóptico, según Searle, da por sentado muchas estructuras anteriores, que si bien explica la relación que existe entre conocimiento y poder, nunca explica cómo se creó el estatus de dicho poder. Aquí el conocimiento no creó el poder, que en cambio se dio por sentado bajo otras estructuras, mientras el conocimiento permite el uso más eficaz de un poder ya existente. Por eso es que Foucault ve a la sociedad rodeada de prácticas normalizadoras “invisibles” y anónimas que constituyen a los sujetos y su sujeción.

Dado lo anterior, se puede afirmar que el biopoder en Foucault es omnipresente, anónimo y constante; algo que rompe con todo lo establecido anteriormente en la propuesta de Searle sobre los hechos institucionales y los poderes deónticos. Según nuestro autor un poder no existe de manera aislada, es necesario el ejercicio intencional de individuos específicos; y si bien puede ser constante, está relacionado con la autojustificación de las funciones de estatus, pero no en un sentido permanente. A todo esto, Searle añade otra característica importante en el funcionamiento de la realidad social, un tipo especial de poder que no es explícito, que no está codificado y muchas veces es “inconsciente”, que él denomina: *Background/Network power* o para abreviar *Background power*; este poder se encarga de regular diversas formas de comportamiento social, sexual y verbal; como ya se estableció en el primer capítulo, el *Background* es un conjunto de capacidades, disposiciones y tendencias que posibilitan la intencionalidad, la *Network* es una red de creencias, deseos, actitudes que posibilitan estados intencionales específicos; introducir el poder en este sentido, es debido a la influencia social que poseen muchos actos de una forma inconsciente; Searle pone el ejemplo de que al ser profesor de una universidad y ser invitado a dar una conferencia, casi de manera “natural” optaría por vestirse formalmente, o por lo menos de una forma que fuera socialmente aceptable, si llegara a dar la conferencia en traje de baño o pijama, existiría un elemento que no encaja tanto para él, que se sentiría incomodo, como para muchos asistentes. Esto se debe a que existe un poder social que no se expresa, pero influye en las decisiones y las acciones de

¹²⁸ *Ibidem*, p. 153.

* (Traducción, cita 128) Una objeción inmediata es que el panóptico funciona como vehículo de poder solo porque el observador ya tiene poder independientemente de su estatus epistémico.

individuos particulares: “members of my society have power over me, though they are unconscious of having it, because they are able to get me to do something whether or not I want to do it.”^{129*} Así es como el Background power se ejerce, afectando el comportamiento (o sensibilidad moral) de otros individuos sin ser explícito y que la mayor parte del tiempo las personas creen que es algo “normal”, debido a que es inconsciente en un primer momento.

Esta última parte de la explicación tiene un objetivo, explicar como el poder deóntico en la concepción de Searle puede afectar la conducta de individuos, pero no en el sentido panóptico de Foucault, donde es omnipresente y anónimo; sino que es un ejercicio de actividades específicas por parte de individuos sobre otros individuos específicos:

Who exactly is exercising power over whom exactly? The answer I am suggesting is that in these cases anybody can exercise power over anybody. If you are a member of the society, and as such you know that you share the norms of that society, then you are in a position to exercise power because of your capacity for imposing informal sanctions against those who violate the norms, in the knowledge that your sanctions will be supported by others. But you are also a subject of power, because anybody can impose those sanctions against you for any of your violations. Heidegger says, “Das Man never dies.” And he should have added, “You are das Man.”^{130*}

Cabe aclarar que toda la explicación anterior no significa una crítica a la visión de Foucault, pero si es resultado, según Searle, de la lectura sobre el biopoder y compararlo con su propio análisis. En la misma línea, surge en Searle lo que denomina “*the Paradox of Political Power: Government and Violence*”; debido a que, si existe una base física para

¹²⁹ *Ibidem*, p. 158.

* (Traducción, cita 129) Los miembros de mi sociedad tienen poder sobre mí, aunque no son conscientes de tenerlo, porque son capaces de obligarme a hacer algo, lo quiera o no.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 158-159.

* (Traducción, cita 130) ¿Quién exactamente está ejerciendo poder, sobre quién exactamente? La respuesta que estoy sugiriendo es que en estos casos cualquiera puede ejercer poder sobre cualquiera. Si usted es miembro de la sociedad, y como tal sabe que comparte las normas de esa sociedad, entonces está en condiciones de ejercer el poder debido a su capacidad para imponer sanciones informales contra quienes violan las normas, sabiendo que sus sanciones serán apoyadas por otros. Pero también eres sujeto de poder, porque cualquiera puede imponerte esas sanciones por cualquiera de tus violaciones. Heidegger dice: “*Das Man nunca muere*”. Y debería haber agregado: “*Tú eres das Man*”

las instituciones y el poder deóntico, en los humanos debe, por lógica, existir una institución donde terminen. Searle encuentra esta última estructura institucional en el gobierno, porque éste intenta regular todas las demás estructuras institucionales como: la familia, educación, iglesias e incluso los poderes coercitivos de violencia.

Para entender cómo funciona el gobierno, Searle primero diferencia claramente al Estado de la Nación; define al Estado como una entidad gubernamental y a la Nación como una entidad cultural; un gran logro histórico que menciona nuestro autor es que algunos países pudieron hacer coincidir los límites de la Nación y del Estado; ahora bien, el gobierno al que Searle se refiere y en que se centra su explicación es el gobierno demócrata actual. Un gobierno que tiene presente el “conflicto” y la discusión de diferentes temas, además de que tiene la capacidad de adaptar las funciones de estatus que se hayan degradado por el paso del tiempo y que ya no funcionan en la estructura social. Cabe mencionar que para Searle una institución dogmática como lo es en muchos casos la religión (refiriéndose a las instituciones religiosas, no a la parte espiritual) que no acepta la discusión, ya que sus funciones de estatus se sostienen en una figura divina y donde las críticas se vuelven ataques o herejías, inevitablemente terminarán en decadencia, por el conflicto que llegará inevitablemente, ya sea violento o simplemente con la desaprobación; esto explica bajo la visión de Searle, el paso lógico y necesario de la separación entre el gobierno y la religión. Existe el caso, igualmente, de gobiernos que llegan a ser totalitarios sin recurrir a la religión; también en esta situación llegarán, de forma inevitable, a un conflicto, como fue el caso de la extinta Unión Soviética, de algunos dictadores en Medio Oriente o de la constante problemática en Cuba y Venezuela. Esto se debe a que si las funciones de estatus cambian, la estructura de un gobierno también cambia, lo que implica que las acciones para controlar a su población también cambiarán; desde estados de casi anarquía a los estados totalitarios ya mencionados; la única constante es el monopolio institucional y de la violencia armada, por parte de los gobiernos para mantener las funciones de estatus, lo que provoca que en muchos casos la línea entre la aceptación voluntaria y la aceptación obligada (o pasiva) se vuelva poco clara. Incluso en el caso de los gobiernos demócratas que permiten una discusión –donde la legitimación es esencial para que dicho gobierno funcione correctamente, dada la fragilidad de la aceptación colectiva– es necesario un sustento físico y coercitivo, como lo son la policía

y el ejército. Entonces la paradoja del poder político en Searle, se puede resumir de la siguiente manera:

The paradox of government could be put as follows: governmental power is a system of status functions and thus rests on collective recognition or acceptance, but the collective recognition or acceptance, though typically not itself based on violence, can continue to function only if there is a permanent threat of violence in the form of the military and the police. Legitimation is crucial for the functioning of government because political power requires some degree of acceptance. But where government is concerned, legitimation by itself is never enough. Though military and police power are different from political power, in general there is no such thing as government, no such thing as political power, without police power and military power.^{131*}

Esta última parte del escrito sobre poder político, el biopoder y los poderes deónticos en Searle, puede ser lo que muchos críticos intuían como la inevitable introducción de la teoría intencional de Searle a la filosofía política, aunque nuestro autor se opone a esta idea, aludiendo que sus propuestas no entran dentro de la filosofía política o social, debido a que su objetivo es explicar, más bien, la ontología y las estructuras que posibilitan la realidad social y no estudiar las particularidades de cada sociedad o gobierno. Searle afirma que pretende establecer una nueva rama de la filosofía denominada: *the philosophy of society*, cuyo objetivo sería “el estudio de la naturaleza de la sociedad humana misma”, es decir, la existencia ontológica de características comunes que todas las sociedades humanas poseen. En la explicación anterior se pueden observar varias de estas características, pero posiblemente la más importante y la que logra separar a Searle de las teorías sociales y políticas actuales es su marcada preocupación por establecer una teoría del lenguaje, antes de dar un salto a las estructuras sociales y políticas.

¹³¹ *Ibidem*, p. 163.

* (Traducción, cita 131) La paradoja del gobierno podría expresarse de la siguiente manera: el poder gubernamental es un sistema de funciones de estatus y, por lo tanto, se basa en el reconocimiento o la aceptación colectiva, pero el reconocimiento o la aceptación colectiva, aunque típicamente no se basan en la violencia, pueden continuar funcionando solo si hay una amenaza permanente de violencia en forma de militares y policías. La legitimación es crucial para el funcionamiento del gobierno porque el poder político requiere cierto grado de aceptación. Pero en lo que respecta al gobierno, la legitimación por sí sola nunca es suficiente. Aunque el poder militar y policial son diferentes del poder político, en general no existe el gobierno, ni el poder político, sin poder policial y poder militar.

I will try to overcome the curse of all social (and political) theorizing from Aristotle through Durkheim, Weber, and Simmel to Habermas, Bourdieu, and Foucault. All of the philosophers of politics and society that I know of take language for granted. They all assume that we are language-speaking animals and then they are off and running with an account of society, social facts, ideal types, political obligation, the social contract, communicative action, validity claims, discursive formations, the habitus, bio-power, and all the rest of it. It may seem odd that I claim that Habermas, Bourdieu, and Foucault take language for granted, because they all have a great deal to say about it and they recognize its importance for their philosophical/sociological researches. But the problem with all of them is that they do not tell us what language is. They take it for granted that we already know what language is and go on from there. The worst offenders in this regard are the Social Contract theorists. They assume the existence of us as language-speaking creatures, and then they speculate how we might have got together in “a state of nature” to form a social contract. The point I will be making, over and over, is that once you have a shared language you already have a social contract; indeed, you already have society.^{132*}

El lenguaje en Searle es posiblemente la pieza más importante dentro de su teoría intencional donde existe una estructura biológica que posibilita los estados mentales e intencionales que en una compleja red estructurada lógicamente da como resultado la conciencia y el gran logro de la conciencia humana fue crear un lenguaje estructurado capaz de comunicar a otros individuos estados intencionales, describir segmentadamente la realidad y sobre todo, crear parte de esa realidad, con el simple hecho de enunciarla. Por esto Searle le otorga un carácter primordial al lenguaje dentro de las instituciones, sin el cual no podrían existir los hechos institucionales o los poderes deónticos; el autor ve, por tanto, la necesidad de establecer una explicación del lenguaje antes de intentar explicar la sociedad o el gobierno. Dentro de la propuesta de Searle el paso que va de la explicación de la conciencia hasta el lenguaje y posteriormente a la política es lógica y necesaria, es

¹³² *Ibidem*, p. 62.

* (Traducción, cita 132) Intentaré superar la maldición de todas las teorías sociales (y políticas) desde Aristóteles hasta Habermas, Bourdieu y Foucault, pasando por Durkheim, Weber y Simmel. Todos los filósofos de la política y la sociedad que conozco dan por sentado el lenguaje. Todos asumen que somos animales que hablan un lenguaje y luego se ponen en marcha con una descripción de la sociedad, los hechos sociales, los *tipos ideales*, la obligación política, el contrato social, la acción comunicativa, las pretensiones de validez, las formaciones discursivas, el *habitus*, *bio-poder*, y todo lo demás. Puede parecer extraño que afirme que Habermas, Bourdieu y Foucault dan por sentado el lenguaje, porque todos tienen mucho que decir al respecto y reconocen su importancia para sus investigaciones filosóficas/sociológicas. Pero el problema de todos ellos es que no nos dicen qué es el lenguaje. Dan por sentado que ya sabemos qué es el lenguaje y continúan a partir de ahí. Los peores infractores en este sentido son los teóricos del Contrato Social. Asumen nuestra existencia como criaturas que *hablan-un-lenguaje*, y luego especulan sobre cómo podríamos habernos reunido en “*un estado de naturaleza*” para formar un contrato social. El punto que estaré destacando, una y otra vez, es que una vez tienes un lenguaje compartido, ya tienes un contrato social; de hecho, ya tienes la sociedad.

decir, no se podría explicar en otro sentido. Y si bien la propuesta de Searle no apunta a ser una teoría general (o fuerte), su objetivo se puede resumir claramente en las siguientes líneas: “I think it is sometimes possible to do good research without worrying about the ontological issues, but the whole investigation gets a greater depth if one is acutely conscious of the ontology of the phenomena being investigated.”^{133*} Nuestro autor afirma que si sus explicaciones son correctas, el foco de atención, por lo menos dentro de la filosofía política y social, debería alcanzar más esfuerzos en reconocer las estructuras comunes que poseen todas las realidades sociales, en lugar de hacer una descripción de las particularidades históricas y culturales en cada una de ellas.

Finalmente, para concluir el tema de la creación de la realidad social en Searle –y como un apartado especial en este escrito– se mencionará un tema que pareciera escapar a la descripción anterior, y que nuestro autor encuentra especialmente interesante y desconcertante: los derechos humanos.

Derechos Humanos

Con la explicación del reconocimiento y aceptación social pareciera que los cambios institucionales pueden llegar de manera súbita, y a veces parecen ir en contra de toda lógica; uno de los casos más complejos en este sentido es la aparición institucional de los derechos humanos. “Acaso” nos dice “la forma más enigmática de función de *status* se da en la creación de los *derechos humanos*. Antes de la Ilustración europea, el concepto de derechos sólo tenía aplicación en el marco de alguna estructura institucional –derechos de propiedad, derechos maritales, *droit de seigneur*, etc–.”¹³⁴ Para Searle algo sumamente interesante con la aparición de los derechos humanos universales, es que su existencia y

¹³³ Ibidem, p. 201.

* (Traducción, cita 133) Creo que a veces es posible hacer una buena investigación sin preocuparse por los problemas ontológicos, pero toda la investigación adquiere una mayor profundidad si uno es consciente de la ontología de los fenómenos que se investigan.

¹³⁴ Searle, John. *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 106.

su función depende, de la premisa de que existe una especie de “virtud” por el simple hecho de que somos seres humanos; y como se puede hablar sin problemas de derechos humanos universales pero no se llega a mencionar una forma de obligaciones universales, para nuestro autor es lógico que, si existen derechos, estos estén acompañados de sus respectivas obligaciones. Dentro de esta problemática sobre la existencia de los derechos humanos universales surgió una corriente escéptica dentro de la filosofía comenzando con Jeremy Bentham y sigue con Alasdair MacIntyre,¹³⁵ la existencia de los “derechos” antes de la aparición de los derechos humanos era menos complicada, ya que el estatus de los derechos de propiedad o el matrimonio implicaban obligaciones; frente a estos, los derechos humanos universales parecen solo un recurso retórico. Para Searle esto tiene una explicación, ya que se puede argumentar que en esencia la existencia de los derechos humanos universales –bajo la teoría explicada anteriormente– es relativa a la intencionalidad, porque son creaciones humanas (es decir tienen un origen ontológico claro) al igual que el dinero, la propiedad o la amistad.

Los derechos humanos universales son funciones de estatus como todas las demás, es decir, no se descubrieron en la naturaleza como los electrones, sino tienen una función que es reconocida y aceptada colectivamente (aunque no universalmente); en el caso de Searle la problemática no es saber cuáles son estos derechos, ya que existe una larga lista de investigaciones sobre ellos, sino que lo complicado es cómo se implementan. Searle pone el ejemplo del derecho universal de un “vivienda digna”, en los Estados Unidos este derecho es reconocido y aceptado, y aun así hay miles o millones de personas viviendo en puentes, en sus autos o en construcciones abandonadas; entonces la problemática no es reconocerlo o aceptarlo, sino la forma en que la estructura gubernamental lo implementa. Si una persona no puede adquirir o pagar una vivienda digna, el gobierno estaría “obligado” a proporcionarla, pero eso implicaría que se impusiera un impuesto al resto de los ciudadanos. Está claro que, si reconocer y aceptar derechos universales conllevara el reconocimiento y aceptación de obligaciones universales, estos no serían introducidos en

¹³⁵ Bentham llama a los derechos humanos universales “*rhetorical nonsense*” o simples “*substantive right*”, por su parte MacIntyre afirma que: creer en los derechos es como creer en brujas y unicornios ya que no se puede afirmar la no-existencia en ambos casos, y sobre los filósofos de los derechos naturales del siglo XVIII se basaban en “verdades evidentes” que hoy en día no son un justificante.

las estructuras gubernamentales. Esta problemática es la que Searle menciona cuando dice que todos los derechos implican obligaciones; al no considerar las obligaciones, por tanto, la implementación de los derechos se vuelve casi imposible. Otro ejemplo es el derecho universal a la libertad de expresión, porque éste implica un derecho para todos de poder expresarse y su consecuencia es que todos tienen la obligación de permitir que todos se expresen. Esta forma de analizar los derechos humanos universales implica, según Searle, que la justificación de estos no puede ser éticamente neutral, porque se establecen concepciones biológicas, pero, sobre todo, una valorización de los seres humanos; y la diferencia entre derechos humanos y naturaleza humana debería de ser clara.

Con esta última explicación sobre la existencia de las funciones de estatus en los derechos humanos universales en la teoría intencional que propone Searle, se puede descubrir el objetivo de sus obras, fuera de encontrar una “manera ontológica” en que existen los hechos físicos y sociales, la gran labor con la que Searle se identifica es la tradición ilustrada. Nuestro autor no opta por implementar una filosofía general, más bien busca “camino” adecuados donde se puedan explicar los fenómenos y las estructuras que nos rodean como seres biológicos y sociales; una característica importante en la obra de Searle es alejarse lo más posible del misticismo y las justificaciones poco claras; la conciencia no se puede explicar como un ente aislado puramente espiritual o escondida en la inconsciencia psicológica, el lenguaje no se puede explicar sin la relación con la conciencia y su posterior funcionamiento en el ámbito social, y su vez la estructura social no se puede explicar sin entender la conciencia y el lenguaje; y todo esto bajo la premisa que la intencionalidad permea en cada uno de ellos.

Conclusión

Sobre el tema de la creación de la realidad propuesto por Searle, está claro que su enfoque gira en torno a la explicación de las bases que nuestro autor encuentra en la creación de hechos institucionales; por eso describe el paso lógico entre la conciencia y los estados

intencionales, a la creación de un lenguaje para comunicar estos y, finalmente, la creación de hechos, cuyas bases sean las declaraciones de los estados intencionales. Por ello es que el lenguaje toma tanta importancia en la teoría de Searle, sin una base bien establecida y definida sobre qué es el lenguaje, es imposible explicar las instituciones. En cuanto a la estructura que poseen actualmente la mayoría de los hechos institucionales, ésta es consecuencia de la relación que existe entre los elementos ya mencionados. Searle intenta, así, un análisis neutral donde no se califique si las estructuras de poder o hechos institucionales son buenos o malos, sino se trata de explicar cómo son y, si bien menciona que el sistema político que actualmente representa la expresión más alta es el democrático, solo lo considera la forma de gobierno más equilibrada en el marco de un reconocimiento y aceptación colectiva voluntaria, ya que permite ciertos cambios de estatus necesarios para no desgradar el sistema de funciones. Por su parte, repetimos, está la intencionalidad que permea cada aspecto de la realidad social, y finalmente, el lenguaje por el cual también, para Searle, todo esto es posible.

CONSIDERACIONES FINALES A LAS PROPUESTAS DE SEARLE Y SUS IMPLICACIONES EN LA FILOSOFÍA

Todo el trabajo anterior ha estado enfocado en describir y analizar la teoría de Searle dividida en tres grandes bloques: la intencionalidad, el lenguaje y la realidad social. Ha sido de nuestro interés estudiar las afirmaciones serlaneanas sobre el realismo externo, su idea de la consciencia como un proceso biológico marcado por la ontología en primera persona y la percepción que en esencia es causada por la propia realidad; igualmente hemos llegado a entender la participación del lenguaje para describir dicha realidad y, además, el papel del significado en esta relación, para concluir con el paso casi necesario entre la intencionalidad individual a la intencionalidad colectiva, en donde separamos los hechos brutos de los hechos sociales; finalmente, describimos el proceso por el cual estos últimos desembocan en la creación de una ontología social e introducimos el concepto de aceptación colectiva y poderes deónticos. Cada una de estos temas, a los cuales corresponden afirmaciones concretas de nuestro autor, son sumamente complejos y controvertidos dentro de la filosofía, pero también representan una parte original y destacable en la teoría de Searle, es decir, son un intento del autor por separarse de las discusiones convencionales de estos temas.

Para demostrar de mejor manera en qué sentido se desmarca Searle de las discusiones tradicionales en la filosofía moderna, cabe una ligera comparación con algunos de los filósofos contemporáneos que estudian las mismas problemáticas, pero, no para comparar el contenido de las teorías, sino el sentido que toman dichas teorías.

Uno de estos posibles puntos de comparación es lo establecido por Maurizio Ferraris en su *Manifiesto del nuevo realismo*, encontrando cierta sombra en el pensamiento filosófico europeo posterior a la modernidad, demostrada por la frase nietzscheana “No hay hechos, sólo interpretaciones” donde el mundo se convierte en una especie de fábula porque ahora las interpretaciones tienen primacía sobre los hechos; y como la filosofía posmoderna hizo una especie de *desobjetivación*, asumiendo que no hay hechos, llegando a una *ironización* con las palabras en comillas, la verdad es “la verdad”, la realidad es “realidad”. En este sentido la propuesta de Searle puede afirmar “hay hechos

y hay interpretaciones”, el giro que pretende hacer para establecer una realidad externa independiente a la consciencia humana, es para volver a darle un lugar relevante a los hechos dentro de los estudios filosóficos; no en un nivel de teoría, sino de estructura, es decir, Searle afirma que para que cualquier teoría filosófica sea posible damos por hecho la realidad. La interpretación de dicha realidad es posterior, y llega con el lenguaje, pero la existencia de interpretaciones no implica consecuentemente que la realidad y los hechos no existan. En esta parte surge la importancia y el énfasis que Searle pone sobre la intencionalidad del hablante, pero antes de pasar al tema del lenguaje, es importante mencionar en que consiste el naturalismo de nuestro autor al afrontar la problemática de la consciencia y en qué se diferencia del naturalismo de las ciencias cognitivas.

Dentro de esta discusión encontramos al filósofo alemán Markus Gabriel específicamente en su obra *Yo no soy mi cerebro*, que solo con observar el título ya se puede intuir el sentido de la problemática. Para Markus los seres humanos somos “seres espirituales”, despiertos, que tienen creencias, sienten miedo o se enamoran y todo esto establece el *Yo* inmaterial de la consciencia humana. Actualmente los avances de la neurociencia han podido observar la activación de áreas del cerebro cuando se someten a diferentes estímulos, como imágenes o sonidos; de igual forma se han logrado varios descubrimientos en las reacciones neuroquímicas en pacientes con trastornos emocionales. Lo cual llevó al propio Markus a cuestionar si el *Yo* es observable, o si está determinado y controlado plenamente por las reacciones neuroquímicas de nuestro cerebro, y de ser así, ¿dónde queda el “espíritu humano” estudiado por la filosofía? Sobre todo, en una época que exige dar un sustento científico a la imagen humana. Según la ciencia, se podría contestar a esta pregunta afirmando que todo lo que existe se puede investigar en última instancia científicamente, es decir, como objetos materiales eliminando la posibilidad de realidades inmateriales. Para Markus esto es un problema del contexto intelectual donde se tiene la falsa creencia que hay que elegir entre una cosmovisión científica o una cosmovisión religiosa, aunque ambas estén equivocadas, porque ni la ciencia es igual a la Ilustración, ni la religión es igual a superstición. Así es como surge la principal crítica de Markus al naturalismo, porque para él los pensamientos no son observables; de hecho, podemos observar las reacciones en el cerebro que suelen estar relacionadas con los pensamientos, pero eso no significa que los pensamientos sean

visibles como una realidad material. Pero actualmente dentro de la filosofía de la mente existe un *neurocentrismo*, que al igual que el *eurocentrismo* asumía la superioridad cultural europea, el *neurocentrismo* asume la superioridad de las ciencias cognitivas llegando a la afirmación “Yo soy mi cerebro”. Rompiendo con una idea fundamental para la comprensión de la consciencia humana, la libertad de actuar y el hecho de que somos seres espirituales, Markus pone como ejemplo a Platón, Homero, Sófocles, Shakespeare o a Elfriede Jelinek, quienes nos han enseñado más sobre nosotros mismos y sobre la consciencia humana que lo que han logrado las neurociencias modernas.

En este sentido ¿se podría considerar la teoría de Searle como naturalista? En un sentido estricto, no se podría considerar completamente naturalista, comenzando con el afán de las neurociencias sobre hacer de los pensamientos hechos materiales que se puedan observar; Searle no apunta a que los pensamientos son objetos materiales ontológicamente objetivos, sino que hechos como los pensamientos, las experiencias y las emociones son ontológicamente subjetivos en primera persona, es decir, que solo es posible para el individuo que los experimenta dar cuenta de estos pensamientos. Si encontramos una base biológica en la propuesta de Searle –pero que no establece todo lo que la consciencia es– entonces tenemos el cerebro, los estados mentales, la intencionalidad, las experiencias, las creencias y los deseos, pero, fundamentalmente no podríamos comprender la consciencia si intentáramos separar una parte de la otra. Respecto al determinismo del *Yo* a la base de los procesos físico-químicos del cerebro, dentro de la teoría de Searle sí existe cierto determinismo, pero que va más encaminado a un determinismo estructural; por ejemplo, imaginemos que el *Yo* es un individuo en una ciudad que sería el cerebro, el *Yo* es libre de ir a dónde quiera o hacer lo que más le guste, lo que no puede hacer es traspasar un edificio como si no estuviera o comenzar a flotar de la nada. Entonces la afirmación dentro de la teoría de Searle sería “yo no soy sólo mi cerebro, pero sin mi cerebro, yo no existiría”; de esta manera, seguiría existiendo una base biológica pero la explicación necesariamente tendría que ser en términos intencionales; por eso los grandes autores han hecho grandes aportes a la explicación de la consciencia humana, porque comprendían mejor las relaciones intencionales de los seres humanos con la realidad. Y este es el verdadero esfuerzo de Searle, no trata de que la consciencia y los pensamientos sean comprendidos científicamente, sino que los individuos podamos dar

cuenta de cada uno de ellos; por ejemplo, cuando tengo un pensamiento sobre Dios, este tiene que ver con el entorno en donde crecí, si tuve una experiencia religiosa, si comprendí dicho pensamiento y finalmente, si tomé la elección consciente de creer; entonces, puedo dar cuenta de ese pensamiento y hacer un análisis intencional, del mismo modo, si el día de hoy experimento un sentimiento súbito de angustia, podría entenderse si se analiza mi contexto, desde presiones sociales o familiares o si pasé por una experiencia traumática y si una situación en específico la activó de nuevo, si no he estado durmiendo bien o en el último de los casos mi cerebro esta pasando por desorden químico que sí afecta mis pensamientos. El afán que Searle tiene es por un lado, eliminar esta idea de que la consciencia es una pequeña isla dentro de un mar de inconsciencia, establecida por el psicologismo de Freud, y por el otro, demostrar que cada pensamiento, cada creencia, cada deseo tiene una explicación, es decir, no son hechos inmateriales que aparezcan de la nada, sino que tienen un sentido bastante claro, si se toma en cuenta el cerebro, el lenguaje, el contexto y la memoria, en otras palabras todo lo que Searle engloba dentro de la consciencia.

Está claro que el lenguaje ocupa una posición privilegiada en la teoría de Searle, esto podría deberse a su formación en la analítica y la influencia de Austin en sus primeras obras. Pero otra posible gran influencia en la teoría de Searle es Noam Chomsky, cuyos aportes a la filosofía lingüística han generado lo que hoy se conoce como biolingüística y se relaciona con la naturalización del lenguaje. Para Chomsky la razón de que exista el lenguaje en los seres humanos no es permitir la comunicación, sino permitir la creación y la expresión de los pensamientos. En este sentido Searle estaría de acuerdo, ya que sin el lenguaje no existirían pensamientos, por lo tanto, el lenguaje crea los pensamientos y posteriormente los comunica; aunque esto no significa que la teoría lingüística en Searle y Chomsky sean iguales, ya que existen muchos puntos que se oponen en ambos autores, pero en este caso hay que enfocarnos en dos. Primero la naturalización del lenguaje que propone Chomsky elimina una de las partes fundamentales en la teoría de Searle, el lenguaje es en esencia una institución humana, que implica una aceptación colectiva y una interpretación que va más allá de una estructura internalista sobre el significado. Lo que nos lleva al segundo caso, la explicación del significado: Chomsky nunca define de forma clara este concepto, solo afirma que el significado de una palabra consiste en una

descripción con otras palabras, enriquecida con un sistema de creencias; para Searle el significado engloba las características lingüísticas de una palabra, el contexto de dicha palabra, y de igual forma, un sistema de creencias, pero recordando que junto a la tradición del segundo Wittgenstein, existe una referencialidad del significado, aquello a lo que refiere, aunque queda claro que en Searle esto se refiere a la relación del lenguaje con la realidad y cómo los humanos interpretan dicha realidad, explícitamente afirmando que el lenguaje es representativo, aunque esta última afirmación tiene otras consecuencias.

En el caso particular de la creación de la realidad social en la teoría de Searle, su ontología social puede ser bastante cuestionable, como lo apunta José Giromini en su artículo *La importancia de las representaciones: una crítica a la ontología social de John Searle*, afirmando que una de las problemáticas en la teoría de Searle es que nos lleva a la afirmación que los fundamentos de la realidad social son más prácticos que representativos. Es posible hacer esta afirmación en torno a la teoría de Searle, pero no en el sentido negativo que pretende este artículo. El propio Searle es consciente que la práctica es una parte fundamental de la institución de hechos sociales, por eso la importancia que establece a la imposición de funciones, pero eso no implica que las representaciones pierdan peso en su explicación; pongamos un ejemplo relacionado con el uso del dinero: si introdujeran un nuevo billete y por práctica fuera aceptado colectivamente, no es que la representación del dinero sea menos importante a su uso práctico, sino que la representación está implícita en mi pensamiento, es decir, yo pienso “este billete es nuevo y vale x”; esto se da antes de que suceda el uso práctico del billete, aunque para que este ejemplo funcione necesita de una parte fundamental, la aceptación colectiva. Una de las partes más originales en la teoría de la realidad social de Searle es afirmar que el reconocimiento y la aceptación son dos cosas totalmente diferentes, es decir, podemos reconocer un hecho social pero no lo aceptamos, como sería el caso de instituciones que son consideradas injustas; en este mismo sentido, existe un cierto reconocimiento y aceptación pasivo (por no decir inconsciente), por ejemplo, si un bebé recién nacido es registrado en alguna institución del gobierno, el bebé no reconoce, ni mucho menos acepta, los hechos sociales, mientras es introducido a la realidad social por el simple hecho de nacer dentro de una sociedad con instituciones reconocidas y

aceptadas. Posteriormente el niño crecerá, tendrá representaciones, reconocerá los hechos institucionales y podrá elegir entre aceptarlos o no.

De hecho, una problemática central dentro de la teoría de Searle es aquella relacionada con las experiencias compartidas, ya que implícitamente Searle afirmaría que no hay posibilidad de este tipo de experiencias. Recordando lo establecido en el primer capítulo para que exista una experiencia necesitan existir varios elementos como la percepción, la memoria, las emociones y las creencias; esto implica que una experiencia esta determinada por toda la estructura que conforma la consciencia de un individuo, lo que hace imposible que la experiencia de un individuo sea completamente igual a la de otro individuo. Pongamos el caso de dos individuos que esperan el tren en una estación, supongamos que uno de los individuos va tarde a su trabajo mientras el otro va de camino al cine, aunque los dos individuos estén teniendo la experiencia de esperar el tren en la estación, su experiencia individual es radicalmente diferente. Otro caso más complejo sería el de dos personas que participan en una manifestación, donde usualmente hay un fin en común, de igual forma supongamos que en una manifestación para detener el calentamiento global uno de los manifestantes esté ahí porque de verdad le preocupa el futuro del planeta y de los demás seres vivos, mientras otro está en la manifestación por que le preocupa que los seres humanos nos extingamos, y finalmente otro más se está manifestando porque su animal favorito es el oso polar; aunque exista una premisa para afirmar que existe una experiencia compartida, la realidad es que siguen siendo experiencias diferentes en todos los casos. En este punto la realidad externa y la percepción toman mayor importancia en la teoría de Searle, ya que la existencia de una intencionalidad colectiva depende de que los seres humanos podamos percibir la realidad; volviendo al ejemplo de las personas en la estación de tren, ambas perciben la estación y ambas se perciben la una a la otra; no hay experiencias compartidas, pero lo que sí encontramos son percepciones compartidas, aunque esto sigue siendo igual de problemático por las implicaciones que conlleva.

Estos son algunos de los puntos más fascinantes dentro de la teoría de Searle y la forma en que sus propuestas se diferencian de las discusiones clásicas dentro de la filosofía. La manera por la cual Searle aborda el problema de la consciencia, el lenguaje

y la realidad social desde la intencionalidad, es una propuesta que surge como una alternativa bastante original, que posibilita afrontar las problemáticas modernas desde otros ángulos, sin dejar de mencionar que el intento de establecer una teoría holística abarcando temas tan complejos, se estructura de una forma que logra tener un sentido y funcionar; y aunque muchas de las afirmaciones que hace el autor pueden generar controversia tachando su teoría de pragmatista, como él mismo afirma, su intención no ha sido establecer una teoría general o fuerte y sus esfuerzos han estado encaminados a señalar la dirección de los estudios modernos de la filosofía, los cuales tienen que estar relacionados, finalmente, con la conciencia y la intencionalidad.

BIBLIOGRAFÍA:

- Arango Restrepo, Gabriel Jaime. *La teoría de la intencionalidad de John Searle*, Sophia, Colección de Filosofía de la Educación, Medellín, Núm. 22, 2017
- Austin, John. *Como hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona, 1982
- Bartra, Roger. *Antropología del cerebro*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014
- Broncano, Fernando. *La mente humana*, Editorial Trotta, Madrid, 1995
- Churchland, Paul. *Materia y conciencia*, Gedisa editorial, Barcelona, 1999
- Ferraris, Maurizio. *Manifiesto del nuevo realismo*, Ariadna Ediciones, Santiago, 2012
- Gabriel, Markus. *Yo no soy mi cerebro*, Pasado y Presente, Barcelona, 2016
- Gardner, Howard. *La nueva ciencia de la mente*, Paidós, Barcelona, 2011
- Hawking, Stephen y Penrose, Roger. *La naturaleza del espacio y el tiempo*, PRHGE, Barcelona, 2011
- Lorini, Giuseppe. *La institución de la realidad social en John R. Searle*, Anales de la cátedra Francisco Suárez, N. 34. 2000
- Posada Ramírez, Jorge Gregorio, Díaz Arenas, Pedro Felipe, & Jaramillo Patiño, Diego Fernando. *La construcción de la realidad social de John Searle, una ontología social sin imágenes*, Anagramas rumbos sentidos común, Medellín, V. 15, N. 30. 2017
- Noguera, José Antonio. *¿Son los hechos sociales una clase de hechos mentales? Una crítica materialista a la ontología social de John R. Searle*, Reis, Núm. 99, 2002.
- Penrose, Roger. *La nueva mente del emperador*, Fondo de Cultura Económica, México, 2015
- Ricoeur, Paul. *Teoría de la interpretación*, Siglo veintiuno editores, México, 2014
- Searle, John. *Actos de habla*, Edición planeta, México, 1994
- Searle, John. *Intentionality, An essay in the philosophy of mind*. Cambridge university press. Cambridge, 2004
- Searle, John. *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona, 1997
- Searle, John. *Making the social world*, Oxford University Press, New York, 2010
- Searle, John. *Mind, language and society*, Basic Books, New York, 1999
- Stigol, Nora. *Estados mentales, contenidos y conceptos*, Diánoia, Volumen L. Número 54, Mayo 2005
- Venables, Juan Pablo. *Hacia una ontología de la realidad social desde la filosofía de John Searle*. Universidad Austral de Chile, Cinta de Moebio, Núm. 48. Dic. 2013

